

НОВЫЕ горизонты МИССИИ

2

Редакторы:

П. ПЕННЕР

В. УБЕЙВОЛК

И. РУСИН

Р. ЗАГИДУЛИН

**НОВЫЕ
ГОРИЗОНТЫ
МИССИИ**

2

НОВЫЕ ГОРИЗОНТЫ МИССИИ

2

Под редакцией

П. Пеннера, В. Убейволк, И. Русина и Р. Загидулина



КОЛЛОКВИУМ

черкаскы · 2019

ББК 86.37

П252



Все права защищены. Никакая часть данной книги не может переиздаваться, тиражироваться или распространяться в какой бы то ни было форме без письменного разрешения издательства. За разрешением обращаться по адресу: Издательство «Коллоквиум», а/я 63, г. Черкассы, 18000, Украина.

Пеннер П., Убейволк В., Русин И., Загидулин Р., ред.

П252 Новые горизонты миссии 2 – Черкассы: Коллоквиум, 2019 – 398 с.
ISBN 978-966-8957-71-0

Данный труд представляет собой второй том сборника статей *Новые горизонты миссии* и включает в себя три части: мир, контекст, церковь. Первая часть посвящена осмыслению понятия миссии в онтологическом измерении, то есть рассматриваются ее структурные особенности в богословском дискурсе. Во второй части обсуждается вопрос о том, как церковь может служить в разных современных культурных, социальных и религиозных контекстах. В третьей части рассматривается богословское основание миссии и ее практическая реализация с перспективы *missio Dei*, миссиональной церкви, целостного восприятия Бога, человека и служения общины. Книга предназначена для богословов, пасторов, студентов семинарий и всех тех, кто интересуется темой христианской миссии.

ББК 86.37

Missio Dei

П. Пеннер

Концепция *missio Dei* была сформулирована на международной конференции в Виллингене (Германия) в 1951 году – время очень важное для осмысления практики и теории миссии. После того, как оптимизму XIX века был нанесен серьезный удар двумя мировыми войнами, и XX век бросил вызов мировоззрению прогрессивного гуманизма и разрушил его, обеспокоенные миссиологи и богословы собрались для обсуждения роли и ответственности христианской церкви в новых обстоятельствах.

В памяти еще были свежи бомбежки и разрушенные здания: человечество еще не опомнилось от страшной угрозы самоуничтожения. Мир переживал колоссальные изменения, и человечество заново осмысливало себя в глобальном и локальном разрезе. В свете пробуждения народов южного полушария господство северной части Земли было поставлено под сомнение. До сих пор христианская миссия была направлена с севера на юг – из разных частей Европы и Северной Америки в остальной мир, к другим народам, которые составляли большинство населения Земли. Бывшие колонии заявили о несправедливости и добились независимости и свободы от северных колонистов, что отчасти привело к трагическим сценариям: с одной стороны, к самоопределению и независимости, а с другой – к диктатурам, этническим конфликтам, страданиям и усиленному влиянию нехристианских групп и организаций на человечество.

Мир оказался разделенным не только на богатый север и бедный юг. В процессе ужесточения так называемой холодной войны он распался на крупные политические западные и восточные блоки: НАТО с одной стороны и страны Варшавского блока с другой. Оба политических блока продвигали свои идеалы и мировоззрение, направленные как друг на друга, так и на весь остальной мир. Как в период колонизации, так и под влиянием мировоззрений второй половины XX века христианская церковь

оказалась заложницей этого контекста, пытаюсь заново осмыслить доверенную ей Богом миссию.

Концепция *missio Dei* в определенном смысле стала пророческим ответом и ориентировкой для миссии церкви. Находясь под влиянием светских экономических, идеологических и политических идей и сил, продвигающих эти идеи, Бог и церковь представляют и провозглашают царство «не от мира сего» (Ин. 18, 36). Концепция *missio Dei* поставила под сомнение классическое понимание миссии XIX века: миссия – это не отдельные христиане-энтузиасты, миссионерские организации или церкви, миссия принадлежит Богу, он – ее центр и инициатор. Понимание того, что миссия в этом мире принадлежит Богу, привело церковь и миссиологов к переключению внимания от прагматичной концепции миссии к богословию миссии.

В XXI веке – еще более сложном, чем послевоенный период – церковь и ее миссионерская деятельность нуждаются в еще большей ориентации на Бога миссии и в осмыслении богословия Божьей миссии. Цель данного сборника статей – исследовать тему миссии в трех разрезах: мира, контекста и церкви.

МИССИЯ И ЕЕ НАЧАЛО

С чего начинается миссия, если исходить из того, что именно Бог – инициатор и источник миссии? Может ли богословие и практика миссии по-прежнему базироваться на классических текстах о миссии, которые истолковываются и формулируются как отдельные раздробленные миссии? Может ли богословие миссии брать начало в Быт. 1,¹ где Бог творит мир, создавая пространство и время, в которых совершается его миссия? Писание с первых страниц определяет Бога как творца и господина всего творения. Сотворение неба и земли было первым актом Бога, известным человеку благодаря Писанию. Он сотворил все для себя, чтобы прославить свое имя. Он ввел свой порядок, сформировал Землю и наполнил ее, даровав свет (Быт. 1, 2).² Наряду с множеством существ Бог сотворил и

1 Кристофер Райт обсуждает тему ответственности церкви по отношению к творению в третьей главе своей книги *Миссия Бога* (Черкассы: Коллоквиум, 2015). Но миссия у него начинается с творения, как и Библия, а не с греха (Быт. 3).

2 Arthur F. Glasser and Charles Edward van Engen. *Announcing the Kingdom: The Story of God's Mission in the Bible* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 34.

человека как партнера и собеседника, чтобы поручить ему заботу об этом мире и вовлечь его в свою деятельность для достижений своих целей.³

Многие спорят о том, сколько времени Бог творил землю и все, что ее наполняет. Однако в таких дискуссиях редко вспоминают, что Бог также сотворил время и историю.⁴ События прошлого остаются в истории. История творения – исток метанарратива человека, который осознает себя частью Божьего творения. Помимо времени и истории Бог также творец и вечности, он господствует над временем, историей и вечностью. Все в его руках, ведь он все создал. Бог сотворил и продолжает творить и менять окружающую действительность. Время, история и вечность – это пространство Бога, в котором он продолжает свою миссию, выходящую далеко за пределы того, что человек способен осознать.⁵

Но человек призван к соучастию в истории, времени и пространстве, в частности, в миссии Бога – выполнении первого поручения заботиться о земле (Быт. 1, 29-30). Уже во второй главе Книги Бытия Адам заботится о творении и нарекает животных (Быт. 2, 20). Таким образом человек обрел власть, ответственность и связь со всем творением.⁶ Кроме того, человек отвечал за развитие и умножение человечества (Быт. 1, 28).⁷

В историях творения и грехопадения Бог открыт для общения с людьми и первым делает шаг к примирению (Быт. 3). После непослушания человека Божья миссия расширяется, она включает воспитание и восстановление человечества и, что самое главное, создает возможность уберечь человека от самоуничтожения. В процессе этих взаимоотношений Бог являет себя человеку во времени и пространстве на понятном ему языке.⁸

3 Edward R. Brown. *Our Father's World: Mobilizing the Church to Care for Creation*, 2nd ed (Downers Grove: IVP Books, 2008), 140.

4 Eckhard J. Schnabel. *Urchristliche Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2002), 59.

5 Важно отметить, что человек призван к соучастию в связи с особенным статусом: «по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1, 27). Не только мужчина создан по образу Бога, но этот образ отражается именно в целостности, общности пары: «мужчина и женщина»; см. также Glasser and Engen, *Announcing the Kingdom*, 35.

6 Ogbu Kalu et al., eds. *Mission after Christendom: Emergent Themes in Contemporary Mission*, 1st ed (Louisville: Lutheran School of Theology at Chicago, 2010), 135.

7 Don Flanning, "The Old Testament and Missions," *Themes of Theology That Impacts Missions*, 2009, 2.

8 Человек нуждается в общении с Богом, но он также нуждается в отношениях с другими людьми и всем творением. Грех разрушил эти отношения, и в Иисусе Бог восстанавливает их. Подробнее см. David Doty. *Eden's Bridge: The Marketplace in Creation and Mission* (Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2011), 35–36.

Миссия Бога – это длительная работа с падшим человеком, включая процесс спасения. Одна из черт миссии Бога – партикуляризм. В отличие от человеческих попыток создать всеобщий мир своими усилиями, как например, в истории о Вавилонской башне⁹ (Быт. 11, 4), Бог избирает другой путь: он призывает конкретных людей или сообщества для созидания царства Божьего. И хотя с самого начала Бог создает только одну человеческую пару, Адама и Еву, концепция человека в создании глобального мира – универсализм, т. е. «отмена вышеупомянутых привилегий»¹⁰ божественного избрания каждого человека, семьи или группы. Человек обычно пытается упростить мир, пытаясь загнать другого в определенный шаблон, чтобы легче им управлять.

В своей миссии Бог собирает и объединяет людей, учитывая культуру, принадлежность к социальной среде, контекст и личность каждого человека в отдельности, так как Бог создал людей уникальными и ценит их именно такими, какие они есть. Без насильственного изменения и упрощения Бог приглашает их в свое царство, которому не будет конца, тогда как все империи и глобальные структуры разрушаться.¹¹ Партикуляризм Бога проявляется и в избрании; для осуществления своего плана спасения он избирает отдельных людей (Авраама, Моисея и многих других), и кульминация его замысла – в Иисусе Христе.¹² Он избирает один народ, который после избавления становится соучастником его миссии.¹³ В лице Израиля Бог несет спасение всем народам, а принявшие его спасение становятся соучастниками его миссии, Божьей церковью.¹⁴

Будучи творцом, Бог избирает отдельных людей, нации и время для своей миссии. Для участия в миссии христиане должны понять Божье избрание и его партикуляристский подход в общей истории человечества.¹⁵

9 Glasser and Engen, *Announcing the Kingdom*, 52.

10 Schnabel, *Urchristliche Mission*, 60.

11 Michael W. Goheen. *Introducing Christian Mission Today: Scripture, History, and Issues* (Downers Grove: IVP, 2014), 38.

12 Schnabel, *Urchristliche Mission*, 62–63.

13 David J. Bosch. “Hermeneutical Principles in the Biblical Foundation for Mission,” *Evangelical Review of Theology* 17, no. 4 (1993), 437–51.

14 Миссия – это глобальная задача избранного народа, который участвует в миссии Бога. См. “The Church as Both Local and Global: A Missiological Perspective” (51–69) in Tormod Engelsen, Erling Lundeby, and Dagfinn Solheim, eds. *The Church Going Global: Mission and Globalisation; Proceedings of the Fjellhaug Symposium 2010*, Regnum Edinburgh 2010 Series (Oxford: Regnum, 2011), 59.

15 John Howard Yoder et al. *Theology of Mission: A Believers Church Perspective* (Downers Grove: IVP, 2014), 125.

Бог создает различные народы из двух конкретных людей, точно так же он создает один народ из множества этнических групп и наций. В истории он часто возвращается от глобальных событий обратно к частному ради осуществления своего плана. Это повторяется как в истории Израиля, так и в истории церкви. Бог начинает с Авраама и его потомков и создает колена Израиля, чтобы благословить целые народы. Таким же образом он посылает Мессию и его учеников, чтобы провозглашать спасение всему человечеству. Он использует конкретные церкви и народы, чтобы благословить всех.¹⁶

Божий партикуляризм проявляется также в его отношении к народу Израиля и к его церкви. Он избирает Израиль не из-за многочисленности, положения или послушания, а вопреки всему этому. Бог избрал Израиль ради свидетельства о его милости, любви и благодати.¹⁷ Это хорошо видно во второй половине Книги пророка Исаии. Причина избрания церкви имеет те же корни. Его целенаправленная миссия с маргинальным народом Божьим свидетельствует миру, что этим он приглашает всех в свое царство. Он посылает самых слабых участвовать в миссии ко всем людям, племенам и народам (1 Кор. 1, 26-29). Бокэм пишет: «Бог, назвавший избранными обратившихся к вере коринфян, – тот же Бог, который избрал наименее значимых из всех народов (Израиль). Это Бог Анны, который возвышает слабого и уничивает сильного (1 Цар. 2, 3-8), и Бог Марии, который “алчущих исполнил благ, и богатящихся отпустил ни с чем” (Лк. 1, 51-53). Это Бог, который избрал самого младшего из всех сыновей Иессея, Давида, о чем никто не мог даже помыслить (1 Цар. 16, 6-13). Это Бог, который уничивает не для того, чтобы других людей сделать новой элитой, но для установления своего царства, в котором ни у кого нет никаких привилегий перед другими, а все с радостью служат друг другу ради общего блага».¹⁸

Божественная география, как ее называет Бокэм, начинается с земли, где проживает народ Израиля, и расширяется во все края земли. Сион в Ветхом Завете становится местом Божьего правления и поклонения Богу, как Иисус подчеркивает в беседе с самарянкой. В истории Вавилонской башни, где человечество строит один объединяющий центр, отмечается подобное. Параллель между поклонением Богу и человеку проходит через все

16 Dean Flemming. *Recovering the Full Mission of God: A Biblical Perspective on Being, Doing, and Telling* (Downers Grove: IVP, 2013), 23–26.

17 Bosch, “Hermeneutical Principles.”

18 Richard Bauckham. *Bible and Mission: Christian Witness in a Postmodern World* (London: Paternoster, 2007), 27–54.

Писание и отражена в истории миссии.¹⁹ С приходом Христа Божье центростремительное правление и поклонение становятся центробежными и простираются ко всем народам. Церкви появляются как пространство, где проявляется царство Бога, если, конечно, в ней поклоняются и служат Богу под водительством Духа Божьего. Такова богословская география: Бог живет в различных городах и поселках, культурах и социальных слоях и прославляется на различных языках. Это результат миссии Бога, который в Иисусе Христе объединяет и примиряет человека с Богом и с другими, как пишет апостол Павел:

Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. (Еф. 2, 14-16)

Таким образом, цель миссии – единство детей Бога Отца (1 Ин. 2, 1), которым не безразлична судьба других людей и творения, так как они преображаются в образ и подобие Христа (1 Ин. 2, 9).

В этом процессе осмысления миссии Бога к человеку можно быстро отвлечься от *missio Dei* на *missio hominum*,²⁰ миссию среди людей и для людей, где человек становится центром миссии и инструментом его развития, стратегии и контекста.²¹ *Missio Dei* направляет и вовлекает человека в Божью деятельность, побуждает к участию в его миссии. Такая *missio hominum* является соучастием в собственной истории спасения.²² Темам *missio hominum* вместе с *missiones ecclesiarum*²³ в данном сборнике будет уделено много внимания, но они не являются самостоятельными, а коренятся в *missio Dei* и выражают человеческое и церковное участие

19 Goheen, *Introducing Christian Mission Today*, 40–41. Гохин пишет о миссии Израиля: «Миссию Бога через Израиль можно описать тремя терминами: универсальная, центростремительная и эсхатологическая» (48).

20 Дэвид Бош. *Преобразования миссионерства* (Санкт-Петербург: Библия для всех, 1997), 175.

21 Подробнее о *missio hominum* см. Charles E. Van Engen. *Mission on the Way: Issues in Mission Theology* (Grand Rapids: Baker Books, 1996), 27–28.

22 Rainer Lachmann, Herbert Gutschera, and Jörg Thierfelder, eds. *Kirchengeschichtliche Grundthemen: historisch, systematisch, didaktisch*, 4. Aufl., Theologie für Lehrerinnen und Lehrer 3 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014), 265.

23 *Missiones ecclesiarum* – различные церковные миссии.

в Божьей миссии.²⁴ Поэтому необходимо сначала сориентироваться на Бога и его миссию.

БОГ МИССИИ

Тема миссии часто раскрывается с практической стороны, которая важна, однако не отражает полную картину. Миссия часто, особенно в евангельско-протестантском контексте, ориентирована на антропологию, рассматривает ситуацию и нужду в спасении человека на индивидуальном уровне. Иногда обсуждение миссии Бога даже включает христологию, но редко триединого Бога.²⁵ Бог Отец чаще всего не упоминается, когда речь идет о миссии.²⁶ Это связано с новозаветным пониманием миссии, где причиной, инициатором и участником в большинстве текстов является Господь Иисус, а в некоторых – Дух Святой.²⁷ Бог Отец – инициатор, посылающий Сына и Духа Святого с миссией спасения. Бог, в общем смысле, встречается в Ветхом Завете, где мы находим приготовление и обетование спасения, которые приводят к миссии.²⁸

В Ветхом Завете встречаются сто имен Бога, которые отражают его роль

24 Gregory P. Leffel. *Faith Seeking Action: Mission, Social Movements, and the Church in Motion*, Revitalization: Explorations in World Christian Movements, Intercultural Studies, no. 1 (Lanham, Md: Scarecrow Press: Center for the Study of World Christian Revitalization Movements, 2007), 23.

25 Craig Ott, Stephen J. Strauss, and Timothy C. Tennent. *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*, *Encountering Mission* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 62.

26 На ранней стадии развития богословия миссии особенно отмечается христосцентричность в толковании Библии и миссии. Джордж Питерс писал: «Писание явно говорит, что конечный результат такого *missio Dei* заключается в прославлении Отца, Сына и Святого Духа. Поднимая проблему, я начинаю с Христа как центра и отправной точки. Я убежден в том, что Библию следует толковать христологически, как Христос толковал Библию своим ученикам (Лк. 24, 25-27.44-49). Христос – центр и одновременно ключ к пониманию откровения». (George W. Peters. *A Biblical Theology of Missions* [Chicago: Moody Press, 1972], 9.) Нужно отметить, что и в новозаветном богословии роль Бога Отца упоминается не часто: Diane G. Chen. *God as Father in Luke-Acts*, *Studies in Biblical Literature*, v. 92 (Frankfurt am Main; New York: Peter Lang, 2006), 1–2.

27 Max Turner. “The ‘Spirit of Prophecy’ as the Power of Israel’s Restoration and Witness,” in *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, ed. I. Howard Marshall and David Peterson (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 322–29.

28 Bruce Riley Ashford, ed. *Theology and Practice of Mission: God, the Church, and the Nations* (Nashville: B & H Academic, 2011), 27.

и характер в миссии. Имя *Элохим*²⁹ определяет его Богом и связывает с его миссией. Он сотворил мир, освободил Израиль из рабства (Исх. 20, 1-2) и дал заповеди, отделяющие народ Божий от окружающих народов, свидетельствуя о нем исполнением заповедей.³⁰ *Эль* появляется в Ветхом Завете довольно часто, отражая Божий характер, деятельность и отношение к Израилю. *Эльион* указывает, например, на Бога Всевышнего, который определяет место всем народам, избирает Израиль и спасает их (Втор. 32, 8-12).³¹ Так же как вместе с именем *Эльион* используется имя *Яхве*, так при встрече с Моисеем (Исх. 6, 3) *Яхве* используется вместе с *Эль-Шадай*, подчеркивая не только всемогущество Бога (*Эль-Шадай*), но и то, что ему эта миссия спасения по силам.³² Другие составные имена с *Эль*, как например *Эльрой*, подчеркивают, что Бог видит человеческую несправедливость и спасает рабыню Агарь (Быт. 16, 13).³³ Ис. 54, 5 связывает ряд имен Бога, определяя его искупительную миссию: «Ибо твой Творец есть супруг твой; Господь [*Яхве*] Саваоф – имя Его; и Искупитель твой – Святой Израилев: Богом всей земли назовется Он». Этот список можно было бы продолжать еще долго, однако уже сейчас можно сделать следующий вывод: многие имена Бога в Ветхом Завете связаны с Божьей миссией.

В Новом Завете имя *Яхве*, как и большинство других имен Бога, отсутствует, отчего частично теряется богатство граней личности Бога.³⁴ Поэтому читатель Нового Завета должен иметь ввиду имена Бога с их определениями, выражающие его деятельность в миссии, которые первоначальный иудейский слушатель хорошо понимал. Некоторые имена Бога все же появляются и в Новом Завете, а также концепции и действия Бога. Особенно часто полнота описания Божьей личности встречается в доксологических текстах Нового Завета или когда объясняется специальная функция в большой линии аргументации Божьего действия, как в Рим. 1, 18 или в Ин. 4. При этом Новый Завет намного шире представляет тему о Боге. Сравнивая лингвистические данные, можно заме-

29 Более 2300 раз это слово указывает на Бога Израиля.

30 Walter C. Kaiser. "The Great Commission in the Old Testament," *International Journal of Frontier Missions* 13, no. 1, Jan.–March (1996): 2.

31 Нужно заметить, что *Эльион* используется в паре с *Яхве* (ст. 8 и 9). См. Terence E. Fretheim. "El," *Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (Carlisle, Cumbria: Pater-noster, 1997), 400.

32 Mike Barnett and Robin Martin, eds. *Discovering the Mission of God: Best Missional Practices for the 21st Century* (Downers Grove: IVP, 2012), 21.

33 Fretheim, "El," 401.

34 Murray J. Harris. *Jesus as God: The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus* (Eugene: Wipf and Stock, 1992), 25–26.

тить, что в Новом Завете слово *теос* («Бог») используется 1314 раз, слово *кюриос* («Господь») – 718 раз, Христос («мессия») – 579 раз, а *антропос* («человек») – 528 раз.³⁵

Исследуя отрывки в Новом Завете, где используется слово *теос*, можно составить список всех слов и фраз, которые используются вместе со словом «Бог», особенно в крупных единицах текста. Рассматривая, например, текст Послания к Римлянам, можно заметить, что в этом послании 153 раза употребляется слово *Бог* и 87 раз – *Христос*.³⁶ В центре Послания к Римлянам – Бог, Бог мира и надежды. Он воскрешает из мертвых и животворит все в этом мире (Рим. 1, 3-4). Текст говорит о Божьем евангелии, его милости, а также о его суде, называя его Отцом. Все эти атрибуты указывают на его миссию, ведь милость и суд – неотъемлемые части его миссии спасения, а творение и воскресение из мертвых – действия его миссии. В Рим. 11 слово *Бог* связано с центральными сотериологическими терминами, указывая на его праведность и способность творить праведность в других, на его верность и способность творить верность в своем народе.³⁷

Подобное можно наблюдать и в других посланиях и книгах Нового Завета; в них повторяется и расширяется сказанное о Боге и его участии в этом мире. В двухтомнике Луки слово «Бог» употребляется 122 раза (Евангелие) и 166 раз (Деяния); в этих отрывках подчеркивается могущество Бога, который побуждает других творить его волю. Он творит спасение, от него ожидается это спасение, он назван Отцом тем, кто уверовал в него.³⁸ Другие евангелисты дополняют картину, как например, Иоанн, который раскрывает неразрывную связь и отношения между Отцом и Сыном, почему часто считается, что Иоанн использует христологию Отца и Сына. Отец посылает Сына для выполнения своей миссии. Таким образом, Бог Отец активно вовлечен в миссию Сына.³⁹ После воскресения тот посылает своих учеников на миссию, ту самую, на которую его послал Отец (Ин. 20, 21). В центре миссии Иисус Мессия и его спасение, поэтому в богословском осмыслении миссии важную роль играют распятие и воскресение Иисуса. В этом центральном акте миссии и спасения Бог

35 Leon Morris. *New Testament Theology* (Grand Rapids: Academie Books, 1990), 25. Статистика из программы *BibleWorks* и Harris, *Jesus as God*, 30.

36 Harris, *Jesus as God*, 45.

37 Leon Morris. *Testaments of Love: A Study of Love in the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 25.

38 Chen, *God as Father in Luke-Acts*, 7–9.

39 Ben Witherington. *New Testament Theology and Ethics. Vol. Two* (Downers Grove: IVP, 2016), 316.

подтвердил личность и действия Иисуса, воскресив его из мертвых (Ин. 20, 30-31).

Читая Писание важно отметить, что общие ветхозаветные темы о Боге расширяются в Новом завете; их необходимо определить в Божьем действии как продолжение его миссии. Некоторые из таких определений миссии Бога, которые часто используются в Новом Завете, расширяют принятое понимание Ветхого Завета:

(1) Бог един и любит единство – это весьма еврейское понимание. Но ветхозаветный монотеизм расширяется в Новом Завете.⁴⁰ Христос в таком понимании монотеизма представлен как Сын, образ Божий, посредник творения, воплотившееся Слово (Ин. 1: Логос). Все эти понятия определены в его единстве как Бог, как действующий и ведущий своей миссии. Бог един, едина и его миссия.⁴¹

(2) Бог – творец, дарующий жизнь (Быт. 1). Эта концепция в Новом Завете весьма тесно связана с понятием, что Бог – тот, который оживляет и воскрешает Иисуса. Такое несколько видоизмененное понятие углубляет и расширяет концепцию Ветхого Завета о Творце и указывает на центральную для человека надежду и миссию Бога.⁴²

(3) Ветхозаветное понятие о Боге как о суверенном правителе, который демонстрирует свое праведное правление подавлением сильных и возвеличиванием смиренных (Ис. 61, 1-9). Он, с одной стороны, преодолевает всякое сопротивление, а с другой, он защищает тех, которые находятся на задворках общества (Лк. 4, 18-27), маргиналов и изгнанных. Он призывает их к себе и делает их своими представителями и миссионерами на земле.⁴³

(4) Бог – праведный судья для избранных и для всех народов. В этой роли он беспристрастен и не отворачивается, видя несправедливость. Бог праведен, поэтому рассудит справедливо (Рим. 1, 16-20). В Новом Завете спасение язычников рассматривается как доказательство того, что Бог беспристрастен и праведен, что привело к созданию церкви и к ее миссии для всех народов (Деян. 10, 34).⁴⁴ Важно отметить, что Божья беспристраст-

40 Morris, *New Testament Theology*, 26.

41 Мф. 28, 19: «во имя Отца и Сына и Святаго Духа».

42 Jonathan Bonk. "Salvation and Other Religions: Reflections from a Crossroads," *Mission Focus - Annual Review* 15 (2007): 74.

43 Paul Y. Jeong. *Mission from a Position of Weakness*, *American University Studies*, v. 269 (New York: Peter Lang, 2007), 3-5.

44 «Сей есть Господь всех» – нестыковка – в израильском монотеизме, если Господь – един, то он – Господь всех народов. Это определение уже установлено в

ность и праведность идут в паре с его миссией прощения и милосердия как в Ветхом Завете, так и в Новом.⁴⁵

(5) Бог – верен, он выполняет свои обещания и заветы (Ис. 49, 7; 1 Кор. 1, 9). Его верность своему слову проявляется в исполнении обетований и миссии к язычникам, но особенно – в спасении Израиля (Иез. 36, 16-38). Подчеркиваются обетование Аврааму и Божий завет в контексте его верности к Израилю и всем народам.⁴⁶

Самое важное из вышеуказанных определений миссии Бога – образ Бога как Отца.⁴⁷ Этот термин используется уже в Ветхом Завете. Впервые слово *Отец* по отношению к Богу используется в центральном тексте Исх. 3, 6, где Бог открывается с именем: «Я Бог отца твоего, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова», т. е. как Отец израильтян, которые считали Авраама, Исаака и Иакова своими праотцами. Бог представлен как Отец и как муж Израиля чаще всего у пророков. В одном из центральных утверждений, в Ис. 63, 16, сказано: «Только Ты – Отец наш; ибо Авраам не узнает нас, и Израиль не признает нас своими; Ты, Господи, Отец наш, от века имя Твое: “Искупитель наш”».⁴⁸ Образ Отца в Ветхом Завете часто связан с ролью отца в античном мире как главы семьи. Формулировки «муж Израиля» и «отец» определяют народ Израиля как детей Бога. Он верен, он защищает, заботится и спасает Израиль.⁴⁹ Отец Израиля вовлечен в миссию, воспитание, защиту и восстановление Израиля, в особенности переживая за слабых в народе. Такой образ мужа и отца никак не похож на образ античных богов

Ветхом Завете, однако оно никогда не было полностью понятым Израилем, как и то, что Бог – единый творец и истинный Бог всех народов! См. James Dunn. *Beginning from Jerusalem, Christianity in the Making 2* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 36.

45 Сара Дулан Бреуер пишет в своей статье (*God's Justice: A Biblical View*, 31-36): «...для тех, кто поклоняется Богу, которого мы находим в еврейской Библии и в христианских писаниях, участие в его миссии справедливости и примирения в этом мире не является дополнением». См. Brian D. McLaren, Elisa Padilla, and Ashley Bunting Seeber, eds. *The Justice Project* (Grand Rapids: Baker Books, 2009), 32.

46 Jacob Thiessen. *Gott Hat Israel Nicht Verstossen: Biblisch-Exegetische Und Theologische Perspektiven in Der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum Und Gemeinde Jesu*, Edition Israelologie, Bd. 3 (Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 2010), 105.

47 Christopher Wright. *Knowing God the Father through the Old Testament* (Downers Grove: IVP, 2007). Эта книга раскрывает ветхозаветное представление о Боге Отце и помогает увидеть взаимосвязь Ветхого и Нового Заветов.

48 Mary E. Mills. *Images of God in the Old Testament* (London: Cassell, 1998), 71–82.

49 Там же, 72.

мужского пола,⁵⁰ которые вносит ислам в рассуждения о христианстве, на основании чего отвергает Бога и его связь с Сыном, Иисусом Христом.

Ветхозаветное понимание Бога Отца прослеживается и в великой молитве «Отче Наш», где его дети – в множественном числе (Мф. 6, 9). Отношения Иисуса с Богом все же отличаются (Мк. 14, 36),⁵¹ особенно это видно в Евангелии Иоанна.⁵² Иисус называет своих последователей и соучастников миссии Отца братьями и сестрами, и Бог является Отцом не просто всех вместе, но и Отцом каждого, кто обращается «Авва, Отче!» (Мк. 14, 36; Рим. 8, 15 и Гал. 4, 6). Это расширенное понятие и более глубокие отношения с Богом непосредственно связаны с ответственностью и с участием в миссии Отца. Участие в миссии Бога должно отражаться не только в евангелизационных призывах, но и в характере христианина.⁵³

Если Бог – Отец, то его главная миссия состоит в том, чтобы освободить грешника из рабства, пригласить изгоя войти в новую семью (Мф. 12, 50). Образ семейных отношений, в которых Бог является отцом, частично изменяются, так как биологическая, историческая и религиозная линии принадлежности заменяются свободным выбором или предопределением.⁵⁴ Отец открывает возможность новых отношений, основанных на духовном происхождении и принадлежности. Бог Отец указывает на отношения любви и близости (см. обращение *авва*).⁵⁵ Бог близок к Иисусу и к его ученикам, а последние должны оставить (в образном смысле) свои семьи, чтобы войти в новое творение Бога и новый «патриархат» (Мф. 23, 8-10), так как ни один биологический или духовный отец не может заменить Бога как отца и исполнить его миссию.⁵⁶ Миссия Бога Отца – спасение людей и создание новой духовной семьи как альтернативы кланам, обществам и государствам. Бог Отец в своей миссии не только ведет, защищает и учит,

50 Brevard S. Childs. *Old Testament Theology in a Canonical Context* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 28.

51 James Dunn. *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, 2nd ed (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 708–24.

52 Уже была показана особая христология в определении отношений Отца и Сына. Сын остается в общении с Отцом, поэтому может явить Отца ученикам (Ин. 1, 18).

53 Ashford, *Theology and Practice of Mission*, 28.

54 Свобода выбора (арминианство) и предопределение (кальвинизм) – две стороны принадлежности к Богу Отцу и к его семье, церкви Божией.

55 Witherington, *New Testament Theology and Ethics. Volume Two*, 314–15.

56 Craig Ott, Stephen J. Strauss, and Timothy C. Tennent. *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues, Encountering Mission* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 7.

как в античности отец. Он выполняет и функции матери: любит, заботится и кормит.⁵⁷

Необходимо выделить и подчеркнуть центральную роль Бога Отца в миссии, чтобы избежать ситуаций, когда после некоторых общих фраз авторы, определяющие *missio Dei*, слишком быстро переходят к обсуждению миссии Христа и миссии Духа Святого. Книга Кристофера Райта помогает увидеть более широкую картину миссии триединого Бога.⁵⁸ Осмысление *missio Dei* в постсоветском контексте Молдовы хорошо представлено Владимиром Убейволком в диалоге с православием.⁵⁹ Подробное обсуждение идей этого введения можно прочесть в статьях о миссии Христа и миссии Духа Святого.⁶⁰ *Missio Dei* происходит в рамках времени и пространства, которые Бог сам создал. При этом необходимо понять, что Бог продолжает свою миссию в рамках контекста, пространства и времени (как и за их пределами), вовлекая человека в свою деятельность.

ЧЕЛОВЕК, КОНТЕКСТЫ И ОБЩИНА В МИССИИ БОГА

Из-за своей ограниченности и греховности человечество способно участвовать в Божьей миссии только отчасти. Однако Бог избирает человека (*missio hominum*) для продолжения, продвижения и соучастия в искупительной миссии.⁶¹ Он вовлек падшего человека с его греховностью, склонностью к «ошибкам, эгоистичным мотивам для участия в его миссии смешанными методами...».⁶² Израиль и церковь (остаток, Рим. 11, 5) избраны, чтобы «миссия Бога расширялась и продолжалась до дня», предначертанного им в эсхатоне (*missio futurorum* или *adventus*).⁶³ Соучастие избранного и призванного Богом человека уже само по себе – часть миссии Бога. В эту миссию он привлекает всех спасенных, для их совместного участия в его

57 Witherington, *New Testament Theology and Ethics. Vol. Two*, 314–16.

58 Райт, *Миссия Бога*.

59 Vladimir Ubeivolk. “Rethinking Missio Dei among Evangelical Churches In an Eastern European Orthodox Context” (University of Wales and International Baptist Theological Academy, 2011).

60 Руслан Загидулин. “Миссия Христа,” в *Новые горизонты миссии* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 129–43, и Владимир Убейволк, “Миссия Духа,” в *Новые горизонты миссии*, 144–72.

61 Ashford, *Theology and Practice of Mission*, 36.

62 Цит. по: Van Engen, *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*, 28.

63 Powers, “An Interdependence Model for Mission,” 13.

миссии (*missio politica oecumenica*).⁶⁴ Бог призывает к совместной, целостной и единой миссии в мировом масштабе всех верующих и все церкви,⁶⁵ и Иисус молился об этом единстве, так что его достижение – также часть миссии Бога (Ин. 17, 11). Далее в данном введении и в последующих статьях будет рассмотрена *missio hominum*, частично в ее проявлениях в *missiones israelarum* и особенно в *missiones ecclesiarum*.⁶⁶

Missio contextum и *missio hominum*. В дискуссии о различных языках, народах и культурах часто просматривается желание вернуться к первоначальному состоянию человека или снять проклятие многообразия языков в результате первой человеческой попытки глобализации и эмансипации от Бога во время строительства Вавилонской башни. Возможно, отсутствие языковых, этнических и культурных барьеров облегчило бы миссионерскую деятельность. Но во всяком Божьем наказании есть и благословение.⁶⁷ Изгнание из Эдемского сада и факт человеческой смерти помогли ограничить влияние греха. В вопросе греха не наблюдается положительной естественной эволюции к высшему. Грех в мире только умножается, и человек не способен повзрослеть и оставить падшую природу, как детство, позади. Для человека остается только надежда на радикальные изменения и разрыв с прошлым, а в самом себе, без вторжения Бога в человеческую среду, не найти ничего, что могло бы дать надежду на изменения к лучшему.⁶⁸

Возможно, различные культуры и языки уже развивались до строительства Вавилонской башни (Быт. 10, 5.31).⁶⁹ Великие месопотамские империи и человеческие достижения не смогли тогда решить глубочайших проблем человечества. Строители Вавилонской башни, как показывает Книга Бытия, думали, что они держат в своих руках ключ к лучшему будущему челове-

64 Orlando E. Costas. *Christ Outside the Gate: Mission beyond Christendom* (Eugene: Wipf & Stock, 2005), 71.

65 Johannes Verkuyl. *Contemporary Missiology: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 394–402.

66 Райт, *Миссия Бога*, 51–52.

67 Бог спускается («сойдем же», Быт. 11, 7), что говорит о Божьем суде, как и в повествовании о Содоме (Быт. 19); см. Gordon Wenham. *Genesis 1-15*, vol. 1, Word Biblical Commentary (Nelson Reference & Electronic, 2014), 241–43. Но этот суд, как и другие Божьи суды, одновременно служит и благословением, так как защищает человека от самого себя.

68 Райт, *Миссия Бога*. Ответ Бога на восстание людей в истории о Вавилонской башне – избрание Авраама. Это помогает понять Божью миссию, которая, с одной стороны, противостоит миссии человека, а с другой, освобождает человека и вовлекает его в Божью миссию (202-203).

69 Wenham, *Genesis 1-15*, 1, 213–16.

ства. Они желали сами возвеличить свои имена, и это привело к глобальной катастрофе. Вероятно, текст Бытия сообщает о первой человеческой попытке универсализма, так как фраза «вся земля» повторяется пять раз в Быт. 11.⁷⁰ Эта попытка человечества возвыситься заставила Бога, в интересах самого же человека, защитить его от самого себя, проведя размежевание культур, языков и всего, что сегодня в положительном смысле определяет конкретного уникального человека. Божье наказание срабатывает как защитный механизм в процессе спасения человека.⁷¹

В рамках культуры, контекста и языка человек, с одной стороны, ограничен в делании добра, но, с другой стороны, также ограничен языковыми и культурными барьерами в продвижении глобального зла. Желание глобального объединения и унификации остается в человеке, и история свидетельствует о различных империях, их мотивах и методах, чаще всего злых, и их последующем разрушении. Писание обещает, что такие процессы и новые витки развития истории будут продолжаться до самого конца. Так как глобальное зло потерпит поражение, оно будет разрушено и вместо него восстанет вечное глобальное царство Бога.⁷²

Культура, контекст и язык возвращают человека обратно в установленные Богом рамки.⁷³ Эти рамки ощущаются человеком двояко: как ограничение и наказание за греховность и как благословение. Таким образом, как сам человек, так и его языковые, контекстуальные и культурные рамки отражают природу падшего человека, в котором все еще просматривается образ Бога (Быт. 1, 27). В столкновении старого века и нового как человек, так и Бог преодолевают эти рамки в Божьей миссии. Вторгаясь в нынешний эон, Бог обращается к человеку, открывая ему спасение в этих ограниченных рамках. Он обращается к нему на понятном ему языке, так что всякое евангелие неразрывно связано с языком человека, его культурой и контекстом.⁷⁴ Но Бог не оставляет этих рамок. Он расширяет их, чтобы человек был способен прикиять другого человека. Он преобразует язык, культуру и контекст, чтобы исцелить человека. Бог противостоит некоторым аспек-

70 Райт, *Миссия Бога*, 202.

71 Jeff S. Anderson. *The Blessing and the Curse: Trajectories in the Theology of the Old Testament* (Eugene: Cascade Books, 2014), 96–98.

72 William Dyrness et al. *Global Dictionary of Theology: A Resource for the Worldwide Church* (Downers Grove: IVP, 2008), 453–59.

73 Viggo Sogaard. *Research in Church and Mission* (Pasadena: William Carey Library, 1996), 33–34.

74 Там же, 133–34.

там человеческого языка, культуры и контекста и стирает их, преображая человека вновь в свой образ.⁷⁵

Missio contextum анализирует культуру и преображает жизнь человека, исцеляя его от греха, налаживая в данной культуре отношения с Богом и с другими людьми, восстанавливая и включая человека в альтернативную этой культуре общину. На этой стадии Бог частично ограничивает себя, привязывая свое спасение к деятельности человека в данном контексте.⁷⁶

Missio hominum взаимосвязана с *missio contextum* и представляется шире, чем евангелизация и спасение человека. Человек сотворен и помещен в этот мир, Бог вложил в него бытие и смысл и поручил ему активную роль в этом мире, поставляя его главой, управителем и своим соучастником, как уже было сказано выше. Райт соответственно определяет некоторые сферы участия человека и его миссию в этом мире: «Наше предназначение на этой земле вытекает из творческого замысла самого Бога. Из такого понимания природы человека... следует наша забота об окружающей среде, экономическая деятельность, включая труд, его производительность, товарообмен, торговлю и развитие культуры».⁷⁷

Missio hominum указывает на привилегированное положение человека участвовать в Божьей миссии. Первое поручение о соучастии человека (Быт. 1, 28): «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю».⁷⁸ Миссия человека отделяется от смысла другого творения, так как Бог повелел: «обладайте ею, и владейте над» землей и различными видами творения. Из этого призвания человека определяются различные сферы его участия, его профессия, труд, роль в творении и в человеческом обществе.⁷⁹ Подобно призванию, данному ветхому Адаму и его потомкам, человек призван к соучастию в миссии Бога, а следуя призванию второго

75 Bernhard Ott. *Beyond Fragmentation: Integrating Mission and Theological Education – A Critical Assessment of Some Recent Developments in Evangelical Theological Education*, Regnum Studies in Mission (Oxford: Regnum Books International, 2001), 121–24.

76 David Bosch. *Witness to the World. The Christian Mission in Theological Perspective* (London: Marshall, Morgan and Scott, 1980), 77–81. Некоторые утверждают, что вмешательство человека в миссию Бога проблематично, и Бош обсуждает в своей книге этот вопрос.

77 Райт, *Миссия Бога*, 50.

78 Райт в своей статье «Word of God and Mission of God» (33–48) подчеркивает миссию человека, в которую его вовлекает Бог; см. Barnett and Martin, *Discovering the Mission of God*, 41–42.

79 Wenham, *Genesis 1–15*, 1, 34. Венхам раскрывает глубину значения сотворения человека, Божье особое призвание и отношение к нему в Быт. 1, 28: «выражение “и сказал им Бог” подчеркивает личные взаимоотношения Бога и человека».

Адама, Иисуса Христа, – и духовному возрождению человека. *Missio hominum* только тогда находится в согласии с *missio Dei*, если Дух Святой наполняет человека, делая его благословением. В сообществе, руководимом Духом Святым, спасение проявляется намного сильнее, когда каждый в отдельности участвует в Божьей миссии.⁸⁰

Missiones israelarum. Создание Израиля как единого народа (с момента избрания Авраама и заключения завета с ним и его потомками) указывает на миссию Бога.⁸¹ Его существование, участие и свидетельство среди народов мира активным и пассивным образом становится соучастием Израиля в Божьей миссии. При этом миссия в античном мире продолжает исходить от Бога, и чаще всего Израиль не занимается активной миссией, ни в центробежном, ни даже в центростремительном порядке. Бог направляет свои действия особенно на Израиль, о чем свидетельствует Ветхий Завет, и старается в любой ситуации сделать так, чтобы привлечь людей из других народов к себе (3 Цар. 8, 41-43; Ис. 2, 2-4; 60, 1-3; Зах. 8, 23; Ис. 66, 18-19).⁸²

Экхард Шнабель указывает в своем исследовании миссии Израиля на три уровня взаимоотношений между Израилем и народами:

- Отдельные язычники присоединяются к народу завета, и обещание завета распространяется и на них (Зах. 2, 11). Такое развитие наблюдается со времен Авраама, где Агарь живет с Саррой и Авраамом. Отдельные люди и группы присоединяются к Израилю и во время исхода, правления Давида и т. д. Но в полном смысле обетование исполнится только с приходом Мессии.
- Бог называет народы «народ Мой» (Ис. 19, 16-25) или сравнивает отдельные народы с народом Божьим (Ис. 25, 6-8). Это истинно миссионерское событие указывает на будущее мессианское время.
- Идея народа Божьего переопределяется: принадлежность больше не связана с происхождением (Ис. 56, 3-8); язычники занимают положение, которое в прошлом было предназначено для Израиля (Ис. 66, 18-24).⁸³

Анализ Пятикнижия показывает: со времен исхода Израиль, будучи царством священников (Исх. 19, 6), получает свою роль в Божьей миссии.

80 Ashford, *Theology and Practice of Mission*, 60–61.

81 Райт (*Word of God and Mission of God*) пишет о благословении народов через Израиль. См. также Barnett and Martin, *Discovering the Mission of God*, 43.

82 Bosch, "Hermeneutical Principles."

83 Schnabel, *Urchristliche Mission*, 81–83.

Часто здесь подчеркивают именно особое положение Израиля, однако такой статус имеет прямое отношение к другим народам. Израиль – не только избранный народ, в котором царствует сам Бог и где левиты несут служение в Божьем храме, весь Израиль призван быть священником для окружающих народов.⁸⁴ Во времена исхода, блужданий по пустыне, входа и захвата обетованной земли другие народы и отдельные люди присоединяются к Израилю. Позже Соломон во время посвящения храма молился о приходе чужеземцев на поклонение, что указывает на священническую роль Израиля и храма как места поклонения и встречи с Богом и для язычников.⁸⁵ Рассказ о жизни пророков Илии и Елисея, исцеление Неемана, Книга Руфь и другие тексты говорят о Божьей миссии через Израиль: его становление, страдания, отступничество и т. д. Псалмы Израиля призывают народы славить, служить и бояться Яхве. В них выражается надежда, что Яхве поклоняться народы, особенно в будущем (Пс. 46, 1-5; 66, 1-8). В Псалмах Израиль призван провозглашать деяния и царствование Яхве-царя среди народов. Предполагается, что в будущем народы станут частью Израиля. В то же время Псалмы говорят о суде Яхве над народами.⁸⁶

Джон Освальт в седьмой главе своей книги «Святой Израиля» показывает участие Израиля в миссии Бога в прошлом и будущем:

- Израиль знал, что его поручение включает и другие народы: пророки постоянно пророчествовали о приходе народов в Иерусалим, чтобы поклониться Яхве вместе с Израилем;
- Израиль выполнял роль свидетеля: народ Божий призван свидетельствовать о существовании Яхве и о его делах. (Но присоединение язычников к Израилю происходило только благодаря Богу.)
- Несмотря на то что Израилю не вменялось формальной обязанности обращать в иудаизм народы, от него ожидалось свидетельство: Яхве – единственный Бог во Вселенной, он явил себя в Израиле и через Израиль.
- Свидетельство Израиля было всеохватным, поскольку Яхве – единственный Бог, сотворивший мир. Истина, в соответствии с которой живет и которую исповедует Израиль, касается всех народов.

84 Ashford, *Theology and Practice of Mission*, 163; Ott, Strauss, and Tennent, *Encountering Theology of Mission*, 9–10.

85 Michael W. Goheen. *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 85.

86 Schnabel, *Urchristliche Mission*, 77–78.

- Всеохватное свидетельство Израиля не стоит в центре пророческой проповеди и пророческого служения: пророки призывают Израиль к послушанию Яхве, Богу завета, и напоминают о тяжелых последствиях упорного неповиновения.⁸⁷

Обобщая роль Израиля в миссии Бога, в первую очередь нужно отметить, что чаще всего Израиль был пассивным свидетелем Божьих деяний.⁸⁸ Надежда на более активное влияние была связана с обетованием о деятельности Раба Господнего в последние дни и об остатке Израиля, которого Бог пошлет к другим народам.⁸⁹ Во времена Иисуса палестинские иудеи жили одновременно идеями своей исключительности и нереалистичными ожиданиями, а иудейская диаспора – размежеванием и открытостью. Основная миссия продолжалась благодаря Божьему вмешательству и свидетельству о себе в Израиле и откровению другим народам.⁹⁰

Missiones ecclesiarum. Церковь оказалась в некотором смысле на месте Израиля. Дискуссия о полной или частичной замене Израиля церковью довольно широкая и выходит за рамки наших целей здесь. Уместно заметить, что церковь часто пассивно участвует в миссии Бога, подобно ветхозаветному Израилю. Чаще всего она создавала свои миссии, отдельные от Бога, как например, крестовые походы, гонения так называемых иноверцев, наслаждаясь богословием и Реформацией, продвигая свои политические цели и т. д. Не приходится удивляться, что из-за таких разборок в регионе, где с ранних веков существовала церковь, появился вакуум, который впоследствии заполнило движение ислама, пользуясь подобными инструментами для достижения своей миссии, как и церковь. Аллен Крайдер в таблице с заглавием «Изменение парадигм: миссия»⁹¹ удачно сравнивает церковь до Константина и после того, как она получила поддержку со стороны государственной власти, и показывает ее роль в миссии Бога:

87 John Oswalt, *The Holy One of Israel: Studies in the Book of Isaiah*, 2014, 88–93, цит. по Schnabel, *Urchristliche Mission*, 79–80.

88 Glasser and Engen, *Announcing the Kingdom*, 26.

89 Mark S. Gignilliat, *Paul and Isaiah's Servants: Paul's Theological Reading of Isaiah 40-66 in 2 Corinthians 5, 14-6, 10*, Library of New Testament Studies 330 (London ; New York: T & T Clark, 2007), 89. Cp. Flemming, *Recovering the Full Mission of God*, 52–53.

90 Glasser and Engen, *Announcing the Kingdom*, 145.

91 Alan Kreider, "Beyond Bosch: The Early Church and the Christendom Shift," *Mission Focus – Annual Review* 11 (2003): 166.

	До	После
Место	окраина; собственная территория	центр; общественная территория
Привлекательность	свободный человек; близкое общение; духовная сила	престиж, работа, власть; участие в социальной жизни
Власть	власть духовная; человек уязвим	власть человеческая, институционная
Участие	добровольное	обязательное
Отношение к жизни на земле	принцип пилигрима выше принципа постоянного жителя	принцип постоянного жителя
Роль Иисуса	добрый пастырь, победитель; Господь, целитель, учитель всех христиан	пантократор – возвышенный Бог; учитель продвинутых христиан
Поклонение	ненавязчивое; обучает христиан жить святой жизнью	драматическая литургия в великолепных зданиях; впечатлитель необращенных
Стиль миссии	миссия – суть существования церкви; люди имеют право быть язычниками или евреями	статус кво – суть существования церкви; запрещается быть язычником или евреем; миссия направлена на отпавших или изгоев общества

Новый Завет написан в период, когда церковь была руководима Богом, через свидетельство новозаветных текстов после смерти, воскресения и вознесения Иисуса Христа. Иисус был Божьим посланником и миссионером в земле Израиля; он был воплощением Божьей миссии, провозглашая весть и уча своим примером. Книга Деяний и послания раскрывают динамичную миссию ранней церкви.⁹² Новый Завет повествует также о пробле-

92 Интересный материал о миссии ранней церкви в Деяниях предлагается в пер-

мах этой церковной миссии, как церковь преодолевала их, провозглашая, что Бог действует и в них, и что Дух Святой, преодолевая ограничения, ведет это мессианское движение и продолжает миссию Христа.⁹³ Молодая церковь оказалась более открытой к контекстуализации евангелия и участию в миссии Бога, чем еще активный в то время миссионерский иудаизм. Такая гибкость приводит и к определенной открытости по отношению к структурам в церкви, в зависимости от социальной, культурной и географической обстановки. Следующие века сформируют церковь и укрепят ее, особенно в плане богословия и власти, потеряется гибкость в определениях, кто входит, а кто нет в общину и как нужно правильно верить и жить.⁹⁴

Единство церкви (*missio politica oecumenica*) нарушается после разрушения Иерусалима и храма, когда происходит разделение Израиля и церкви.⁹⁵ Многие иудеи, уверовавшие в Иисуса, оказались между этими двумя блоками нарратива Израиля. Подобные разделения внутри единой церкви продолжались, и в некотором смысле ислам также является отклонением и расколом этого движения.⁹⁶ История повторяется, хотя расколы бывают разные, но последствия одни и те же: церковь теряет способность участвовать в миссии Бога. В основном миссионерская деятельность направлена на другие христианские группы и общины (т. е. прозелитизм). Редко в миссионерской деятельности различных деноминаций и церковей проявляется общее усилие вместе поучаствовать в миссии Бога. Разнообразие и стены, разделяющие церковь Бога, становятся его миссией, и он часто пытается объединить ее, отделяя то, что ей мешает и что как бы является частью

вой части книги: Stephen B. Bevans and Roger Schroeder. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, American Society of Missiology Series, no. 30 (Maryknoll: Orbis Books, 2004), 10–31.

93 Питер Пеннер. *Миссиология и герменевтика: прочтение библейских текстов в контексте миссии* (Черкассы: Коллоквиум, 2014). Деяния в целом, особенно 15 глава, подчеркивают гибкость этого движения.

94 Goheen, *Introducing Christian Mission Today*, 128–41.

95 John Howard Yoder, Michael G. Cartwright, and Peter Ochs. *The Jewish-Christian Schism Revisited*, Radical Traditions (Grand Rapids: Eerdmans, 2003). Обобщая главные идеи Йодера, хотелось бы выделить следующие: (1) разделение христианства и иудаизма – результат неправильных развитий в прошлом; (2) иудаизм потерял свое миссионерское направление, а христианство утратило свой еврейский колорит и превратилось в доминантное государственное христианство; (3) они снова должны обрести друг друга.

96 Aaron W. Hughes. *Muslim Identities: An Introduction to Islam* (New York: Columbia University Press, 2013), 34–36. Вопрос взаимоотношений между христианством и иудаизмом обсуждается с возникновения ислама.

церкви, но на самом деле мешает в служении.⁹⁷ Все человеческие попытки помочь Богу в объединении церковей чаще всего только усугубляли ситуацию.⁹⁸ Церковь со своими пороками (Еф. 5, 27) очищается им и в своей немощи участвует в его миссии.

Missio politica oecumenica шире, чем единение церкви. *Oecumenica* указывает на нынешний мир, в котором Бог через церковь продолжает свою миссию в обществе. Ван Энген говорит следующее о миссии церкви: «это забота Бога о народах... Бог взаимодействует через Божий народ с цивилизациями, культурами, политикой и человеческими структурами этого мира... царство Христа всегда открывает истинное лицо царств этого мира».⁹⁹ Такое участие в миссии Бога требует справедливости, заботы о беженцах, вдовах и сиротах, бедных, людях на задворках общества и чужестранцах. Церковь и отдельные христиане призваны, подобно Даниилу, Исаии, Иеремии и другим пророкам, возвысить голос, чтобы голос Бога был услышан в различных местах этого мира.

Missio futurorum u adventus направляет внимание на будущее церкви, в ожидании ответа на молитвы, когда Господь восстановит свое вечное царство.¹⁰⁰ Новозаветный взгляд на будущее всегда приводил церковь обратно к исполнению обязанностей сего дня и к соучастию в миссии Бога – провозглашению его грядущего царства. Время – проходящий феномен, и уже в этом мире должны проявляться знамения царства Бога. Будущее с перспективы Авраама, Давида и Даниила стало историей, в которой можно наблюдать вторжение Божьей *missio adventus*, когда он посылал пророков, Христа, Святого Духа и Божий народ и изменял историю, провозглашая то безвременное, что останется: результат миссии Бога в прошлом, настоящем и будущем.¹⁰¹

Божий народ пока еще в дороге, путешествуя через собственную историю великих свершений, свидетельства о Творце и Спасителе, и своих проступков и грехов в следовании за ним. Путь народа Божьего – непростой, под пристальным наблюдением окружающего общества, которое порой

97 Goheen, *Introducing Christian Mission Today*, 161.

98 Mitzi Budde and Donald A. D. Thorsen, eds. *Unity in Mission: Theological Reflections on the Pilgrimage of Mission*, Faith and Order Commission Theological Series (New York: Paulist Press, 2013). Попытки с разных сторон, особенно со стороны православия в 80-е годы, хорошо известны, и литература о единстве и миссии очень интересна для углубления взаимоотношений и диалога с историческими церквями.

99 Van Engen, *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*, 28.

100 Kalu et al., *Mission after Christendom*, 137.

101 Dyrness et al., *Global Dictionary of Theology*, 559.

презирает, преследует и убивает. На этом пути церковь особенно близка Богу и угодна ему. Как и в случае с Израилем, Господь не оставляет свой народ, он воспитывает и побуждает к ученичеству, следованию за Христом и водительству Духом Святым. Божья миссия продолжает быть направленной на церковь, на служение этому миру, на защиту и освобождение людей от конкретных грехов и от системного зла, на обучение жизни во Христе.¹⁰²

Данное введение закладывает фундамент для более подробного раскрытия тем, которые здесь были только кратко затронуты. Углубляясь в конкретные вопросы, важно увидеть темы о мире, в котором человек живет, о контексте, который не всегда ясно определяется общинами и отдельными христианами, и о церкви, посланнице и соучастнице Бога в этом мире, в контексте Божьей миссии.

102 Ashford, *Theology and Practice of Mission*, 17–18.

Часть 1

МИССИЯ И БОЖИЙ МИР

Введение

Р. Загидулин

Как уже было отмечено во вводной статье, концепция *missio Dei* привела к смещению внимания от прагматичной концепции миссии к богословию миссии. По этой причине первая часть этого сборника посвящена осмыслению понятия миссии в ее онтологическом измерении. Если идея миссии восходит к Первоначальному на сущностном уровне, то возникает необходимость понять ее структурные особенности в богословском дискурсе, прежде чем переходить непосредственно к осмыслению миссии (или миссий) в определенном контексте. Таким образом, статьи первого раздела подготавливают почву для дальнейшего размышления о миссии, в переходе от общего к частному.

Первая статья Андрея Мелешко представляет собой осмысление взаимосвязи между Творцом и творением, – своего рода первоначальный акт *missio Dei*. Автор, представляя два основных образа акта творения, развивает концепцию соучастия в Божьем творении как отправной точки для участия человека в *missio Dei*. Если творение – это продолжающийся во времени процесс, а не только данность, то у всего творения есть конечная цель, к которой оно стремится. В своем предназначении человек может соучаствовать в творении. Читатель ознакомится не только с миссионерским поручением, данным еще при сотворении, но и увидит возможные цели и задачи соучастия человека в божественном творении. Продолжая тему соучастия человечества в *missio Dei*, краткое исследование-экскурс М. Досова рассматривает феномен этнического разнообразия с богословской перспективы. Выделяя некоторые отрывки Ветхого Завета, автор раскрывает в общих чертах соучастие народов в *missio Dei*. При этом затрагивается вопрос особой роли Израиля, богоизбранного народа, основная задача которого – соучастие в делах Бога не только по отношению к себе, но и к другим народам.

Логическим продолжением дискуссии об участии человечества в *missio*

Dei, а также особой роли Израиля, будет вопрос о роли церкви в миссии. Важно рассмотреть с богословской точки зрения роль церкви во взаимодействии с другими социальными институтами. Федор Райчинец рассматривает данный вопрос на пересечении таких понятий, как *миссия*, *церковь* и *политика*. Исследование ограничено рамками Евангелия от Матфея. Примечательно, что именно отрывок из этого Евангелия, известный как великое поручение, для многих протестантских организаций стал отправной точкой для понимания миссии. Автор смещает наше внимание с этого отрывка на другие, не менее значимые отрывки, чтобы показать роль и сущность церкви в *missio Dei*. Раскрывая концепцию миссии церкви через метафоры соли и света, он затрагивает роль этики в церкви и за ее пределами не столько с сотериологической точки зрения, сколько как сущностную составляющую христианской миссии.

Поскольку современная церковь оказывается, нередко оправдано, под прицелом критики других религиозных систем и культур, вполне логично в данном разделе представить разработки по вопросам миссии как межкультурного взаимодействия. Этому посвящена работа Юрия Скурыдина. В своей статье Юрий предлагает картирование понятия культуры при всем многообразии определений. Опираясь на классический труд Нибура «Христос и культура» автор статьи заключает: «Церковь не может и не должна игнорировать окружающую культуру». Интересным становится в этой связи вывод, который может сделать читатель статьи о миссии как культурологическом феномене. Это становится тем более актуальным, поскольку сборник статей предназначен для русскоязычного читателя, который в большей или меньшей степени ассоциируется с общей постсоветской культурой. Статья указывает на проблемные стороны миссии на постсоветском пространстве в виду асимметричности богословского понимания этого понятия в сравнении с проблемой миссии в западных странах.

В ответ на контекстуальность как самой миссии, так и богословия миссии статья Михаила Черенкова представляет своего рода философско-богословское оправдание существующего глобализма. В своей работе автор рекомендует выйти за рамки мрачно-эсхатологического восприятия феномена глобализации, обращая внимание на то, что история распространения христианства по своей природе представляла собой своего рода глобализацию. Автор предлагает увидеть в тенденциях глобального мира возможности для участия в *missio Dei*. Для этого необходимо выйти за рамки восприятия миссии церкви и мыслить миссию рамками царства Божьего, что, в свою очередь, подразумевают не географические рамки, а скорее богословское измерение.

В заключении первого раздела представлена статья «Миссия и шалом»

Руслана Загидулина. Исходя из сравнения миссии Иисуса с высказываниями пророка Исаии о воцарении Яхве, автор предлагает рассматривать концепцию *миссии шалома* в привязке к понятию царства Божьего. Это приводит к следующему выводу: миссия миротворчества, миссия примирения – это не просто миссия по предупреждению или предотвращению конфликтов. Миссия шалома – это своего рода богословский ответ на вопрос, какова цель и задача *missio Dei*, миссий христианских церквей и организаций, несмотря на их разнородность и разнообразие. В качестве примера представлены документы Лозаннского движения, отражающие понимание миссии примирения, а также сборник материалов одной из консультаций Движения Михей, посвященной вопросу шалома.

Несмотря на наличие тематической взаимосвязи, все статьи разнообразны и по содержанию, и по стилю. Несмотря на общую тематику, работы должны рассматриваться как самостоятельные и независимые.

Миссия в творении

А. Мелешко

Размышляя о христианской миссии, мы чаще всего думаем о миссионерских путешествиях, проповеди евангелия, основании новых общин. Несколько реже, но все же достаточно часто, особенно в последнее время, в этой связи возникают ассоциации с социальным служением, помощью бедным и нуждающимся, разного рода зависимым и со-зависимым, работой в тюрьмах, больницах и детских домах. Значительно реже миссия ассоциируется для нас с нашим повседневным трудом, благоветием через профессиональную деятельность. Хотя и этот вопрос благодаря целому ряду инициатив (одна из самых громких – международное движение «Миссия в профессии», продвигаемое *Mission Eurasia*) в последние пару лет получает большой отклик.

С чем действительно у нас не возникает никаких ассоциаций, когда мы говорим о миссии, так это с историей сотворения и заботой о творении. На упоминание об этом чаще всего реагируют так: «Мы тут души спасаем, пока вы цветочками заняты». Такая реакция может быть справедливой в зависимости от контекста. Тем не менее, если мы стремимся к целостному пониманию миссии, проигнорировать богословие творения и вопрос нашей ответственности за окружающую среду невозможно.

ДВА ОБРАЗА ТВОРЕНИЯ

Наше понимание богословия миссии в контексте истории творения зависит от того, насколько цельной мы ее видим. Картина творения, описанная в первых главах Книги Бытие, открывает перед нами чудеснейшую историю, описывая шаг за шагом сотворение нашего мира творческим словом Бога. Красочный мир постепенно наполняется все новыми и новыми элементами флоры и фауны, пока наконец не происходит сотворение че-

ловека по образу и подобию самого Творца. Но чем является для нас этот мир? Каково его функциональное значение для человека? Ответы на эти вопросы служат отправной точкой для понимания цели творения.

Существует несколько представлений того, чем является окружающий человека мир в контексте священной истории. Из них можно выделить два довольно красочных образа, которые весьма живо и ярко передают подобные представления. Первый – сцена. Окружающий мир – это сцена, на которой разворачивается драма человеческой жизни и отношений человека с Богом. Это своего рода декорации, качественные, красивые, интересные, сделанные со вкусом, тем не менее, это всего лишь декорации. И когда придет время, их можно будет просто сменить или удалить. Творение здесь не имеет ценности само по себе, оно лишь красивый фон для драмы.

Этот взгляд вполне обоснован и имеет право на существование. В различных вариациях он существует достаточно давно; его позитивные стороны: богоцентричность, ясное очерчивание истории спасения как центральной линии, вокруг которой Бог выстраивает сюжет своей пьесы.¹ Тем не менее в этом образе есть и присущее любому образу ограничение. В данном случае открытым остается вопрос: кто же зритель столь прекрасно поставленной пьесы? Логично предположить, что сам Бог. Однако зачем он ставит пьесу, которую сам же и режиссирует, остается не совсем понятным.

В то же время такое функционально-практическое или фоновое-декорационное восприятие творения оказывает непосредственное влияние как на отношение к творению, так и на его место и роль в нашей миссионерской парадигме. Наше отношение к творению как к предмету потребления проецируется на отношение к Творцу, который также начинает восприниматься с потребительской точки зрения, превращаясь в своего рода великого завхоза.

Второй образ – детская комната. По своему функциональному назначению этот образ не очень сильно отличается от первого, он не противоречит ему, а скорее уточняет и развивает. Как в первом образе, так и во втором центральный объект творения – человек. Но вот послание, которое несет этот образ, существенно отличается. Здесь Бог уподобляется не режиссеру и декоратору, ставящему красивую драму, единственным зрителем которой является сам, но отцу, родителю, готовящему детскую комнату для детей, которые вот-вот должны появиться на свет. Он обставляет ее со вкусом

1 Популярное изложение этого взгляда см. в книге: К. Бартоломью и Гохин М. *Драма Писания* (Черкассы: Коллоквиум, 2009).

и нежностью, наполняя красотой. Украшает комнату красивейшими и приятнейшими вещами, размещает здесь игрушки и вкусности. Все здесь пропитано любовью и радостью. Такая детская должна показать ребенку, что он любим и желанен.

Конечно, данный образ также имеет свои ограничения, но с миссиональной точки зрения он хорошо показывает открытость Бога к взаимодействию с человеком. Бог в этом образе максимально близок к своему творению, однако не сливается с ним и не теряется среди множества декораций, оставаясь отдельной от творения личностью. Открытость и любовь Бога к человеку сближают такое восприятие творения с множеством других образов, представленных в Писании: образом виноградаря и виноградника (Ис. 5; Ин. 15), образом отца в притче о блудном сыне (Лк. 15) и другими.

Иными словами, мы можем говорить о том, что центр миссионерской работы Бога заключается в любви, которая отражается как в самом акте творения, так и в построении отношений между Богом и человеком. Уделяя отношениям с человеком самое серьезное внимание, Бог начинает созидать их еще до появления самого человека. Построению этих отношений, со всеми их взлетами и падениями, посвящено все последующее повествование, вся драма Писания, которая разворачивается перед нашими глазами.

ТВОРЧЕСКИЙ АКТ И СОТВОРЧЕСТВО ОТНОШЕНИЙ

Акт творения может пониматься и выражаться как непосредственный результат божественной природы любви, изливающейся из отношений внутри Троицы во вне, за пределы божественного бытия *per se*. Здесь можно говорить как о мотивированном и вдохновленном самой сутью любви творческом порыве, так и о потребности природы любви иметь предмет или цель своего выражения, т. е. быть направленной на кого-то извне. Поскольку творение мотивировано и сформировано природой любви, оно является благим. Шесть раз на протяжении процесса творения Бог оценивает творение хорошим. В конце концов, закончив творение и установив ему порядок, Бог говорит, что оно «хорошо весьма».

Мы обратим внимание на комментарий к истории творения, приведенный в Талмуде. Хотя талмудическая традиция далеко не всегда близка в своих оценках к христианской, она дает нам дополнительное обрамление этих текстов, показывая их понимание в раннем иудаизме и представляя неожиданные образы, трактующие суть и цель Божьего творения.

Относительно истории сотворения трактат Берешит-Раба² говорит следующее: «Разукрашенному с царской пышностью венчальному балдахину подобен был мир в вечер шестого дня». Согласно этому трактату, завершив творение, Создатель созвал небесных духов и сказал им: «Видите существа, созданные Мною, и образы, Мною начертанные? ... Творец их воздаст им хвалу, – кто же их унизит? Творец славит их, – кто же порицать их станет? Прекрасны и совершенны творения Мои». ³ Это, конечно же, всего лишь легенда, но она согласуется с оценкой, данной в Писании. Столь высокая оценка со стороны Творца указывает на то, что творение соответствовало замыслу Бога с точки зрения эстетики, функций и целей.

Стоит отметить, что Бог оценивает творение как хорошее еще до появления человека, следовательно, эстетическая его сторона не ограничивается лишь человеческим суждением о прекрасном, «сотворенный порядок, включая нашу планету, имеет внутреннюю ценность, потому что оценен Богом, источником всех ценностей». ⁴ Более того, «наша ценность как человеческих существ начинается с того, что мы – часть творения, которое Бог уже оценил и объявил хорошим». ⁵

Это никоим образом не умаляет значимости человека – кульминации творения. ⁶ Будучи созданным по образу и подобию самого Творца, человек – это творение, с которым Бог может строить личные отношения. Согласно истории в трактате Санхедрин, после создания мира Бог повел человека по Эдемскому саду, показывая ему все его великолепие. Демонстрируя красоту творения, Бог сказал: «Гляди, как прекрасен этот мир, созданный мною для тебя. Береги его и помни, что поврежденного тобою некому будет исправить». ⁷ Таким образом, человек становится как представителем творения перед Богом, так и представителем Бога для творения и в творении. Подобное представительство означает ни что иное, как исполнение

2 Берешит-Раба 10, цитируется по: Агада. Большая книга притч, поучений и сказаний (М.: Эксмо, 2014), разд. i.ix.

3 Берешит-Раба 12.

4 К. Райт. *Око за око. Этика Ветхого Завета* (Черкассы: Коллоквиум, 2011), 103.

5 Там же.

6 Крис Райт считает кульминацией творения не человека, а субботу (*Око за око*, 123), хотя само Писание не относит субботу непосредственно к акту творения. По мнению же Думитру Станилоэ, «мир был сотворен с прицелом на создание человека» (Dumitru Stăniloae. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, v. 2: *The World: Creation and Deification* [Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2000], 13), который является логическим завершением творения, так как именно в нем творение может участвовать в диалоге, предложенном Богом (18-19).

7 Санхедрин 37.

человеком священнических посреднических функций в величественном, созданном самим Богом храме природы.

Однако внешнее выражение любви становится не только причиной, мотивом и средством сотворения, но и его целью. Благость творения не означает его полного совершенства, как это нередко можно услышать среди евангельских верующих.⁸ Совершенство предполагает законченность, отсутствие необходимости в дальнейшем развитии, наивысшую точку развития. Но Бог целенаправленно не создал мир завершённым.⁹ И хотя последний день недели творения стал для Бога днем покоя, отделившего процесс творения от последующего его бытия, Бог продолжает свой труд. Многократно Писание говорит о том, что Бог творит нечто новое. Иисус учит, что Отец продолжает творить (Ин. 5, 17-20). Следующий этап, после первой субботы, ознаменован соучастием человека в деле творения: забота о саде и его возделывание, предоставление названий другим сотворенным существам, воспроизведение человеческого рода.

Приглашение человека к соучастию в творческом акте Бога не случайно. Через это приглашение цель Бога становится наиболее очевидной: совершенствование творения и человека через развитие глубоких взаимоотношений. Так как природа любви выражается актами даяния и посвящения, она влечет Бога к творчеству, созиданию, заботе о сотворенном, даровании даров своему творению и, наконец, посвящению своему творению.

ЦЕЛЬ ТВОРЕНИЯ

Предоставляя человеку возможность личных отношений, Бог, с одной стороны, открывает для человека способность и возможность любить – быть подобным своему Творцу. С другой же стороны, Бог сам себя делает уязвимым для человека, так как способность к любви и взаимным отношениям предполагает свободу: ответить взаимностью или отвергнуть.

Говоря о посвящении Бога творению и построении отношений, нельзя избежать обсуждения такого вопроса, как Божья слава. Писание неоднократно говорит, что творение славит своего Творца. Некоторые тексты (на-

8 Напр., Галина Синило. *Библия и мировая культура* (Минск: Высшая школа, 2015), 88; Рассел Григ. «Первый Адам – последний Адам» // *Разумный замысел* – http://www.origins.org.ua/page.php?id_story=992; Джон Джеске. «Бытие: ранняя история милостивого отношения Бога к человечеству» – <http://www.blagovestnik.org/books/00191.htm>; «Толкование Библии. Книга Бытие» – <http://otveti.org/tolkovanie-biblii/bitie/02/> и др.

9 См. Райт. *Око за око*, 129; Галина Синило, *Библия и мировая культура*, 87, 89.

пример, Ис. 48, 11) говорят о том, что Бог делает что-либо лишь ради себя. Такие тексты побуждают думать, что «главная цель Бога состоит в прославлении себя и в том, чтобы вечно радоваться себе»,¹⁰ и в конечном итоге полагать, что «Бог любит себя больше, чем тебя».¹¹ Соответствующим образом и все творение наделяется лишь одной осмысленной целью – прославлять своего Творца, а все остальные функции творения выглядят лишь как дополнение. Подобные заявления могут несколько настораживать, так как звучат весьма эгоистично, особенно в преподнесении некоторых популярных проповедников и провозвестников христианского гедонизма.

С одной стороны, такой подход можно понять, так как он стремится показать правильные взаимосвязи между Творцом и творением, раскрыть важность прославления Творца для самого творения. С другой стороны, такое понимание Творца служит не к его славе, а к унижению, так как унижение творения унижает и того, кто его создал. Помимо этого, оно противоречит целому ряду текстов Писания, говорящих о том, что Бог оставил свою славу в стороне, чтобы посвятить себя людям, умалиться, унижиться, воплотиться и вочеловечиться из своей любви к творению (См. Мф. 20, 28; Ин. 3, 16; Ин. 13, 1; Флп. 2, 1-8 и др.). Схожей нити рассуждения следует и Кристофер Райт:

...если бы творение существовало исключительно для блага людей, а не, прежде всего, для славы и радости Бога, тогда можно было бы сказать, что забота о творении – это еще одна форма служения людей самим себе.¹²

Конечно, Райт не считает Бога самолюбивым, так как Бог все-таки находит радость в творении, а не в самом себе, как говорит Пайпер.¹³ Но противопоставление, приведенное в данной цитате, все же кажется несколько надуманным, причем оно еще больше обостряется использованием слова «исключительно». Творение создано и для радости Бога, и для блага человека.

При этом с остальными утверждениями Райта вполне можно согласиться. Действительно, «творение существует не *только* для блага людей».¹⁴

10 John Piper. «Бог для нас или для Себя?». Выступление в часовне Уитонского колледжа, 23 октября 1984. <http://www.desiringgod.org/messages/is-god-for-us-or-for-himself-2?lang=ru>.

11 Там же.

12 Райт, *Око за око*, 124.

13 John Piper, «Бог для нас или для Себя?».

14 Райт, *Око за око*, 124.

Людское благо – лишь одна из функций творения. Более того, и одна из функций человека – благо творения (Быт. 2, 15). Таким образом, понимание цели творения и места Божией славы могут измениться, если учесть, что Бог по своей природе есть полнота любви, а существование творения – это проявление этой полноты. Прославление своего Создателя – естественный отклик любого творения. Как строитель, построивший прекрасный дом, как повар, приготовивший великолепное блюдо, как художник, нарисовавший восхитительное полотно, ожидают, что их творение вызовет восторг и восхищение, так и Бог ожидает, что его творение прославит его.

Размышляя о цели творения, автор Берешит-Раба приходит к следующему выводу:

Ничто в мире Божьем не сотворено без цели. Даже те твари, существование которых кажется человеку совершенно нецелесообразным, содействует строю и порядку мироздания, и Создатель творит волю Свою через каждое Свое творение, не исключая даже змеи, лягушки, комара.¹⁵

Поэтому скорее стоит говорить о Божьей славе не как о конечной цели всего (для чего Бог это делает), а как о конечном результате всего (к чему это все приведет), что совершается Богом. Целью же является совершенствование и углубление отношений между Богом и его творением в целом, и человеком как представителем и предстоятелем творения, в частности.

С такой позиции, где целью являются отношения, а слава – результатом, тексты, говорящие о том, что творение славит Бога, можно понимать как описывающие творение, которое исполняет доверенные ему функции, действует в согласии со своим призванием и предназначением. Такое понимание творения прославляет Бога значительно больше, нежели мысль о том, что все творение каким-то мистическим образом *должно* его славить. Кристофер Райт, рассуждая о прославлении Бога, говорит, что

мы можем не понимать, *как* выражается хвала творения или как ее принимает Бог, но это не причина, чтобы отказаться от буквального понимания неоднократных библейских утверждений, что творение прославляет творца.¹⁶

Здесь нужно отметить, что одно из самых важных слов в связи с тво-

15 Шаббат 77, Берешит-Раба 10.

16 К. Райт. *Миссия Бога* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 416.

рением – полнота. Полнота – это одновременно общее устройство, достаток, полноценность и функциональность. Рассуждая о величии и красоте творения, псалмопевец восклицает: «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих» (Пс. 103, 24). Нередко в Писании можно встретить фразу: «земля, и все что наполняет ее». Эта фраза «становится характерным способом сказать обо всей окружающей среде».¹⁷

К. Райт отмечает, что «язык полноты – особенность повествования о сотворении».¹⁸ Именно от этой полноты творения проистекает и Божья слава, как ее непосредственный результат. Известный текст прославления Бога из уст серафимов в Ис. 6, 3, переведенный в Синодальной Библии как «славы Его полна вся земля», ведет к пониманию земли как «вместилища, которое наполнено славой Бога».¹⁹ В то же время еврейский текст говорит скорее о том, что «полнота земли – слава Его». Таким образом, «земля полна славы Божьей потому, что все, наполняющее землю, составляет его славу».²⁰

Эта полнота Божьего творения отображает внутреннюю полноту Бога, в котором каждое из лиц Троицы, обладая свободой, в общении любви устремлено к единству желаний и действий. Вот как описывает это Юрген Мольтман:

Триединый Бог в единстве Отца, Сына и Святого Духа сам есть открытое и гостеприимное общение, в котором находит себя все творение... Изолированная и лишенная отношений жизнь, то есть в буквальном смысле жизнь индивидуальная, неделимая, противоречила бы самой себе.²¹ В творении заложено стремление к отображению внутренней сущности Творца, но эта задача под силу творению лишь в общении единения с Создателем, т. к. это общение исходит из общности избылиующих отношений внутри триединого Бога и открывает их людям таким образом, что люди и все прочие творения, будучи воспринятыми в эти отношения, обретают вечную жизнь.²²

Таким образом, исполнение функций и предназначения, которые за-

17 Райт, *Око за око*, 111.

18 Там же.

19 Там же.

20 Райт, *Око за око*, 112.

21 Юрген Мольтман. *Дух жизни. Целостная пневматология* (М.: ББИ, 2017), 263.

22 Там же.

ложены в творении с самого начала, его полнота, являются наилучшей славой для Создателя, а осуществление этой полноты возможно в общении с Творцом. Как для часового мастера наибольшей славой будут исправные и точные часы, для музыканта – великолепие и красота исполнения произведения, а для кондитера – изумительный вкус и красота оформления праздничного торта, так и для Бога наилучшей славой будет его творение, которое правильно исполняет свои функции, следуя своему изначальному предназначению и совершенствуясь во взаимоотношениях с Творцом и друг с другом.

ЗАБОТА И ЛЮБОВЬ КАК СОЗИДАТЕЛЬНАЯ МИССИЯ

Исходя из такого понимания цели творения – совершенствование во взаимоотношениях – и Божьей славы как результата Божьего действия в мире, мы можем говорить и о предназначении и миссии человека в целом, и христианина в частности. В данной статье интерес представляет именно миссия христианина, поскольку христианин откликнулся на призвание и принял Божье откровение.

Поскольку Бог стремится к полноте отношений и целостному взаимодействию со своим творением, что отображает его внутреннюю природу любви и единства в свободе личностей Троицы, то и понимание миссии следует этому же замыслу, будучи единым или целостным, поскольку «миссия Бога охватывает все сферы церковной жизни, изменяет церковь изнутри и направлена вовне». ²³ Внутренние изменения в жизни церкви обусловлены глубоким пониманием Писания и углублением взаимоотношений с Богом. Внешняя же направленность может быть многообразной и включает не только провозглашение благой вести – приглашение людей к отношениям и общности с Богом, но и действия, направленные на исполнение изначального предназначения, что для человека также включает заботу и ответственность за созданный Богом мир.

В этом контексте интересно понимание такой ответственности в Талмуде. Трактат Санхедрин утверждает, что «каждому человеку следует помнить, что для него и под его ответственность сотворен мир», ²⁴ поэтому Бог призывает человека: «помни, что поврежденного тобою, некому бу-

²³ Владимир Убейволк, «Целостная миссия» в *Новые горизонты миссии* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 412.

²⁴ Санхедрин 37.

дет исправить».²⁵ Таким образом, понимание ответственности человека за творение фигурирует не только на первых страницах Библии, но и в осмыслении Божьего откровения двухтысячелетней давности.

В христианской традиции такое понимание было утрачено на некоторое время, но все же не исчезло окончательно. В середине XX века человеческая ответственность за творение активно осмысливается православными и католическими авторами, к которым затем присоединяются и протестанты. В последнее время осознание ответственности за творение побуждает богословов и миссионеров к размышлению о сохранении творения и поддержании его в надлежащем виде, чтобы оно было целостным и во всей полноте прославляло Бога.

Осознание миссионерской ответственности за творение нашло свое прямое выражение в «Ямайском призыве к действию», предложенном всемирным Лозаннским движением, объединяющим евангельских христиан всего мира в миссионерском служении, на встрече в ноябре 2012 г. Всемирная Лозаннская консультация предложила две основных резолюции, которые служат фундаментом для заботы христиан о творении: 1) забота о творении на самом деле является вопросом евангелия под господством Христа; 2) мы столкнулись с неизбежным кризисом, решение которому мы должны найти уже в этом поколении.²⁶ Эти убеждения и следующий за ними призыв к конкретным действиям базируются на Кейптаунском посвящении, которое гласит:

... нам дано повеление заботиться о земле и всех созданиях на ней, потому что земля принадлежит Богу, а не нам. Мы делаем это во имя Господа Иисуса Христа, который является создателем, господином, опорой, покупателем и наследником всего творения.²⁷

Признание того, что земля и все, что наполняет ее, принадлежит Богу, а мы назначены Богом как управители, священники и пророки по от-

²⁵ Там же.

²⁶ *Creation Care and the Gospel: Jamaica Call to Action*. St. Ann, Jamaica, November 2012. <https://www.lausanne.org/content/statement/creation-care-call-to-action>. Подробнее см. Ed Brown. *The Jamaica Call to Action (Part 1): Two Convictions* - <http://blog.emergingscholars.org/2013/07/jamaica-call-to-action-part-1/>.

²⁷ «Посвящение из Кейптауна», II-B-6 – <https://www.lausanne.org/ru/content-library/ctc-ru/posvjasenie-iz-kejptauna#p2-2>, так же см. I-7 – <https://www.lausanne.org/ru/content-library/ctc-ru/posvjasenie-iz-kejptauna#p1-7>.

ношению к остальному творению, налагает на нас определенную ответственность.

Как управители мы ответственны за состояние этого мира. Управление – часть нашей миссии по примирению творения. Как управители мы призваны благословлять Бога, благодарить его, видеть мир таким, каким видит его Бог, быть сотрудниками Бога – и в этом благодарении и приятии – познавать мир, называть его, распознавать сущность его.²⁸

И в таком случае «наша миссия – заботиться о творении так, как заботился бы о нем Сам Бог...»²⁹ Это высокая ответственность. По возвращении Господа принадлежащее ему должно быть в надлежащем состоянии, а служащие ему должны оставаться верными, не поддаваясь соблазну злоупотреблять, разворовывать и разрушать (Лк. 12, 42-48).

Как священники мы ответственны перед Богом за этот мир и отображение Бога для этого мира. Это включает в себя осознание насущных нужд творения и реагирование на них, вознесение молитвы за творение и прославление Бога за него. Александр Шмеман отмечает:

...как священник, будучи средоточием мироздания, человек объединяет его в акте благословения, получая мир и одновременно принося его Богу. И, совершая это благодарение, эту евхаристию, он претворяет свою жизнь – ту, которую в «пище» принимает от мира – в жизнь в Боге, в причастие Божественному бытию. Мир был сотворен, как материя одной всеобъемлющей евхаристии, а человек – как священник, совершающий это космическое таинство.³⁰

Таким образом, заботясь о Божьем творении, человек совершает священнодействие, богослужение, в котором приближается к сущности самого Творца, отображая его образ и подобие.

И, наконец, как пророк человек призван провозглашать Божью волю всему творению, открывая смысл мироздания для тех, кто еще не осознал цели творения и не познал Бога. Пророчество подразумевает откровение и призыв: откровение Бога через творение и призыв к богопознанию и примирению с Богом. Это богопознание и примирение должно быть вопло-

28 А. Шмеман. *За жизнь мира* (М.: Гранат, 2018).

29 *Creation Care and the Gospel. Reconsidering the mission of the Church*. Ed. by Collin Bell and Robert S. White (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2016), 298.

30 Шмеман, *За жизнь мира*.

щено как в духовной сфере, так и в повседневной жизни человека, включая и заботу о творении как отклике на Божью любовь.

Каждый христианин, осознающий цель и предназначение Божьего творения, может найти свой способ присоединиться к миссии Божьей через его творение. Проповедники и учителя могут напоминать о цели и сущности творения и о нашем предназначении заботиться о нем. Христианские учебные заведения могут прививать своим студентам правильное богословие творения и обучать практическим шагам применения этого богословия. В своих домах, семьях, на рабочих местах христиане мудро используют ресурсы, свидетельствуя о ценности творения и тем самым о величии Творца, который обставил для нас эту «детскую комнату», открывая таким образом свое большое любящее сердце.

Миссия и народы

М. Досов

Захватывающая история удивительного замысла Бога раскрывается нам на страницах Писания. Троичный Бог желает водворить справедливое господство над всеми народами мира. Народы как объекты миссии Бога занимают важное место в библейском повествовании. Данное эссе представляет собой небольшое размышление на тему миссии и народов. Наша задача состоит в том, чтобы показать значимость народов в миссии Бога. Мы попытаемся ответить на следующие вопросы: какова роль народов в божественном замысле и истории? Является ли миссия ко всем народам темой, прослеживаемой во всем Писании, или же это тема исключительно Нового Завета? Как всеохватность миссии Бога сочетается с партикулярной историей, описанной в Ветхом Завете? Какова роль народов как этносов в современном богословии и миссии сегодня?

Тема народов, особенно в Ветхом Завете – предмет споров в наше время,¹ особенно на фоне ветхозаветной концепции войны и в контексте отсутствия явного миссионерского повеления об обращении народов. Ситуация обостряется объемом библейских повествований об отношениях Бога с одним народом, а негативный образ остальных народов в Ветхом Завете как будто исключает их с поля зрения Бога. Это подводит современного читателя к двум неверным выводам: 1) народы исключены из миссии Бога в Ветхом Завете; 2) поэтому говорить о них можно только в свете Нового Завета. Последствия этих выводов плачевны, так как миссия перестает быть целостной, без внимания остаются многие истины о миссии Бога к народам в Ветхом Завете. Существует ли третий путь? Прослеживается ли единый Божий замысел для народов на протяжении всего Писания?

Наше исследование будет состоять из трех частей. В первой части мы

¹ См. Andreas Kostenberger, Peter T. Obrian. *Salvation to the Ends of the Earth. A biblical theology of mission* (Downers Grove: IVP, 2001), 25.

проследим роль народов в истории человечества, рассматривая происхождение и нюансы терминологии. Во второй части мы обратим внимание на роль народов в истории искупления, анализируя основные части библейского повествования. В заключительной части мы рассмотрим роль народов в контексте современной миссии.

РОЛЬ НАРОДОВ В ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА: ТЕРМИНОЛОГИЯ

Авторы еврейских писаний использовали три слова для описания народа в Ветхом Завете, (*ammim, goyim, leummit* – «общество», «народ», «племя»)². Все три слова – синонимы и могут заменять друг друга.³ Однако современное значение данного слова стало еще более далеким от библейского. Многие ученые считают, что национальные движения XVIII века послужили причиной сдвига в определении, когда народ стал отождествляться с национальным государством. Присущий романтизму дух способствует смешению этнических и лингвистических границ с политическими.⁴ С того времени термин «народы» начинает обретать политический оттенок, теряя свою этническую направленность, характерную для Ветхого Завета. Понятие народности в Ветхом Завете многомерно. Дэниел Блок выделяет следующие составляющие понятия народности: этническая принадлежность, территория, язык, царство, боги.⁵ Основу понятия составляет этническая принадлежность, причастность к определенной группе людей, родственной общине, имеющей кровные связи.⁶ Одной из основных характеристик народности является этничность, без которой «народы» не могут быть народами в полном смысле этого слова. Новый завет наследует понимание народности как этноса или родственных объединений, используя греческое слово *εθνος*, которое обозначает «народы», «племена» и «группы».⁷ Таким образом, под понятием народности в Библии имеется

2 Daniel Block. "Nations/Nationality", in *New International Dictionary of Old Testament theology and Exegesis*, ed. Willem A. VanGemeren (Carlisle, U.K.: Paternoster, 1996), 4:966-72.

3 Duane Christenson. "Nations", in *Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman et al. (New York: Doubleday, 1992), 4, 1037.

4 Block, "Nations", 966-72.

5 Там же.

6 Daniel Hays. *From every People and Nation: A Biblical Theology of race*, *New studies in Biblical Theology* (Downers Grove: Downers Grove: IVP, 2003), 45.

7 Joseph H. Thayer. *Greek-English Lexicon of the New testament* (Hendrickson Massachusetts, 1997), 251.

в виду, в первую очередь, определенная группа людей, имеющая общую этничность (родственную связь).

Впервые в Библии упоминание о народах встречается после потопа – Божьего суда над человеческим нечестием. История повествует о втором начале человеческого рода, где Бог заключает безусловный завет с Ноем и его потомками, обещая благословить людей и все творение.⁸ Бог повторяет свою заповедь человечеству: плодитесь и размножайтесь, наполняйте землю. Затем в Быт. 10 упоминается 70 народов по их языкам, которые стали первыми плодами благословения завета. Эти народы будут фоном всей последующей истории, истории о Боге, который хочет исцелить народы и восстановить человечество. Далее, в Быт. 11, рассказывается трагическая история о появившейся разобщенности и непонимании среди людей. Однако из этого совершенно не следует, что народность или этническое разнообразие греховно само по себе.⁹ Скорее, в этом отчасти состоял первоначальный Божий замысел при сотворении. М. Гохин, исследуя этот вопрос, приходит к заключению, что понятие творения шире, чем мы его себе представляем. Он полагает, что социальные и культурные институты не просто индивидуально сформированы, не побочное последствие грехопадения, но культурные образования всегда действуют в пределах Божьего порядка, который делает эти институты возможными.¹⁰ Бог задумал, чтобы человечество наслаждалось культурным, этническим и языковым разнообразием.¹¹ Отголоски этого прослеживаются у Павла в Деян. 17, когда он принимает как данность этническое разнообразие и приписывает его божественному промыслу. Подобно богатому разнообразию остального Божьего творения, национальные различия входили в Божий план при сотворении.¹² Более того, эсхатологическая картина Божьего искупленного творения намекает на то, что этническое разнообразие найдет свое продолжение в новом искупленном творении. Книга Откровение описывает людей не как однородное множество с единой вселенской культурой, напротив, как собрание из разных культур, народов и языков.¹³ Они представляют собой

8 Лесли Ньюбигин. *Раскрытие тайны. Введение в теологию миссии* (М.: Центр «Нарния», 2006), 41.

9 К. Райт. *Миссия Бога* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 466-467.

10 Майкл Гохин, Крейт Бартоломью. *Жизнь на перепутье* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 68.

11 Chris Wright, *Salvation belongs to our God* (England: Inter-Varsity Press. 2008), 63.

12 К. Райт. *Око за око. Этика Ветхого Завета* (Черкассы: Коллоквиум, 2011), 259.

13 Hays, *A Biblical Theology of race*, 45.

богатое и величественное наследие всего человеческого рода (Откр. 7, 9; 21, 24-26).

Таким образом, повествование Библии начинается с установления Божьей цели для народов и заканчивается завершением этой цели в новом творении. Как все это произойдет – и есть история о миссии Бога в отношении народов.

РОЛЬ НАРОДОВ В БОЖЕСТВЕННОЙ МИССИИ ИСКУПЛЕНИЯ

Мы уже рассмотрели важное место народов в истории мира. Божий план заключался в том, чтобы народы привнесли свою исключительную особенность, обогащая Божий мир своим разнообразием. Но грех вошел в мир (Быт. 3), и, вместо задуманной Божьей цели, человечество принесло в Божий мир гордость, высокомерие, насилие, войны, несправедливость – одним словом, зло. Измученное и израненное человечество (народы) погружается в бесконечный круговорот зла.

Далее мы попытаемся показать, как история народов была вплетена в Божий замысел искупления с самого начала. Для поставленной задачи нам предстоит проанализировать основные части и темы библейского рассказа. Мы уделим внимание теме народов рассматривая следующие части Писания: Пятикнижие, Псалтырь, Пророки, а затем Новый Завет.

Патриархи

Впервые тема избрания появляется в Быт. 12 (избрание Авраама) и служит богословским и текстуальным продолжением Быт. 11 (надменность и гордость народов). Избрание Авраама, а в его лице и всего Израиля является ничем иным, как продолжением отношений Бога с народами (Быт. 11), а также Божьим ответом на проблему человеческого непослушания (Быт. 3). По словам фон Рада, начальные слова Быт. 12 – это ответ на проблему греха и непослушания, который разрешает проблему взаимоотношений Бога и народов в целом.¹⁴ Важно отметить, что автор Пятикнижия не просто пересказывает разрозненные события, но передает одну последовательную историю, в которой пренебрежение контекстом неизбежно приведет к искажениям. Проникнув в историю человечества, грех растет в геометрической прогрессии, достигая своей кульминации в рассказе о Вавилонской башне, где народы собрались, чтобы восстать против Творца. Наблюдая за

14 Gerhard von Rad. *Old Testament Theology*, trans. D. M. Stalker (New York, 1962), 154.

всем происходящим, Бог вмешивается в человеческую историю, терпеливо готовя новое начало: он призывает одного человека, Авраама, первого носителя обещания Бога благословить все народы, чтобы от него произошел особый народ, народ миссии, которая состояла в том, чтобы стать благословением для всех народов земли.¹⁵ Избрание никогда не было самоцелью, а скорее инструментом осуществления всеобъемлющего Божьего плана искупления. Рутлидж, размышляя о роли народа Божьего в миссии Бога, заключает, что Божий народ был призван к особым взаимоотношениям с Богом – прежде всего, быть проводником искупительных деяний Бога для всего Божьего творения.¹⁶ Об этом же говорит Ашфорд: структура и организация Книги Бытия указывает на то, что Бог обеспокоен народами с самого начала. Еще до истории об Аврааме есть упоминания о человечестве и народах.¹⁷ Все это служит фоном, на котором разворачивается избрание Авраама и его потомков стать благословением для всех народов: «Я благословлю тебя и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12, 3). Данный отрывок раскрывает универсальный замысел Бога благословить все творение, все народы, изображая Бога не племенным божком, но создателем всего творения, Бога всех народов.¹⁸

Важно отметить, что уже в самом первом акте божественного искупления раскрывается желание Бога благословить народы. У самого истока божественного искупительного акта мы видим Божью заботу, желание восстановить и исцелить народы. Остальная часть истории всего Ветхого Завета посвящена рассказу взаимоотношений Бога с избранным народом, цель которых была миссиональной – привести все народы к познанию Яхве.

Закон

Отрывок Исх. 19, 5-6 изображает Бога, вступившего в завет с Израилем и призвавшего стать его особым наследием среди остальных народов.

15 Dean Flemming. *Recovering the Full Mission of God: A Biblical Perspective on Being, Doing, and Telling* (Downers Grove: IVP, 2013), 23–26.

16 Robin Routledge. “Mission and Covenant in the Old Testament” in *Bible and Mission. A Conversation between Biblical Studies and Missiology* (Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2008), 24.

17 Bruce Riley Ashford, ed. *Theology and Practice of Mission: God, the Church, and the Nations* (Nashville: B & H Academic, 2011), 151.

18 Michael Goheen. *A Light to the Nations: The Missional Church and the Biblical Story* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 85.

Бог создает такой народ, который должен отражать его славу, величие, приглашая других людей к поклонению Яхве.¹⁹ Закон, данный Господом, обязывал израильтянина жить так, чтобы окружающие народы захотели стать участниками этих взаимоотношений. Целью закона было формирование миссионального поведения.²⁰ Жизнь Израиля всегда протекала на открытой сцене, и народы были свидетелями всего происходящего. Наслаждался ли Израиль благословениями Божьими или же испытывал Божий суд – народы наблюдали за этим (Исх. 15, 15; 32; Чис. 14, 13-16; Втор. 9, 28; Иез. 36, 6-23). Ожидалось, что народы сделают правильные выводы и захотят присоединиться к народу Божьему.

Рассматривая роль Израиля в искуплении народов, Голдингей утверждает, что уникальность отношений Яхве с Израилем заключается не в том, что Яхве принадлежит только одному народу, а в том, что Израиль станет тем, через кого Яхве будет познан остальными народами.²¹ Через этот народ Бог хотел благословить все народы. Народ должен был стать царственным священством, выполняя роль посредника между Богом и человечеством.²²

Таким образом, когда мы читаем об истории Божьего народа, следует помнить: Бог, работая с Израилем, всегда боковым зрением поглядывает на другие народы. Как заметил К. Райт, народы – это не просто побочная линия повествования, они свидетели Божьих дел, все происходило у них на глазах, и ожидается, что они сделают правильные выводы.²³ Важно также отметить положения, предусмотренные в законе для представителей других народов, показывая, что организация и внутреннее устройство народа Божьего как социального института служит универсальным замыслом Бога (Лев. 23, 22; Втор. 14, 29; 24, 14-22; 27, 19). Все эти законы и постановления предусматривали участие других народов в жизни Израиля. Народы не только могли стать частью народа Божьего, разделяя общую веру в Яхве, но им предоставлялась возможность непосредственно участвовать в Божьем откровении, присоединяясь к благословениям завета (Втор. 31, 12-13).

Следует еще раз подчеркнуть: уникальность отношений Бога с Изра-

19 Craig Ott, Stephen J. Strauss, and Timothy C. Tennent. *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments, and Contemporary Issues*, *Encountering Mission* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 36.

20 Goheen, *A Light to the Nations*, 85.

21 John Goldingay. *Old Testament theology* (Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 1995), 145.

22 Strauss, and Tennent, *Encountering Theology of Mission*, 43.

23 Райт, *Миссия Бога*, 485.

илем ни в коем случае не исключала вовлеченность Яхве в дела других народов. В Писании множество примеров, когда Божья забота выходит за пределы избранного народа. Мы видим Бога, который руководит историей других народов на международной арене. Это не просто какие-то отдельные личности (Раав, Руфь, Нееман), но целые народы (Эдом, Моав, Аммон, Втор. 2, 2-23), судьбы которых в руках Бога. И хотя утверждения о верховной власти Господа над другими народами сделаны мимоходом, это вовсе не означает, что они не имеют важного богословского значения.

Псалмы

Анализируя Книгу Псалмов, мы видим, что тема народов звучит сильнее. Авторы Псалмов открыто призывают другие народы присоединиться к поклонению Яхве. Призывы, адресованные народам, имеют важное миссиологическое значение, так как миссия Бога – привести все народы и все творение к всеобщему поклонению.²⁴ Авторы Псалмов предвкусывают образ, описанный в последней книге Библии, приближая нас к конечной цели Бога. Тема поклонения народам Яхве прослеживается через всю Книгу Псалмов.²⁵ Псалмы раскрывают перед нами славу и величие Господа, явленные народам. Рассматривая тему народов в Книге Псалмов, Маккензи классифицировал их следующим образом: псалмы о благословении через Авраама всех народов; псалмы, провозглашающие славу и величие Бога среди всех народов; эсхатологические псалмы, описывающий день, когда все народы признают славу Божию и поклонятся ему.²⁶ Мы рассмотрим основные тексты, делая небольшие обобщения.

Пс. 66. Автор призывает Бога благословить Израиль, чтобы это благословение распространилось и на другие народы. Израиль становится средством благословения всех народов.

Боже! будь милостив к нам и благослови нас,
освети нас лицом Твоим,
дабы познали на земле путь Твой, во всех народах спасение Твое
Да восхвалят Тебя народы, Боже; да восхвалят Тебя народы все.
Да веселятся и радуются племена,

24 Там же, 490.

25 Strauss, and. Tennent, *Encountering Theology of Mission*, 11.

26 Tracy J. McKenzie. *The Hebrew Bible and the nations. Theology and Practice of Mission: God, the Church, and the Nations*. Bruce Riley Ashford, ed. (Nashville: B & H Academic, 2011), 157.

ибо Ты судишь народы праведно
и управляешь на земле племенами.

Мессиа́нский псалом Пс. 71 призывает благословение на царя

Во дни его процветет праведник,
и будет обилие мира, доколе не престанет луна.

Псалом, безусловно, говорит о Мессии, предвкусывая его вселенское правление. Молитва продолжается, и 17 стих описывает благословение всех племен через этого царя: «Будет имя его вовек; доколе пребывает солнце, будет передаваться имя его; и благословятся в нем племена, все народы обретут в Нем благословление». Обещание благословить все народы, данное Аврааму, пройдет через Давида и в конечном итоге через мессиа́нского царя. Много эсхатологических псалмов говорят о дне, когда все народы познают Бога и поклонятся ему: «Все народы, Тобою сотворенные, прейдут и поклонятся пред Тобою, Господи и прославят имя Твое. Ибо Ты велик и творишь чудеса, – Ты, Боже, един Ты». (Пс. 85, 9-10)

Пророки

В пророческой литературе продолжает раскрываться Божий искупительный замысел для народов, приближая нас к конечной цели Бога. По словам Ашфорда, пророческая литература уделяет внимание Божьему плану и конечной цели для народов более, чем какая-либо другая часть Ветхого Завета.²⁷ В пророческой литературе встречаются следующие темы, связанные с народами: народы как свидетели²⁸ истории Израиля (Мих. 1, 2; Иез. 36, 17-19.22-23); народы как сопричастники благословений (Зах. 8, 12-13), принятые в дом Божий (Ис. 56, 7) и названные Божьим именем (Ам. 9, 11-12); будущее народов. Мы рассмотрим только последнюю тему, так как пророки уделяют ей особое внимание.²⁹ Примечательно, что пророки видят тот день, когда народы примкнут к Израилю, и само наименование Израиль будет расширенно и пересмотрено. Особенно богата текстами, описывающими Божии отношения с народами, Книга Исаии. Автор уделяет центральное внимание теме будущего Сиона: посредством суда народ Израиля будет восстановлен, Слуга Яхве принесет подлинное спасение, правление Бога

27 Ashford, *Theology and Practice of Mission*, 153

28 Свидетель – не праздный зритель, а активный участник.

29 Goheen, *A Light to the Nations*, 45

распространится на все народы, которые признают Бога и поклонятся ему на Сионе.³⁰ Уже во второй главе раскрывается ключевая тема эсхатологического видения народов, пришедших на Сион для поклонения.

И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне – из Иерусалима. (Ис. 2, 2-3).

Превознесенный Бог привлекает народы к себе, устанавливает свое царство мира, в котором народы наконец обретут долгожданный покой и исцеление.

И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои – на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать. (Ис. 2, 4).

Следует отметить, что в пророческой литературе история народов сопряжена с историей обещанного Мессии. Пророки неустанно повторяют, что Мессия наполнит землю познанием Бога (Ис. 11, 9), будет знаменем для народов (8 ст.) и все народы будут полагаться на него (10 ст.). Народы будут включены в Божий народ, разделяя Божии благословения и привилегии как один народ.³¹

В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею, благословение будет посреди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой – Египтяне, и дело рук Моих – Ассирияне, и наследие Мое – Израиль. (Ис. 19, 24-25).

После выражения «народ Мой» мы ожидаем услышать Израиль, но пророк помещает его в самый конец. В другом месте, в Ис. 60, язычники названы левитами и священниками, посланными Богом провозглашать его славу до краев земли (Ис. 60, 18-21). Все это предвосхищает миссию к народам в Новом Завете; миссия ко всем народам – это не просто богословские

30 Seitz Christopher. *Zions Final destiny. The developments of the book of Isaiah* (Philadelphia: Fortress, 1991), 45.

31 Strauss and Tennent, *Encountering Theology of Mission*, 15.

выкладки апостола Павла как оправдание для привлечения язычников в церковь, но важное ветхозаветное учение о миссии Бога по спасению народов всей земли. Именно на этом основании Иисус и его последователи формировали свое представление о миссии.

Переходя к теме народов в Новом Завете, важно ответить на один вопрос: есть ли богословские предпосылки в Ветхом Завете для миссии Израиля среди других народов? Другими словами, есть ли там миссионерское поручение идти к другим народам (как считают Брайт, Шульц и Кайзер). Или же миссионерское призвание Израиля заключалось в том, чтобы быть народом, который привлекал бы других прийти к ним для поклонения Богу (как полагают Кестенбергер, Шнабель и Райт). Автор статьи склоняется к мнению второй группы исследователей, так как считает Божие правление и поклонение в Ветхом Завете центрированными. Кестенбергер считает, что утверждение, будто Израиль имел миссионерский мандат в современном смысле этого слова, не находит подтверждения в Ветхом Завете, так как нет явного повеления идти и обращать к вере народы.³² Скоби приходит к аналогичному заключению: нет явных доказательств, обязывающих Израиль заниматься активной миссионерской деятельностью в ветхозаветный период.³³ Собрание народов – это тема будущего в Ветхом Завете, и зачастую эту обязанность на себя брал сам Бог, а не Израиль.³⁴ Отсутствие миссионерского повеления совершенно не означало, что Бога не интересуют другие народы. Привлечение народов в Ветхом Завете происходило не через активную миссионерскую деятельность Израиля, а через активную миссиональную роль избранного народа, которая заключалась в том, кем быть, а не куда-то идти.³⁵ Понимание Израилем самого себя и его роли соприкасались с конечной целью Бога – благословить все народы.

Новый завет и народы

Ветхий Завет представил перед нами картину Божьего господства над народами, его желание благословить народы и его стремление собрать все народы в свое царство. Но в Ветхом Завете это тема будущего. Несмотря на то что Израиль как слуга Божий потерпел неудачу в явлении

32 Kostenberger and O'Brien, *Salvation to the Ends of the Earth*, 54.

33 Charles H. Scobie. "Israel's and the nations: An essay in biblical theology", *Tyndale Bulletin*, 1992, 291-92.

34 Там же.

35 Райт, *Миссия Бога*, 22-25.

Божьей славы среди народов, подлинный Слуга, обещанный Мессия, прославит Бога среди народов.³⁶ На такой ноте заканчиваются ветхозаветные эсхатологические чаяния о народах. Подлинное исполнение обетований Аврааму произойдет лишь в долгожданном Мессии. История подошла к своей кульминации, к тому переломному моменту, когда Божий замысел для народов обретает видимую форму, Бог начинает собирать народы.

Иисус и народы

Миссия Христа к язычникам всегда была и остается предметом богословских прений.³⁷ Мы лишь обозначим здесь несколько критичных замечаний, связанных с данной темой. Первое, народы находятся в поле зрения Иисуса уже с самого начала его жизни и служения. Молитва Симеона (Лк. 2) указывает на мессианскую роль Христа для народов. Иоанн Креститель, цитируя Ис. 40, 3-5, объявляет, что все человечество узрит спасение Божие (Лк. 3, 6). В Евангелии от Матфея Иисус цитирует Ис. 42, 1-4, где провозглашает себя исполнением данного пророчества, называя себя Рабом Божьим, который принес праведность и надежду народам (Мф. 12, 18-21). Подобные мысли можно встретить также в знаменитых песнях из первой и второй глав Евангелия от Луки, которые показывают нам мессианскую роль Христа для народов. Приход волхвов с востока служит предзнаменованием нового мессианского века. Таким образом, мы можем сказать, что Евангелия изображают Иисуса как исполнение ветхозаветных чаяний о миссии к народам. Подобным же образом Евангелия раскрывают нам Христа, который отмежевывается от всяких националистических настроений своего времени,³⁸ обращая внимание своих последователей на универсальные и всеохватывающие темы своего учения.³⁹ Однако в первых книгах Нового Завета мы находим ограничения, наложенные Христом в период до великого поручения: служение учеников ограничено «домом Израиля» (Мф. 10, 5-6; 15, 24). Подобные действия Христа имеют под собой богословское

36 Strauss, and Tennent, *Encountering Theology of Mission*, 25.

37 J. Jeremias. *Jesus' Promise to the Nations* (London: SCM, 1958), 57-60. Об отношении Иисуса см. также: D. W. Allen. "Christ's Teaching About Missions," *IRM* 48 (1959) 157-67; T. W. Manson. *Only to the House of Israel? Jesus and the Non-Jews* (Philadelphia: Fortress 1964), 134.

38 Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations*, 57-60.

39 A. Harnack. *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, I (London, Williams & Norgate 1904), 48.

обоснование, будучи продолжением ветхозаветного видения о благословениях, которые должны начинаться с Израиля и распространиться через него на других.⁴⁰ По этому поводу К. Райт говорит, что служение Иисуса положило начало новому движению по восстановлению Израиля. Но сам Иисус начал служение, целью которого было собрать представителей всех наций в новый мессианский Божий народ.⁴¹ Райт далее показывает различие между первичной ролью Христа, которая заключалась в обращении Израиля к Богу, и конечным результатом его действий – создать новую общину, которая бы призывала все народы к Богу.⁴² Следует помнить о последовательности Божьего откровения, когда мы говорим о миссии Христа к народам. Но несмотря на изначально ориентированность служения Христа на Израиль, его служение носило принципиально широкий миссионерский размах,⁴³ который для первой церкви послужил основой миссионерской деятельности ко всем народам. Проповедь, жизнь и служение Иисуса распространялись и на представителей других народов. Более того, Христос представил новое понимание царства Божьего, которое включало в себя и язычников: «Говорю вам, многие придут с востока и запада и сядут за стол с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном, а сыны царства будут брошены во внешнюю тьму» (Мф. 8, 11.12; Лк. 13, 29). Евреи и язычники имеют равное отношение к эсхатологическим событиям воскресения и осуждения (Мф. 11, 21-24; см. Лк. 10, 13-15; Мф. 12, 41-42; Лк. 11, 31-32; Мф. 25, 32). Очищение Иерусалимского Храма необходимо рассматривать в разрезе эсхатологического собирания язычников: «Дом Мой будет называться домом для всех народов» (Мк. 11, 17).

Говоря о последних днях, Христос провозглашает: «И будет проповедано евангелие Царства по всей земле во свидетельство всем народам» (Мф. 24, 14; Мк. 13, 10). Весьма примечательно: несмотря на то что окончательное включение язычников в народ Божий и проповедь народам – это события будущего (после смерти и воскресения), все же мы встречаем отдельные случаи служения язычникам. Вот несколько примеров: слуга римского сотника (Лк. 7, 1-10); гадаринский бесноватый (Мф. 8, 28-34); женщина сиропфиникиянка (Мф. 15, 21-28). Важно отметить и притчи Христа, в которых также можно заметить аналогичные намеки: притча о виноградарях (Мф. 21, 33-46), о брачном пире (Мф. 22, 1-10). Весьма существенно подчеркнуть

40 Strauss, and Tennent, *Encountering Theology of Mission*, 25.

41 Райт, *Миссия Бога*, 518-519.

42 Там же.

43 Дэвид Бош. *Преобразования миссионерства* (СПб.: Библия для всех, 1997), 39.

поручения, данные Христом после воскресения (Мф. 28, 18-20; Лк. 24, 46-49; Ин. 20, 21). В свете этих поручений становится ясно, что ранее установленные границы для миссионерского служения учеников сдвигаются до краев земли. Мессия воскрес, народы должны услышать и заключить с Богом завет веры и послушания через покаяние и прощение.

Ранняя церковь и народы

Вскоре после смерти и воскресения Христа мы видим, как его первые последователи выходят за рамки иудейских границ и несут благую весть язычникам. В течение первых веков исповедовавшие Иисуса Господом и Спасителем вышли за пределы изначальной группы, состоявших только из уверовавших иудеев, включая уже разные национальности по всей римской империи.⁴⁴ Миссия к язычникам занимает центральное место в повествованиях Луки. Автор намеренно разбивает Книгу Деяний на три части – Иерусалим, Самария, край земли, – показывая нам не только географическую динамику, но и богословскую. Он сознательно строит свой материал по трехэтапной модели, предсказанной в Ветхом Завете.⁴⁵ Лука связывает это с эсхатологическими обетованиями Ветхого Завета: обновление Израиля (воссоединение северного и южного царств) и соби́рание народов.

Автор словно подталкивает нас к выводу: вся история Ветхого Завета подходит к своей кульминации.⁴⁶ Долгожданный новый мессианский век наступил. Два весьма важных события происходят в начале Книги Деяний и проливают свет на миссию к народам. Первое: беседа Христа с учениками, в которой он поручает им быть его свидетелями до края земли (Деян. 1, 8). Именно это поручение формирует миссию церкви в будущем. Лука рассказывает, как евангелие распространялось от Иерусалима (Деян. 2) в Самарию (Деян. 8), Кесарию, Антиохию (Деян. 11), Кипр и малую Азию (Деян. 13 – 14), Европу (Деян. 16) и Рим (Деян. 28). И второе событие: схождение Святого Духа (Деян. 2), который вдохновляет церковь проповедовать евангелие всем народам.

Несмотря на столь широкий миссионерских размах, осмысление ранней церковью миссии ко всем народам происходит постепенно, встречая на своем пути много преград. Анализируя повествование Книги Деяний,

44 Райт, *Миссия Бога*, 518-519.

45 Scobie, *Israel's and the nations*, 291-92.

46 Ben F. Meyer. *The early Christian mission and Self-Discovery* (Wilmington: Michail Glazer, 1986).

можно заметить, что в первой церкви были разные мнения по поводу принятия язычников в христианское сообщество.⁴⁷ Существовала так называемая группа обрезанных, которая обязывала каждого новообращенного соблюдать иудейские обычаи. На первом соборе (Деян. 15) было принято решение, которое поддерживалось на протяжении всего Нового Завета: язычники могут стать частью Божьего народа на основании веры, без необходимости становиться прозелитами. Начался долгожданный мессианский век, когда каждый язычник мог стать частью народа Божьего. Если раньше язычники могли находиться лишь во внешнем дворе храма (как бы на периферии Божьего присутствия), и нарушение границы каралось смертью, то теперь, с приходом Христа, обещанного Мессии, народы могут войти в новый храм и стать частью обновленного и искупленного народа Божьего. Этот новый народ – интернациональное сообщество, которое включает представителей всех культур.

Подобные богословские идеи и интерпретации обетований Ветхого Завета можно встретить и у апостола Павла, которого многие ошибочно считают первопроходцем активной миссии к народам. Глубоко изучив Ветхий Завет и по откровению Духа Святого, Павел понимал, что новый мессианский век уже наступил: Бог начал собирать народы. Он связывал свою миссию к язычникам с ветхозаветными ожиданиями, в которых народы примут соучастие в благословении Израиля.⁴⁸ Он прекрасно понимал, что его миссия – часть Божьего плана собирания народов, и он отражал это в своих посланиях (Еф. 12, 11-12.13-14; 19, 22; Рим. 15, 1-13). В другом отрывке (Гал. 3, 28-29) он говорит, что этническая принадлежность уже не имеет никого значения.

Книга Откровение описывает финал Божьего замысла для народов. Присутствие в новом Иерусалиме представителей всех народов, которые сольются вместе в хвале Господа за его чудное спасение (Откр. 7, 9-10), свидетельствует о том, что Бог исполнит свой долгожданный замысел для народов. Это будет день, который так долго ждали все народы, день, когда народы наконец обретут шалом и вместе принесут свои дары в град Божий (Откр. 21, 24-26), день, когда тень проклятия будет удалена от всего творения (Откр. 22, 3), земля наполнится славой Божьей и все народы будут ходить во свете ее.

47 Scobie, *Israel's and the nations*, 295.

48 C. Scobie. *Jesus or Paul? The Origin of the Universal Mission of the Christian Church* (Waterloo: Wilfred Laurier University Press 1984), 47-60.

НАРОДЫ И НАШЕ ВРЕМЯ

Мы переходим к заключительной части, в которой поговорим о нашем времени, отвечая на несколько ключевых вопросов. Как изучение темы миссии и народов отражается на современной миссии? Какие миссиональные вызовы стоят перед церковью в свете Божьего замысла для народов? Мы обозначим несколько областей, в которых автор видит продолжение дискуссии.

Первое: всеобъемлющий характер миссии показывает на Бога, глубоко обеспокоенного судьбой народов. Это позволяет нам читать тексты Писания в новом свете, избегая любых попыток сделать из Бога этнического божка, привязывая его лишь к определенной культуре или народу. Напротив, этот широкий размах миссии Бога приглашает нас стать частью плана искупления народов. Ведь он не был записан с целью лишь проинформировать человечество о миссии к народам, но произвести отклик в сердцах людей, призывая их стать активными ее участниками.

Второе: всеобъемлющий замысел Бога побуждает нас по-новому взглянуть на действия Бога в мире. Мы открываем для себя Бога, которого беспокоят судьбы не только отдельных людей, но и целых народов. Бог имеет дело не только с отдельными людьми, но и с народами. Наша задача – понять, что Бог говорит нашему народу сегодня, увидеть его следы и действия.

Третье: долгое время тема миссии к народам считалась исключительно новозаветной, поэтому многими ветхозаветными истинами по этому вопросу пренебрегали. Церкви следует обратить внимание на миссиональную роль Израиля в достижении других народов, организацию и устройство этого общества как социального института. Бог задумал в качестве модели и инструмента искупления народов всей земли – один избранный народ. Следует обратить внимание на каркас социальных, экономических и политических институтов данного народа, которые установил Бог ради искупления. Именно они должны были привлекать внимание окружающих народов к Яхве. В конце концов, что должны были увидеть народы? Лишь повседневная жизнь общества, которое руководствуется справедливыми законами Божьими, могла послужить пробуждением интереса среди народов к живому Богу. Призывая церкви обратить внимание на эти институты, я не имею в виду копирование общественной жизни Израиля или буквальное следование ветхозаветным законам. Это невозможно ни практически (ведь мы не живем в древнем ближневосточном мире), ни с богословской точки зрения (никто сегодня не находится в таких отношениях с Богом, как Израиль в Ветхом Завете).

Скорее, речь об Израиле как модели – общественное устройство и законы выступают в роли парадигмы для современной церкви. Миссиональная роль Израиля может обогатить миссию церкви, отвечая на многие нужды современного мира.

В завершение следует также упомянуть и о контекстуальной миссии. Необходимо признать этническое и культурное многообразие частью сотворенного Богом миропорядка. Если народы, культуры, традиции – это неотъемлемая часть Божьего творения, тогда миссия должна осуществляться на базе этих сотворенных элементов. По словам Ньюбигина, нежелание признать и уважать различия в культуре ведет к тому, что мы вырываем обращаемых из их собственной культуры, лишая их части общечеловеческого наследия, и превращаем их во второсортных представителей чуждой культуры.⁴⁹ История христианской миссии полна примеров, когда совместно с евангелием людям был передан весь культурный багаж миссионера. Достаточно вспомнить миссию периода 1800–1950 годов, которую Пол Хиберт называет «не контекстуальной».⁵⁰ Миссия ни в коем случае не заключается в том, чтобы приобщать человека к определенной культуре. Необходимо искать новые методы донесения евангелия, которые бы учитывали культурное наследие и сводили бы к минимуму разрыв между культурой и евангелием.

Контекстуализация также предполагает разработку различных локальных богословий, будь то в восточной Европе или центральной Азии. Локальное богословие заключено в самой сердцевине христианской жизни и практике народов, которые естественным образом переживают свою христианскую веру в представлениях собственной культуры. Это богословие освободит от заимствуемых инородных категорий, навязанных извне, и поможет увидеть Бога через призму собственной культуры и контекста. Ведь локальное богословие – это богословие, которое заостряет внимание на проблемах, возникших в собственной культуре и контексте. Д. Бош называет его «экспериментальным богословием», в котором постоянно продолжается диалог между текстом и контекстом.⁵¹ Христианам необходимо начать культивировать изучение собственной культуры и собственного контекста, отказываясь от примитивного калькирования западной богословской мысли, которая претендует на культурную универсальность.

49 Ньюбигин, *Раскрытие тайны*, 145.

50 Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids: Baker Books, 1994), 84.

51 Бош, *Преобразования миссионерства*, 458.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Народы занимают важное место в миссии Бога. Тема народов прослеживается во всех частях канона; этот лейтмотив Священного Писания раскрывает нам Бога, который сотворил народы, взаимодействует с ними, желает искупить их и водворить справедливое господство в мире. Библия повествует о Боге, заботящемся о народах с самого начала. Мы обратили внимание на то, что Божий замысел для народов разворачивался на страницах Писания постепенно, найдя свое исполнение в обещанном Мессии. Окончательное видение народов, описанное в Книге Откровения, призывает нас стать участниками в приближении того дня, когда все народы, племена и языки вместе будут петь песнь Агнцу. Сегодня церковь призвана стать участницей миссии Бога к народам и, исполняя Божий замысел и поручение, нести исцеление и мир.

Церковь, миссия и политика в Евангелии от Матфея

Ф. Райчинец

ВВОДНЫЕ РЕМАРКИ

Данная статья – это попытка ответить на следующие вопросы на основании одной новозаветной книги, Евангелия от Матфея:¹ что есть церковь? В чем ее предназначение и миссия в мире? Каково ее политическое место и позиция в обществе? Это единственное из канонических Евангелий, в котором встречается слово «церковь»,² а слова «миссия» и «политика», хотя явно и не упоминаются, однако подразумеваются во всех его основных частях – поучениях.³ О значении этих понятий на основании всей Библии или соответствующих текстов я уже писал раньше, поэтому здесь повторяться не буду.⁴ В этот раз рассмотрим, что нам говорит Евангелие от

1 Евангелие от Матфея как «книга с миссиологической направленностью» уже получила должное внимание в первом томе *Новых горизонтов миссии* в статье В. Лебедева «Миссия церкви в Евангелии от Матфея», стр. 64-78, в которой миссия церкви прочитана в свете великого поручения. Данная статья – это не критика статьи Лебедева и даже не реакция на нее, а всего лишь попытка предложить немного другое прочтение таких ключевых понятий, как «церковь», «миссия» и «политика», на основании других текстов Евангелия от Матфея. Внимание к данному Евангелию только подчеркивает важность, неисчерпаемую актуальность и значимость данной книги в отношении к заявленным темам.

2 Всего два раза: в Мф. 16, 18 и 18, 18. Интересно, что «синагога» встречается в этом Евангелии гораздо чаще и практически каждый раз противопоставляется сообществу учеников или просто показана в негативном свете (см. Мф. 4, 23; 6, 2; 9, 35; 10, 17; 12, 9; 23, 6-34).

3 Одно из возможных прочтений Евангелия от Матфея – деление на пять поучительных книг.

4 См. Федор Райчинец. «Церковь перед государством: миссия свидетельства и напоминания» в *Theological Reflection, special edition*, 2012, 126-145; «Политически-

Матфея о церкви, миссии и политике. Какие несет богословские смыслы, какие вызовы бросает и какими вопросами озадачивает? Мы также сосредоточим внимание на отрывках, которые, как правило, связываем с этими понятиями в Ев. Матфея не напрямую, а скорее косвенно, или вовсе не связываем.

Я разделяю утверждение Боша, что Евангелие от Матфея – «по сути миссионерский текст», который был написан «в первую очередь из миссионерских побуждений, чтобы показать общине, переживающей кризис, как она должна понимать свое призвание и свою миссию».⁵ Так, к примеру, когда в Ев. от Матфея речь идет о миссии, ключевым текстом традиционно считалось великое поручение: «идите и научите...» (Мф. 28, 18-20),⁶ а также миссионерский дискурс в Мф. 10, где Иисус посылает своих учеников: «вот, Я посылаю вас...» (Мф. 10, 16). А об отношении к политике самым известным и в последствии определяющим позицию церкви в этом вопросе было высказывание: «кесарево кесарю, а Богу Божье» (Мф. 22, 21).⁷ Упомянутые тексты, безусловно, важны и, вполне возможно, являются ключевыми в обсуждении данных тем, однако они не единственные. В данной статье мы обратим внимание на отрывки, которые традиционно не рассматривались при обсуждении затронутых нами вопросов.

Говоря о миссии, важно обратить внимание не столько на объект и цель миссии,⁸ о которых идет речь в вышеуказанных текстах (Мф. 28 и 10), сколько на миссионерское призвание и субъектную деятельность общины на основании отрывка из Нагорной проповеди (Мф. 5, 13-16, «Вы соль земли... Вы свет миру... город на вершине горы») и рассмотреть значения метафор соли и света с миссиологической точки зрения.

Рассматривая многогранную и неоднозначную тему политики, важно

аполитичный Иисус» // *Христианская мысль, Церковь и политика* № 8, декабрь 2014, 5-25; «Церковь и государство» в *Славянский библейский комментарий*, ред. С. Санников (Киев: Книгоноша, 2016), 1314-1315.

5 Там же, 67; ср. с его утверждением на стр. 94.

6 См. дискуссию об использовании этого отрывка в: Дэвид Бош. *Преобразования миссионерства* (СПб.: Библия для всех, 1997), 66-67; Владимир Лебедев. «Миссия церкви в Евангелии от Матфея» в *Новые горизонты миссии* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 64-78.

7 О значении данного утверждения Иисуса в Мф. 22, а также по вопросу храмовой подати в Мф. 17 см.: Ф. Райчинец. «Политически-аполитичный Иисус» // *Христианская мысль, Церковь и политика* № 8, декабрь 2014, 15-19; Richard Bauckham. *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 73-84.

8 Об объекте и целях миссии см. статью: Иван Русин. «Богословские контуры концепции миссии» в *Новые горизонты миссии*, 108-128, а также дискуссию о фразе *панта та этне* в Бош, *Преобразования миссионерства*, 74-75.

сделать две оговорки относительно значения этого термина в нашей статье, а также затрагиваемого аспекта. Термин «политика» здесь используется в широком классическом и функциональном смысле как процесс организации и упорядочивания общественной жизни, а также регулирование взаимоотношений и взаимодействия между разными сообществами и людьми для согласования их нужд и интересов посредством институтов и структур власти.⁹ Политический процесс организации и регулирования общественной жизни может быть подчинен праву и интересам сильного, а может служить удовлетворению потребностей нуждающихся и защите прав бесправного. И то, и то политика!¹⁰

Главный вопрос в данной статье не в том, какую политику должна вести церковь в мире, а о том, как церкви оставаться верной Христу, исполняя его миссию в мире *политики*. Миссия церкви напрямую влияет как на организацию общественной жизни, так и на взаимоотношения и взаимодействие между людьми в обществе. Таким образом, миссия церкви не лишена политического воздействия и влияния, даже если у нее нет таких амбиций. Это четко понимал Иисус, когда посылал своих учеников на миссию. В своей напутственной речи он им сказал: «Я посылаю вас как овец среди волков: итак, будьте мудры, как змии, и просты как голуби» (Мф. 10, 16). Миссиологическому и богословскому значениям этих образов мы уделим первостепенное внимание.

Известные экклесиологические отрывки в Ев. от Матфея (см. Мф. 16 и 18) мы попытаемся рассмотреть с нового ракурса: заострим внимание на контексте учения об основании церкви, в который Матфей заключает этот пассаж, рассмотрим оба отрывка через призму соблазна и ответим на следующие вопросы: почему Матфей, в отличие от других синоптиков,¹¹ вставил учение Иисуса об учреждении своей еkkлeсии (см. Мф. 16, 18) между исповеданием и отговариванием Петра?¹² Почему Петр, исповедующий Иисуса Мессией, в то же время – соблазн для него (см. Мф. 16, 16 и Мф. 16, 23)? Кого Петр исповедует и от кого отрекается? Почему само исповеда-

9 О возможном значении понятия политики и задачах политического богословия см.: Elizabeth Phillips. *Political Theology: A Guide for the Perplexed* (London: T&T Clark, 2012), 3.

10 Схожие мысли см.: Юрген Мольтман. *Пришествие Бога: Христианская эсхатология* (М.: ББИ, 2017), 182-186.

11 Ср. Мк. 8, 27-30 и Лк. 9, 18-21. Интересно, что у Луки отсутствует упоминание о том, что Петр отговаривает Иисуса идти путем страдания!

12 Мартин Хенгель в своей книге «Недооцененный Петр», размышляя об этой перипетии, задается немного другими вопросами: ее происхождением и датировкой, см. стр. 3.

ние, и слова, соблазняющие Иисуса, произносит один и тот же ученик? Как откровение самого Бога, и желание человека, противное этому откровению, могут соседствовать друг с другом в одном человеке (см. Мф. 16, 17 и 16, 23)? Какие это имеет богословские последствия для нашего понимания самой природы еkkлeсии и природы исповедания как ее основы?

Как так получилось, что ученик, которому Бог открыл природу Мессии, становится соблазном для Иисуса, каким ранее был сатана (см. Мф. 4, 1-11) и религиозные лидеры Израиля (см. Мф. 12, 38-42 и 16, 1-4)? Если соблазн и искушение Иисуса со стороны сатаны и религиозных лидеров Израиля понятны, как тогда понимать такой же соблазн со стороны ученика, на чьем исповедании зиждется будущая еkkлeсия? Почему именно с учения Иисуса о соблазне (см. Мф. 18, 5-11) Матфей начинает главу, посвященную еkkлeсии, и как следует читать все остальное в этой главе во свете учения о соблазне? Эти вопросы становятся особенно важными, если Петр для нас не просто один из учеников, а собирательный образ первой общины Иисуса.

Такое прочтение ключевых отрывков о церкви, миссии и политике в данной статье носит не экзегетический характер, а богословский и миссиологический. Более того, данное прочтение не пытается снять богословскую напряженность в тексте, а скорее заостряет ее. Оно сосредотачивает внимание не столько на ответах, которые эти ключевые тексты могут нам дать, сколько на вопросах, которые они ставили перед общинами Матфея и нами сегодня.

Этим исследованием мы попытаемся показать, что на самом деле понятия церкви, миссии и политики неразделимы. Еkkлeсия¹³ – это социально-религиозный институт, альтернативное сообщество. Своей активной миссией в обществе еkkлeсия влияет и воздействует как на взаимоотношения в обществе, так и на институты и структуры, отвечающие за регулирование этих взаимоотношений, поэтому миссионерская деятельность еkkлeсии не может быть аполитичной! Вопрос в том, какую политику еkkлeсия воплощает через свою миссию? Служение нуждающимся, защита уязвимого и слабого – это тоже политика, хотим мы это признавать или нет.

13 О возможных изначальных значениях термина «еkkлeсия» см.: Архимандрит Кирило Говорун. *Мета-екклeзіологія: Хроніка самоусвідомлення Церкви* (Київ: Дух і Літера, 2018), 16-18.

ЦЕРКОВЬ – ИСПОВЕДАНИЕ И ОТРЕЧЕНИЕ – ВСЕЛЕНСКИЙ МАСШТАБ

Перед тем как ответить на поставленные выше вопросы относительно контекста учения о церкви в Ев. от Матфея, богословия самой еkkлeсии и исповедания, на котором она зиждется, начнем с нескольких общих утверждений, в отношении которых исследователи в большинстве своем не спорят.¹⁴ В отличие от остальных евангелистов, только Матфей использует термин «екклeсия». В Мф. 16, 18 речь идет об учреждении еkkлeсии вселенских масштабов – «врата ада не одолеют ее». Незыблемым фундаментом такой еkkлeсии служит исповедание Иисуса Христом (Мессией). Еkkлeсия – богочеловеческий институт, установленный Богом через Христа.

В Мф. 18 речь идет о жизни и деятельности конкретной поместной общины, которая воплощает вечные принципы царства Божьего в определенном географическом пространстве, времени и культурном контексте. Речь идет об общине, которая исповедует Иисуса Мессией и собрана «во имя Его» (Мф. 18, 20). Ее духовность проявляется в разрешении внутриобщинных конфликтов и отношении к «малым сим». Это община надежды для потерянного, справедливости для «малого» и безусловного прощения для грешников. В своем понимании еkkлeсии как во вселенском, так и в локальном масштабах Матфей далек от идеализации. Еkkлeсия, в его понимании, не оторвана от реалий жизни, но полностью погружена в нее. Еkkлeсия становится Христовой через активную миссионерскую деятельность, которая направлена на служение обществу, в котором она живет и отвечает вызовам своего времени.

Двусмысленность и двойственность еkkлeсии Матфея состоит в том, что в ней исповедание Петра – «Ты – Помазанник, Сын Живого Бога» (Мф. 16, 16) – нераздельно соседствует с его же отговариванием: «Убереги тебя Бог! Да не будет с тобой такого, Господин!» (Мф. 16, 22). Здесь рядом соседствуют откровение Бога – «потому что тебе открыли это не люди, а Мой

14 Об использовании термина еkkлeсия в Ев. от Матфея см.: Бош, *Преобразования миссионерства*, 69; Джеймс Данн. *Единство и многообразие в Новом Завете* (М.: ББИ, 1997), 143-145; Мартин Хенгель и Анна Мария Швермер. *Иисус и иудаизм* (М.: ББИ, 2016), 239-243; Мартин Хенгель. *Недооцененный Петр* (М.: ББИ, 2012), 3-8; Леон Моррис. *Тeология Нового Завета* (СПб: Библия для всех, 1995), 165-168; Петр Покорны и Ульрих Геккель. *Введение в Новый Завет* (М.: ББИ, 2012), 463-471; Ганс Кюн. *Церковь* (М.: ББИ, 2012), 66-71; Donald Senior. *What Are They saying About Matthew* (New York: Paulist Press, 1996), 88-104; Ulrich Luz. *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge: University Press, 1995), 101-108.

Небесный Отец» (Мф. 16, 17), и воля человека – «ты думаешь не о Божьем – о человеческом!» (Мф. 16, 23).

Есть две причины, почему Матфей вставляет утверждение Иисуса об учреждении еkkлeсии именно в контексте вопросов: «за кого народ почитает Меня?» и «а вы за кого почитаете Меня?» (Мф. 16, 13.15), а также между исповеданием и отречением Петра. С одной стороны, этим подчеркивается двойственная природа еkkлeсии – богочеловеческая: «Я создам...» и «тебе дам ключи» (см. Мф. 16, 18-19), то есть создана Христом и вверена человеку (Петру) для осуществления Божьей миссии. С другой стороны, исповедание Петра, сопровождающееся словами Иисуса: «блажен ты Симон, сын Ионин» (Мф. 18, 17), и отговаривание Петра, за которым следуют слова Иисуса: «отойди от Меня сатана» (Мф. 16, 23), вскрывают напряженность между Божьим и человеческим в еkkлeсии.

Петр радушно принимает откровение от Бога об Иисусе (Мф. 16, 16) и ключи, наделяющие его властью «связывать и разрешать» (Мф. 16, 19).¹⁵ Однако, услышав о сути мессиянства Иисуса (Мф. 16, 21), он отговаривает его (Мф. 16, 22). Петр воспринимает откровение Божье о мессиянстве Иисуса как путь к политической власти, чудотворениям и национальной славе. Другими словами, он понимает его в соответствии с популярными мессиянскими ожиданиями того времени. Иисус же истолковывает откровение о собственном мессиянстве как путь публичного отвержения, страданий и позорной смерти. Такое толкование собственного мессиянства стало преткновением для Петра, который в свою очередь становится соблазном для Иисуса. Таким образом, после толкования блаженство становится соблазном для исповедующего и преткновением исповедуемому. Толкование Иисусом Божьего откровения Петру вскрывает страсть последнего к славе и неготовность страдать.

Напряженность усиливается еще тем, что для Матфея эти диалектические противоположности – воля Бога и желание человека – присутствуют не в разных людях, а в одном и том же человеке, в Петре, в лучшем ученике Иисуса.¹⁶ Признающий и исповедующий Иисуса Мессией отговаривает его от пути и судьбы Мессии. Петр отделяет исповедание от ученичества. Он

¹⁵ Скорее всего, речь идет о технических терминах заимствованных из языка раввинов, которые означают «разрешать и запрещать». См. Хенгель, *Недооцененный Петр*, 3.

¹⁶ Ученые пришли к выводу, что образ Петра в Евангелиях – не просто образ одного из учеников или типичного ученика (ср. Кинсбури и Вилкинс), но скорее символ или модель ученичества (Браун). Я его вижу собирательным образом ученичества или следования за Христом. Хороший обзор литературы о роли Петра в Евангелии от Мат-

готов провозглашать Иисуса Мессией, но только таким Мессией, каким он себе его представляет, а не таким, каким Бог предназначил ему быть. Божье откровение вступает в противоречие с человеческим представлением и ожиданием. Игра слов – Петр и камень (*петрос* и *петра*, Мф. 16, 18) – здесь не только двусмысленна, но и символична. Если исповедание Петра становится *камнем-основанием* для будущей еkkлeсии, то толкование Иисусом собственного мессианства как пути страдания становится *камнем преткновением* для того же Петра. Он становится не только человеком исповедующим, но и человеком соблазна¹⁷ для исповедуемого. Противостояние между Божьим и человеческим – это не только внешнее противостояние между церковью и миром, но и противостояние внутри еkkлeсии. Это община, в которой соседствуют святое и грешное. Община состоит из несовершенных людей. В ней соседствуют и сосуществуют «пшеница и плевелы» (ср. Мф. 13, 24-30 и 36-43).¹⁸ Это, пожалуй, лучший метафорический образ противоречивости еkkлeсии Матфея. Бонхеффер сказал об этом так: «Церковь Петра – это не только то, о чем мы можем говорить с нескрывае-мой гордостью. Петр, исповедник, верующий ученик, отрекся от Господа... Церковь Петра – это церковь, разделяющая эти слабости, церковь, кото-рая снова и снова отрекается и падает, церковь непоследовательная, мало-верная и боязливая, которая снова и снова отказывается принимать свое призвание и свою роль в мире. Церковь Петра – это церковь всех тех, кто стыдится Господа тогда, когда от нее как раз требуется верность».¹⁹ Говоря о двойственной природе еkkлeсии, о противоречивой природе исповедую-щего и напряженности между Божьей волей и желанием человека, Матфей показывает, что церковь – это не только место, где это все раскрывается, но это еще и место, где возможно преодолеть эту пропасть. Еkkлeсия – это место надежды на то, что отчужденность между Богом и человеком можно преодолеть. Это место, где напряженность между Божьей волей и жела-нием человека можно снять и где человек добровольно может подчинить свои желания воле Бога. Это место, где внутренние противоречия и раз-двоенность человека в самом себе постепенно преодолеваются и переходят в здоровое восприятие себя, во внутреннюю гармонию. Это место, где наш

фея см. в Senior, *What Are They Saying About Matthew?*, 95-100 и Хенгель, *Недооцененный Петр*, 1-37.

17 Интересно, что это утверждение мы находим в послании самого Петра (1 Пет. 2, 7). Личный опыт Петра стал для него не непреодолимым препятствием, а уроком, который он хорошо усвоил со временем.

18 Senior, *What Are They Saying About Matthew*, 92.

19 Дитрих Бонхеффер. *Проповеди, толкования, размышления* (Москва: ББИ, 2014), 233.

образ постепенно формируется в образ Христов. Для Матфея преодолеть эту пропасть вне общины веры – экклесии – невозможно. В этом и состоит смысл исповедания и ученичества в Ев. от Матфея. Ученичество у Матфея – это преодоление вышеперечисленных пропастей. Ученичество – это обратная сторона исповедания, они неразделимы.²⁰ Эта декларируемая верность Христу воплощается в каждодневном следовании по крестному пути и готовности платить цену ученичества.

Только последовав за Иисусом и его учением и став частью общины, в которой исповедуется Христос и разделяется его путь, постепенно преодолевается пропасть между человеческим пониманием Бога и открытием Бога в Иисусе. «Церковь Петра – это не церковь точек зрения и мнений, а церковь откровения. Не церковь, в которой обсуждается то, “что говорят люди”, а церковь, в которой снова и снова произносится, и повторяется исповедание Петра. Не на мнениях Христос собирается строить свою церковь».²¹ Богословские вызовы, с которыми столкнулись общины Матфея, продолжают оставаться серьезными вопросами для современных церквей.

ЦЕРКОВЬ – МЕСТО НАДЕЖДЫ, ВОЗМОЖНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ И БЕЗУСЛОВНОГО ПРОЩЕНИЯ – ЛОКАЛЬНЫЙ МАСШТАБ

Община веры для Матфея не только что-то универсальное, масштабное, вселенское и абстрактное (со всей своей двойственностью, напряженностью и двусмысленностью), но также и что-то конкретное, локальное, реальное и измеримое во времени и пространстве. Именно такой общине, ее внутренней роли в жизни не только сообщества людей, но и отдельного человека, Матфей посвящает целую главу поучения – Мф. 18!

В представлении Матфея экклесия поистине глобально-локальная община. Община – универсальное декларативное исповедание Христа как *Dominus Dominorum* – находит свое конкретное поместное выражение в служении «малым сим». Это и есть жизнь ученичества, благодаря которому преодолеваются вышеупомянутые пропасти. Поместная экклесия – это место служения меньшему, место надежды для заблудившегося, место справедливости для оступившегося и безусловного прощения для раскаявшегося. Образы общины в этой главе также показательны в отношении ее природы, миссии и положения в обществе. Это образ дитяти, «малых сих»,

20 См. Ulrich Luz, *The Theology of the Gospel of Matthew*, 102-103.

21 Бонхеффер, *Проповеди, толкования, размышления*, 232.

заблудшей овцы, оступившегося брата, которые рисуют скорее незавидное положение и миссию общины в обществе.

Хотя вся восемнадцатая глава²² посвящена теме церкви, традиционно уделялось внимание только центральному отрывку (ст. 15-20), где речь идет об еkkлесиальных дисциплинарных мерах, в контексте которых второй раз в Евангелии используется термин *екклесия* (Мф. 18, 17). Однако, если рассматривать эту главу как единое целое, то видно, что здесь помимо дисциплинарных мер поднимаются и другие, не менее важные для церкви вопросы, которые создают необходимый фон для правильного понимания практики дисциплинарных мер. Здесь приводятся две притчи. Короткая притча о добром пастыре и заблудившейся овце (ст. 11-14) служит эпилогом к поучению об исправлении заблудившегося брата и моделирует поведение общины. Развернутая притча о немилосердном должнике (ст. 23-35) служит предостережением для общины. В ней мы находим краткое поучение о безусловном прощении (ст. 21-22).

Начинается эта глава с вопроса учеников о том, «кто самый великий или больший в Царствии Небесном?» (Мф. 18, 1).²³ Иисус, вместо того чтобы привести в пример Авраама, друга Божьего,²⁴ который вместе с Исааком и Иаковом будет возлежать в царствии небесном со многими пришедшими с востока и запада (см. Мф. 8, 11), или великих праведников Ветхого Завета,²⁵ кротчайшего Моисея²⁶ или Давида, царя по сердцу Господа,²⁷ приводит в пример маленькое дитя.²⁸ Величие общины заключается не в том, что она состоит из великих, влиятельных и власть имущих людей или служит таковым, но в том, что она состоит из людей, которые по примеру своего учителя (см. Мф. 20, 28) служат не вышестоящим (что было бы естественно и привычно в других сообществах), а тем, кто ниже, «малым сим», нуждающимся в ее служении.²⁹ Благородство общины не в том, что она смиряется перед выше-

22 Мое богословское прочтение Мф. 18 см. в *Славянский библейский комментарий*, 1177-1181.

23 В Евангелии от Луки эта тема поднимается среди учеников Иисуса в виде спора во время последней вечери (см. Лк. 22, 24), здесь же она звучит в виде вопроса и предваряет учение о церкви.

24 Иак. 2, 23.

25 Ноя, Иова и пророка Даниила, см. Иез. 14, 14.20.

26 Чис. 12, 3.

27 1 Цар. 13, 14.

28 Пример дитяти здесь, скорее всего, связан не с детской простотой, наивностью и невинностью, ибо дети таковы не по собственному выбору. Скорее, это пример тех, кто не имеет особого статуса или положения в обществе, нуждающихся и беспомощных. *Дитя* и *малые сии* используются в этой главе и как пример, и как синонимы (см. ср. 2-5, 6, 10, 14).

29 Схожие мысли см. в работе: Senior, *What Are They Saying About Matthew*, 93.

стоящими, а в том, что она преклоняется перед теми, кто ниже, и в смирении служит им. Служащий нуждающемуся и есть великим в царствии небесном. Так отвечает Иисус ученикам на вопрос о величии в царствии. Именно учение о подлинном величии предваряет поучение о церкви в Мф. 18.

Я предлагаю прочитать восемнадцатую главу через призму поучения о соблазне (ст. 5-10). Почему-то этому вопросу и его связи с темой церкви меньше всего уделялось внимания. Тема соблазна – одна из ключевых тем, которая связывает поучения о церкви в 16 и 18 главах (ср. Мф. 16, 23 и 18, 5-10) и непосредственно связана с вопросом о величии.

Мф. 16. Как самый близкий ученик Иисуса становится ему соблазном, так и община может стать соблазном для «малых сих». Непринятие, отвержение нуждающихся – страшный соблазн, которому нет места в еkkлeсии, собранной во имя Иисуса. Нам привычно думать, что соблазны нас ожидают вне церкви, в мире. Однако в Евангелиях соблазн чаще всего происходит внутри общины, узкого круга учеников Иисуса (ср. Лк. 17, 1-5), и связан с темой прощения. Не случайно, говоря о соблазне, Иисус прибегает к явным преувеличениям: о мельничном жернове, гибели в морской пучине, отсечении рук и ног, вырывании глаз (гиперболы, которые ранее уже встречались в Нагорной проповеди, см. Мф. 5, 28-30). Таким образом подчеркивается серьезность и опасность соблазна внутри общины.

В еkkлeсии соблазн имеет место тогда, когда она поддается искушению и идет путем этого мира, а не путем своего основателя. Тогда она становится просто еще одной еkkлeсией (популярным политическим сообществом единомышленников). Когда она больше думает о величии, нежели о служении, о пути славы, нежели о смирении, она ничем не отличается от других сообществ. Когда она служит великим и богатым в мире сем, а не малым и нуждающимся, и вместе с миром презирает «малых сих», вместо того чтобы заботиться и служить им (Мф. 18, 1-10), она ничем не отличается от других. Когда в ней отдается предпочтение девяносто девяти праведникам, вместо готовности идти на риск и искать одну заблудившуюся овцу, то она идет путем этого мира, а не путем Сына Человеческого (Мф. 18, 11-14). Когда процесс исправления вершится с позиции власти, а не служения, а его целью является наказание, а не восстановление, когда оступившийся априори виновен и лишен возможности добиться справедливости, а сама справедливость лишена необходимого процесса, то в ней вершится воля человека, а не воля Бога. Если «малые сии» не могут добиться справедливости и отстоять свою невиновность, для которой нужна процедура и терпение (иногда роль дополнительных свидетелей или всей общины), а справедливость становится только достоянием богатых и власть имущих, тогда в чем отличие еkkлeсии Христовой от других еkkлeсий? (Мф. 18, 15-20). Когда

прощение имеет границы (Мф. 18, 21-22), а собрание прощенных оказывается неспособным прощать тех, кто в этом нуждается (Мф. 18, 23-35), тогда еkkлeсия становится соблазном для тех, кому она призвана служить.

Соблазн означает «сбить с правильного пути» или «вести в заблуждение другого», в данном контексте слабого или малого (Мф. 18, 6). Соблазн связан с нежеланием или неготовностью вершить волю Бога. Как Петр отговаривает Иисуса отказаться от пути страдания, так и община может отказаться от пути безответного служения и безусловного прощения. Как отдельно взятый человек, так и община сталкиваются с искушением поставить свою волю на место воли Бога. Мы всегда более охотно будем служить сильным мира сего (от которых в этом мире что-то зависит, ср. Иак. 2, 2-10) и Всесильному (от которого зависит все), нежели слабым и нуждающимся, которые зависят от нашего служения им. Соблазн чествовать великих и презирать слабых и малых (в социальном смысле) никуда не девается даже после того, как Бог открылся нам в Сыне своем Иисусе Христе и показал тот путь, который ведет к нему. Путь славы всегда предпочтительнее пути страдания. Путь силы привлекательнее пути служения. Путь всеобщего признания манит больше, чем путь всеобщей отверженности. Путь любви сложнее пути ненависти, а путь прощения – пути наказания. Критерием на суде Сына Человеческого будет то, что мы сделали для малых, а не то, что мы сделали для великих: «...что вы сделали для одного из самых малых братьев Моих, вы сделали для Меня» и «чего вы не сделали для одного из самых малых, того и для Меня не сделали» (Мф. 25, 40.45). Служение «малым» отождествляется со служением Христу. Служение нуждающемуся становится богослужением, а богослужение приравнивается к служению малым сим. Отклонение от этого предназначения еkkлeсии – великий соблазн, от которого Матфей предостерегает свои общины. Согласно учению Мф. 18, еkkлeсия – это община надежды для заблудившихся, служения малым и нуждающимся, возможной справедливости для бедных и оступившихся и общиной безусловного прощения для всех. Это и делает еkkлeсию альтернативным сообществом людей.

МИССИОНЕРСКОЕ ПРИЗВАНИЕ И СУБЪЕКТНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЭККЛЕСИИ – СОЛЬ ЗЕМЛИ И СВЕТ МИРУ

Еkkлeсия Матфея – это община, где есть место и Божьему, и человеческому и где сохраняется напряженность между волей Бога и желанием человека. Это община, где есть место и исповеданию, и отказу от этого исповедания, особенно в моменты, когда это исповедание нам дорого стоит,

иногда самой жизни (Мф. 16, 24-26). Это место, где существует постоянный соблазн отделить декларативное исповедание принадлежности Христу от ежедневного ученичества. Благодаря ученичеству в общине становится возможным преодоление всех возможных соблазнов, перечисленных выше. В процессе следования за Христом в повседневной жизни община учится понимать, что такое подлинное величие в глазах Бога, а не мира. С одной стороны, община своей приверженностью Христу и жаждой справедливости озадачивает мир, а с другой, раздражает и тем вызывает к себе ненависть (Мф. 5, 12). Это община, в которой возможна справедливость для тех, кто не находят ее в мире, и есть прощение тем, от кого мир давно отвернулся. Но в чем миссия такой общины в этом мире?

Размышляя о природе и сути миссии еkkлeсии в этом мире, мы обратимся к известному отрывку из Нагорной проповеди (Мф. 5, 13-16), в котором используются известные в иудейской религиозной традиции метафоры соли и света. Эти метафоры ранее имели должное богословское осмысление для миссионерской деятельности общины.³⁰ Мы оттолкнемся от богословского толкования, подчеркивая миссиологическое значение этих образов для еkkлeсии.

Обыденные значения метафор соли и света служили подсказками для возможных богословских смыслов и значений. Соль в ее повседневном применении использовалась не только как приправа для пищи (Иов. 6, 6), но также и для ритуального жертвоприношения, соления хлеба приношений и жертвы (ср. Лев. 2, 13), а также как средство очищения и консервирования.³¹ В богословском смысле соль символизировала мудрость, верность, мир, добрую речь.³² То же самое можно сказать и о метафоре света. Свет³³ применялся для освещения, но в богословском смысле символизировал божественное присутствие и спасение³⁴ Бога как истинного света (1 Ин. 1, 5); Закон как свет для человека (Пс. 119, 105), духовное просвещение человека или народов (Лк. 2, 32). Так, избранный Израиль должен был стать светом для народов, явив им Бога Израиля (Ис. 42, 6).

Миссиологическое значение соли, скорее всего, следующее: как соль проникает и растворяется в пище, придавая ей вкус и сохраняя ее от не-

30 См. больше в Луц, *Нагорная проповедь*, 99-112; Райчинец, *Славянский библейский комментарий*, 1144; Davies and Allison, 70-71; Guelich, 119-133; Hauerwas, 62-64.

31 См. 4 Цар. 2, 21-22; Иез. 16, 4 и Луц, *Нагорная проповедь*, 104.

32 Davies and Allison, 70.

33 О символизме света в Евангелиях см. G. F. Shirbroun, «Свет» в *Иисус и Евангелия: Словарь*. Ред. Д. Грин, С. МакНайт, Г. Маршал (М.: ББИ, 2010).

34 См. Исх. 13, 21; Пс. 26, 1 и 35, 10; Ис. 60, 19.

избежного гниения, так и экклесия Христова своим присутствием в мире несет подлинный смысл и предназначение человеческой жизни и предотвращает разрушение образа и подобия Божьего в человеке. Растворяясь в мире и проникая во все сферы жизни общества, она демонстрирует иной образ жизни, другое поведение и реакцию на проблемы. Растворяясь и проникая в гущу общественной жизни, она не отождествляется с обществом и не становится похожей на другие сообщества. Она в мире, но не от мира. Как подметил Бальтазар: ее присутствие «глубже в мире, а не ближе к миру». ³⁵ В обществе она сохраняет свою принципиальную обособленность. Община для общества и мира, как соль для пищи. Своим альтернативным образом жизни она предотвращает моральную деградацию, утрату смысла и предназначения. Ее активная миссионерская жизнь спасает человека от дезинтеграции в хаос как в индивидуальном, так и коллективном смыслах. ³⁶ Если роль государства состоит в том, чтобы предотвратить потерю человеком человеческого образа, то миссия общины – восстановить образ и подобие Бога в человеке.

Кроме того, община призвана не бежать от мира (есееи, монашество), не приспособливаться к миру (саддукеи), не быть духовной ради собственной духовности (книжники и фарисеи), но присутствовать в мире во всех сферах общественной жизни, являя альтернативный образ жизни. Растворяясь в обществе, она должна сохранить свои свойства. Проникнув в общество, легко отождествится с ним и уподобится ему. Тогда миссия экклесии становится одним из видов общественной деятельности, а сама она превращается в форму религиозного, гражданского или национального образования, идеологию или просто обособленное сектанство. По этой причине Иисус предупреждал о возможной потере солёности: «она уже ни к чему не годна, разве что выбросить ее на поправление людей» (Мф. 5, 13; ср. Лк. 14, 34-35). ³⁷

Экклесия становится негодной в миссионерском смысле в двух возможных случаях: когда она существует ради самой себя, а не ради мира, или когда она, растворяясь в мире, отождествляется с миром во всем, забывая о своем предназначении. Тогда экклесия становится одним из существующих человеческих институтов, хотя и религиозным или культовым. Сохраняя же свою солёность и активное миссионерское присутствие в мире, община

35 Х. У. фон Бальтазар. *Верую: Кто такой христианин?* (М.: ББИ, 2009), 191.

36 Ср. с Н. Т. Райт. *Матфей. Евангелие* (М.: ББИ, 2002), 31.

37 О других возможных значениях негодности соли см. Луц, *Нагорная проповедь*, 106.

Христа отличается от человеческих институтов и становится богочеловеческим институтом, несущим миссию Бога в мире.

Развивая метафору света, Матфей приводит два дополнительных примера: город на горе и подсвечник на столе. Эти примеры говорят о следующем: присутствие и деятельность еkkлeсии в обществе и мире не может быть незаметной. Они также подчеркивают острую необходимость ее присутствия и ее миссию просвещения. Последовательность метафор (соль, свет) не случайна, она помогает нам лучше понять природу миссии общины. Будучи солью земли, община растворяется в мире, проникая во все сферы общественной жизни человека. Она проникает туда не для слияния с миром, а для освещения темных сторон как человеческой жизни, так и общественных структур.

Как свет освещает темные места, так присутствие еkkлeсии в мире должно просвещать не только закутки человеческой души, но и разрушительные стороны общественных структур. Своим присутствием, жизнью и миссией в мире она должна демонстрировать альтернативу миру, не утверждать сложившееся положение вещей, а показывать выход. Еkkлeсия – это не институт морального превосходства в мире, но институт моральной альтернативы миру. Это община надежды в безнадежном мире, прибежище для странников, угнетенных и отверженных. Это место, где души обремененных и утомленных обретают покой (Мф. 11, 28-30). Но в чем должна проявляться эта альтернатива? Где выход из сложившегося положения? В чем должен проявляться свет миссии еkkлeсии в мире?

Не в борьбе со злом, а в делании добрых дел. Матфей не только приводит два вспомогательных примера, которые помогают нам лучше понять миссионерское измерение метафоры света – видимое присутствие в мире, но еще и конкретизирует, каким именно образом или чем конкретно община должна светить миру. Она должна светить миру добрыми делами. Добрые дела здесь перекликаются с большей праведностью в Мф. 5, 20, чья практическая сторона подробно рассматривается в следующей, центральной части Нагорной проповеди (Мф. 5, 17 – 7, 12): любить врагов, прощать обижающих, молиться за преследующих, не судить, а служить, делать другим то, что хочется, чтобы другие делали нам и т. д. Добрые дела, которыми еkkлeсия призвана светить в мире через свою миссию, должны твориться не ради самовосхваления, а ради прославления Бога. В этом предельный смысл и суть ее миссии – прославить Бога на земле. Люди должны славить Бога через присутствие и служение еkkлeсии в мире.

Еkkлeсия, будучи солью земли и светом миру, призвана демонстрировать два взаимоисключающих миссионерских качества: с одной стороны,

высокую степень приспособляемости ко всем возможным временным, культурным и мировоззренческим изменениям, а с другой стороны, силу убеждений и высочайшую волю к обособленности. Она не только знает и способна приспособиться ко всем временным, культурным, контекстуальным изменениям, но также остается обособленной и бескомпромиссной в отношении вечных ценностей и принципов, которые не могут изменяться под влиянием времени, культуры и контекста.

МИССИЯ ЭККЛЕСИИ В МИРЕ ПОЛИТИКИ – МУДРОСТЬ ЗМЕИ И НАИВНОСТЬ ГОЛУБЯ – ОВЦЫ В ВОЛЧЬЕЙ СТАЕ

Если экклесия в своем исповедании верна Христу как своему господину, а своим присутствием проникает во все сферы общественной жизни, моделируя альтернативный образ жизни, контрастирующий с жизнью общества, ее деятельность будет рассматриваться как что-то подрывное, раздражающее и даже угрожающее политическим структурам, даже если она не преследует никаких политических целей. Как уже было сказано, когда экклесия считает миссию в обществе не просто одним из видов своей деятельности, но своим дыханием, смыслом и целью, то ее существование и деятельность не могут быть аполитичными. Однако, когда миссия экклесии нацелена на преобразование устройства общества и влияет на общественные взаимоотношения, не преследуя никаких политических целей, она становится политическим действием в обществе.

Говоря о политике, речь не идет о том, какую политику должна церковь вести в государстве и обществе, а о том, что ее миссионерская активность будет восприниматься со стороны и государства, и общества как политическая, поскольку ее миссия не может не влиять на общественное устройство и взаимоотношения. Вопрос скорее в том, какую жизнь она моделирует своим внутренним устройством и какова цель ее влияния?

Иисус, посылая своих учеников в мир для продолжения своей миссии, знал, что их миссионерская деятельность будет влиять на общество и вызовет ненависть и насилие со стороны политических и религиозных лидеров (см. Мф. 10, 17-18), и даже членов семьи (см. Мф. 10, 17.21-22.35-36). Провозглашение владычества Бога в мире, где правят кесари, служение простым людям, а не правителям, лояльность Богу, а не власти не могут пройти бесследно и незамечено. Такое действие для земной власти есть не что иное, как политическое действие, подрывающее основание власти правителей. Может ли экклесия, чьим дыханием в мире является миссия, исполнить свое предназначение в мире политики, оставаясь верной

Христу? Согласно Матфею,³⁸ Иисус, посылая своих учеников на проповедь, сказал им следующие напутственные слова: «Я посылаю вас как овец среди волков: итак, будьте мудры как змии, и просты как голуби» (Мф. 10, 16). Традиционно эти слова Иисуса рассматривались как миссиологические по понятным причинам.

Во-первых, они являются частью миссионерского дискурса, я бы даже сказал, ключевыми словами в этом поучении.³⁹ Во-вторых, здесь используется греческий глагол *apostello*, что означает «посылать с поручением» (перевод еврейского понятия *šaliah* – «посланник»), – синоним слова «миссия».⁴⁰ Однако миссия еkkлeсии будет восприниматься властью как что-то политическое. Поэтому Иисус, согласно Ев. от Матфея, таким неоднозначным и образным утверждением предостерегает своих учеников о том, что им придется иметь дело с неоднозначными политическими вопросами и ситуациями в мире, исполняя его миссию. Политический вопрос миссии – это лояльность Христу в мире политических интересов, выгод или интриг. Лояльность Христу это постоянный выбор между служением или правлением, силой или любовью, ненавистью или прощением в мире политики.

Положение общины учеников в мире – это положение «овец среди волков». Положение априори незавидное и уязвимое. В отличие от Мф. 7, 15, где Иисус предупреждает о лжепророках, которые, прикрываясь овечьей шкурой, на самом деле «суть волки хищные», не щадящие стада, здесь речь идет о незащищенном и даже опасном положении. Овца в волчьей стае испытывает постоянную угрозу безопасности. Это высказывание было известно среди раввинов времен Иисуса и определяло положение иудеев среди языческих народов. Но в словах Иисуса овцы – это не Израиль среди язычников, а ученики Иисуса среди враждебного к их миссии окружения. Для Матфея еkkлeсия всегда будет находиться в уязвимом и, казалось бы, заведомо проигрышном положении.

Можем ли мы служить миру и преобразовывать мир без высокого положения в обществе и в постоянной опасности? Почему всемогущий Бог послал нас в этот мир для выполнения его спасительной миссии и поставил нас в уязвимое положение в этом мире? Наша миссия нацелена, в первую очередь, на служение тем, кто оказался в нужде и, скорее всего, не по своей вине, а из-за определенной социальной и экономической политики власть имущих. Такая миссия не только служит нуждающимся, но и раздражает

38 В Лк. 10, 3 есть слова: «Идите! Я посылаю вас как агнцев среди волков». Однако упоминание о змеиной мудрости и простоте голубя есть только у Матфея.

39 Десятая глава представляет собой вторую книгу поучения о миссии.

40 См. «Апостол» в *Иисус и Евангелия*, 23-28.

тех, по чьей вине они оказались в нужде. Вот почему безобидная миссия служения нуждающимся становится политически опасной для власть имущих – она вынуждает их меняться.

Образ овцы в волчьей стае лучшим образом отображает не только наше положение в мире политики, но и передает природу самой миссии. Экклесия как малое стадо⁴¹ представляет не большинство, а влиятельное и убежденное меньшинство в мире. Она служит миру не с позиции силы, безопасности и обеспеченности, а своей слабостью и уязвимостью.⁴² Мы служим нуждающимся, потому что сами испытываем нужду, а не наоборот. Мы страдаем другим, потому что сами в этом нуждаемся. Мы меняем мир не потому, что нас много и мы влиятельны, а потому, что мы верим в преобразование мира.

Насколько реально преуспеть в миссии, когда ты в положении овцы в мире волков? Своим мудрым изречением о змиях и голубях Иисус говорил о возможном успехе миссии еkkлeсии, несмотря на ее незавидное положение. Данное утверждение – квинтэссенция положения и миссии учеников в мире во все времена. Мудрость змеи⁴³ и простота голубя⁴⁴ – два, казалось бы, взаимоисключающих качества⁴⁵ лучшим образом определяют положение учеников, осуществляющих миссию. Вопрос, который возникает после данного утверждения, следующий: как нам знать, когда и при каких обстоятельствах проявлять мудрость змеи, а когда – простоту голубя?

Сам Иисус наилучшим образом воплотил змеиную мудрость и наивность голубя в своем служении. Мудрость змеи он демонстрировал каждый раз, когда оказывался в ситуации, где ему надо было отвечать на вопросы с подвохом. Он или задавал встречный вопрос с условием (см. Мф. 21, 23-27), заставляя спрашивающих отвечать самим, или отвечал

41 Лк. 12, 32.

42 Митрополит Антоний Сурожский говорил: «Церковь должна быть бессильна, как и Бог, который не насилует, который только призывает и раскрывает красоту и истину вещей, который не навязывает их, и как наша совесть, которая нам подсказывает правду, но которая нас оставляет свободными прислушиваться к истине и красоте или от них отказаться...» (А. Сурожский, *Церковь* [Москва: «Духовное наследие митрополита Антония Сурожского», 2011], 62-71).

43 Другие возможные переводы: «проницательность», «хитроумие», «изворотливость», «осторожность» (ср. Быт. 3, 1).

44 Можно также перевести как «наивность» или «чистота».

45 Стэнли Хауэрвас правильно отмечает, что «мудрость и наивность обычно не ставят вместе. Мудрость подразумевает отсутствие наивности», см. *Matthew* (Grand Rapids: Brazos Press, 2006), 107.

двусмысленным принципом, оставляя спрашивающих в недоумении (см. Мф. 22, 15-22), или вообще не отвечал, если понимал, что его ответ особо не волнует спрашивающего (см. Ин. 18, 38), или, отвечая утвердительно, продолжал истолковывать свой ответ, дабы избежать неправильного понимания (см. Мф. 26, 63-64; Мк. 14, 61-62; Лк. 22, 54-55). Каждый раз, когда ему задавали вопросы политического или религиозного характера, Иисус отвечал крайне мудро, в чем-то изворотливо, но при этом четко и определенно, даже если это угрожало его жизни.

В тоже самое время он демонстрировал детскую простоту и наивность в своем доверии Богу в самые сложные моменты своего служения (см. Мф. 26, 36-42; Мк. 14, 32-42; Лк. 22, 39-46) и веру в хорошее в человеке, зная всю его испорченность и греховность (см. Ин. 2, 25). Он продолжал наивно служить и сострадать назойливой толпе зевак (см. Мф. 9, 36), которые следовали за ним не потому, что хотели посвятить ему свои жизни или пожертвовать своим именем или временем для его служения (хотя, безусловно, были и такие, см. Мф. 19, 27 и Лк. 8, 1-3), а потому, что хотели получить от Иисуса желаемое.

Иисус своим личным примером *par excellence* продемонстрировал, что значит быть агнцем Божиим в мире религиозных и политических противостояний. Он добровольно отказался от привилегий и положения, став слугою всем. Такой добровольный отказ заставил религиозный и политический истеблишмент встревожиться. Служа наивно и в простоте, он, тем не менее, озадачивал религиозных знатоков и политических игроков. Он в себе совместил мудрость, которая озадачивала мудрецов, и наивность, которая ставила в неловкое положение религиозных и политических вождей того времени.

Так и еkkлeсия в своей миссии в мире должна не только понимать, что ее положение уязвимое, но и умело совмещать в своей деятельности змеиную мудрость там, где это уместно, и простоту голубя там, где этого требует от нас Бог. Еkkлeсии следует быть простой, как голубь, доверяя Богу, и мудрой, как змея, по отношению к политическим хитросплетениям, религиозным вызовам, возможным притеснениям, гонениям или интригам, с которыми ей придется столкнуться. Главное – не стать мудрыми и хитрыми по отношению к словам Иисуса, и наивными и простыми по отношению к политическим хитросплетениям и вызовам в мире.

Все, что может предложить еkkлeсия этому миру – это свою хрупкую альтернативу: политике неумной власти – политику самоотверженной любви; политике господства, особенно над слабыми и уязвимыми – политику беззаветного служения нуждающимся и страждущим; политике силы – политику сострадания и прощения. Поэтому актив-

ная миссионерская деятельность еkkлeсии в мире – это ничто иное, как политическое действие, в котором нет ни политической позиции, ни политического влияния!⁴⁶

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Лучшие вопросы о том, как церковь должна и может понимать саму себя, задал Ханс Бальтазар в своей книге «Истина симфонична»:

...как же должна Церковь понимать самое себя? Или же она должна – как раз-таки самым актом понимания – отказаться от ограничительного понимания себя? И даже более – должна усугублять противоречие? Чем меньше она отождествляет себя с миром, чем больше она становится самой собой, тем более открытой, незащищенной и неограниченной от мира предстает. Возможно ли помыслить такой парадокс, а тем более воплотить его в своей жизни? Не только возможно, но и необходимо.⁴⁷

Я не знаю, откуда именно черпал вопросы Бальтазар, но мне кажется, что они очень созвучны пониманию еkkлeсии Матфеем.⁴⁸ Может ли еkkлeсия понять саму себя, будучи богочеловеческим институтом? Может ли мир понять церковь и ее предназначение в мире? Возможно ли понять Божью сопричастность церкви, если Бог остается для нас познаваемой тайной? Может ли человек понять самого себя и свое участие в церкви, оставаясь для самого себя непознанным до конца? Согласно Бальтазару, церковь отказываться не от самого понимания себя, но от ограничительного понимания себя. Церковь перестает существовать тогда, когда она считает, что наконец-то поняла саму себя и продолжает оставаться церковью тогда, когда через свою миссию пытается осознать и понять саму себя, свое предназначение лучше и глубже.

Для Матфея еkkлeсия – это место, где существует постоянная напряженность между Божьим и человеческим, где воля Бога и желания человека могут не совпадать, где есть место откровению и исповеданию, неправильному пониманию и толкованию этого откровения, где человек принимает

46 См. Бош, *Преобразования миссионерства*, 94; ср. Рим. 16, 19.

47 Х. У. фон Бальтазар. *Истина симфонична* (М.: Институт св. Фомы, 2009), 72.

48 О том, какой смысл Матфей вкладывал в понятие еkkлeсия, см. «Церковь» в *Иисус и Евангелия*, 735-737; U. Luz. *The Theology of the Gospel of Matthew* (Cambridge: University Press, 1995), 101-109; Senior, 88-104.

и подчиняется Богу, но противится, устами исповедует, желаниями преткается и действиями иногда противостоит Богу.

Однако еkkлeсия – это не только место, где эти противоречия вскрываются, но и место, где они преодолеваются. Место, где пропасть между Богом и человеком становится мостом. Жизнь ученичества становится в этом преодолении средством и ключом. Благодаря ученичеству наше понимание Бога приводится в соответствие с его откровением. Наша воля подчиняется его воле. Его желания становятся нашими, а наши действия все больше созвучны его действиям. Посредством ученичества мы формируемся в соответствии с Божьим предназначением, его путь становится нашим, а наш путь соответствует его намерениям. Процесс ученичества – это не одноразовое решение, а процесс длиною в жизнь.

Еkkлeсия своей миссией служения нуждающимся становится альтернативным сообществом в обществе, общиной контраста. Ее величие измеряется не преклонением перед великими мира сего, а преклонением и заботой о тех, кто презрен великими. Она может стать местом надежды для заблудившихся и местом возможной справедливости для оступившихся, особенно если за него некому вступить. Она не только община прощенных, но и может стать местом безусловного прощения для каждого, кто в этом прощении нуждается.

Тем не менее в еkkлeсии всегда сохраняется возможность стать соблазном для малых сих, особенно когда вместо служения им она заигрывает с властью и вместе с миром начинает презирать их (ср. Иак. 2, 1-7). Когда она отдает предпочтение правильным и праведным, а не заблудившимся. Когда отказывает в справедливости нуждающимся только потому, что они слабые и за них некому вступить. Когда она, будучи общиной прощенных, оказывается неспособной простить тех, кто в этом нуждается и об этом просит. Следует помнить, что в Евангелиях соблазн носит внутриобщинный характер, а не внешнюю опасность для общины.

Будучи солью и светом в мире, она своим присутствием и миссией предотвращает не только моральную дезинтеграцию общества и возможную потерю человеком своего обличья, но и просвещает и восстанавливает в человеке образ и подобие Бога. Она одновременно демонстрирует высокую степень адаптивности, а также обособленный и альтернативный образ жизни в мире. Она призвана глубоко проникать в общество, но при этом сохраняет верность Христу.

Политическое положение еkkлeсии незавидное, она уязвима в мире. Она призвана любить тех, кто настроен враждебно к ней, и служить в своей уязвимости и бессилии. Она призвана быть миротворцем (Мф. 5, 9), при этом понимая, что ее обособленность в мире будет приводить к конфлик-

там. Поэтому ей необходима духовная пронизательность, чтобы знать, где проявить мудрость змеи, а где простоту голубя; не стать изворотливой змеей в лояльности Христу и наивным голубем в политических уловках и ухищрениях.

Политическая позиция экклесии – это верность своему Господу и его миссии в мире политики. Экклесия должна понимать, что ее активная миссионерская деятельность будет рассматриваться как политическое действие, даже если она никаких политических целей в своих действиях не преследует.

Миссия и культура

Ю. Скурыдин

ВВЕДЕНИЕ

Интерес к различным культурологическим и миссиологическим вопросам развивается параллельно с появлением в середине XX века культурологии как предмета в программах ВУЗов. На сегодняшний день миссиологию уже невозможно рассматривать без культурологии. Такие понятия, как «контекстуализация», «воплощенная миссия», «целостная миссия»¹ и другие, демонстрируют взаимосвязь в миссиологии двух областей – культуры и миссии. Однако можно ли ожидать, что применение данных концепций будет схожим в разных контекстах: миссии запада и миссии церковью постсоветского пространства?

Западная миссиологическая мысль имеет определенную устоявшуюся традицию, основанную на многолетнем опыте. Верующие постсоветских стран присоединились к дискуссии о миссии только после развала Советского Союза – когда появились первые отечественные специалисты. Через богословские учебные заведения и переводную литературу местные студенты знакомятся с достижениями западной миссии и делают попытки применить их к постсоветской реальности.

В данной работе представлен взгляд, подчеркивающий различие в применении по причине существенного отличия исторических и социальных исходных предпосылок двух контекстов. Если в западных странах евангельские и протестантские верующие достаточно широко представлены в обществе, то на постсоветском пространстве они все еще маргинальное меньшинство. Это и обуславливает необходимость

1 См. Michael Pocock, G. Van Rheenen, and Douglas McConnell. *The Changing Face of World Missions: Engaging Contemporary Issues and Trends* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 15-16.

серьезного осмысления роли культуры в миссии. Данная работа представляет презентацию данной темы в виде набросков. Начнем с описания природы культуры и ее связи с церковью, далее перейдем к вопросам миссии и в заключении представим выводы с перспективы практического богословия.

КУЛЬТУРА

В Предисловии к своей книге «Культурная антропология в помощь служителю евангелия» Пол Хиберт указывает на изменение в понимании миссии в конце XX века, которое связано с переоценкой роли культуры в миссии. Если в период колониальной миссии евангельская весть была тесно связана с западной цивилизацией, то последние изменения в бывших колониях, связанные с ростом церквей, приводят к убеждению, что нужно понимать не только Писание, но и иметь глубокое познание о тех людях, которым собираются служить миссионеры.² Какое отношение данные выводы имеют к миссии на постсоветском пространстве? Нужно ли местным церквям осмысливать значение культуры для благовестия? Ведь в нашем контексте мы не столь часто сталкиваемся с культурными различиями, как западные миссионеры, отправляющиеся в далекие и незнакомые им страны. Недостаточное внимание к осмыслению современной культуры может привести к негативным последствиям, таким как общественная изоляция или же потеря христианством своего лица в угоду современным трендам. Значение культуры в миссии трудно переоценить, так как мы даже Писание читаем через определенную культурную призму, а применение одних и тех же библейских принципов в разных культурах почти неизбежно получится разным.³

2 Пол Хиберт. *Культурная антропология в помощь служителю* (СПб: Библия для всех, 2013), 5-6.

3 Дональд Карсон. *Христос и культура: новый взгляд* (Минск: Позитив-центр, 2016), 9. Карсон обосновывает это утверждение, исследуя различное понимание и применение библейских истин о взаимоотношении церкви и государства в западном мире. Это обусловлено разным отношением к религии в свете политических событий. Например, принцип отделения церкви от государства рассматривается с совершенно противоположных перспектив: в США – в свете конституции – церкви защищены от государства, а в Европе – в свете Французской революции – государство защищено от религии. Более подробно см. на стр. 234-238.

Природа культуры

Само понятие «культура» очень противоречивое и многозначное.⁴ Пол Хиберт дает следующее определение данного термина:

Культура – это присущая некой социальной группе в большей или меньшей степени согласованная система идей, эмоциональных восприятий и ценностей, а также связанных с ними моделей поведения и материальных предметов, служащих выражением того, как члены данного сообщества организуют и регулируют свой опыт и деятельность.⁵

Следовательно, культура – это способ жизни (все, о чем люди говорят, думают, что делают, производят, приобретают), который постигается и разделяется членами определенного сообщества.⁶ При этом понятия «культура» и «общество», с одной стороны, не отождествляются, а, с другой, очень тесно связаны. Культура может быть представлена в виде атмосферы, которой мы дышим, а общество – домом, в котором мы живем.⁷

Неверно полагать, что культура – это синоним образованности, под которым понимается «набор особых достижений, накопленных интеллектуально и эстетически развитым слоем людей».⁸ Сегодня вы вряд ли встретите культуролога, который понимает под «культурой» высокую культуру. Современные определения почти полностью исключают элемент элитарности из концепции культуры.⁹ Такая элитарность может проявляться тогда, когда представитель одного этноса чувствует превосходство своего жизненного уклада над таковым у представителей другого этноса, считая свое общество цивилизованным, а какие-то другие нет. Нибур приводит в пример Эрнеста Трельча, который считал, что «христианству нечего сказать представителям иных культур, а те в свою очередь не могут встретить Христа, не став прежде членами западного общества».¹⁰ Нибур критикует такое отношение к культуре, говоря, что такие ученые не знают

4 Романов говорит о существовании более, чем 300 определений термина «культура». См. Ю. И. Романов. *Культурология: Серия «Краткий курс»* (СПб.: Питер, 2007), 34.

5 Хиберт, *Культурная антропология в помощь служителю*, 28.

6 Kevin Vanhoozer. "What Is Everyday Theology? How and Why Christians Should Read Culture" in Vanhoozer, Kevin J., Charles A. Anderson, and Michael J. Sleasman. *Everyday Theology: How to Read Cultural Texts and Interpret Trends* (Grand Rapids: Baker Pub. Group, 2007).

7 Там же.

8 Ричард Нибур. *Христос и общество* (Новосибирск: Посох, 1999), 96.

9 Карсон, *Христос и культура*, 92.

10 Нибур, *Христос и общество*, 38. См. Troeltsch, Ernst, and Friedrich Hügel. *Christian*

о трениях между Христом и западным миром и что верующие развивающихся стран ищут Христа не столько западного, сколько близкого своей культуре, освобожденного от всего наносного.¹¹ Пол Хиберт, основываясь на многочисленных примерах, утверждает, что каждая этническая группа гордится своей культурой и воспринимает себя как цивилизованную.¹²

Любая культура вносит в жизнь своих членов определенный порядок, делая ее не только возможной, но и осмысленной.¹³ Так как основные элементы культуры (убеждения, поведение, оценки, символы и т. д.) связаны с осмысленной деятельностью людей, то ее часто сравнивают с текстом. Текст – часть культуры. Значит, культуру, как и текст, нам необходимо прочитывать. И создание текста, и его понимание связано с осознанием. Даже если осознание никогда не бывает исчерпывающим и абсолютно верным, «оно связывает поступки в некое единство, подобно тому, как чтение превращает разрозненные слова и предложения в целостный текст».¹⁴ Следовательно, культуру можно понимать, как смысловой аспект социальной жизни. Современные антропологи рассматривают культуры как сложные, ограниченные целостности, которые структурированы как языки и, таким образом, аналогичны текстам.¹⁵ Постструктуралистам мы обязаны еще одним достижением в области знания о функционировании языка, который называется интертекстуальностью. Любой текст – это интертекст, новая ткань, сотканная из побывавших в употреблении цитат.¹⁶ Культура, подобно тексту, несет в себе множество голосов и кодов из прошлого, преломляется в свете современной реальности и составляет современный уклад определенного сообщества.¹⁷ Таким образом характер культуры является динамическим, так как некоторые формы поведения и убеждения изменяются или исчезают.¹⁸ В наше время, когда люди из

thought: its history and application: lectures written for delivery in England during March 1923 (London, England: Wipf & Stock, 1999).

11 Нибур, *Христос и общество*, 38.

12 См. Хиберт, *Культурная антропология в помощь служителю*, 100.

13 Там же, 55

14 С. С. Гусев. *Метафизика текста: Коммуникативная логика* (СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2008), 60.

15 Vanhoozer, “What Is Everyday Theology?”, 29. О взаимосвязи «означения» и «понимания» в языке культуры см. Л. Д. Столяренко, С. И. Самыгин, Л. Г. Суценко. *Культурология: учебное пособие*. Изд. 2-е (М.: «МарТ», 2006), 96-99.

16 Из аннотации к книге Р. Барт. *S/Z* (М.: Академический Проект, 2000).

17 Там же, 66-67.

18 Патрик Нуллес, Рональд Мичнер. *Многомерная этика: Нравственное богословие в контексте постмодернизма* (К.: Книгоноша, 2015), 31.

разных культур разделяют общее пространство, часто трудно понять, где кончается одна культура и начинается другая. Современная культура имеет прозрачные границы.¹⁹

В обсуждении культуры Анри Блоше²⁰ предлагает использовать лингвистическую модель Фердинанда де Соссюра, отделяющую «язык» как таковой (*langue*) от конкретного речевого акта (*parole*). Конкретный язык (казахский, русский, туркменский), как и конкретная культура (казахская, русская, туркменская), – это система. Сказать, что Христос против какой-то культуры – это все равно, что сказать Христос против языка, например, русского или казахского. Но язык как элемент культуры нужно понимать не только как *langue*, но и как *parole*, то есть как конкретные выражения и речевые действия. А они могут быть как расистскими или ненавистническими. Таким образом, можно сказать, что Христос против таких высказываний, как и против некоторых проявлений конкретной культуры.

Действительно, культура – это сеть значений, взаимосвязанная система значащих знаков, призывающих к интерпретации и пониманию.²¹ Данные значения сознательно конструируются обществом. Ванхузер говорит о современной глобальной культуре следующее: они (и мы) часто живут в хитроумно разработанных мифических мирах, созданных медиа и маркетинговыми магнатами.²²

Мы сегодня говорим о миссии в период острой, многомерной культурной конфронтации. Запад и Восток, традиционные ценности и секуляризм, пост-истина и фундаментализм, глобализм и антиглобализм. Помимо богословских убеждений, наше теоретическое и практическое понимание миссии опирается на фундаментальные мировоззренческие аксиомы.²³ Мы можем исповедовать одинаково доктрины, но по-разному оценивать внешнюю ситуацию и соответственно выстраивать миссионерскую стратегию.

19 Vanhoozer, “What Is Everyday Theology?”, 32.

20 Карсон, *Христос и культура*, 93-94.

21 Vanhoozer, “What Is Everyday Theology?”, 30.

22 Там же, 34.

23 Мировоззрение неразрывно связано с культурой. См. Charles Kraft. *Culture Worldview and Contextualization*, in ed. R. Winter, S. Hawthorn, *Perspectives on the World Christian Movement* (William Carey Library, 2009), 385.

Отношение к культуре

В этом году исполняется 66 лет со дня первого издания знаменитой книги Ричарда Нибура «Христос и культура».²⁴ Несмотря на такой продолжительный срок, она остается, как выражается Карсон, «иконой», и все ученые на нее ссылаются.²⁵ Цель книги Нибура заключается в попытке осмыслить напряжение, возникающее между двумя центрами, частью которых является церковь – это Христос и культура. Нибур формулирует пять различных моделей взаимоотношений Христа и культуры. Две первые модели представлены как крайности – «Христос против культуры» и «Христос – часть культуры». В первой основной взаимоотношений между Христом и культурой является оппозиция. Христос представлен как тот, кто «требует от людей решения: или Я, или они».²⁶ Здесь Нибур находит поддержку в Первом послании Иоанна и в Книге Откровения, где автор в самой резкой форме заявляет об отказе от «мира»,²⁷ а также в трудах Тертуллиана и Льва Толстого. Во второй модели «Христос – часть культуры» Нибур описывает взаимоотношения между Христом и обществом, как «находящиеся в согласии по всем фундаментальным вопросам».²⁸ Наиболее важными элементами культуры считаются те, которые лучше согласуются с личностью Спасителя.²⁹ В проповедях Иисуса выбирается то, что ближе к лучшим достижениям цивилизации.³⁰ Источниками для данной модели являются гностицизм, католический мыслитель Пьер Абеляр и социопротестантизм Альбрехта Ричля.

Между этими двумя противоположностями расположены три модели, которые «сходятся друг с другом в том, что, подчеркивая серьезные различия между Христом и обществом, они в тоже время пытаются установить

24 Есть два перевода этой книги на русский язык. В первом название остается таким же, как и в английском, а во втором слово «культура» заменено на «общество». В данной работе я пользуюсь вторым переводом данной книги, так как он является более качественным и понятным, однако, чтобы не возникало путаницы, использую оригинальное слово «культура»

25 Карсон, *Христос и культура*, 9. Карсон обращает внимание на то, что книга Нибура сделала известными знаменитые идеи более ранних ученых. Например, различие, сделанное Вебером между церковью и сектой, где церковь – это часть культуры, а секта противостоит культуре. См. стр. 8.

26 Нибур, *Христос и общество*, 48.

27 Там же, 52-53.

28 Там же, 49.

29 Там же, 87.

30 Там же.

между ними некое единство или равновесие». ³¹ Данные три типа взаимоотношений у Нибура называются: «Христос над культурой»; «Христос и культура в противоречии»; «Христос – преобразователь культуры». ³² Сильная сторона работы Нибура заключается в том, что он делает всестороннее критическое изучение каждого типа взаимоотношений. Он утверждает, что теории не избавят от ответственности принять решение в настоящей жизни. ³³ Нужно перейти от размышления к действию, встать с дивана, отложить книги и погрузиться в море реальных страстей. ³⁴ Мы совершаем свой жизненный выбор, находясь в зависимости от множества решений, принятых совсем не нами. ³⁵ Карсон делает важную ремарку, говоря, что ни одна модель не дает исчерпывающего алгоритма: «ведь сегодня мы, как никогда раньше, понимаем, что наши богословско-культурные представления обусловлены той самой культурой, в которой мы находимся». ³⁶

Церковь определенно конфликтует с внешней культурой. Но может ли она обособиться от культуры? Нибур категорически это отрицает. Для него «даже бежавшая из мира секта и старающаяся жить только по заповедям Христа со временем создает свою культуру». ³⁷ «Человек становится человеком только в культурной среде; более того, он пронизан традициями и устоями своей страны, вся его речь и даже его мысли возможны только на языке его общества». ³⁸ Нибур очень ярко изображает организацию общественного порядка в христианской общине:

Если же отвергается государство, то изолированная христианская община вскоре создает собственную политическую организацию, оговорив только, что первый среди них должен быть всем рабом. Одни называют своего главу «пророком», а другие «аббатом», кое-где появляется парламент под именем «ассамблея» или «братский совет», а единообразие поведения поддерживается общественным мнением или страхом изгнания, то есть в любом случае наблюдается стремление к внутрен-

31 Там же, 49.

32 Интересное применение моделей Нибура к евразийским евангельским церквям смотри в исследовании: R. Grams, P. Parushev. A Comparative Mapping of Baptist Moral Concerns and Identity in Six Regions of Europe and Central Asia in *Journal of European Baptist Studies* 6/3 (Prague: IBTS, 2006), 41-60.

33 Нибур, *Христос и общество*, 231.

34 Там же, 231.

35 Там же, 248.

36 Карсон, *Христос и культура*, 280.

37 Нибур, *Христос и общество*, 77.

38 Там же, 74-75.

нему порядку вообще и к особому образу жизни в частности. Кроме того, богатство и его символы остались позади, но даже бедным нужно есть, одеваться и прятаться от дождя, разве тут получится обойтись заповедью: «Все, что имеешь, продай и раздай нищим»? Приходится изобретать способы производства и распределения, а значит, возникают экономические отношения.

Итак, христианин радикальных взглядов считает общество языческим, но полностью избавиться от него не может. Более того, он вынужден строить свою жизнь по принципам, которые никогда не смог бы вывести из учения о господстве Иисуса Христа. Основная трудность состоит в том, что такой верующий живет как будто в подвешенном состоянии.³⁹ Таким образом церковь не может и не должна игнорировать окружающую культуру. Но как правильно построить взаимоотношения с обществом в его культуре? Какую роль культура играет в миссии на постсоветском пространстве?

МИССИЯ

Итак, каждое общество существует в культурной среде. Постсоветское общество имеет свой, отличный от западного, культурный текст. Данный факт требует сделать несколько замечаний относительно термина «миссия». Несмотря на множество определений, особенно в последнее время, на постсоветском пространстве церковь употребляет его с характерными коннотациями западно-христианского мира.⁴⁰

Миссия как распространение евангельской вести в тех странах, где эта весть была незнакома, ярче всего проявилась в XIX и XX веках в служении католических и протестантских миссионеров. «Вплоть до XVI века это понятие относилось исключительно к учению о Троице, т. е. употреблялось в связи с тем, что Отец послал Сына, а Отец и Сын послали Святого Духа. Иезуиты первыми использовали его в смысле распространения христианской веры среди людей (в том числе среди протестантов), не принадлежавших к католической церкви».⁴¹ Бош настроен категорически против этой деятельности, называя ее экспансией западного мира. В XIX и в начале XX веков сформировалось современное миссионерское движение,

39 Там же, 78.

40 См. Кристофер Райт. *Миссия Бога* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 4.

41 Дэвид Бош. *Преобразования миссионерства* (СПб.: Библия для всех, 1997), 9.

которое было связано уже с «колониальной и технологической экспансией Запада». ⁴² И у самих миссионеров, и у местных жителей миссионерство прочно ассоциировалось с западной цивилизацией. ⁴³

С упадком роли колоний и роста национального самосознания миссионерство претерпевает серьезные изменения. На повестке миссиологической дискуссии появляются такие понятия, как «контекстуализация», «инкультуризация», «воплощение», «целостная миссия». Все они подчеркивают новую стратегию миссионерства. Теперь контексту служения уделяется колоссальное внимание. Благая весть должна быть доступной для людей, а значит, нужно как можно понятней донести ее до представителей той или иной народности. Роль местной культуры возрастает и оказывает влияние и на теорию, и на практику миссии.

Западное измерение миссии

Дэвид Бош утверждает, что парадигма миссионерской деятельности постоянно менялась на протяжении двадцати веков. Это объясняется тем, что «преобразование отражает одну из основных черт христианской миссии, и это преобразование еще не закончено». ⁴⁴ Хотя Д. Бош и говорит, что неправильно делить мир на христианский и нехристианский, ⁴⁵ а сегодня это особенно заметно в связи с глобальными, экономическими, политическими и идеологическими процессами, все же и здесь (постсоветское пространство), и там (запад) мы остаемся в привычном дискуссионном диапазоне западных миссиологов. Пеннер отмечает: «В большинстве случаев попытки восточных европейцев рассматривать библейский текст с точки зрения миссии не идут дальше западноевропейских или североамериканских моделей и лишь от случая к случаю бросают взгляд на работы, появившиеся в странах третьего мира». ⁴⁶ Проблемы в теории и практике миссии, с которыми сталкиваются восточные церкви, не включены в миссиологическую дискуссию не только широкого круга ученых, но и местных. Этому есть ряд причин.

Богословское образование. Евангельские церкви на постсоветском пространстве открыли ВУЗы только в начале 90-х годов. Программы образования были практически скопированы с евангельских учебных заведений

42 Хиберт, *Культурная антропология в помощь служителю*, 5.

43 Там же, 5.

44 Бош, *Преобразования миссионерства*, 6-7.

45 Там же, 11.

46 Питер Пеннер. *Миссиология и герменевтика* (Черкассы: Коллоквиум, 2014), 11.

западных стран. Первыми преподавателями были в основном американцы и европейцы, книжный фонд пополнили западные издания. Некоторые выпускники продолжили свое образование в крупных западных учебных заведениях, а затем вернулись и стали преподавателями. Конечно, спустя 25 лет ситуация несколько изменилась: стали приглашать больше местных преподавателей, разрабатываются учебные программы с учетом нужд поместных церквей, организуются миссиологические конференции. Однако до решения проблемы еще далеко. Миссиология преподается по западным лекалам (зачастую даже западными преподавателями). Осмысление местных вопросов носит несвязанный характер. Конечно, нужно отметить, что есть большой плюс в том, что мы стали частью миссиологической традиции Запада. Мировой опыт миссии может многому нас научить, но он не компенсирует отсутствие осмысления местной культуры и истории.

Миссии и христианские организации. За четверть века, которые ознаменованы широкой миссионерской работой на территории бывшего СССР, одно остается неизменным – все миссии и христианские миссионерские организации являются иностранными.⁴⁷ В основном это миссии развитых в экономическом плане государств – североамериканские, западноевропейские, а также южнокорейские. Ключевым аспектом является финансирование. Пеннер отмечает, что евангельское движение и до Революции 1917 года и после сильно зависело от денег с Запада.⁴⁸ Сегодня, 100 лет спустя, ситуация не изменилась. Более того, миссии имеют свои стратегии и реализуют свои планы и видение, чаще всего родившиеся в глубине западного менталитета и миссионерской традиции. Если в такие организации вовлечены местные работники, то есть шанс выстроить более-менее нормальные отношения с местными церквями, если в организации все ключевые роли занимают иностранные миссионеры, чаще всего (хотя и не всегда) наладить партнерские отношения с местными церквями не получается. Последние стараются контекстуализироваться и настроить служение на свой лад.⁴⁹ Можно сказать, что иностранные организации и местные церкви занимаются практически различной миссионерской деятельностью. Все вышеописанное помогает понять, почему слово

47 Эти организации могут иметь местную регистрацию, но финансирование и стратегия остаются иностранными.

48 P. F. Penner. "Critical Evaluation of Resent Developments in the CIS" in Ed. W. Sawatsky, P. F. Penner, *Mission in the Former Soviet Union* (Neufeld Verlag Schwarzenfeld, Germany, 2005), 132.

49 Интересный критический анализ работы западных и южнокорейских миссий: Penner, "Critical Evaluation of Resent Developments in the CIS", 127-139.

«миссия» воспринимается как продукт западного мира не только внешними людьми, но и большинством евангельских верующих. В местном контексте обычно используются слова: «свидетельство», «благовестие» и «евангелизация».

Государственные регулирования миссионерской деятельности. Развал Советского Союза принес практически неограниченную свободу для религиозной пропаганды и миссионерской деятельности. Исключение составили Туркменистан и Узбекистан. С середины 90-х там миссионерская деятельность оказалась под запретом. В остальных странах процесс регулирования не столь радикальный. Сегодня в Казахстане миссионерская деятельность разрешена и для граждан страны, и для иностранцев, но ограничена рядом обстоятельств, таких как регистрация миссионера (каждый год нужно проходить перерегистрацию), религиозного объединения, экспертиза материалов религиозного характера для миссионерской деятельности и четкое определение географического региона деятельности.⁵⁰ Причиной планомерного изменения законодательства является социальная стабильность, а не религиозный экстремизм. Известный казахстанский религиовед Асылбек Избаиров говорит об этом следующее:

Как показали результаты социологического исследования, на сегодняшний день не проблема религиозного экстремизма станет доминирующим явлением, а их огромное многообразие, что приведет к закономерному соперничеству различных религиозных течений и движений, раздирающему духовные основы общества (возможен вариант и крайне радикального развития). Изначально толерантное население может оказаться в противоборствующих лагерях и носителями иных чуждых этнокультурных ценностей. В этом случае на первый план выдвигается вопрос формирования общенациональной идеи, духовной основы общества.⁵¹

Опасения относительно усиления межнациональной и религиозной напряженности, связанной с активизацией внешнеполитических сил, помещает миссионерскую деятельность (независимо от конфессии) в зону повышенного внимания государственных органов.⁵² Прозелинизм и мис-

⁵⁰ Миссионерская деятельность (Министерство по делам религий и гражданского общества республики Казахстан) http://www.din.gov.kz/rus/deyatelnost/missionerskaya_deyatelnost/.

⁵¹ А. К. Избаиров. Религиозный фактор в Казахстане: влияние радикальных религиозных организаций, <http://articlekz.com/article/5188>.

⁵² Там же.

сия воспринимаются как религиозная деятельность, которая нарушает стабильность в обществе и должна быть ограничена. Государство и большая часть населения не жалуют иностранные миссионерские организации. Похожая динамика, может быть, более мягкая и с некоторыми изменениями, имеет место и в других странах бывшего СССР.

Таким образом, миссия на территории постсоветского пространства ассоциируется в основном с деятельностью иностранных организаций. По всей видимости, это послужило причиной более широкого внедрения слова «благовестие» в евангельских церквях (особенно у баптистов). О миссии же мы обычно говорим в узких кругах.

Восточная НЕконтекстуализация

Выше уже было упомянуто о совместной работе иностранных миссионерских организаций с местными церквями. Очень часто взаимоотношения между ними нельзя назвать продуктивными. В лучшем случае они трудятся параллельно, не вмешиваясь в дела друг друга. Местные руководители церквей могут обвинять приезжих миссионеров в неуважении местных церковных устоев и в переманивании людей. Миссионеры же критикуют местные церкви за традиционализм и отсутствие миссионерского видения и стратегии. Подход западных миссионеров включает в себя изучение местных языков, культуры и традиций, исследование целевого района. В регионах по большей части с исламским окружением преимущество отдается работе с коренными народами. Это существенно отличает их от местных служителей из русскоязычных церквей с преимущественно славянским составом церкви, которые языков окружающих народов не учат и практически не беспокоятся об их целенаправленном достижении евангелием. Данное различие объясняется тем фактом, что западные миссионеры – это носители западной миссионерской традиции, для которой актуальными стали понятия контекстуализации и воплощения, а миссия славянских церквей развивалась на территории бывшей Российской империи и СССР в ином русле, которое можно назвать свидетельством меньшинства. Необходимо отметить, что результаты данной миссии даже по скромным подсчетам оказались впечатляющими, несмотря на сильнейшее сопротивление, с которым столкнулись евангельские благовестники.⁵³ Интересную информацию мы находим в статье Константина

53 За 6 лет (1905–1911гг.) численность только баптистов увеличилась вдвое. См. С. Н. Савинский. *История Евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867–1917)* (СПб.: Библия для всех, 1999), 262–265.

Прохорова «Между Западом и Востоком: заметки о начале Евангельского движения в России»,⁵⁴ где автор ставит под сомнение универсальную эффективность контекстуализации в миссионерской деятельности.⁵⁵ Он не отрицает значения западных служителей в становлении евангельского христианства в пользу тезиса о том, что данная разновидность имеет свою исключительную самобытность.⁵⁶ Прохоров подчеркивает важную роль «малороссийских немецких колоний (где смешались лютеранский пиетизм, учения менонитов и баптистов из Германии) при формировании украинского штундизма и баптизма. Кроме того, он отмечает значительный вклад в становление евангельских церквей таких западных служителей, как Иоганн Онкен, Абрам Унгер, Иоганн Вилер, Гренвилл Редсток, Фридрих Бедкер, Джон Мелвилл, Каша Ягуб и др.»⁵⁷ Все это говорит о том, что данные церкви, по крайней мере некоторые из них, усвоили важные парадигмы протестантского восприятия Священного Писания.⁵⁸ «Одновременно следует подчеркнуть, что таким был собственный выбор малороссийских сектантов, нисколько не навязанный им, ибо инициатива исходила, как правило, от них самих».⁵⁹

Признавая западное влияние на появление евангельского движения на территории Российской империи, нельзя не обратить внимания на многие встречные сектантские движения, отражавшие древние духовные искания простых русских людей.⁶⁰ Прохоров, ссылаясь на работы историка И. Дик, отмечает, что такие течения, как молокане, стригольники, духоборы и другие, были в какой-то степени схожи с зарождающимся русско-

54 Константин Прохоров. «Между Западом и Востоком: Заметки о начале Евангельского движения в России» // *Богословские размышления* 13, 2012, 53-78.

55 Константин несколько иронизирует. Его описание охватывает конец XIX и начало XX века – это период колониальной миссии, о контекстуализации заговорят только во второй половине XX века.

56 Прохоров, «Между Западом и Востоком», 55. Он отмечает, что современные евангельско-баптистские историки делают акцент на самобытности исходя из апологетических соображений, реагируя на обвинения приверженцев «православной миссионерской» школы конца XIX – начала XX века, утверждавших о совершенной чуждости протестантских воззрений и их иностранной природе. См. стр. 57.

57 Там же, 56.

58 Там же, 57. Прохоров здесь же уточняет на примере Ратушного, что протестантский принцип *sola Scriptura* оказался малоэффективным, так как помимо самой Библии скоро понадобилось и стороннее толкование.

59 Там же.

60 Там же, 58.

украинским баптизмом.⁶¹ Далее он делает очень броский вывод относительно миссионерской стратегии:

Таким образом, успех миссионерской деятельности в отечественном евангельском движении, как и специфика образовавшегося в итоге братства ЕХБ, заключались отнюдь не в некоей поразительно эффективной контекстуализации, примененной западными протестантскими проповедниками в России (как если бы они удачно приноровились к славянскому менталитету), – ведь постепенно сформировавшийся русский баптизм фактически никому из протестантов прежде не привиделся бы и в страшном сне, – но в том, что российские христиане в большинстве случаев сами пожелали перенять нечто, на их взгляд, полезное из опыта западных баптистов и меннонитов (например, их удачную и практичную организационную структуру общин и даже формально – письменное вероучение немецких баптистов, ибо сами русские сектанты всегда испытывали нехватку теологически образованных братьев).⁶²

Справедливости ради нужно отметить, что в описываемый Константином Прохоровым период (конец XIX начало XX века) тема контекстуализации не обсуждалась миссиологами широко, однако с ним нельзя не согласиться в том, что отечественные протестанты весьма скоро «иностранный форму наполнили исключительно русским содержанием, т. е. такими взглядами, которые очень часто оказывались весьма далекими от европейского и американского мейнстрима».⁶³ Нужно отметить, что даже в конце XX века, когда появились первые верующие в баптистских церквях среди азиатских народов, принцип остался практически тем же. Азиаты не считают, что евангелие им принесли. Несмотря на то что многие из них уверовали в русскоязычных церквях, это не стало для них причиной считать себя преемниками немцев и русских. Более того, среди верующих из тюркских народов гораздо чаще можно услышать о связи с несторианским христианством,⁶⁴ которое было

61 Там же, 58-64.

62 Там же, 65.

63 Там же. В рамках своей статьи Прохоров приводит два исторических подтверждения того, как русские успешно интегрировали западные политические и религиозные убеждения. Первый пример – когда славяне попросили варягов «княжить над собой» по причине беспорядков. Второй пример связан с выбором князем Владимиром православия как государственной религии. И в первом, и во втором случае выбор был сделан славянами. Было бы неправильным, как отмечает Прохоров, говорить о том, что варяги навязали свое руководство и что греки принесли православие в Киев на острие меча.

64 Данное обстоятельство объясняется существованием культурно-исторического

достаточно широко представлено на территории Центральной Азии более десяти веков и исчезнувшее в XIV–XVI веках.⁶⁵ Таким образом, отождествление с несторианским христианством тюркоязычными верующими носит не конфессиональный характер, а культурно-этнический.

Как уже упоминалось выше, западные миссионеры ведут более активную и спланированную работу по достижению тюркоязычных народов, и есть определенные успехи. Однако нужно отметить, что церкви, основанные западными миссионерами, редко становятся самостоятельными, оставаясь организационно и финансово зависимыми от иностранных церквей.⁶⁶

Евангельская миссия местных верующих отличается от миссии иностранных служителей. Для западной миссии характерно следующее:

- Приезжие миссионеры представляют в основном христианские страны. Они готовились нести евангелие на территории, где люди о нем не слышали или почти не слышали. За ним стоит большое христианское сообщество.
- Они представляют обычно страны технологически и культурно развитые, поэтому в каком-то смысле несут с собой просвещение народов. За ними стоит большая и богатая культура.
- Западные миссионеры являются проводниками финансовых средств и гуманитарной помощи. За ними стоит богатая страна.

нарратива тюркских народов Центральной Азии, который называется Шерджре (написание и произношение может меняться в зависимости от языковой подгруппы). Данный нарратив представляет собой генеалогическое дерево и способствует не только исторической памяти народов, но и развитию определенного рода ценностей, таких как любовь к традиции, истории, уважение к старшим. Таким образом все, что в прошлом было принято предками, может считаться легитимным и для современников. Становится понятно, почему приоритетным источником самосознания азиатских верующих становятся не современные евангельские христиане, с которыми у них есть много общего, а исчезнувшие несториане. См. Skurydin, Yuriy. *How Ethnic Kazakhs Read the Bible: Convictional Hermeneutics and Advocating the Diversity* (International Baptist Theological Seminary of the European Baptist Federation (Czech Republic), ProQuest Dissertations Publishing, 2013. 1554213).

65 См. И. Дик. «Возвращение к вере предков» // *Жизнь веры* № 10, 1999, Журнал Союза Церквей ЕХБ Казахстана.

66 В середине 90-х годов в Алматы западными миссионерами был открыт христианский учебный центр КАЛТЕК. Его задачей была подготовка служителей из местных народов Центральной Азии. Западная программа и хорошее финансирование обеспечивали бесперебойный поток студентов. Однако до самого закрытия в 2011 году руководство осуществлялось исключительно западными миссионерами.

Постсоветские церкви резко отличаются. Несмотря на внушительный количественный рост и географическое распространение в XX веке, евангельским верующим бывшего СССР так и не удалось выйти за рамки определения «сектанты». Таким образом евангельская культура остается на сегодня маргинальной культурой меньшинства. Это, в свою очередь, накладывает отпечаток на миссионерскую деятельность. В отличие от западных миссионеров:

- Местные верующие, неся евангелие, обращаются к большим религиозным и светским культурам. У этих церквей есть своя, ни с религиозной точки зрения, ни со светской, непривлекательная традиция. Обращенных в наших церквях не так много.
- Обращаясь к «большим» культурам, к считающим себя православными или мусульманами, или даже вообще к светским людям, евангельские верующие остаются маргиналами и воспринимаются как сектанты.
- С финансовой точки зрения эти церкви далеко не богатые. Маленькие общины находятся на поддержке крупных, а крупные практически во всех миссионерских проектах обращаются к западным организациям.

Подытожим разницу в исходных предпосылках в отношении к миссии в виде сравнительной таблицы:

	Западные евангельские христиане	Постсоветские евангельские христиане
Социальный аспект	Являются представителями больших христианских сообществ и идут обычно в нехристианские (не протестантские) страны.	Представители малых сообществ, миссия направлена на большие «монументальные» религиозные сообщества: православие, ислам, атеизм.
Цивилизационный аспект	Являются представителями технологически и культурно развитых стран. Церквями посланы обычно в страны менее развитые.	Являются маргинальным меньшинством. В народе именуются сектами. Идут с миссией к обществу, которое воспринимает их с настороженностью.

Экономический аспект	Представляют богатые страны. Церкви, поддерживающие миссионеров – финансово независимые.	В основном зависимы от западной финансовой поддержки. С миссией обращаются к культурам, финансово независимым.
----------------------	--	--

Таким образом, сравнивая евразийских христиан и западных миссионеров, мы приходим к выводу, что разные историко-культурные предпосылки во многом определяют практическую форму и теоретический дискурс миссионерской стратегии.

Миссия меньшинства

Из приведенных выше данных следует, что статус евангельских верующих как меньшинства накладывает определенный отпечаток на распространение своей веры и взаимоотношения с окружающим обществом и культурой. Небольшая часть избрала изоляционизм.⁶⁷ Не желая иметь ничего общего с миром, верующие осуществляют миссионерское служение в виде краткосрочных «вылазок» с целью пригласить людей ко Христу и стать частью общины – «чистым» и свободным от греховного мира сообществом. Однако в данной работе мне хотелось бы обратить внимание на другие – «противоположные» изоляционизму – голоса, звучащие в евангельской среде. И прежде всего эти голоса относятся к молодому академическому христианскому сообществу. Статус меньшинства породил определенный комплекс, который евангельское сообщество пытается преодолеть. Данные усилия направлены как во внутрь церкви, так и за ее пределы, формулируя миссионерскую стратегию.

Интеллигентность и бескультурие – движение внутрь. Идеологическая стратегия СССР по созданию особого общества, где превозносится простой человек, не могла не отразиться на церкви. Владимир Солодовников приводит яркий пример: «У нас государство было рабоче-крестьянским, армия – рабоче-крестьянской, символ нашего государства – серп и молот. Самый лучший человек какой? Простой».⁶⁸ Активная деятельность советских властей по искоренению церкви и приданию ей неблагоприятного и

67 Здесь мы говорим о незарегистрированных церквях ЕХБ и некоторых зарегистрированных церквях.

68 В. Солодовников. *Право славить Бога* (СПб.: Библия для всех, 2001), 11.

непривлекательного для советского человека образа привела к определенным результатам.⁶⁹

В 90-е и 2000-е годы молодое поколение заговорило о бескультурье в церкви. Это можно проследить по публикациям отечественных авторов. Можно услышать следующее: «Не секрет, что образованному человеку часто сложно найти себя в церкви».⁷⁰ Нареканию стали подвергаться «безграмотные» проповеди и скучные богослужения. Скандалы на членских собраниях и принятие шаблонных и грубых решений на братских советах отталкивали людей от церкви. Бытовые суеверия (как гадание на Библии), а также общее невежество прихожан евангельских церквей рассматриваются сегодня как причина отсутствия роста церкви.⁷¹ Культура становится внешним арбитром для евангельской церкви. Но не культура в смысле системы идей и ценностей, а «высокая» культура, соединенная с образованностью и воспитанием.⁷² В этой связи в русскоязычной евангельской дискуссии появляется еще одно понятие – «интеллигентность». Интеллигентность, о которой мы узнаем от русских классиков как о «совести нации».⁷³ Совесть, как утверждает Солодовников, очень тесно была сопряжена с поисками Бога и жаждой знаний.⁷⁴ В евангельских церквях образованное меньшинство начинает считать себя интеллигенцией, при этом, как правило, становясь в оппозицию общей традиции своей церкви. Таким образом понятия «культура», «воспитание» и «образование» в постсоветском пространстве становятся незыблемыми идеалами даже в миссиологической беседе. Трудно не увидеть здесь утопии... Ни культура, ни

69 Например, верующим практически невозможно было поступить в светский ВУЗ. Богословское образование служителей осуществлялось только на курсах ВСЕХБ в Москве. Работа с детьми и молодежью была сильно ограничена, как и создание творческих коллективов. Издание литературы находилось под строгим контролем.

70 И. Попов. *Культуры точка NET: Монологи о культуре* (К.: Книгоноша, Духовное Возрождение, 2013), 11.

71 См., напр., статью О. Колесова. «Везде невежества убийственный позор» // *Мирт* №6 (31). Статья представляет собой своего рода саморефлексию. Здесь обсуждается присутствие русской культуре невежество, которое сопровождает различные формы церковной жизни верующих. Еще одна статья посвящена народному хамству. См. И. Поберезский. «Наше хамство» // *Мирт* №1 (89), 2015.

72 Попов, *Культуры точка NET*, 9.

73 Ошибочно ограничивать данную дискуссию русскоязычными авторами. См. З. К. Шаукенова. *Новая миссия казахстанской интеллигенции. Сборник статей, интервью, выступлений представителей казахстанской интеллигенции* (Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015).

74 Солодовников, *Право славить Бога*, 8

одобрение общества не могут служить надежным индикатором адекватности церкви, ведь, как было уже сказано, культура постоянно меняется. Роль и значение интеллигенции оказываются чрезмерно завышены.⁷⁵

Герасимов полагает, что не интеллигенция является критерием для религии, а наоборот, религия для интеллигенции. Конечно, образованные люди могут стать ключевыми людьми в плане миссии, но их значение не нужно переоценивать. Вряд ли будет правильным считать наличие интеллигенции в церквях панацеей от всех проблем, пока труд миссии в основном лежал на простых верующих. Уместно было бы привести размышления Карсона: «Мы можем так полюбить наше хитроумное приспособление к культуре, что оно может обрести для нас большую важность, чем библейская история».⁷⁶

Влияние – движение вовне. Одни из самых важных библейских образов для описания сути благовестия – это соль и свет. Обычно они интерпретируются в смысле влияния евангелия на окружающий мир. На пост-

75 Герасимов, анализируя конференцию в Санкт Петербурге в начале 2000-х, «Феномен русской интеллигенции», критически оценивает ее конструктивность, потому что она далека от религиозности. «На сочинение Радищева немедленно откликнулся Пушкин, написав до сих пор малоизвестную статью “Путешествие из Москвы в Петербург”. Обладая абсолютным литературным вкусом, Пушкин ясно увидел за пошлостью слога и идей Радищева: “Горькие полуистины... дерзкие мечтания... модное красноречие... очевидно, что Радищев начертал карикатуру...” В то же время Пушкин отмечает единственный точный и опасный пункт совпадения картины, нарисованной Радищевым, с действительной жизнью народа. Обращаясь к эпизоду крестьянской свадьбы у Радищева, Пушкин пишет: “Свадебные песни наши унылы, как вой похоронный”. Здесь точно подмечена склонность нашего народа к поэтизации собственных несчастий, культивация нытья. Интеллигенция начинает петь в унисон с народными причитаниями. Подобострашие народнических чувств русской интеллигенции долгое время раздражало и развращало народное сознание. В этом и состоит главная социальная и духовная опасность нерелигиозной идеологии интеллигенции. Но в этом и ее суть. С подобным настроением одинаково тяжело расстаться как нашей интеллигенции, так и нашему народу. Может быть, мы никогда не будем жить благополучно только потому, что это лишило бы нас возможности жаловаться и все критиковать». Далее он делает вывод: «В заключение нашего обзора секулярной философии мы должны признать, что с некоторыми выводами ученых нельзя не согласиться. Основные свойства российской интеллигенции, такие как безудержное критиканство и беспрестанное нытье, похоже, сохраняются. В самом деле, если раньше интеллигенция жаловалась на то, что ей не дают возможности высказаться, то теперь, получив такую возможность, она жалуется на то, что ей нечего сказать. А раз жалуется, значит, жива еще пока». См. В. Герасимов. «Феномен российской интеллигенции» // *Мирт* №4 (23).

76 Карсон, *Христос и культура*, 247.

советском пространстве в контексте евангельского меньшинства понятие «влияние» порой отрывается от евангелия и становится чуть ли не самостоятельным – самодостаточной добродетелью. Влиять – значит благовествовать. Комплекс меньшинства породил чувство ущербности и тоски. Сравнивая историческое значение и социально-общественное положение евангельских церквей на постсоветском пространстве с западным христианством, у молодых мыслителей появляется желание резко «сократить дистанцию». Заявить о себе – становится тем же самым, что и рассказать евангелие. Влиять нужно на все слои населения. Евангельская церковь должна быть представлена в политическом руководстве наших стран. Христиан должны знать как образованных, успешных членов общества и профессионалов. Черенков пишет:

Миссионерство без связи с богословием, образованием, развитием полноценной культуры, последовательным продумыванием собственной позиции вырождается в узко сектантский прозелитизм, борьбу за свободные души. Новое поколение служителей евангельских церквей должно вновь соединить разорванную связь убежденности, жертвенности, компетентности, профессионализма, высокой культуры, фундаментального богословия и активного евангелизма.⁷⁷

Убогость личного благовестия здесь противопоставляется мощному потоку всестороннего христианского влияния. В этой связи важной составляющей в современных евангельских публикациях стало понятие «гражданская позиция».⁷⁸ Осознанное участие в жизни общества стало для представителей еще недавно маргинального евангельского сообщества чем-то вроде свежего воздуха. В ходе переосмысления миссии – деятельность церкви не должна ограничиваться пропагандой взглядов, а решать социальные нужды общества – все чаще звучит тезис: «христиане должны занимать активную гражданскую позицию».⁷⁹ Однако многим пока не совсем ясно, что представляет из себя эта позиция. Понятно, что она противопоставляется аполитичности и невмешательству в политику. «Архаизмам теперь не место!» Дискуссия о гражданской позиции полу-

77 М. Черенков. *Бaptизм без кавычек* (Черкассы: Коллоквиум, 2012), 231.

78 См. Д. Сьорл и М. Черенков. *Будущность и надежда: Миссия, богословское образование и преобразование постсоветского общества* (Черкассы: Коллоквиум, 2015). Гражданская позиция как сознательное сопротивление власти с целью достижения социальной справедливости выступает как абсолютная добродетель.

79 М. Неволин. «Протестанты и духовное возрождение России» // *Мирт* №3 (58).

чила новый виток развития во время политических событий на Майдане в Киеве в 2013–2014 годах. Одни верующие говорили, что церковь должна быть вместе с обществом и поддерживали «преобразования»,⁸⁰ другие резко критиковали за помощь определенным правящим кругам в свержении существующих, в результате чего возникли разногласия внутри евангельской церкви. Спустя три года после этих политических событий становится очевидной неразбериха и наивность, связанная с интерпретацией и употреблением современных трендов. Искреннее желание повлиять на общество и включиться во власть обернулись трагедией. Карсон верно отмечает, что «хуже всего христиане обращаются с культурой в те периоды, когда они у власти».⁸¹

Таким образом, евангельская миссиологическая дискуссия находится на пути своего формирования и пытается преодолеть исторический и культурный комплекс маргинального меньшинства. К сожалению, время от времени это может привести к трагическим результатам. В основе данной проблемы лежит хаос в отношении церкви и культуры. Постсоветским церквям нужно глубоко переосмыслить свое отношение к контексту, в котором они живут. Далее мы рассмотрим важные векторы, способные помочь наладить взаимоотношения церкви и культуры в миссии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В рамках данной статьи мы размышляли о миссии и культуре на постсоветском пространстве. Это всего лишь проба очертить контуры взаимоотношений миссии и культуры. Конечно же, она далека от того, чтобы быть исчерпывающей. Однако несколько пунктов нам все-таки удалось установить. Попытка молодого постсоветского евангельского сообщества включиться в мировую миссиологическую дискуссию не лишена ряда недостатков. Во-первых, само понятие «миссия» еще не преодолело своей западной коннотации и этому пока еще есть свои причины. Во-вторых, такие термины, как «контекстуализация», «целостная миссия», «воплощение», остаются пока еще только в теоретическом поле, попытки привязать их к

80 Представители евангельских кругов активно обсуждали участие церкви в самый разгар событий на Майдане. Были высказаны смелые надежды на десоветизацию постсоветского общества и появление нового поколения людей. М. Черенков утверждал окончание человека «гомо-советикус» и появление «гомо-майданус». См. Д. Сьорл и М. Черенков. *Будущность и надежда*, 144–196.

81 Карсон, *Христос и культура*, 224.

постсоветской действительности не являются успешными в силу исторического развития христианства и неверного применения к современной политической реальности. В-третьих, термин «культура» все еще понимается как «высокая» или «элитарная» культура, связанная с образованностью и воспитанностью, что не соответствует ни современной культурологической, ни миссиологической дискуссиям.

Далее обозначим некоторые векторы, которые на наш взгляд способствовали формированию конструктивного подхода к построению взаимоотношений между культурой и миссией. Это значение Библии, роль культуры и миссия традиции.

Значение Библии. Нужно отдать должное западным ученым, которые далеко продвинулись в осмыслении Библии с точки зрения культуры. Хиберт говорит, что евангелие нужно отличать от любой культуры. Слишком часто, по его мнению, миссионеры приравнивали благую весть к собственной культуре.⁸² Карсон, критически оценивая труд Р. Нибура, утверждает, что в XXI веке для решения проблемы Христа и культуры важную роль должно сыграть библейское богословие. Он выделяет четыре ключевых библейских события (творение и грехопадение; Израиль и закон; Христос и Новый Завет; небеса и ад) и называет их «необсуждаемыми элементами библейского богословия». Однако трудно проследить, как при помощи такого деления Карсон вносит ясность в обсуждаемую тему. Одно важно отметить – это внимание к Библии. В данной статье мы ограничимся Писанием как метаповествованием, в котором последовательно представлена картина мира. Христианская община в этом случае рассматривает себя как часть библейской истории.⁸³ Линдбек говорит, что «мир Писания... способен абсорбировать мир. Это интерпретационные рамки, в которых верующие стремятся жить и понимать реальность».⁸⁴ Нибур верно отметил, что «когда христианин пытается следовать заповедям Христа, он сталкивается с необходимостью сопоставить культуру, в которой он вырос, с той, в которой жил и проповедовал Господь».⁸⁵ Библия формирует определенные убеждения, которые время от времени резонируют с внешней культурой. Таким образом, неизбежен конфликт ценностей. Джеймс МакЛендон и Джеймс Смит говорят, что человек может быть представителем более чем

82 Хиберт, *Культурная антропология*, 53.

83 Parush Parushev, "Baptist Convictional Hermeneutics" in *Journal of European Baptist Studies* 6/3 (Prague: IBTS, 2006).

84 George Lindbeck. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), 117.

85 Нибур, *Христос и культура*, 76.

одной общины. Таким образом убеждения выстраиваются в определенную иерархию, и в случае конфликта преимущество остается за более значимыми убеждениями.⁸⁶ Это все приводит нас к ряду выводов. Во-первых, церковь не должна воспринимать внешнюю культуру как объективный арбитр миссии церкви. Во-вторых, в случае культурных или этнических конфликтов христианам следует вести себя соответственно со своими христианскими убеждениями. Это поможет упростить вопросы миссии.

Роль культуры. Как было отмечено выше, культура имеет динамический характер и постоянно меняется. Каждый человек уважает свою культуру и считает ее цивилизованной. На примере разграничения языковой системы и конкретного речевого акта нам становится понятно, что наличие негативных элементов в культуре не делает ее плохой в целом. Неверно считать свой набор ценностей эталонным. Попытки вести войну с целой культурой не приведут к успеху. Говорить о высокой культуре в миссии неуместно. Миссией занимается вся церковь, а не только ее элита. Поэтому объяснение неудачи в миссии отсутствием соответствующего образования – явное упрощение.

Миссия традиции. Нэнси Мерфи и Джордж Эллис, основываясь на выводах таких ученых, как Томас Кун и Аласдер Макинтайр, предложили идею жизнеспособной традиции. Такие традиции имеют историческую причинность и существуют параллельно с другими традициями. Жизнеспособная традиция имеет способность преодолевать собственные проблемы (отсутствие логики, неспособность рассчитать эксперимент), а также проблемы конкурирующих традиций, в то время как ее конкуренты потерпели в этом неудачу.⁸⁷ Применяя данную идею к церкви на постсоветском пространстве, мы можем задаться вопросом, насколько наша христианская весть (как определенная мировоззренческая традиция) способна ответить на наши собственные проблемы, а также на проблемы окружающих мировоззрений? Попытки «отзеркалить» современные институты, чтобы сделать церковь привлекательной, вряд ли так успешны, как многие думают. Ошибочно делать подобные заявления: «чтобы к нам приходили образованные люди, нужны глубокие темы»; «чтобы к нам приходили бизнесмены, нам нужна правильно организованная администрация церкви»; «чтобы к нам приходили влиятельные люди, нам нужно, чтобы наши члены церкви были влиятельными». Ведь профессора приходят в церковь не для

86 J. McClendon and J. Smith. *Convictions: Defusing Religious Relativism* (Eugene: Wipf & Stock, 2002, 1994), 101.

87 Н. Мерфи, Д. Эллис. *О нравственной природе Вселенной: богословие, космология и этика* (М.: ББИ, 2004), 25.

того, чтобы еще одну лекцию послушать, бизнесмены – посмотреть, как церковь устроена в административном плане, политики – пообщаться с другими политиками. Ведь они идут в церковь чтобы соприкоснуться с тем, чего в своих организациях получить не могут. Они приходят в церковь, чтобы найти то, что может дать только церковь. Мы называем это евангельской вестью. Благая весть, будучи системой убеждений, помогает верующим жить и справляться с трудностями. Хортон прав, когда говорит: «Вместо того, чтобы быть в мире, но не от мира, мы легко становимся людьми от мира, но не в мире».⁸⁸

Говоря о миссии, мечтая об успехе, осмысливая различные формы благовестия, важно видеть глубокую связь этого процесса с церковью и конкретной культурой, в которой она представлена. Ведь в конечном итоге представителям конкретного сообщества должно быть видно в церкви то, что делает ее церковью.

88 Карсон, *Христос и культура*, 285.

Глобализация, миссия и царство

М. Черенков

ГЛОБАЛИЗМ, РЕЛИГИЯ И МИССИЯ

История не перестает нас удивлять сюрпризами, оспаривая все однозначности и схематизмы. Казалось, что мир развивается по общей траектории – от традиционных ценностей к ценностям рационального выбора, от религиозных скреп к логике рынка. Оказалось, что глобализм не нивелировал роль религий, напротив, последняя смогла оседлать новые волны глобализации и расширить свое влияние.

Вспомним, что так было и раньше – христианство дало несколько мощнейших импульсов глобализации – это и распространение универсальной религии в первые столетия, и глобальные миссии последних столетий. Можно вспомнить и так званое осевое время – когда именно мировые религии заложили основы глобального единства в вопросах духовных. В процессах глобализации религия остается важным фактором, но отнюдь не неизменным. Религия участвует в формировании нового мира, но и сама меняется в этих же процессах. Здесь есть и неоднозначности, и противоречия.

Поэтому, как отмечают аналитики Центра по изучению всемирного христианства Семинарии Гордон-Конвелл, философские и миссиологические теории нужно согласовывать с демографическими данными, уточнять их в свете меняющейся демографической картины мира. Последняя оставляет место для двух полярных версий – полного упадка религии в секулярной культуре и возрастающей экспансии христианства.¹

Но что, если попытаться совместить эти полярности в более широкой рамке наступающего царства Божьего? Ведь распространение христиан-

1 Todd Johnson. *Seven Signposts of Hope and Challenge in Global Christianity* // South Africa 2006. Connections. Vol. 5, No. 1.

ства возможно и на фоне кризиса традиционных форм религиозности. Более того, торжество Христа и евангелия царства ничуть не сдерживается кризисными процессами в христианстве. Иногда евангелие торжествует благодаря христианству, иногда вопреки, так или иначе – всегда и везде.

Одну из самых удивительных картин глобального христианства рисует историк религии Филип Дженкинс. Там, где наш привычный взгляд видит упадок, он видит развитие – на новых путях и в новых формах. «Вокруг земного шара христианство растет и мутирует таким образом, какой на Западе предпочитают не замечать. Если мы посмотрим за пределы либерального Запада, мы увидим другую христианскую революцию».² Речь о том, что страны глобального Юга (ранее называемые «третьим миром») движутся назад в будущее – к неоортодоксии и буквальному прочтению Нового Завета в свете современных локальных и глобальных вызовов. Церковь глобального Юга (Азии, Африки, Латинской Америки) находит себя не в условиях постмодернизма, а прямо внутри свертхтекстуальной реальности в духе Деяний Апостолов. Если либеральный Север продолжает свою реформацию, то глобальный Юг предлагают контрреформацию. Именно последний проект определяет лицо христианского большинства. Именно этот проект может быть реальной альтернативой другому глобальному фактору – исламу.

Как возвращение к традиции и ортодоксии будет совмещаться с глобальными ценностями прав и свобод, как толерантность будет уживаться с догматизмом веры, как новый эксклюзивизм будет сочетаться с уже сформировавшимся многообразием, как большинство и меньшинство будут строить отношения друг с другом, как религия будет влиять на публичную и личную мораль – эти вопросы, по Дженкинсу, составляют самое ядро новой Реформации. Фон для этих вопросов видится апокалиптическим: «Религиозные идеологии, соревнующиеся за глобальное влияние, обещают своим последователям скорее буквальное, чем метафорическое царство Божье на земле. В этом сугубо апокалиптическом мышлении триумф праведности ассоциируется с картиной мира, гибнущего в огне и пепле».³

Итак, картина религии в глобальном масштабе выглядит сложной, в ней можно увидеть несколько сюжетов. Религия в глобальном мире процветает на Юге – в консервативном варианте, и умирает на Севере – в варианте интеллектуально уважаемом и либеральном. Первая борется за жизнь любой ценой, даже ценой уничтожения мира «в огне и пепле», а потому более конкурентоспособна.

2 Philip Jenkins. *The next Christianity* // The Atlantic Monthly. October 2002.

3 Там же.

В своей фундаментальной работе «Будущее христианства» Дженкинс обращает особое внимание на то, как миссия глобального Юга влияет на Север и мир в целом, а также на синтетический характер южного христианства. «В то время как христианство сдвигается на Юг, религия вступает во взаимодействие с доминирующими местными культурами и заметно меняется. Как будет выглядеть этот синтез? В обозримом будущем члены церкви Юга будут одними из беднейших людей планеты, что будет заметным контрастом в сравнении с церковью Севера. Как это изменит собирательный образ глобальной церкви? Что означает для Западной цивилизации тот факт, что религиозные аспекты, критически важные для нее, сохраняются главным образом за пределами Запада?»⁴

«Южное христианство» становится настоящим откровением не только для секуляризованного Запада и глобального мира, но и для «северного христианства». «Западные христиане ожидали, что христиане стран третьего мира будут либеральными, активными и даже революционными», но для «южных христиан» революция-Реформация связана не с индивидуальными и либеральными темами, но с коллективным и целостным спасением; «в то время как многие поддерживают политическое освобождение (liberation), они не разделяют его с избавлением (deliverance) от сверхъестественного зла».⁵

Особенным местом в глобальных процессах остается постсоветское пространство. Привычный трехсоставной мир разделился на Север («первый») и Юг («третий мир»), не учитывая при этом своеобразие мира «второго». Многие постсоветские страны, сгруппированные вокруг России, отказываются признавать новую глобальную карту и видят в коллапсе СССР крупнейшую геополитическую катастрофу. Так или иначе, с распадом СССР процесс глобализации вышел на новый уровень. Как отмечает социолог религии Виктор Еленский: «Значительной вехой в этом процессе стало падение железного занавеса и вхождение посткоммунистических стран в глобальную капиталистическую систему. Глобализации принадлежит исключительная роль в падении коммунистических режимов».⁶ Здесь отношения взаимны: глобализация разрушила железный занавес, но и сама получила новый импульс. Из наблюдателей за железным занавесом постсоветские христиане враз стали участниками бурных событий. Вчерашняя «империя зла» открылась как миссионерское поле, но также как огромный перспективный рынок.

4 Там же, 6-7.

5 Там же, 8.

6 Виктор Еленский. *Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття* (Львів: УКУ, 2013), 77.

И второй, и третий мир включились в глобальные процессы, находя себя в этих процессах частью большего. Историк Марк Нолл предлагает в этом смысле понимать глобализацию как такой объективный процесс, который не только ускоряет и облегчает движение ресурсов, товаров, денег, услуг, но и задает новый, предельно широкий масштаб: «Даже если глобализация ведет к укреплению местных идентичностей и традиций, она почти всегда переориентирует людей с местных традиций на международные практики».⁷

Но сближение бывших трех миров (капиталистического лагеря, социалистического блока и развивающихся стран), Запада и Юга, Севера и Юга создает не только что-то общее, но и провоцирует конфликт особенностей. Сблизились не только рынки и политические системы, соприкоснулись и религии. Сблизились не только родственные культуры, близкими стали и культуры чужие, потенциально конфликтные. Эта близость, разрушение безопасной дистанции становится источником страхов, как впрочем, и надежд.

Для христиан это не только возможность миссии среди других культур и религий, но также опасность обратного влияния, даже утраты миссионерского мотива. Миссиологи напоминают, что увлечение «диалогом» привело многих протестантов к отказу от традиционного понимания человеческой природы как греховной и потерянной, а затем и к отказу от глобальных миссий. В этом смысле диалог должен рассматриваться исключительно как специфическая миссионерская активность и оцениваться на предмет эффективности.⁸

Глобальный мир знал не только расцвет мультикультурализма, но теперь знает и его кризис. Инклюзивизм оказался лишь благим пожеланием, которому не суждено было реализоваться. По мнению евангельских миссиологов, новая парадигма отношений с «другими» будет непременно эксклюзивистской,⁹ согласно которой никто не должен отказываться от своих убеждений, но при этом все должны научиться выражать свои отличия в уважительном духе.

И здесь возникает ключевой вопрос: способны ли христиане верить в возможность глобализации, совместимой с их верой и миссией, и воображать согласно вере такую возможность исполняющейся? Эта сила воображения значит не меньше всех теорий, ведь не даром теории так часто

7 Mark Noll. *The new shape of world Christianity* (Downers Grove: IVP Academics, 2009), 31.

8 Gina Bellofatto. *Evangelicals and Interfaith Dialogue: A New Paradigm* // Lausanne World Pulse. 2010. #1.

9 Там же.

ее ограничивали и репрессировали. Версии глобализации, совместимые с христианской верой и миссией, часто исключались и подавлялись не только противниками, но и яркими сторонниками самого же христианства. Здесь нельзя игнорировать вклад, который вносят в переосмысление глобализации (в том числе миссионерской) ее критики, оппоненты вестернизации, колонизации, имперскости (помимо внутренней, собственно христианской критики Дженкинса и Нолла, стоит обратить внимание на работы Эдварда Саида¹⁰ и Эвы Томпсон¹¹). Саиду удалось убедительно показать на конкретно-историческом материале, что европейское отношение к Востоку формируется специфическим дискурсом «ориентализма», «при помощи которого европейская культура могла управлять – даже производить его – политически, социологически, идеологически, военным и научным образом и даже силой воображения...» Этот дискурс намеренно подменяет собой реальность, подчиняет и искажает ее, поэтому «Восток не был (и не является до сих пор) свободным предметом мышления и деятельности».¹² Этот дискурс отнюдь не объективен, не беспристрастен, не чист, не нейтрален; но, напротив, он предвзят, более того, он насильственен. Вслед за Фуко Саид отстаивает взгляд на единство дискурса и власти, да и более того – на универсальность власти (в том числе в религии, культуре, миссии): «Идеи, культуру и историю невозможно понять сколько-нибудь серьезно без учета их силы, или, точнее, конфигурации власти... Отношение между Западом и Востоком – это отношение силы, господства».¹³ К этому же выводу о дискурсивной власти приходит литературовед Эва Томпсон, изучая имплицитные формы имперскости в российской литературе.

Эти теоретики постколониальной перспективы для глобального мира ставят перед христианами два серьезных вопроса – о насилии и воображении. Могут ли миссиологи предложить такое видение глобализации, в котором их вера распространялась бы без насилия? Могут ли богословы воображать глобализацию в свете царства Божьего, освобождая людей от власти чуждых христианству дискурсов, насилия и несправедливости? Для ответа на эти вопросы христианами предстоит вспомнить не только о своей исключительности, но и о своей универсальности (вселенскости и содержательной целостности); не только о миссии своей церкви, но и о всеобъемлющей *missio Dei*; не только о своей церкви, но и о царстве Божьем.

10 Эдвард Саид. *Ориентализм* (М.: Русский мир, 2006).

11 Эва Томпсон. *Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм* (К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006).

12 Саид, *Ориентализм*, 10.

13 Там же, 13.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ МИРА И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА

Постмодернизм и глобализм меняют привычные образы мира до неузнаваемости. Христианство не только подстраивается под новые картины мира, но и спорит с ними. Когда богословы Лозаннского движения говорят о христианстве и глобализации, они предлагают иной сценарий, нежели идеологи либеральной или же агрессивной глобализации. Если Джон Стотт в свое время (1974) мог позволить идеализм, предлагая Лозаннскому конгрессу несколько восторженное видение «все евангелие, вся церковь, весь мир», то Кристофер Райт в наше время видит глобализацию во всех ее противоречиях. И тем не менее он повторяет этот девиз, подтверждая это по-христиански оптимистическое видение глобализации: «Вся церковь – означает всех верующих. Весь мир означает каждого мужчину и женщину. Все евангелие означает все благословения евангелия. Это определенно лучше, нежели отдельные благословения евангелия, которыми немногие миссионеры делятся с избранными людьми в некоторых частях мира».¹⁴ Единый мир, если и не создает возможности, то точно бросает вызов единству церкви и целостности проповедуемого ею евангелия.

Современный мир парадоксальным образом вынуждает современное христианство вернуться к своим древним моделям. Другими словами, для того чтобы быть современным, нужно вернуться к своим истокам и своему универсалистскому призванию. Эту древнюю способность христианства примирять партикулярности и формировать универсальную картину мира давно обсуждают постмодернисты. В частности, философ Алан Бадью пишет о Павле «как апостоле универсализма». А теолог Карл Рашке в своей книге «GloboChrist» рисует новый-древний образ христианства в мире постмодерном (*potom*) и глобальном (*globo*).¹⁵

Рашке напоминает о том известном факте, что именно христианство стало той силой, которая преобразовала римский мир и продлила историю. Христианство сегодня действует подобным образом. При этом стоит учесть: «сегодня перемены происходят не в русле сохраняющегося влияния Запада, но мистической силой Христа (в этом смысле мы говорим о *GloboChrist*), которая неприметным образом формирует и направляет человеческую историю».¹⁶

14 Christopher Wright. *Whole Gospel, Whole Church, Whole World*, 2009 // <https://www.lausanne.org/content/whole-gospel-whole-church-whole-world>

15 Carl Raschke. *GloboChrist. The Great Commission takes a postmodern turn* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).

16 Там же, 18.

Еще недавно можно было наивно думать, что названные перемены происходят в тонких и мягких культурных сферах, осуществляются гладко и мирно. Можно было ожидать, что постмодернистские дискуссии о различиях останутся в рамках кабинетов. Как оказалось, это далеко не так. Различия и перемены болезненны и конфликтны. Для привычного христианства время мира и отвлеченных дискуссий навсегда закончилось. «Сегодня больше не спорят о том, должен ли кто-то ходить в церковь или должна ли церковь быть релевантной. Вопрос в другом – можно ли ходить в церковь и не поплатиться за это тюремным сроком, избиением или пытками». ¹⁷ Он уточняет: «Настоящий вопрос в том, как новое глобализирующееся христианство будет соперничать с новым глобализирующимся исламом, который является продуктом тех же исторических сил», ведь обе эти религии «движимы одной и той же универсалистской верой, которая берет начало от Авраама, но расходится в вопросах понимания и распространения этой веры». ¹⁸

Отсюда следует несколько неожиданный вывод: «христиане должны относиться к своей вере столь же серьезно, как и джихадисты, должны стать “церковью воинствующей” в оригинальном смысле этих слов, без агрессивности, в приемлемой для постмодерна форме». ¹⁹ Очевидно, речь идет о том, что христианство должно защищать себя без насилия. А также о том, что в условиях опасности христиане должны оставить привычные занятия и мобилизоваться для активных действий. На это время обычные гражданские обязанности переходят в воинские повинности.

Как христианство может защитить себя и мир от религиозного насилия? Как оно может воинствовать без агрессии и насилия? Рашке говорит о «силе отношений», но в чем она выразится – в терпении мучеников, в свидетельстве святых, в смирении и уповании гонимого меньшинства, в сострадании и солидарности? Будет ли этого достаточно для торжества? Или торжество именно в этом и заключается?

Когда Райт говорит о целостности нашей проповеди евангелия, возвещаемого всей церковью всему миру, он обращает особое внимание на непривлекательную реальность греха и зла, которую обычно принято избегать, но именно изнутри которой «мы должны евангельски провозглашать славу Божьего искупления в смерти и воскресении Христа», потому что «без креста нет и евангелия». ²⁰

Все евангелие, вся церковь, весь мир включают измерения зла, греха,

17 Там же, 24.

18 Там же, 21.

19 Там же, 22.

20 Wright, *Whole Gospel, Whole Church, Whole World*.

креста, страдания, несправедливости, насилия. Внимание к этим реальностями помогает скорректировать триумфалистское видение церкви и ее миссии в мире.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА И ЕГО ИСТОРИИ

Христианство стало глобальным, и это требует нового взгляда на его историю, требует предельно широкой рамки, в которую можно вписать истории разных регионов, традиций, церквей и миссий. Вписать так, чтобы увидеть их частью большего, сблизить, примирить. Но также заметить и подчеркнуть их особенность, значение и роль для других и всех.

Столь масштабное и фундаментальное переосмысление исторических и географических глобальных связей требует тесного взаимодействия миссиологов и историков христианской миссии, и даже больше – совмещения исторических и миссиологических компетенций в работе одного и того же исследователя, миссиологической «перефокусировки» в реконструкции церковной и всемирной истории.

Это редкое, но крайне желательное сочетание, явно присутствует в трудах Марка Нолла и Вальтера Заватски. Первый ставит общий вопрос о новой истории христианства в свете глобализации, второй конкретизирует и разворачивает эту тему применительно к историям «первого», «второго» и «третьего» миров, к возможной конвергенции между ними.

Особенное внимание Марка Нолла связано с глобальной ролью американского протестантизма по отношению к «третьему миру». Интерес Вальтера Заватски сосредоточен на «втором мире», до сих пор остающемся белым пятном на карте глобального христианства. Оба начинают с отказа от триумфалистского вестернизированного взгляда на историю и предлагают свои поправки, делая видение истории не только глобальным по охвату, но и максимально инклюзивным по содержанию, полифоническим по звучанию, справедливым по представительству.

Здесь не столько ревизионизм, сколько дополнение и расширение прежних версий истории. Как уверяет Нолл: «Старые истории христианства остаются незаменяемыми... Проблема не в том, что ранние версии совершенно ошибочны или намеренно вводят в заблуждение. Проблема, скорее, в том, что они полагают ядром христианского нарратива события, персоналии, организации, деньги и культурные ожидания Европы и Северной Америки, оставляя другим регионам роль периферии».²¹

21 Noll, *The new shape of world Christianity*, 9.

Речь идет не только об истории, но об истории нашей, т. е. о нашем месте и нашей роли в этой истории. «Масштаб и темп перемен требуют большего, чем переориентации в истории. Требуется также переоценка того самопонимания американских и европейских верующих, которое соответствовало прежнему взгляду на историю».²²

Сегодня баланс миссионерской активности явно смещен. Пользоваться понятиями «страны-отправителя» и «страны-получателя» больше нельзя. О миссии больше нельзя говорить как раньше: «The best from the West to the rest». Ресурсы распределены неравномерно, и это делает все регионы взаимозависимыми, без единого центра. «Эта картина показывает, что некоторые ресурсы продолжают поступать преимущественно от Запада в остальные части мира – в обозримом будущем это касается денег, формального образования и экспертных знаний в распоряжении возможностями и кризисами глобализации. Но также мы видим, как другие ресурсы движутся в обратном направлении – возможно, это опытное переживание Божьего мира в отсутствие денег; уроки того, как можно любить представителей других религий, не соглашаясь с их взглядами; напоминание о том, что мы живем вблизи смертельных опасностей; практические примеры преодоления исторических противостояний в силе Духа Святого».²³ В конечном счете, «быть частью глобального Тела Христа, осмысляя глубину его реальности, означает отказаться от двух заблуждений – от западной патерналистской благожелательности, в основе которой лежит привычка думать, будто пока американцы не сделают, это не будет сделано никем другим; и от западного империализма, позволяющего думать, что все зло мира будет повержено к ногам американских миссий».²⁴

Марк Нолл начинает с общего описания структурных изменений в мире и мировом христианстве, а завершает рекомендациями относительно того, как привести христианское понимание себя и своей миссии в соответствие с происходящими переменами. В конце концов, он призывает к смирению и полноценному партнерству ради христианства и его глобального влияния.

Вальтер Заватски добавляет к этому реалистичному и прагматичному пониманию глобальной взаимосвязи более глубокое и содержательное измерение. Безусловно, в рамках глобального видения истории христианство разных регионов и традиций может служить друг другу и вместе служить миру более эффективно. Но здравым смыслом, прагматизмом, эф-

22 Там же, 23.

23 Там же, 198.

24 Там же.

фективностью все не исчерпывается. Нужно глобально мыслить и учить, глобально верить. Заватски ссылается на практику вселенских соборов, решения которых признавались именно потому, что они представляли все регионы церкви, учитывали все меняющиеся контексты и политические условия.²⁵ За века христианской истории, ее делений и конфликтов, общность была утрачена, что привело к изменениям в вероучении, церковной практике и миссии. Мир уже стал глобальным, церковь – пока еще нет.

Именно активная миссия дала новый шанс глобальному взаимодействию разделенной церкви. Заватски подчеркивает: «Современное экуменическое движение было бы невысказанным без преобразующего влияния современного миссионерского движения».²⁶ При этом справедливо указывает на последующее рассогласование глобальных миссионерских планов и практического экуменизма. Так или иначе, сегодня становится аксиомой, что «глобальная история» непременно должна быть «экуменической историей».²⁷

Это значит, что нужно открыть, учесть, признать, вместить разные христианские церковные традиции и миссионерские подходы. Поэтому в рамках единой глобальной истории Заватски призывает видеть целое множество новых глобальных *историй*. Особая его боль связана с нехваткой знаний, с пустотой, зияющей на месте, отведенном *историям* «второго мира»: «В новых историях поражает поверхностное отношение к восточной половине Европы, европейской и азиатской России».²⁸

Открыв для себя эту часть мира, западные христиане мало интересовались ее наследием, скорее она виделась пустым невозделанным миссионерским полем. «Среди бурного миссионерского потока очень мало внимания уделяли местным верующим – выжившим в ГУЛАГе, научившимся жить в советской культуре и нашедшим способы адаптироваться в новых контекстах бедности».²⁹ Даже если эти истории были интересны, западные миссиологи сетовали, что они не знают, кто сохранил их и мог бы их поведать. «Кому миллионы мучеников смогут рассказать свою историю?», – задает риторический вопрос Заватски.

Глобальная история учит нас не только партнерству с другими регио-

25 Walter Savatsky. *What if the three worlds pf Christian history converged? // Evangelical, Ecumenical and Anabaptist Missiologies in Conversation* (Maryknoll: Orbis Books, 2006), 39.

26 *Кейптаунские положения. Символ веры и призыв к действию. Третий Лозаннский конгресс* (Нижний Новгород: Agape, 2011), 40.

27 Savatsky, *What if the three worlds pf Christian history converged?*, 41.

28 Там же, 45.

29 Там же, 47.

нами и традициями, но также уважительному, благодарному и благоговейному принятию каждого другого в его инаковости. Без экуменической основы глобальная история просто-напросто невозможна.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ ПРОТЕСТАНТИЗМА

Пятисотлетний юбилей Реформации вынуждает задуматься не только о содержании пятисотлетней истории протестантизма, но и о его будущем. Импульс, идущий от 1517 года, кажется исчерпанным. Соответственно, возникает вопрос о новой Реформации, которая даст свежий импульс для обновления христианства во всех его конфессиональных традициях, и прежде всего для протестантизма, поскольку он декларирует принцип *ecclesia semper reformanda est*.

Как мне кажется, будущее протестантизма открывается в перспективе экуменической – через преодоление конфессионализма, отказ от антикатолического самоопределения и последовательную трансформацию Реформации протестантской в Реформацию общехристианскую. Другими словами, примирение, общение и совместное служение ранее разделенных конфессий сами по себе оказывают реформирующий эффект.

Но перспектива постконфессионализма понятна и в той или иной степени приемлема лишь для тех регионов, христианство которых можно считать исторически богатым и достаточно зрелым. Христианство глобального Севера хотело бы продолжения Реформации в таком духе – в духе свободного единства, щедрой ортодоксии, самокритичной рациональности, доверия в неопределенности. Тодд Джонсон удачно связывает подобные постмодернистские концепты с новыми подходами к миссии.³⁰

Эти подходы могут быть общими для разных конфессий глобального Севера, но вряд ли будут понятными для христиан глобального Юга. И здесь остается актуальным подход Филиппа Дженкинса, который приглашает сместить внимание с центров и процессов старого мира на новые очаги глобального христианства.³¹ Он указывает на большой культурный разрыв между Севером и Югом, напоминающий времена Лютера, когда Европа оказалась разделенной между протестантизмом с его проповедью, песнями и чтением Библии и католицизмом с его статуями, ритуалами и шествиями.

30 Johnson, *Seven Signposts of Hope and Challenge in Global Christianity*, 25.

31 Philip Jenkins. *The Next Christendom. The coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2011).

Дженкинс видит прямую аналогию между временем Лютера и современностью. Если на Севере происходит настоящая технологическая революция, то в других регионах сохраняется традиционная культура книги. Северные сообщества развивают децентрализованные и приватизированные формы веры, в то время как южные поддерживают старые идеалы общинности и традиционного авторитета. В то время как Север продолжает либеральный дрейф, Юг не знает и не хочет знать ничего кроме консерватизма или фундаментализма. То, что происходит на Юге – вовсе не новая Реформация, а новая Контрреформация. По Дженкинсу, мы будем свидетелями не нового Виттенберга, но скорее нового Тридента, который утвердит и попытается увековечить старую церковную идеологию.

Итак, новая Реформация (по характеру – революция, по содержанию – Контрреформация) происходит уже сейчас на Юге, именно там живет и будет жить большинство христиан, именно их голоса будут определять образы глобального христианства. Соглашаясь с Дженкинсом в том, что именно глобальный Юг станет наиболее активным в плане социально-демографическом, я все же отдаю предпочтение глобально-экуменической перспективе. Увлекаясь Югом, мы не можем игнорировать Север, его богатое духовное наследие и научно-технологический ресурс. Глобальное христианство – это не только христианство глобального Юга, скорее это христианство глобального взаимодействия – Севера и Юга, Запада и Востока.

Спустя четырнадцать лет после выхода фундаментальной работы Дженкинса «Новое христианство. Становление глобального христианства» мы многое видим иначе: распространение технологий на Юге не уступает Северу, так же по всему миру Библию читают с экрана смартфонов и планшетов; на самом дальнем и глубоком Юге есть зоны влияния Севера, островки глобальной культуры; технологии, мегаполисная культура и новые форматы жизни притягательны для молодых поколений всех регионов; в то время как массы (не только Юга, но и Севера) находят фундаменталистские лозунги привлекательными, средний класс предпочитает либерализм.

Дженкинс много говорит о том, как Юг отличается и как он меняет Север. Епископы Юга рассматривают Север как свою миссионерскую территорию. Они принимают на себя ответственность за восстановление христианских истин. Но ведь есть и обратная связь – Север верно и щедро служит Югу своими людскими и финансовыми ресурсами, не говоря уже о миссиологии и богословии. Конечно, можно усомниться, что богословие христианских семинарий и университетов Севера может быть пригодным в условиях Юга. Но нельзя не признать, что это богословие понимает свои ограничения и старается их учитывать, что по содержанию и направлен-

ности оно давно является богословием глобальным, т. е. богословием (для) глобального христианства.

Юг не заменит собой Север. Было бы ошибкой заменить христианский мир Севера на новый христианский мир Юга, как было ошибкой заменять христианский мир Средних веков на все последующие. Новая Реформация должна принимать постхристианский мир как естественный и неоспоримый контекст, и таким же естественным должно восприниматься взаимодействие Севера и Юга. Мы – христиане разных традиций – больше не можем и не должны доминировать друг над другом и над миром. Глобализация дает еще один шанс для такого взаимодействия в духе единства, которое может принести обновление всей церкви в разнообразии ее истории и географии.

Как гласят Кейптаунские положения Лозаннского движения (2010), «мы с радостью наблюдаем рост и укрепление нарождающегося миссионерского движения в большинстве стран мира и отход от прежней модели “от Запада к остальному миру”. Однако мы не сторонники идеи, будто эстафета миссионерской активности перешла от одной части мировой церкви к другой. Нет смысла отвергать прежнее чувство превосходства Запада, чтобы переместить это порочное самомнение в Азию, Африку или Латинскую Америку... Вместо этого давайте стремиться к истинному сотрудничеству между Севером и Югом, Востоком и Западом, к уважению и достоинству, которые характеризуют подлинную дружбу и настоящее партнерство в служении».³²

ГЛОБАЛИЗМ И НАЦИОНАЛИЗМ. «ЦАРСТВО ПРЕЖДЕ ВСЕГО».

Глобализация ставит под вопрос национальное самосознание. Нациям есть о чем переживать – их уникальные традиции, язык, границы стираются и смешиваются. Однако то же происходит и с империями. Поэтому в ситуации неопределенности границ все – и империи, и нации – имеют шанс переопределить себя.

Если в Украине ряд евангельских лидеров заговорили о национализации церкви, понимая под этим осмысление ее национального самосознания и придание ей специфично национального образа; то в России активно культивируются неоимперские идеи русского мира (на основе советской концепции трех братских народов), в котором нет места национальному и локальному (не случайно раньше пели: «Мой адрес – не дом и не улица, мой

32 Кейптаунские положения, 2010, 67-68.

адрес – Советский союз»; и вовсе не случайно многие евангельские верующие, в том числе эмигрировавшие на Запад, с ностальгией носят футболки с надписью «Рожденный в СССР»).

В этой связи социологи религии замечают, что «глобализация не означает конец наций и национализма, а конец их ассоциирования с суверенной территорией национального государства». ³³ В результате этой детерриторизации будут формироваться новые воображаемые сообщества, тесно связанные с религией. Причем локальные и транснациональные самоопределения будут важнее национальных (в этом согласны большинство исследователей). Если это так, то глобализация уничтожает не столько различия, сколько те крепостные стены, за которыми они могли укрываться в мнимой самостоятельности. В эпоху глобализации больше нельзя жить параллельно другим, не сталкиваясь и не общаясь с ними. Проблема в том, что границы не только закрывали, но и защищали меньших и слабых, которые в условиях открытой конкуренции с крупными и агрессивными оказались в невыгодных условиях.

Не случайно национализм критикуют сильные. Сильным выгоден глобализм. Даже если сильные исповедуют национализм, то он кажется великим, слишком великим для критики со стороны. А национализм слабых всегда удобная мишень. Об этом прекрасно сказала Эва Томпсон, показав столкновение национализма агрессивного («великой империи») и национализма защитного («национальных меньшинств»). От нас требуется такое видение глобализма, в котором сильные не будут уничтожать слабых, в котором сила и вовсе не будет играть определяющей роли, в которой каждому найдется особое место. И здесь христианское богословие может внести свои коррективы.

Интересный подход к дихотомии национализм–глобализм предлагает американский реформатский теолог Питер Лейтхарт. Он прямо говорит, что «мы должны отвергнуть этот выбор... В отличие от глобализма и национализма, наш христианский девиз должен быть следующим: «Царство прежде всего». ³⁴

Почему так? Потому что христианство отвергает глобализм и национализм в чистом виде, но при этом представляет собой их своеобразное смешение: с одной стороны, «мы члены по-настоящему глобального сообщества, не такого как элита Давоса или деструктивные Анонимы... Наше глубочайшее чувство братства связано не с другими гражданами нашей

³³ Еленский, *Великие поворачивания*, 77.

³⁴ Peter Leithart. *Kingdom First* // First Things. 2016. No. 8. <https://www.firstthings.com/blogs/leithart/2016/08/kingdom-first>.

нации, но со всеми теми, кто соединен Духом в Сыне. Мы не можем быть националистами»; с другой, «церковь состоит из многих членов, каждый индивидуальный член вносит свой уникальный вклад в пользу целого... Мы не можем быть глобалистами».³⁵

Чувство глобальной связи лежит в основе понимания церкви как транснационального сообщества, но оно выражается в многообразии национального опыта. Лейтхарт уместно напоминает, что во время Пятидесятницы апостолы говорили не на эсперанто, но на языках соседних народов. Итак, глобализм является более фундаментальным принципом, он делает возможной связь национального, локального и транснационального. Видение царства Божьего позволяет скорректировать понимание глобализма как единства в многообразии.

К этому же призывают многие теоретики глобализма. Как настаивает профессор моральной психологии Джонатан Хайдт (респектабельные журналы включают его в элиту глобальных мыслителей), «после 2016 года большим вопросом для западных наций станет следующий: как мы сможем пожинать плоды глобальной кооперации в торговле, культуре, образовании, правах человека и защите окружающей среды, уважая при этом – а не ослабляя или разрушая – множественные национальные и местные культуры с их собственными традициями и моральным порядком? Каким должен стать мир, чтобы глобалисты и националисты жили вместе и мирно?»³⁶ Я надеюсь, что нашим богословам и миссиологам будет что добавить по этому поводу; в противном случае повестка дня будет формироваться агрессивными глобалистами и ожесточенными антиглобалистами, но царства Божьего и его представителей там не будет.

ГЛОБАЛЬНОЕ ХРИСТИАНСТВО И «НОВЫЙ ФАШИЗМ»

Рост правых настроений и невиданный запрос на популизм обещают нам весьма тревожное будущее. Мы так боялись социализма, а потом либерализма, что проглядели, как их место занял новый истукан, питающийся всенародной любовью, запахом страха, ненавистью ко всем чужакам и желанием масс стать великими вновь.

Сегодня политики претендуют быть мессиями. Поэтому вопрос нашего выбора или способа жизни в обществе перестает быть только политиче-

³⁵ Там же.

³⁶ Jonathan Haidt. *When and Why Nationalism Beats Globalism // The American Interest*. 2016. Vol. 12. No. 1.

ским. Анализируя ситуацию в России при Путине, Британии при Brexit, США при Трампе, Европе при правом реваншизме, Джошуа Сьюрл предупреждает о фальшивых мессиях: «Вместо того, чтобы доверять Богу и смотреть в будущее с надеждой, многие люди возлагают свою надежду на ложных мессий и сдают свои основные греховные инстинкты страха и эгоизма». Но на этом же мрачном фоне возникает новое христианство, как «движение, противостоящее дегуманизирующим тенденциям современного мира и стремящееся к восстановлению христианского глобального сообщества солидарности».³⁷ Этот голос не так одинок, как может показаться, если смотреть на реакцию официальных лиц, церковного истеблишмента. Напротив, богословы почти едины в этой тревоге.

Обращаясь к евангельскому сообществу в канун Третьего Лозаннского конгресса, Кристофер Райт указал на новых идолов нашего времени, «идолов патриотизма и гедонизма» («которые прекрасно себя чувствуют среди тех, кто считает себя учениками Христа»), и заострил вопрос к церкви, призванной служить в единстве всей полнотой евангелия всему миру: «Помимо того, чтобы говорить об ужасающих масштабах смерти и разрушения, причиняемых этими идолами, не должны ли мы принять ответственность за то, чтобы бросить вызов этим фальшивкам и спросить себя, к чему нас обязывает реальность евангелия и слова Иисуса “блаженны миротворцы?”».³⁸

Сегодня представители глобального евангельского сообщества призывают к «библейской верности перед угрозой нового фашизма».³⁹ Такое воззвание подписали 28 лидеров различных церквей и служений, представляющих страны и глобального Севера, и глобального Юга. Они обращают внимание на распространение новой формы опасного политического лидерства, за которым стоит идеология нового фашизма, смесь фундаментализма, воинственности, национализма и расизма, направленных против другого. В этих условиях христиане должны проявить радикальную библейскую верность и обновить свое посвящение, чтобы жить в мире, справедливости и надежде царства Божьего во Христе Иисусе.⁴⁰

В документе подчеркивается, что его выход приурочен к инаугурации Дональда Трампа, поскольку события в США оказывают глобальное вли-

37 Searle, Joshua. "Fascism And False Messiahs: Why The World Needs Christ More Than Ever" // *Christianity Today*, Fri 16, 2016 <https://www.christiantoday.com/article/fascism.and.false.messiahs.why.the.world.needs.christ.more.than.ever/103073.htm>

38 Wright, *Whole Gospel, Whole Church, Whole World*.

39 *A Call For Biblical Faithfulness Amid the New Fascism*. 2017. <http://infemite.org/call-biblical-faithfulness/>

40 Там же.

яние, разжигая подобные настроения по всему миру. В связи с этим выражается особая обеспокоенность тем, что свой вклад в распространение нового фашизма вносят и евангельские верующие – в Великобритании и США, в Колумбии и Филиппинах. В связи с выборами в США подчеркивается особая ответственность христиан: «Мы сожалеем, что евангельские верующие сыграли особую роль в выборе кандидата, чьи характер, ценности и действия противоречат евангелию. Более того, мы находим недопустимым, что некоторые известные евангельские лидеры приветствовали новоизбранного президента как христианина и пророка. Потому нас не удивляет, что многие, особенно из молодых поколений, покидают евангельские ряды».⁴¹

Наряду с порицанием американских христиан, авторы воззвания urge умоляют молиться за США и их лидеров, не только ради благополучия этой страны, но и всего мира. Это явно контрастирует с девизом Трампа: «Америка прежде всего». Документ завершается призывом к милосердному и справедливому отношению к мигрантам, беженцам, странникам, расовым и религиозным меньшинствам; отвержению всех форм эксплуатации женщин; заботе о Божьем творении; миротворчеству по всему миру; дерзновенному и жертвенному служению бедным и беспомощным.

Если новый фашизм претендует подчинить глобализацию интересам золотого миллиарда, то роль глобального христианского сообщества может состоять в противоположном – напомнить о единстве и солидарности.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И МИГРАЦИЯ

Одним из наиболее заметных и противоречивых проявлений глобализации стали миграционные потоки. Люди переселяются по многим причинам, но целые волны переселений поднимаются по одной причине – опасности. Люди хотят жить в безопасности и стабильности. И если у них это есть, они стремятся укрепить и защитить свое положение. Остальные же желают это заполучить, если не в своей стране, то в чужой, более благополучной.

В едином мире все хотят жить в безопасности, но все оказываются в опасности; иногда границы открываются для беженцев и переселенцев, в то же время они оказываются недостаточно защищенными для миграции войн и эпидемий, наркоторговли и терроризма. Часто забывают, что кроме космополитов в мегаполисах есть еще и люди из глубинки. Они не хотят интеграции, потому что дорожат своим малым миром. Они сами никуда не

41 Там же.

едут и не хотят видеть рядом с собой чужаков. Они стоят за феноменами «...exit», они же голосуют за ультраправых, они же призывают закрыть границы, они же национализируют Христа и христианство. Внутри самого христианства не прекращается спор глобалистов и патриотов, космополитов и националистов.

Миграционный кризис в Европе и новый антииммиграционный курс США – это лишь выражения глубинного ценностного кризиса старого христианского мира, столкнувшегося с первыми серьезными последствиями глобализации. Как резонно замечает Хайдт: «Те, кто на самом деле хотят понять, что происходит с современным миром, должны внимательно рассмотреть комплексную связь глобализации, иммиграции и ценностных изменений».⁴²

Очевидно, что не многие разделяют уверенность лютеранки Ангелы Меркель, что «мы с этим справимся», что «у нас не много ислама, у нас мало христианства». Демографическая ситуация в самом деле тревожная. Иммиграция большой инорелигиозной общины размывает религиозное самосознание принимающей страны. Для индивидуалистического западного мира закрытые и консолидированные мусульманские сообщества создают опасный дисбаланс. Сами они апеллируют к универсальным правам, но создают свою параллельную реальность, конфликтующую с христианской традицией. Миссиологи обращают внимание на тревожную тенденцию – самоизоляцию других религий по отношению к христианству: «Процент христиан в странах, где христианство считается религией большинства, неуклонно снижается – с 95% в 1900 до 52% к 2016 году. Можно было бы ожидать, что значительное число нехристиан окажется в зоне личного контакта с христианами. Но это не так. Даже в пределах страны или города приверженцы религий могут быть изолированы друг от друга разными способами, включая географический, этнический, социальный и экономический. Буддисты, индуисты и мусульмане в 86% случаев не имели личного знакомства с христианами (лишь 14% нехристиан знали христиан лично). В результате при росте христианства (до 3,3 миллиарда в 2050) растет и число неевангелизированных (до 2,6 миллиардов)».⁴³

Иными словами, иммигранты уклоняются от контактов с местными христианами, не пытаются адаптироваться культурно и при этом создают свою альтернативную реальность. Для тех христиан-оптимистов, которые видели в миграции возможность для активной миссии среди других религий, этот тренд выглядит разочаровывающим. Не стоит забывать, что

42 Haidt, *When and Why Nationalism Beats Globalism*.

43 *Religious Diversity and Personal Contact* // IBMR, Vol. 39, No. 1.

не только христиане видят в мусульманах-пришельцах свое миссионерское поле, но и мусульмане активно расширяют свою территорию. То, что первые называют миссией, вторые охотнее называют покорением или завоеванием.

Вот почему на вопрос, «как выдерживать баланс между оправданной заботой о внутренней интеграции своего сообщества и обязанностью приветствовать странников, особенно тех, кто ужасно нуждается», все чаще отвечают – отказаться от мультикультуралистского подхода к иммиграции и принять другую модель, модель ассимиляции.⁴⁴

В свою очередь, модель ассимиляции может быть основанной на христианских ценностях. Здесь есть не просто общее, здесь есть примиряющее, исцеляющее, преображающее. Мы верим, что люди могут адаптироваться в том или ином контексте, потому что верим в нечто универсальное в них, и более глубокое, чем физическое или интеллектуальное, – в образ Божий в человеке.

Как напоминает Рассел Мур, глава Комиссии по этике и религиозной свободе Южной баптистской конвенции США: «Мы можем не все быть согласны относительно того, как наладить иммиграционную систему, но мы будем все согласны относительно достоинства и человечности иммигрантов».⁴⁵ Отстаивая такой христианский универсализм, Мур напоминает, что «белые христиане не принадлежат американской культуре большинства, что первичной должна быть причастность к глобальному Телу Христа, по отношению к которому американский белый средний класс является незначительной частью»; что «движущей силой христианской ортодоксии и духовной энергии сегодня являются не белые»; что «мы должны напомнить себе: мы – не инквизиторы, но миссионеры»; что «правые, которые голосуют против миграции, рискуют своим христианством».⁴⁶

Очевидно, что мигранты приносят с собой часть того, от чего они спасаются; приносят хаос, опасность, пережитые травмы, мстительность. Они отвечают на наш интерес к другому, но другой может быть разным, в том числе агрессивным, и именно агрессивные отвечают на открытость в первую очередь – они приходят и берут все, что могут. Но разве не все мы мигранты? Как говорят богословы Лозаннского движения, люди повсюду «в движении», и даже церковь находит себя среди этих перемен, внутри глобальных структур миграции, словно в океане: «мы населяем разные зоны в море, но точное описание нашего локального контекста больше не

44 Haidt, *When and Why Nationalism Beats Globalism*.

45 Russel Moore. *Can the religious right be saved?* // *First Things*, 2017. 1.

46 Там же.

зафиксировано. Мы не привязаны к контексту, все вокруг нас находится в постоянном потоке». ⁴⁷

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ВЛАСТЬ: ВРЕМЯ «СЛАБОГО» ХРИСТИАНСТВА

Глобализация связана с перераспределением и мутациями власти, рождением ее новых форм и порядков. Казалось бы, детерриторизация освобождает. Мы больше не определяемся «здесь» или «там», мы живем в движении, ускользя от прописок и привязок, цепей и решеток, запретов и налогов. Но каждое новое освобождение на деле оказывается новым порабощением. Освобождая от географии, глобализация усиливает иные зависимости. Власть становится почти невидимой, вездесущей, всепроникающей. И в этом качестве она становится еще более вызывающей для христианских представлений о царстве Бога и господстве Христа. Власть глобального мира словно подражает универсальной и мягкой силе евангелия, претендуя на место евангелия, выступая новым «евангелием».

Иногда новые глобальные силы действуют более инициативно и креативно, чем церковь, дорожающая своим статусом наиболее консервативного и авторитетного института, определенностью границ и надежностью стен. Не случайно миссиологи Лозаннского движения адресуют вопрос о глобализации власти к церкви: «Если современная глобализация не только усиливает, но и преобразует власть, то что это значит для церкви в свете евангелия? Как можно использовать власть и в чем нужно противостоять ей?» ⁴⁸

Очевидно, что церковь должна отказаться от всякой собственной и всякой иной власти ради послушания власти Христовой. Это позитивная секуляризация, которая так и не была осуществлена в истории. Лютер сдался. Власть реформировалась быстрее, чем реформировалась церковь. А потому включила церковь в свои новые порядки и использовала в своих интересах. В этом смысле глобализация, постсекулярность и постмодерн дают церкви новый шанс. Старый порядок рушится, новый еще возникает. Церковь свободна от старых договоренностей, она может обрести свою субъектность, свою зависимость от Христа и независимость от мира, утвердить власть Христа как единственную.

Что это значит? Это значит, что больше нельзя ссылаться на свой автори-

⁴⁷ *Globalization and the Gospel: rethinking mission in the contemporary world*. Lausanne Occasional Paper No. 30. 2004.

⁴⁸ Там же.

тет как на само собой разумеющийся. Это значит, что нельзя использовать насилие и риторику принуждения. Это значит, что не приходится ожидать от государства подарков, а от общества оваций. Церковь теряет все, что имела от прежней власти, чтобы вернуться под власть единственного Господина. Церковь вновь становится слабой и уязвимой. Отныне она должна умолять и убеждать, увещевать и доказывать – т. е. служить, не больше. Освещать, осаливать, заквашивать. Прославлять Царя и возвещать Царство. Это власть блаженных – нищих, кротких и гонимых.

Если мы внимательно присмотримся к истории, то увидим, что христианство было наиболее успешным тогда, когда было слабым, не имело опоры в государственной власти и ее силе. Так Лев Гумилев описывает чудо несторианской миссии среди кочевников: «Известно, что русская православная миссионерская деятельность в Сибири, несмотря на мощную поддержку правительства, имела чрезвычайно малый успех. Тем более удивительны результаты, достигнутые несторианами, действовавшими только на свой страх и риск. Очевидно, они преодолели наибольшую трудность общения между разноязычными народами, т. е. нашли в языке местного населения слова, передававшие адекватно сложные христианские понятия. Благодаря этому они стали для южно-сибирских скотоводов своими, близкими, а их учение было усвоено органически, без применения насильственных мер, для которых у несторианских миссионеров не имелось никаких возможностей».⁴⁹

Итак, по Гумилеву, секрет несторианской миссии объяснялся тремя особенностями: готовностью служить без границ, выражать универсальные истины на языках местных культур, обходиться без опоры на административно-силовой аппарат власти. То, что они были в рассеянии, делало их вездесущими. То, что они были слабыми и гонимыми, заставляло полагаться лишь на силу своего слова и истину своей веры.

Эти уроки прошлого более чем актуальны сегодня, когда христианство теряет доверие по причине своей близости к сильным мира сего, когда власть и насилие компрометируют церковь, ничуть не помогая в ее миссии. Напротив, удивляет влияние слабых, но верующих и верных. Глобализация разрушает старые и порочные связи национальных государств и государственных церквей, как некогда Реформация разрушала связь империи и имперской церкви. Это не освобождает, но создает момент, когда освобождение становится возможным, по меньшей мере, мысль об освобождении. В этот ключевой момент христианство может оказаться частью нового

49 Лев Гумилев. *В поисках вымышленного царства* (СПб.: Азбука-классика, 2016), 114-115.

мирового порядка, но может и сохранить свою инаковость, отстраняясь от власти и отказываясь от насилия.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ КАК ПРИГОТОВЛЕНИЕ ЦАРСТВА БОЖЬЕГО

Итак, что такое глобализация в свете царства Божьего? Это глобализация без триумфа – время солидарности и взаимопомощи, глобальной любви, благотворительности, а не утопий и проектов. Это глобализация любви, шанс послужить всем дальним как ближним. Это глобализация церкви, призыв осмыслить себя частью. Это глобализация партнерств, соединение усилий, приготовление к той вечной жизни вместе, которой чают все христиане.

В своей книге о будущем прославлении пастор и литургист Сандра Мария Ван Опстал говорит о трех слагаемых примирения ради совместного будущего, которые выглядят так же, как этапы развития отношений: гостеприимство, солидарность, взаимность. «Вначале мы говорим: “Мы приветствуем тебя”. Затем: “Мы вместе с тобой”. И во взаимности мы говорим: “Мы нуждаемся в тебе”». ⁵⁰ Это не что иное, как углубление зависимости друг от друга, школа совместной жизни в Боге. Автор предлагает свой образ глобализации – общение за столом, где есть место каждому, и все служат друг другу.

Современный опыт разобщения и стремление к общению, растущее отчуждение и отчаянный поиск общего – ключевые богословские темы для осмысления глобализации. Одним из ответов на вызовы и возможности глобализации стал проект межкультурного богословия, который выражает желание богословия охватить все глобальное христианское сообщество, способствовать диалогу разных контекстуальных богословий, а также общению с людьми других религий и людьми нерелигиозными вовсе. Некоторые богословы называют такой проект «актом богословского покаяния со стороны Севера» и видят в «межкультурном богословии особый модус миссиологии, подходящий для того, чтобы дестабилизировать закрепившиеся взгляды на миссию, особенно триумфалистские». ⁵¹ Здесь предлагается новый взгляд на диалог, в котором требование равенства уступает место щедрости и великодушию: «Настоящий диалог равных требует, пре-

⁵⁰ Sandra Maria Van Opstal. *The next worship. Glorifying God in a diverse world* (Downers Grove: IVP Press, 2015), 71.

⁵¹ S. H. Skreslet. *Comprehending Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 2012), 93.

жде всего, чтобы кто-то отложил в сторону презумпции герменевтической привилегии ради перспективы взаимного понимания». ⁵²

Эти же принципы могут служить дорожными указателями в том, как мы представляем себе будущее глобализации и пришествие царства Божьего. Здесь особую роль играет освященное воображение, способность к иному видению мира, новых путей его развития. Как убеждает нас философ-теолог Джеймс Смит, нам понадобится не только новая миссиология, но и «новая антропология, которая подчеркивает первенство любви и приоритет воображения в формировании нашей идентичности и управлении нашей ориентацией в мире»; а к этому и новое понимание образования как «формирования (“целеполагания”) нашей любви и наших желаний, которое осуществляется через включенные общинные ритуалы, называемые литургиями, включая целый спектр “секулярных” литургий»»; наконец, «перенос христианского образования внутрь еkkлезиальных практик и литургического формирования». ⁵³ Все это определяется внутренним единством Троицы и нашим литургическим погружением в таинство Божественной жизни, благодаря чему восприятие мира освящается и зарождается практическое действие «в направлении Царства». ⁵⁴

Как христиане, мы не должны сомневаться, что история глобального мира движется именно в направлении царства Божьего, туда же должны смотреть богословы и миссиологи, лишь эта перспектива ободряет и вдохновляет. Глобализация развивается в направлении царства, приготавливая нас к нему, обновляя церковь и преобразуя миссию. Это финальный, самый сложный уровень, требующий от нас предельного масштаба мышления, веры и ответственности. Он же самый удивительный. У края исторической бездны вырастает царство Божье и обретает видимость «посреди нас». Нас ожидает не конец света, но начало царства; быть свидетелями и соучастниками этого перехода – особая честь и доверие.

52 Там же, 94.

53 James Smith. *Imagining the Kingdom* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 7.

54 Там же, 186.

Миссия и шалом

Р. Загидулин

ВВЕДЕНИЕ

Отправной точкой этой работы является простое утверждение: корни христианской миссии в служении ее основателя, то есть в миссии Иисуса Христа. Миссия Иисуса играет ключевую роль, поскольку его последователи продолжают ее. Поэтому деятельность Иисуса Христа, в том числе его смерть и воскресенье, важна не только по причине направленности к человеку, но и как пример миссии для человека. Другими словами, каждый может не только получить спасение в результате совершенного Христом, но также принять участие в его спасительной миссии. Поэтому миссия Иисуса Христа очень важна не только с точки зрения сотериологии, но и с точки зрения *missio Dei*. Мессианское служение Иисуса – миротворческое *per se*.¹ Как воспринимал Иисус миротворчество? В чем заключалась его мессианская миротворческая миссия? Как его последователи могут продолжить миротворческую миссию?

Служение Иисуса Христа, согласно синоптическим Евангелиям, начинается с провозглашения приближающегося царства Божьего.² Это и не удивительно, ведь пророки говорили о приходе Яхве на Сион и восстановлении Израильского царства под прямым руководством самого Бога. Восстановление теократии должно произойти под руководством Мессии. Поэтому провозглашение приближающегося царства не вызывало у современников Иисуса недоумения, они хорошо понимали, о чем он говорит. Вопросы, скорее, возникают у нас, современных читателей Евангелий.

Пророки говорили о восстановлении Израильского царства под ру-

1 Руслан Загидулин. «Миссия Христа» в *Новые горизонты миссии*, ред. Пеннер П., Убейволк В., Русин И., Загидулин Р. (Черкассы: Коллоквиум, 2015).

2 Мф. 4, 17; Мк. 1, 14-15; Лк. 4, 14-30

ководством самого Бога, но это ли имел в виду Иисус, когда говорил о царстве Божьем? Пророки говорят о восстановлении царства, однако достаточно ли об этом просто говорить? Другими словами, каким образом Иисус собирался восстановить царство Божье? Ну и вообще, что означает «Евангелие Царства»?³

Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо обратить внимание на отношение пророков, а затем и Иисуса к концепции мира (шалом) и, как следствие, к миротворчеству. Это позволит нам также понять, какой должна быть наша миссия в этом мире, если мы понимаем ее как продолжение миссии Иисуса Христа,⁴ подражание Христу (*imitatio Christi*). Ответим на эти вопросы последовательно, чтобы понять концепцию миротворчества как главного измерения евангелия.

Во-первых, проповедь Иисуса была о царстве Божьем, в то время как проповедь его последователей – об Иисусе как царе. Иисус много проповедовал о царстве, объяснял природу этого царства с помощью притч. Но для нашего современника, читающего тексты Библии, может быть не совсем ясно, какая связь между царством, описанным в новозаветных документах, и воцарением Бóга на Сионе, пророчества, много раз повторяющегося в Ветхом Завете. Серьезный вклад в решение этой неопределенности был внесен Брюсом Чилтоном. Он исследовал Таргум (арамейский парафраз) Книги пророка Исаии и пришел к выводу, что арамейский текст, там где встречается фраза «Господь воцарился», использует эквивалент – «царство Божье».⁵ Таким образом, греческий текст в Евангелиях не что иное, как калька с арамейского текста, что неудивительно, поскольку Иисус говорил на арамейском, а Евангелия позже писались на греческом. Другими словами, Иисус продолжал пророческую традицию, в частности пророка Исаии, провозглашая приближение Божьего царства.

Остается ответить на вопрос, претерпела ли его интерпретация мессианской надежды о воцарении Бога достаточно серьезные изменения, что можно было бы говорить о принципиально новой идее царства Божьего в учении Иисуса? Виллард Свортли, профессор менонитской семинарии

3 Мк. 1, 14; Мф. 4, 23; 9, 35

4 Здесь в первую очередь имеется в виду обращение Иисуса к своим последователям в Ин. 19, 21: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас». Однако в существующих дискуссиях о непротивлении и миротворчестве с одной стороны и справедливой войны с другой раздаются голоса, утверждающие, что миротворческая позиция исключительно мессианская и не обязательна для общины веры; см. Howard Marshall. "New Testament Perspective on War", *EvQ*57 (1985), 115-116.

5 Bruce D. Chilton. "Regnum Dei Deus Est". *Scottish Journal of Theology*, 31, 261-270.

в Индиане, в своей работе «Завет мира» подчеркивает, что Иисус и его ученики были знакомы с сопротивлением и вооруженным противостоянием в рамках существующего Римского мира.⁶ Это означает также, что и пророки, и Иисус жили в те периоды истории Израиля, когда угроза со стороны господствующих империй была реальной, а не просто надуманной философской идеей. Оба периода истории, с точки зрения необходимости военной защиты или гражданского противостояния агрессору, принципиально не отличались друг от друга. Таким образом, при рассмотрении миссии Христа необходимо учитывать все три составляющие: царство, евангелие и мир.⁷ Ярким отрывком, указывающим на взаимосвязь между этими тремя понятиями, является Ис. 52, 7: «Как прекрасны на горах ноги благовестника, возвещающего мир, благовествующего радость, проповедующего спасение, говорящего Сиону: “воцарился Бог твой!”». Темы благовестия, спасения и мира тесно взаимосвязаны с воцарением Бога. С одной стороны, действия благовестников связаны с провозглашением мира и спасения, а с другой – с воцарением Бога. Именно этим и занимался Иисус в своем служении. Согласно Евангелию от Марка, Иисус проповедовал «Евангелие Царства Божьего», говоря: «исполнилось время и приблизилось Царствие Божие».⁸ Иисус ожидал, что ответной реакцией на такое возвещение должны быть покаяние и вера в евангелие. Итак, евангелие царства подразумевало евангелие шалом, другими словами, Иисус возвещал наступление новой эры, которая включала в себя три составляющие: евангелие, царство и шалом.

ШАЛОМ В БИБЛЕЙСКИХ ТЕКСТАХ

Мы исходим из того, что миссия Иисуса, продолжая традицию Исаии, включала в себя три составляющие: царство, евангелие и шалом. Начнем с вопроса, в каких значениях *шалом* встречается в библейских текстах. По разным оценкам слово *шалом* и его производные в ветхозаветных текстах встречается от 210 до 350 раз.⁹ Таким образом, это слово довольно часто употребляется в религиозном дискурсе древнего Израиля. При этом оно включает в себя спектр значений от материального преуспевания в

6 Willard M. Swartley. *Covenant of Peace: The Missing Peace in New Testament Theology and Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 48.

7 Swartly, *Covenant of Peace*, 11-15.

8 Мк. 1, 14-15.

9 Swartly, *Covenant of Peace*, 28.

социальном контексте (ван Рад) и правильного образа жизни (Свортли) до целостности (Вестерманн) и совершенства (Айсенбайс). Шалом связан также с понятиями *хесед* («милость», «благодать»), *брит* («завет», «союз»), *цедек* («праведность») и *мишпат* («справедливость»).¹⁰ Вместе с тем слово *шалом* не означает отсутствие войны или конфликта. В качестве примера Свортли приводит текст 2 Цар. 11, 7, где Давид спрашивает Урию о «положении народа и о ходе войны» с аммонитянами.¹¹ Здесь дважды используется слово *шалом*, которое в Синодальном тексте переведено как «положение» и «ход». В этой истории использование слова *шалом* по отношению к войне не выглядит оксюмороном, потому что *шалом* не означает отсутствие войны.

Большой интерес представляет собой картирование концепции *шалом* в Ветхом Завете, представленное Уолтером Брюггеманом в его работе «Мир».¹² Рассматривая разные ветхозаветные традиции, Брюггеман выявляет два направления в понимании шалома в ветхозаветный период. Эти направления классифицируются им с точки зрения социального положения людей, использовавших этот термин в своем религиозном дискурсе. Первая группа следует традиции Моисея, а затем развивается в пророческой литературе – она получила название «неимеющие». Представители этой группы видят в шаломе наступление нового времени, когда всемогущий Бог восстановит справедливость, устранил угнетение и страдания. Это группа сосредотачивается на *богословии выживания*. Вторая группа – представители более сильного, успешного класса, которых он именуется как «имеющие». Эта группа людей рассматривает шалом как порядок, совершенство и мудрость, к которым должны стремиться люди. К этой ветхозаветной традиции Брюггеман относит царей и авторов поучительной литературы. Представители этой группы сосредоточены на *богословии менеджмента и радости*. Брюггеман полагает, что западное христианство, которое зачастую представляет средний класс, следует второй традиции, традиции «имеющих», которые стремятся организовать порядок и правосудие. Такое идеологическое прочтение вполне оправдано, поскольку социальное положение влияет на восприятие тех или иных концепций. В работе сложно увидеть четкую методологию по выбору тех или иных текстов, также она скорее представляет «открытие автора», нежели строгое научное исследование. Тем не менее такое прочтение может помочь читателю увидеть мно-

10 Там же, 28-29.

11 Там же.

12 W. Brueggemann. *Peace* (Missouri: Chalice Press, 2001), 25-36.

гообразии концепции, обусловленное мировоззренческими различиями и социальным положением.

Брюггеман – не единственный авторитетный исследователь, который видит двойственное восприятие шалома в Библии. Схожим образом Пэрри Йодер замечает, что западный средний класс преломил библейское понимание шалома. Он пишет: «Шалом, библейский мир, направлен против несправедливости и угнетения... Шалом требует преобразования несправедливых социальных и экономических порядков». ¹³ Развивая свою мысль, Йодер замечает, что мир зачастую поддерживается путем усиления военной мощи. Никаких конфликтов не возникает, поскольку сильная сторона гораздо сильнее оппонентов. Такой мир может поддерживать угнетение и несправедливость, поэтому не имеет ничего общего с библейским шаломом. ¹⁴

При всей привлекательности этих взглядов, особенно по отношению к условиям жизни в странах Третьего мира, необходимо помнить, что и справедливость также нуждается в осмыслении, поскольку взгляды на справедливость субъективны, ведь у каждого может быть своя справедливость. Спектр возможных вариантов применения концепции мира и справедливости требует серьезной проработки. Чтобы лучше понять эту связку мир–справедливость, обратимся к иудейско-раввинистической традиции. Неоднозначность и сложность достижения мира и справедливости отражена в трактате Санхедрин при обсуждении судебной галахи. В трактате приводится известное высказывание раввина Иегошуа бен Корха: «Там, где есть строгое правосудие, нет мира, и там, где есть мир, нет строгого правосудия». Марк Гопин в своей статье о вкладе иудаизма в миротворчество обращает внимание, что правовые основы ведения войны с точки зрения галахи многие века были лишь предметом теоретических изысканий, поскольку иудейские лидеры вплоть до 1948 года не имели практической возможности для военных действий. ¹⁵ Вместе с тем иудаизм имеет огромный опыт в вопросе установления добрососедских отношений. Среди множества интересных полезных установлений, таких как сострадание, поиск справедливости и прочие, существует мицва («заповедь») – искать или достигать мира. ¹⁶

13 P. B. Yoder. *Shalom: The Bible's Word for Salvation, Justice, & Peace* (Eugene: Wipf and Stock, 2017), 5.

14 Там же, 6.

15 Marc Gopin. *Judaism and Peacebuilding in Religion and Peacebuilding*, ed. Coward H. and Gordon S. (State University of New York Press, 2004), 111.

16 Там же, 119.

Исследуя концепцию шалом в новозаветной перспективе, необходимо обратить внимание на использование греческого слова *эйренэ* («мир»), а также концепцию *Pax Romana*, поскольку новозаветные высказывания о мире были частью общей концепции Римского мира. Предлагаю рассмотреть эти два параметра в контексте высказывания Иисуса, согласно Евангелию Иоанна: «Мир оставляю вам, мир Мой даю вам; не так, как мир дает, Я даю вам».¹⁷ Иоанн использует греческое слово *эйренэ* в данном выражении. Очевидно, Иисус говорил не на греческом, а на арамейском или еврейском. В данном случае Иисус мог использовать еврейское слово *шалом*, Иоанн же для греческих читателей использовал слово *эйренэ*, как чаще всего в Септуагинте. Вместе с тем надо помнить, что читатели вполне могли видеть отголоски и аллюзии не только на еврейскую концепцию шалом, но и греческую идею *эйренэ* в этом и подобных отрывках. Вновь мы встречаемся с неким диапазоном значений. Одни могли в этом отрывке читать простое еврейское приветствие, другие могли видеть благословение раввина или же прощание.¹⁸ Значение *эйренэ*, по мнению некоторых исследователей, не оказывало такого влияния на повседневную жизнь греческих полисов, как еврейский шалом на жизнь еврейского общества.¹⁹ В то же время в этот период времени на слуху выражение *Pax Romana*, который выглядел как гегемония Римской военной и политической силы и мог разительно отличаться от ветхозаветного шалом. Неудивительно, что некоторые могли видеть в этом отрывке противостояние программы Иисуса и Римской социально-политической системы.²⁰ Поэтому можно в этом обращении увидеть воззвание Иисуса (в противовес римскому гражданству и протекторату кесаря), как можно стать другом царству Божьему и его царю.²¹ Быть не рабами, а друзьями, получить статус *amicus*²² в наступающим царстве Божьем.

Даже при таком беглом обзоре концепции шалом в библейских текстах становится очевидной многогранность этой библейской концепции. Здесь напрашиваются два вывода. Нельзя утверждать однозначное значение этой

17 Ин. 14, 27.

18 *Ветхий Завет на страницах Нового*, ред. Г. Била и Д. Карсона, т. 2 (Черкассы, Коллоквиум, 2011), 404.

19 Swartly, *Covenant of Peace*, 35-38.

20 Там же, 314.

21 Ср. Ин. 15, 14-15.

22 Особый статус сенаторского покровительства в рамках концепции *Pax Romana*. Подробнее см. в Adrian Goldsworthy. *Pax Romana: War, Peace and Conquest in the Roman World* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2016).

идеи. Шалом имел разные традиции в самих текстах Священного Писания и использовался по-разному в разных ситуациях и обстоятельствах. Вряд ли шалом противопоставлялся войне или конфликтам, нельзя его сузить до эмоционально-духовного состояния внутреннего покоя и умиротворения, но также шалом – это не только социальная справедливость. Отсюда напрашивается второй немаловажный вывод. Географический, культурный, социальный, исторический, а также религиозный контексты накладывают свой отпечаток на восприятие идеи шалома в библейских текстах. Для разных социальных групп в разных исторических ситуациях, а также в разных иудейских и христианских традициях представление о шаломе отражало разные грани его значений. Если же поиск и стремление к шалому для последователей Иисуса имеет важное значение как продолжение его миссии, то необходимо рассмотреть его с перспективы возвещения приблизившегося Божьего царства, поскольку, как уже было отмечено, оно является центральной темой программы Иисуса. Другими словами, нам необходимо ответить на вопрос, как учение и проповедь о царстве Божьем освещала идею Божьего шалома в миссии Иисуса.

ЕВАНГЕЛИЕ ЦАРСТВА

Царство Божье стало предметом широких дискуссий среди христианских богословов в XX веке. Были предложены различные гипотезы (как обоснованные, так и сомнительные), помогающие глубже понять его природу и одновременно поставившие еще больше открытых вопросов. От Бультмана, для которого царство Божье – скорее метафора, нежели объективная реальность, до Швейцера с его эсхатологической природой Божьего царства.²³ Интересной работой, которая в целом задавала тон всей богословской дискуссии в англоязычной среде в последние несколько десятилетий, является книга Э. П. Сандерса «Иисус и иудаизм».²⁴ Один из главных тезисов Сандерса: иудаизм времен Иисуса разнообразен настолько, что будет вполне правомерным говорить о нем в множественном числе, а не в единственном. Схожим образом он подчеркивает наличие диапазона значений новозаветной концепции царства, которой можно дать следующее опреде-

23 Конечно, эти дискуссии вращались по большей части вокруг вопроса о природе Иисуса как провозвестника Божьего царства. Царство, скорее, подпорка для обсуждения вопроса, кем был Иисус. Иногда гипотеза о том, кем был Иисус, определяла, о каком царстве, собственно, он говорил.

24 Э. П. Сандерс. *Иисус в контексте иудаизма* (М.: Мысль, 2012).

ление: «царство – это понятие, основной смысл которого известен: правление Бога, “сфера” (будь то географическая, временная или духовная), в которой правит Бог». ²⁵ При этом необходимо осознавать методологическую несостоятельность или, как минимум, ограниченность попытки реконструировать концепцию царства Божьего у Иисуса, используя лишь его речения о нем вне контекста. ²⁶ Более того, Иисус намеренно использовал термин «царство» в различных значениях: «завет», «эсхатон», «социальная реальность» и др. ²⁷ Поэтому контекст может подсказать значение «царства».

Н. Т. Райт, следуя Э. П. Сандерсу, довольно успешно предлагает свою версию Иисуса, иудейского царя, Мессию. Начиная с того, что у нас мало когерентного материала о мессианстве времен Второго Храма, Райт ставит под вопрос вообще наличие каких-либо мессианских ожиданий у обычного иудея первого века. ²⁸ При этом, согласно Райту, иудеи полагали, что

... основной задачей Мессии остается освобождение Израиля и восстановление его в статусе истинного народа бога-творца. Часто это предполагает войну, которая, в свою очередь, рассматривается через метафору суда, судебного процесса. Кроме того, действия Мессии связаны с Иерусалимским Храмом, который требуется очистить, обновить или отстроить заново.

В своей последующей работе об историческом Иисусе Райт заключает: царство было для евреев «одним из способов говорить о воцарении Бога Израилева». ²⁹ Бог воцарится – это главное в иудейских ожиданиях. Какова роль мессии или мессий – имело второстепенное значение. Главным в этом было возвращение евреев на израильские земли, воцарение Бога в Иерусалиме и, как следствие, уничтожение зла. ³⁰ Борьбу со злом определенные группы иудеев понимали исключительно военным способом. Таковыми были сикарии и зелоты, которые в своей партизанской войне вполне видели приближение Божьего царства. Или, другими словами, восстановление справедливости согласно метаповествованиям иудеев. Два главных вывода можно увидеть в его скрупулезном исследовании.

²⁵ Там же, 167.

²⁶ Там же, 174-176. В качестве примера он приводит дискуссию о приходе царства в Мф. 11, 2-6 и Лк. 7, 18-23.

²⁷ Там же, 199.

²⁸ Н. Т. Райт. *Новый Завет и народ Божий* (Черкассы: Коллоквиум, 2013), 399.

²⁹ Н. Т. Райт. *Иисус и победа Бога* (М.: ББИ, 2004), 185.

³⁰ Там же, 188.

1. Царство Божие для всех, а не только для праведных иудеев или вообще евреев. Принесение справедливости не означает уничтожение язычников, как это понимало большинство соплеменников Иисуса. Главная проблема – не стремление Рима противостоять теократии иудеев, а сатана.³¹ Именно сатана соблазнил Израиль его ложным призванием, противился восстановлению завета с Богом. Этот же соблазн, препятствие, необходимо было пройти и Иисусу.³² Борьбу за Бога, за праведность необходимо переосмыслить. Иисус вел борьбу не с иудеями, как этого хотелось бы одним, и не с Римом, как этого желали другие. Не желая вступать в битву, «навязываемой ему современниками, он оказался в битве».³³ Кульминация драмы представлена в виде суда как перед Пилатом, римской властью, так и перед Каиафой и синедрионом, властью Израиля.³⁴

2. Деятельность Мессии, его служение, согласно представлениям иудеев, должна быть связана с Храмом. Вслед за традицией Маккавеев Мессия, по представлению большинства иудеев, должен был полностью очистить Храм, сделать его местом пребывания Шехины и тем самым вернуть царство Бога в Израиль, дав ему вполне очевидные проявления прощения и милосердия Бога. Иисус меняет это представление, указывая на то, что милость и прощение явлены в нем, а не в Храме.³⁵ Таким образом, прощение грешников, исцеление больных и изгнание бесов – все это переосмысленные мессианские признаки.

Подоюживая исследование Райта, можно заключить, что миссия Иисуса была продолжением пророческой традиции о восстановлении Божьего царства, Божьего правления. Однако оно выражалось совсем не так, как ожидали его современники. Она проявлялась в миротворческой борьбе за справедливость, несмотря на противостояние властей, милосердия и прощения. Совсем не удивительно, что она закончилась крестом. Иисус прекрасно понимал, что его программа приведет его к распятию. Это не было новшеством, поскольку во многом жизнь и проповедь древних пророков заканчивались гонениями последних. Мессия не соблазнился на борьбу с людьми, но продолжил борьбу за людей ценой собственной жизни. Именно в этом, по мнению Райта, и проявилась победа Бога в миссии Иисуса: «Крест стал символом и средством победы Бога».³⁶

31 Там же, 409-420.

32 Там же, 419.

33 Там же, 406.

34 Там же, 549.

35 Там же, 392-395.

36 Там же, 553.

Юрген Мольтман, благодаря своей известной работе «Распятый Бог»,³⁷ внес значительный вклад в богословие XX века, развивая концепцию креста как центральную в христианском богословии. Эта работа была переиздана 40 раз и известна также как «богословие после Аушвица». Мольтман, размышляя о страдании человечества и его горестях, приходит к выводу, что «смерть Христа на кресте раскрывает самую сущность Бога».³⁸ Другими словами, Божья любовь имеет смысл тогда, когда становится уязвимой. Крест становится таким образом не столько юридическим актом оправдания человека, но его сущностью. Сущностной составляющей Божьего царства является крест, кенозис, самоограничение, самоотречение. Богословское осмысление кенозиса Иисуса не вызывает особых вопросов среди богословов до тех пор, пока не имеет отношения к имплементации этой концепции к практическому богословию, этике или миссии. Выражаясь просто, часто можно услышать: «Иисус прощал и отдал себя в жертву – понятно, но я – не Иисус». Выясняется, что именно в этом сущность Божьего царства, а не только самого Иисуса. Иначе Божье царство невозможно. Церковная миссия, экклесиология, этика подразумевают привнесение шаломы, если церковь считает себя частью *missio Dei*.

Для осмысления этики в социальном измерении Божьего царства, настоящим открытием можно считать работу Джона Йодера «Политика Иисуса».³⁹ Многие тексты, которые церковь привыкла читать исключительно в духовном ключе, Йодер предлагает переосмыслить в социально-политическом измерении. Так, например, песнь Марии (Магнификат) он перечитывает как песню победы в революционном контексте. Аналогичным образом рассматриваются истории Захарии и его сына Иоанна Крестителя. Весьма интересной является интерпретация искушения Христа в пустыне. Слова с небес после крещения Иисуса: «Ты Сын Мой возлюбленный» – не просто описание двойственной природы Христа, а скорее заявление, призыв к миссии. Искушение, следующее сразу же после этого, есть не что иное, как попытки сатаны воспрепятствовать миссии Иисуса. Напомним, миссия Иисуса – принести царство Божие, т. е. мир и справедливость. Он противостоит экономически (искушение хлебом), политически (искушение властью), а также с помощью религиозных установок (искушение на вершине храма). Все эти искушения – попытка убедить Иисуса

37 Jürgen Moltmann. *The crucified God: the cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2015).

38 Н. Мерфи и Э. Джордж. *О нравственной природе вселенной: Богословие, космология и этика* (М.: ББИ, 2004), 202.

39 John H. Yoder. *The Politics of Jesus*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994).

идти обычным путем, а не кенозисом. В конце концов, отказ от кенозиса для Иисуса означает отказ от своей миссии. Примечательно, что именно это предлагает и Петр, убеждая Иисуса не идти на крест. Для Иисуса это не что иное, как противостояние его миссии, а потому он так резко реагирует на предложение Петра: «Отойди от Меня, сатана, потому что ты думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мк. 8, 33). Подобным же образом, перечитывая многие истории из Евангелия от Луки, Йодер представляет Иисуса с конкретной социальной программой. Возможно, в виду того, что его программа отличается от существующих программ, зачастую слова Иисуса воспринимаются исключительно в духовном ключе.

Подытоживая вышесказанное, можно прийти к заключению, что миссия Иисуса по привнесению шалома, мира и справедливости, не является только религиозно-духовной миссией. Вместе с тем будет ошибкой считать ее исключительно социально-политической. Такой Иисус легко превращается в революционера, который не имеет ничего общего с подлинным Иисусом. Миссия Иисуса была всеохватывающей, а не просто религиозно-политической. Иисуса волновала судьба человечества в целом, включая жизнь отдельно взятых людей и работу социальных институтов.

МИССИЯ ШАЛОМА

Таким образом, миссия Христа заключалась в том, чтобы принести справедливость и прощение, суд и милость в этот мир, т. е. установить царство Бога. Мессия, продолжая пророческую традицию, приносит новый порядок альтернативным путем, путем кенозиса. Иисус не только сам возвещал евангелие царства, но и поручил своим последователям продолжать его деятельность. Во время последней вечери Иисус установил новый завет, который по своей символике и значению представлял завет миротворчества.⁴⁰

Иногда спорят о том, кто может участвовать в евхаристии. Речь идет о достоинстве участников стола (1 Кор. 11, 27), а также миссии самого стола, а значит, и его участников (1 Кор. 11, 26). Более того, логика самого текста подразумевает, что миссия – это основа этики последователей Христа. Причем Павел уточняет, что это возвещение не только Христа, не только царства Божьего, но и его кульминации, апогея – смерти Христа. Возвещение царства вращается вокруг смерти Христа, вокруг кенозиса Мессии. Шалом, мир и справедливость, согласно с программой Божьего царства, могут быть

40 Swartly, *Covenant of Peace*, 179-188.

воплощены в нашем обществе лишь только в продолжении пути Иисуса. Интересно также сравнить определения шалом, царства Божьего и евангелия в современных влиятельных миссионерских движениях как в глобальном масштабе, так и в региональном, евразийском контексте. Для этого мы рассмотрим использование этих понятий в Лозаннском движении (документ LOP 51) и во Всемирном совете церквей (*Together Towards Life*).

В 2004 году, в Паттайя на форуме Лозаннского комитета по Всемирной евангелизации рабочая группа «Примирение как миссия Бога» предложило свое понимание шалом, давая библейски-богословское обоснование служению примирения.⁴¹ Шалом в Писании рассматривается как целостность, которую Бог хочет нести в сломанный мир.⁴²

Шалом – богословская концепция, основанная на Писании. Библейские свидетельства говорят о шаломе как состоянии целостности, благополучия, миролюбия и процветания всего, что создал Бог во всех его измерениях и отношениях. Шалом включает в себя правильные отношения людей с Богом, з самими собой, друг с другом и с созданным миром. Шалом всегда коренится в справедливости и святости.⁴³

Несмотря на упоминание отношения шалом ко всему творению, через весь документ прослеживается мысль, что объектом шалом является человечество, как индивидуумы, так и сообщества. Признается влияние духовных миров, которые влияют на человеческие взаимоотношения как бы за кулисами.⁴⁴ Тем не менее шалом, согласно документу, имеет отношение к человеческим взаимоотношениям.

В документе ВСЦ само слово «шалом» не используется, однако его русский эквивалент – «мир» – встречается 11 раз. Включение концепта мира и справедливости, по всей видимости, позволяет увидеть другие грани миссии. Направление миссии понимается, не только от просвещенных к отсталым, от богатых к бедным, но и от бедных и маргиналов (ТТЛ 6). Миссия по отношению к представителям других религий – это миссия мира, а не угнетения (ТТЛ 9). Миссия шалом подразумевает действие Святого Духа (ТТЛ 17 и 28). Христианское единство возможно посредством мира (ТТЛ 59). Вновь важно заметить, что в целом в документе концепция мира имеет отношение к человечеству в большей степени в ее социальном изме-

41 *Lausanne Occasional Paper* No. 51.

42 Там же, 15.

43 Там же, 21.

44 Там же, 16-18.

рени. Необходимо при этом отметить, что развитие концепции шалома в рамках ВСЦ выросло в целое направление, которое касается не только людей, но и всего Божьего творения.⁴⁵

Очевидно, что и Лозаннское движение, и Всемирный совет церквей рассматривают шалом, мир и справедливость, в первую очередь, в социальном измерении. Наверное, это похвально, но создается ощущение раздвоенности. По-прежнему не преодолен разрыв между социальным служением и благовестием, несмотря на развитие концепции интегральной или целостной миссии. Это можно также увидеть на примере итоговых документов консультации глобального Движения Михея «Интегральная миссия и шалом: справедливость, сострадание и смирение», проведенной в Лиме, Перу, в сентябре 2015. Большой частью консультация посвящена социальному измерению миротворчества, его богословскому осмыслению и адресована в первую очередь к представителям христианских неправительственных организаций (НПО). Пожалуй, выступление Йоганнеса Раймера выходит за рамки деятельности НПО и направлено на деятельность христианской миссии как индивидуумов, так и сообществ НПО, церквей и пр. Примечателен и вывод, к которому он приходит в заключении своего заявления:

Иисус посылал своих учеников с миссией мира и велел им нести мир «сынам мира», которых они найдут в селении. Он определил миссию, как дело, которое ученикам надлежало делать не столько для людей, сколько вместе с людьми.

Примечательно также и выступление Рене Падилла во время этой консультации. И хотя его выступление обращено не только к представителям НПО, но и в целом к христианству, тем не менее, понятие шалома редуцировано до миссии по преодолению бедности. Рене Падилла призывает к борьбе с бедностью, видит в этом стремление к общему благу, богословски осмысливая его как основу человеческого существования, творения. С другой стороны, это может дать общую основу для практической миссии разных организаций. Вышеуказанные примеры подчеркивают продолжающийся диалог, который иногда перерастает в горячие дискуссии по продвижению либо социальной ответственности церкви, либо ее сотериологической роли.

Миссия миротворчества сегодня, похоже, вышла за рамки наивного понимания только лишь духовных переживаний, разрешения или про-

⁴⁵ См. документы на сайте ВСЦ, посвященного миротворчеству и примирению, <http://www.overcomingviolence.org>.

филактики конфликтов, представляя собой уверенное просвещение. На глобальном уровне и теоретики, и практики понимают, что миссия шалом достаточно многогранная, сложная и требует включения широкого круга служений. Достижение и привнесение шалом в этот век – это позитивный отклик на приближающееся царство Божье, благовествующее в своей сути служение (словом и делом) в этом безнадежном (местами) мире. Другими словами, результат реализации *missio Dei* – не что иное, как шалом, процветающий в этом мире, восстановленное, воссозданное Божье царство. Понимая свою миссиональность и участие в Божьей миссии современной церкви, необходимо и возможно делать свой вклад. При этом под церковью можно и нужно подразумевать различные институты и движения христианской веры. Участие в миссии шалом позволяет включать и праздновать разнообразие миссиональных подходов и практик, главной задачей которых является возвешение и актуализация мира и справедливости в современных социумах. Это, конечно, может открыть дверь к экуменическому диалогу, поскольку церковная традиция также становится лишь подчинена самой миссии (или миссиям) Бога. Но такая форма экуменизма проистекает из низов, когда различные христианские традиции, дополняя друг друга, позволяют делать одно Божье дело. Вряд ли в такого рода инициативах главной задачей будет продвижение существующих или возникающих церковных структур, поскольку они ориентированы не столько на церковь, сколько на Божье царство. Пока что они проявляются географически как альтернативные христианские проекты *ad hoc*, как реакция на бедствия, гуманитарные катастрофы и борьбу с социальными проблемами обществ. Помогая людям, выполняя миссию Иисуса, уже не так важно, православный ты или евангельский верующий, католик или протестант. Вместе с тем рано или поздно подобные инициативы при достижении их критической массы будут и должны быть серьезным критерием проверки искренности намерений церковных иерархов что-то делать совместно для приближения царства Божьего, его шалом. Возможно и другое, миссия шалом, поскольку она рассматривается в рамках миссии Бога или миссии царства Божьего, вполне приемлемое измерение для проявления христианского единства, так что остальные формы экуменизма будут редуцироваться до декларативного уровня в связи с их малозначительностью в повседневной христианской жизни.

Часть 2

МИССИЯ И КОНТЕКСТ

Введение

Иван Русин

Современный мир – это калейдоскоп мировоззрений, культур, религий и контекстов. Глобализация создает лишь иллюзию унификации. На самом деле при незначительной унификации стиля жизни происходит возвышение национальной идентичности. Глобализация, миграция и Интернет радикально уменьшили географическую дистанцию, однако мировоззренческие и культурные границы так и остаются непреодолимыми и, кажется, только возрастают. Сегодняшний мир называют глокальным – мир в котором парадоксально взаимодействуют глобальное и локальное, общее и частное.

Каждая культура находится в постепенном, но постоянном развитии и преобразованиях. Каждое новое поколение формирует собственную субкультуру, язык, систему ценностей. Коммуникационные стратегии, которые могли быть эффективными для предыдущих поколений, не обязательно будут продуктивными сейчас. Мы живем в повсеместной, постоянно развивающейся поли-контекстуальности. Это сегодняшняя реальность, наш нынешний мир. В такой мир и ради такого мира Господь посылает свою церковь. Именно этот мир возлюбил Христос, и именно этот мир во всем его многообразии – целевая среда миссиональной церкви.

Важно постоянно напоминать о том, что мир – это не зал ожидания для чающей восхищения церкви. Задача церкви не выжить в мире, а оживить мир, не спастись от мира, но стремиться быть инструментом спасения мира в Господних руках. Такое миссиональное предназначение церкви требует активного миссионального присутствия в мире, изучения мировоззрений, ценностей и культур народностей, а также целостного служения представителям всех культур.

В этой части книги предложены некоторые ответы на вопрос, как церковь может служить в разных современных культурных, социальных и религиозных контекстах. В первой статье Йоганнес Раймер исследует

методологию контекстуализации. Он раскрывает известные подходы к контекстуализации, оценивает их сильные и слабые стороны. Используя предложенные принципы контекстуализации, Раймер критически оценивает движение мессианских мусульман, которое сегодня вызывает много вопросов.

Вторая статья посвящена контекстуализации в исламских контекстах. Речь пойдет о сущности культуры и контекстуализации, а также будет предложен ряд принципов контекстуализации, которые могут помочь церкви быть верной Писанию и релевантной в исламских контекстах. Вот некоторые из них: верность Писанию, диалог с местным контекстом, формирование идентичности и принадлежности верующих, значимая роль местной общины и диалог с глобальной церковью, который обеспечивает взаимное обогащение и исправление.

В третьей статье Владимир Убейволк исследует особенности и стратегию миссии церкви в контексте сельского урбана. Сельский урбан – одно из проявлений урбанизации, которое имеет место в Восточной Европе и Центральной Азии. Сельский урбан – это приобретение городами сельских характеристик за счет миграции в город сельских жителей и сохранение ими прежнего образа жизни. Сельский урбан формирует социально-культурный контекст многих городов в Восточной Европе и Центральной Азии и, следовательно, требует осмысленного подхода в миссии.

В четвертой статье Олег Борноволок изучает контекстуализацию в православном контексте – среде служения большинства протестантских церквей Восточной Европы. В статье раскрываются актуальные для контекстуализации вероучения и практики православной церкви, уделяется внимание вопросу народного православия. Не секрет, что часто православные и протестанты руководствуются стереотипами друг о друге. Данная статья будет полезной для более целостного понимания учения и практик православной церкви и миссии в православном контексте.

Мария Рейбер исследует миссию в контексте диаспоры в пятой статье. Сегодня происходит «диаспоризация» мирового населения, которая ставит новые вопросы перед миссионерской стратегией церкви. Обращаясь к парадигме Еноха Вана о служении диаспоры – миссия для диаспоры, миссия через диаспору и миссия за пределы диаспоры – Рейбер анализирует и оценивает миссию славянских церквей в США и обозначает возможные контуры миссии через диаспору.

В заключительной статье исследуется миссия церкви в среде нового поколения людей, так называемых миллениумов. Вениамин Сазонов подчеркивает особенности этого поколения и предлагает формы служения такому сообществу. Автор говорит, что для эффективной миссии церкви

поколению миллениумов недостаточно использовать новые технологии и молодежный стиль. Автор говорит о предварительной миссии среди молодежи; еkkлесиональном евангелии, которое интегрирует миллениумов в общину; этической еkkлесиологии, которая помогает миллениумам достигать святости не через осуждение, а через мотивацию, пример и поддержку; и еkkлесиологии, ориентированной на миссию, которая не только достигает миллениумов, но и вовлекает их в миссию.

Божья миссия, в которой церковь участвует, направлена ко всем народам и социальным группам – она всеобщая и повсеместная. Евангелие обладает необходимым свойством переводимости и должно быть услышано, осознано и воспроизведено в каждом народе, культуре и контексте. Миссиональная церковь – это воплощенный инструмент евангелия для всех народов и культур.

Методология контекстуализации

Й. Раймер

ЧТО ТАКОЕ КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ?

Всемирно известный миссиолог Даррелл Л. Уайтман в 1991 году написал: «Контекстуализация – одна из самых важных задач в миссии на сегодняшний день».¹ А величайший миссиолог XX века Дэвид Бош был убежден в том, что предстоящая вселенская миссиология для постмодернистской эпохи будет также отражать миссию в виде контекстуализации.² Множество других авторов миссиологов будут полностью согласны с данным утверждением. Слишком долго протестантская миссионерская деятельность функционировала под влиянием колониального образа мышления, навязывая евро-американские взгляды на богословие и церковь в различных странах мира, тем самым ограничивая успех христианской миссии.³ Окончание колониализма положит конец богословскому превосходству евро-американского христианства. Именно здесь закладываются надежды, возлагаемые на контекстуализацию.

Что такое контекстуализация и как она работает? В этой статье мы дадим определение термину «контекстуализация», рассмотрим последние исторические события и обсудим методологию контекстуализации, используемую

1 Darrell L. Whiteman. "Contextualization: The Theory, the Gap, the Challenge" in *International Bulletin of Mission Research*, January 1, 1991, 2.

2 David J. Bosch. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology* (Maryknoll: Orbis, 2016), 430ff.

3 Пол Хиберт характеризует 1800–1950 годы как период отсутствия контекстуализации в протестантской миссионерской деятельности, которая привела к колониальным миссиям со всеми вытекающими последствиями. Paul G. Hiebert. "Critical Contextualization" in *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 11, 1987, 104-105.

в различных условиях и христианских конфессиях. Мы обоснуем проблематику контекстуализации на примере исламского контекста.

Термин «контекстуализация» был введен в богословский словарь Фондом богословского обучения в 1972 году⁴ и стоит наравне с другими часто используемыми терминами, такими как: «инкультурация», «индигенизация» («адаптация»), «инкарнация» и «аккомодация» евангелия. Термин отражает факт того, что Божье откровение подразумевает воплощение в культуру людей. Бог говорит с людьми в пространстве и времени, на их языке и в их культуре. Передать его откровение людям – это значит перевести его содержание на язык целевой аудитории. «Заниматься богословием контекстуально – не просто опция, это богословская обязанность».⁵ Согласно римско-католическому профессору Стивену Б. Бевансу и протестантам Давиду Хесселгрейву и Эдварду Роммену, «контекстуализация больше, чем неологизм – это необходимость».⁶

Все христианские традиции в целом согласны с ними. На Всемирной конференции по миссии и евангелизации, проходившей в Мельбурне в 1980 году Объединенная Ассамблея заявила: «Мы... подтверждаем, что нынешние усилия внутри церкви направлены на контекстуализацию Священного Писания в каждую культуру».⁷ Аналогично Лозаннское движение на конференции, посвященной соотношению евангелия и культуры, проходившей в Уиллоубанке в 1978⁸ под заголовком «Контекстуализация мира и церкви в условиях миссионерства»,⁹ провозгласило контекстуализацию необходимой задачей церкви в миссии.¹⁰ Также Римско-католическая церковь (РКЦ) четко подчеркивает необходимость контекстуализации. В одном миссионерском документе РКЦ сказано: «Мы должны развивать в себе способность исследовать культуры и давать оценку их нравственным и духовным показателям. Вся церковь призвана к этому, таким образом чрезвычайно сложная задача аккультурации евангелия в современном мире

4 Bruce J. Nicholls. *Contextualization: A Theology for Gospel and Culture* (Downers Grove: IVP, 1979), 21; David Hesselgrave. *Contextualization: Meanings, Methods and Models* (Grand Rapids: Baker, 1989), 28f.

5 Stephen B. Bevans. *Models of Contextual Theology* (Maryknoll: Orbis, 1992), 1.

6 David Hesselgrave & Edward Rommen. *Contextualization: Meaning, Methods and Models* (Pasadena: WCL, 1989), xi.

7 Там же, 33.

8 James Scherer & Stephen B. Bevans. *New Directions in Mission and Evangelization* (Maryknoll: Orbis, 1992), 263ff.

9 Там же, 263.

10 Там же, 263.

может обрести успех».¹¹ И даже руководители православных церквей в «заключительном докладе Комиссии по мировой миссии и евангелизму», собранному для консультационного совещания по вопросу восточно-православных и православных церквей в Неаполе в 1988, заявили: «Для того, чтобы понимать культурные особенности евангелизируемых, мы должны говорить на их языке, отвечать любовью как на духовные, так и на материальные нужды, принося жизнь и выдающиеся способности в каждую евхаристическую общину».¹²

Значительное большинство христиан признают важность контекстуализации. Но насколько все традиции христиан согласны с необходимостью контекстуализации, настолько же сильно они расходятся относительно того, что она должна в себя включать и каким образом воплощать ее в жизнь. Евангельские христиане, например, не только развили свое собственное понимание контекстуализации, но они также возражают против других традиций, указывая на потенциальный синкретизм в их воззрениях.¹³ Представляется, что сам проект контекстуализации подразумевает постоянный диалог между текстом и контекстом, ведущий к определенному типу экспериментального богословия. Таким образом, правильно подчеркнул немецкий миссиолог Людвиг Рютти: «Богословие остается временным и гипотетичным».¹⁴ Если так, то угроза богословского релятивизма и потенциал религиозного синкретизма вероятны.¹⁵ Необходима критическая контекстуализация, которая серьезно относится как к тексту, так и к контексту, и в тоже время осознает абсолютную истину, переданную Богом через откровение в Священном Писании.¹⁶

Далее мы обсудим главные концепции, используемые в мире сегодня, проведем их критическую оценку, исходя из здравого библейского богословия, а затем сформулируем основные принципы евангельского подхода, принимая во внимание специфику евро-азиатского контекста.

11 Там же, 160.

12 Там же, 235.

13 Scherer und Bevans, *New Directions*, 16f.

14 Ludwig Rütli. *Zur Theologie der Mission: Kritische Analysen und neue Orientierungen* (München: Kaiser Verlags, 1972), 244-249.

15 Bosch, *Transforming Mission*, 437-438. См. также: H. Brandt. Kontextuelle Theologie als Synkretismus? Der 'neue Synkretismus' der Befreiungstheologie und der Synkretismusverdacht gegenüber der Ökumene, in *ÖR* 35/1986, 144-159.

16 См. Paul G. Hiebert. Critical Contextualization in *International Bulletin of Missionary Research*, vol. 11, 1987, 104-112.

КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ В ЕВРО-АЗИАТСКОМ КОНТЕКСТЕ

Евразия представляет собой территорию бывшего СССР. Подавляющее большинство населения этих стран разделяет общую историю, хотя национальные языки и религиозные убеждения начинают расставлять свои собственные акценты.

Вопрос контекстуализации поднимается как православными, так и протестантскими авторами. Основная цель Православной церкви – «воцерковление культуры, христианизация культуры». ¹⁷ По их мнению, ни евангелие, ни христианское богословие не нуждаются в контекстуализации, а именно культура нуждается в преобразовании с помощью евангелия. Такой подход, как мы увидим далее, может быть назван контркультурным, он в меньшей степени заинтересован в контекстуализации.

В этом вопросе евангельские христиане на постсоветском пространстве даже отстают от православных верующих. Они никогда не развивали должным образом собственную теорию контекстуализации. ¹⁸ Публикуемые модели строго следуют западным идеям. Галина Штеле предлагает простое введение в структуру контекстуализации евангелия, главным образом опираясь на типологию, предложенную Полом Хиббертом. ¹⁹ Она видит необходимость контекстуализации, связанную с постсоветским развитием в регионах и предупреждает о важности критического осмысления западных моделей. ²⁰ Кэтрин Ваннер также рассуждает на тему контекстуализации среди евангельских верующих в Украине, опираясь на западные модели. ²¹ Однако некритичная адаптация западных моделей контекстуализации ставится под сомнение многими региональными богословами, ²² большинство из которых указывают на огромный успех отцов евангельского движения, глубоко озабоченных вопросами подлинного, местного возрождения веры

17 Александр Гинкель. *Миссиология*. 2-е издание (М.: Миссионерский отдел РПЦ, 2010), 84.

18 Михаил Черенков. Постсоветские евангельские церкви в поиске подходящей миссиологии: глобальные тенденции и местные реалии // *Богословские размышления* 12/2011, 39.

19 Hiebert, *Critical contextualization*.

20 Галина Штеле. Контекстуализация и ее проблемы // *Богословский вестник* 2/1999, 134-149.

21 Catherine Wanner. Missionaries of Faith and Culture: Evangelical Encounters in Ukraine in *Slavic Review* 63(4), 2004, 732-755; Missionaries and Pluralism: How the Law Changed the Religious Landscape in Ukraine in *Contemporary Ukraine on the Cultural Map of Europe*, ed. by Larissa Onyshkevych, and Maria G. Rewakowicz, (Armonk: M. E. Sharpe, 2009).

22 Михаил Черенков. *Постсоветские евангельские церкви*, 40.

и богословия.²³ Они требуют исцеления исторической памяти в контекстуализации, практикуемой церковью.²⁴

Осознание необходимости контекстуализации растет среди евангельских христиан на постсоветском пространстве. Миссионерское отделение союза евангельских христиан-баптистов, цитируя Михаила Черенкова, требует адекватной миссиологии для постсоветского и православного пространства, так как «региональные особенности миссии евангельских церквей в бывшем СССР остаются малоизученными как проблемы и неиспользованными как уникальные возможности. Я вижу несколько ключевых моментов для формирования подходящей миссиологии в постсоветских странах. Во-первых, понятие миссии предполагает контекстуализацию, адекватность библейским принципам и одновременно релевантность культурной среде. Если церковь создает субкультуру и выделяет себя из контекста как закрытое сообщество, она неизбежно становится формальной, номинальной, институциональной».²⁵

Для стран с преобладающим православным прошлым вопрос о контекстуализации евангелия на православных землях станет чрезвычайно важным.²⁶ Андрей Мурзин подчеркивает данный факт и выступает за осознанную контекстуализацию евангелия в номинальном православном контексте. Однако его собственный «диалог с православным верующим»²⁷ получается весьма апологетическим и не следует какой-либо осмысленной модели контекстуализации. Михаил Черенков в своем потрясающем заявлении об адекватной миссиологии для евро-азиатского контекста подчеркивает необходимость целостной контекстуализации,²⁸ но при этом и он остается в рамках западных моделей контекстуализации, бесплодность которых показывает американский миссионер Дин Саберхаген. Он провел много лет, насаждая церкви в Казахстане, где и написал свою докторскую

23 См., напр., Леонид Михович. К вопросу о контекстуализации евангельского движения, <http://www.mbseminary.org/page.php?id=2665>; Черенков, *Постсоветские евангельские церкви*, 46; Johannes Reimer. Recovering the Missionary Memory. Russian Evangelicals in Search of an Appropriate Missiology in *European Journal Theology* 22.2 (2013) 137-148.

24 Johannes Reimer, *Recovering the Missionary Memory*, 147.

25 Миссионерский отдел. Постсоветские евангельские церкви в поисках подходящей миссиологии. <http://baptist.org.ru/read/article/94437>; Черенков, *Постсоветские евангельские церкви*, 40-43.

26 Черенков, *Постсоветские евангельские церкви*, 45.

27 Андрей Мурзин. *Диалог с православием. Говорите истину с любовью, наблюдая за собою* (Киев: Книгоноша, 2014), 10.

28 Черенков, *Постсоветские евангельские церкви*, 45.

диссертацию о контекстуализации евангелия в казахской культуре.²⁹ Сабержаген убежден, что казахи будут достигнуты евангелием только в том случае, если контекстуализация будет успешной, а богословие будет развиваться адекватно различным казахским культурам.³⁰

ОТ КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИИ К КОНТЕКСТУАЛЬНОМУ БОГОСЛОВИЮ

Контекстуализация нацелена на воплощение Божьего откровения в конкретном контексте для того, чтобы люди могли понять Божье послание, адресованное им.³¹ Глава нигерийской церкви Боладжи Идову мотивирует развивать местное богословие следующим образом:

Богословие, которое несет печать нигерийских взглядов и размышлений... не может быть сформулировано церковью, управляемой иностранцами, чья духовная подпитка представляет собой богословие, поставляемое в готовом виде из-за рубежа.³²

Другой африканский богослов Аппиа-Куби писал: «Мы хотим служить Богу, но только на наших собственных условиях и без того, чтобы становится евро-американскими или семитскими бастардами».³³ В Латинской Америке евангельский богослов Эмилио Антонио Нуньес заявлял:

Мы нуждаемся в латиноамериканском богословии так же, как евангелисты Соединенных Штатов нуждаются в собственном богословии для восполнения своих духовных и этических задач. Евангелие было привнесено в Северную Америку британцами, голландцами и другими иммигрантами и контекстуализировано в американскую реальность. То, что делают американские и европейские евангелисты, должны делать и

29 Dean Frederick Sieberhagen. Reestablishing roots and learning to fly: Kazakh church planting between contextualization and globalization. Unpublished DTh thesis (Pretoria: UNISA, 2013).

30 Там же, 187.

31 Scott Moreau, Gary R. Corwin, Gary B. McGee. *Introducing World Mission. A Biblical, Historical and Practical Survey* (Grand Rapids: Baker, 2004), 12.

32 Bolayi Idowu. *African Traditional Religion: Towards an Indigenous Church* (Ibadan, Nigeria: Oxford University Press, 1965), 26.

33 Kofi Appiah Kubi and Sergio Torres, eds. *African Theology En Route* (Maryknoll: Orbis, 1979), viii.

мы – латиноамериканцы, контекстуализировать евангелие в нашей культурной и социальной ситуации».³⁴

Необходимость в богословии, сформированном в контексте, стала острой в 1970-х годах. По мере того, как колониальные империи освобождали свои колонии и предоставляли им независимость, церкви этих стран просили о собственном праве на богословскую позицию. В дальнейшем движущей силой, стоящей за этими голосами, стала «Экуменическая ассоциация богословов третьего мира (EATWOT)», основанная в 1976 в Даруссаламе, Танзания. Богословы данной Ассоциации систематично поклонились как с чисто академическим когнитивным богословием Запада с одной стороны, вводя практически-ориентированный подход к богословию, так и работая над способами воплощения богословия в собственной культуре и окружении.³⁵ С методологической точки зрения они содействовали продвижению того, что получило название классической латиноамериканской формулы для практически уместного и контекстуального богословия, представленного на третьей Генеральной конференции латиноамериканских римско-католических епископов в Пуэбло, 1979: «Наблюдай – принимай решение – действуй». Или 1) проанализируй реальность в данном контексте, 2) истолкуй эту реальность в соответствии с критерием веры и 3) определи темы для церковной практики.³⁶

Карлос Местерс предельно ясно раскрывает данную формулу в названии своей книги по герменевтике «От жизни к Библии и от Библии к жизни».³⁷ Методология возводит ортопраксию в центр богословия и вместе с этим вводит изменение парадигмы в эпистемологической теории. Не интеллектуальный анализ определяет первый шаг богословского процесса, а осознанное участие в жизни людей в данном контексте. *Действенное богословие* вместо *теоретического богословия* – вот, что имеется в виду, поскольку обычные люди менее заинтересованы в рационализации веры (что как раз и является главным интересом европейского богословия), но в том, как мы умудряемся жить, справляясь с различными

34 Emilio Antonio Núñez. "Doing Theology in latin america" in *Crisis in Latin America: An Evangelical Perspective*, edited by Emilio A. Núñez und William D. Taylor (Chicago: Moody Press, 1989), 312.

35 Bosch, *Transforming Mission*, 433-435.

36 Leonardo Boff. *Aus dem Tal der Tränen ins gelobte Land: Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten* (Düsseldorf: Patmos, 1982), 184f.

37 Carlos Mesters. *Vom Leben zur Bibel - Von der Bibel zum Leben* (Mainz: Grünewald, 1983).

ситуациями, и все еще понимать, как Бог преображает нас своей любовью, объединяя в одну семью. Южноафриканский богослов Клаус Нюрнбергер пишет в своей статье «Этика конфликта между Севером и Югом»: «Богословие – это ответ веры на вопросы нашего времени, иначе оно не имеет значения». ³⁸ По словам Густаво Гутьерреса, «богословие – это критическая рефлексия на христианскую практику в свете Слова Божьего». ³⁹ Такая практика в *принципе* контекстуальна. Надлежащая контекстуализация богословия приводит к актуальности евангелия для людей в данном контексте. Найти язык, идущий в ногу с жизнью, означает развить контекстуальное богословие.

Обсуждение данного вопроса достигло Восточной Европы и Центральной Азии. Формулировка соответствующего богословия для постсоветских стран, согласно требованиям таких авторов, как Черенков, будет означать погружение в процесс развития контекстуального богословия для данного контекста.

Модели контекстуального богословия

Контекстуализация описывает процесс воплощения евангелия в контексте. Такой контекст может устанавливаться культурой или социально-экономическими условиями, в которых живут люди. Исходя из этого, на данный момент мы видим развитие двух основных типов контекстуального богословия. Дэвид Бош определяет их как: а) индигенизация или инкультурация и б) социально-экономическая модель. ⁴⁰ Первая направлена на то, чтобы перевести евангелие в культуру и создать местное самобытное богословие, такое как африканское богословие; вторая же направлена на изменение социально-экономических условий и порождение преобразующих теорий, таких как движение за равноправие, теология освобождения и феминизм.

Американский миссиолог Стивен Беванс попытался классифицировать существующие контекстуальные модели, разделив их на шесть категорий: 1) модель перевода, 2) антропологическая модель, 3) практическая модель, 4) синтетическая модель, 5) трансцендентная модель, и 6) контркультурная модель. ⁴¹

38 Klaus Nürnberger. *Ethik des Nord-Süd-Konflikts: Das globale Machtgefälle als theologisches Problem* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1987), 3.

39 Gustavo Gutierrez. *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis, 1988), xxix.

40 Bosch, *Transforming mission*, 431.

41 Steven B. Bevans. *Models of Contextual Theology* (Maryknoll: Orbis, 2005).

Модель перевода

Модель перевода подразумевает сверхъестественную действительность истины Божьего откровения в Священном Писании. Она нацелена на инкультурацию евангелия для адаптации его содержания или приспособления к определенной культуре. Здесь исключительно важно, чтобы послание евангелия оставалось неизменным. Тем не менее модель перевода не поощряет дословный перевод библейских и богословских текстов, предлагая взамен смысловой перевод.⁴² Охватывая толкование и фундаментальную сущность библейской и евангельской истины, она освобождает текст от своих исходных культурных оболочек, находя новые в целевой культуре.⁴³ Идея состоит в том, чтобы охватить и перевести основную мысль евангелия, так называемое «неприкрытое евангелие», которое по определению является вне-культурным. Там, где библейские истины вступают в противоречие с культурой, приоритет отдается основному библейскому посланию.

Метод в действии:

- Прочитать и понять библейский текст.
- Определить основное послание текста.
- Найти соответствующую в культурном отношении формулировку, не исказив при этом основное послание текста.
- Контекстуализировать!

Вопросы, которые остаются открытыми:

- Кто решает, в чем состоит главная мысль текста?
- Является ли освобождение божественного послания от культурных наслоений таким уж легким, как предполагает этот метод?
- Что делать относительно содержания, которое не находит никакого эквивалента в данной культуре?

Антропологическая модель

Модель перевода сохраняет исходный текст и нацелена на установление уникальных черт христианства. Антропологическая модель направлена на сохранение культуры. Ее сторонники вместе с Юстинианом Мучени-

42 Там же, 38.

43 Там же.

ком утверждают, что все культуры несут в себе «семя истины». ⁴⁴ В соответствии с этой моделью, Бог уже явил себя в каждой культуре. Истина всего лишь должна быть обнаружена и культивирована. Контекстуализация здесь обозначает обнаружение Божьего присутствия и откровения в культуре, а также последующего выявления оного.

Метод в действии:

- Исследовать культуру и обнаружить Божье откровение в культуре.
- Сравнить свои открытия с библейскими ценностями.
- Переименовать библейские ценности в соответствии с тем, что предлагает культура.
- Действовать соответственно!

Вопросы, которые остаются открытыми:

- Кто определяет, что есть Божье откровение в данной культуре?
- Каковы критерии божественного откровения?
- Какой смысл остается при библейском тексте?

Практический метод

Цель этого метода – перечитать и интерпретировать библейскую истину в конкретной ситуации, с тем чтобы изменить ее в лучшую сторону. ⁴⁵ Социально-экономическое и культурное положение людей определяет программу действий, ставит задачи, которые затем рассматриваются, изучаются и отражаются в Писании и традициях. Главная задача евангелия определяется потребностью людей в свободе и преобразованиях. Практика жизни задает курс богословию. Ответы, выражающие подлинный интерес к преобразованиям, тем не менее, найдены в Писании.

Метод в действии:

- Исследуй быт людей и определи жизненно важные вопросы.
- Изучи эти вопросы в Писании и в христианской традиции.
- Назови практические стратегии, которые приводят к изменениям и преобразованиям.
- Действуй соответственно!

44 Там же, 54.

45 Там же, 71.

Вопросы, которые остаются открытыми:

- Как относиться к богословским и духовным истинам, возможно, упущенным, потому что сегодняшняя культура не заинтересована в данных вопросах?
- Разве практические жизненные вопросы затрагивают все аспекты человеческой жизни?
- Как насчет основного, фундаментального учения евангелия?

Синтетическая модель

Синтетическая модель – это комбинация методов: перевода, антропологии и практики. Цель этой модели – сохранение основных библейских ценностей посредством их перевода на язык адресата и одновременного вовлечения Божьего присутствия в культуру, как и жизненно важных вопросов практической жизни. Ведя диалог с представителями других культур, данная модель направлена на более доскональное понимание Божьего откровения.⁴⁶

Метод в действии:

- Изучить Писание и назвать основные ценности библейской истины.
- Исследовать культуру и обнаружить библейскую истину в культурных проявлениях.
- Исследовать праксис жизни и назвать актуальные проблемы.
- Сформулировать культурно актуальные ответы для преобразующей практики.

Вопросы, которые остаются открытыми:

- Как снять напряжение между библейскими и культурными ценностями?
- Отдается ли приоритет библейским истинам?
- А что насчет библейских вопросов, которые ставят под угрозу статус-кво данной культуры и праксиса?

46 Там же, 90.

Трансцендентальная модель

Трансцендентальная модель акцентирует внимание на личных представлениях о человеческом жизненном опыте.⁴⁷ Индивидуум отражает свой собственный жизненный опыт: поскольку на самом деле наш человеческий опыт может быть схожим, мы можем говорить о таких эмпирически доступных категориях, как любовь, справедливость, угнетение и освобождение и т. д. Такие вопросы считаются базой человеческого бытия и богословия. Поэтому, следуя за сторонниками данной модели, придется уделить особое внимание этим вопросам. Богословие, основанное на общечеловеческом опыте, может считаться межкультурным.

Метод в действии:

- Изучить человеческий опыт в общих сферах жизни.
- Обсудить основные положения на фоне Библии и христианского богословия.
- Перевести теологически отраженные общие вопросы в местные условия, ссылаясь на тот же накопленный опыт.

Вопросы, которые остаются открытыми:

- Так ли это просто, как кажется, отождествлять общий накопленный опыт людей с основными ценностями евангелия?
- Будут ли вопросы взаимоотношений между Богом и людьми все еще оставаться важнейшим элементом богословской рефлексии, основанной на человеческом опыте?

Нонконформистская (контркультурная) модель

Контркультурная модель – это модель, которая воспринимает контекст (опыт, культуру, социальный статус и социальные изменения) максимально серьезно. В тоже время она признает, что весь человеческий опыт и все богословские познания существуют только в исторических и культурно-обусловленных ситуациях. Евангелие, однако, надкультурно, оно призвано сыграть очищающую роль в любых культурных условиях. Оно должно бросать вызов, призывая к изменению сердец и умов людей для преобразования и радикальных перемен в конкретных условиях жизни. Это пророческая модель. Необходимым условием

47 Там же, 104.

для преобразования служит контекст. Основываясь на этом, «культура смерти» должна столкнуться с евангелием «света», как когда-то сказал Иоанн Павел II.⁴⁸

Согласно Бевансу, эта модель не только не пытается перевести евангелие с точки зрения контекста, но и не пытается способствовать новому пониманию: опыта, культуры, социального положения и социальных изменений. Вместо этого, сталкиваясь с контекстом, она уважительно просит и подталкивает его к изменениям посредством диалога.

Метод в действии:

- Исследовать и постигать евангелие.
- Изучать и понимать культуру, социально-экономические условия и человеческий опыт в контексте.
- Противопоставить евангельские ценности контексту посредством диалога.
- Вести преобразовательные действия.

Вопросы, которые остаются открытыми:

- Является ли евангелие метакультурным, как предполагает этот метод?
- Как избежать навязанных культурно-сформулированных ценностей евангелия в целевом контексте?
- Возможно ли вести диалог без базового перевода понятий в целевой контекст?

Категоризация методов контекстуализации, предложенная Бевансом, весьма полезна, так как она указывает на различные пути установления связи между текстом и контекстом. Процесс контекстуализации, как показано выше, вызывает одновременно как интерес, так и сомнения. Богословие, построенное при помощи таких инструментов, будет отражать изначальные предпосылки и определять, насколько евангелие может быть успешно контекстуализировано и передано адресату либо искажено и безоглядно изменено. Понимание методологии контекстуализации помогает в раскрытии потенциальных проблем в богословии. В характерном примере речь идет о так называемых относительных богословских концепциях: богословии освобождения, феминистического, африканского, интеркультурального и т. п. Далее мы порассуждаем подробнее о последнем, подчерки-

48 Там же, 117-118.

вая возможности и задачи так называемой контекстуализации широкого спектра в условиях исламского общества.

КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ В КУЛЬТУРАХ, ПОДВЕРЖЕННЫХ ВЛИЯНИЮ ИСЛАМА

В исламском обществе социальное и религиозное пространство практически едины. Разделения жизни в обществе на религиозную и светскую, что свойственно для христианских стран на западе, здесь не приветствуется. Человек, покидающий ислам, автоматически сталкивается с социально-экономическими последствиями. Обращение мусульман в другую веру, говорит Мартин Голдсмит, является чрезвычайно сложной задачей.⁴⁹ Этот факт привел к тому, что христиане из мусульман предпринимали неоднократные попытки контекстуализировать евангелие таким образом, чтобы мусульмане, желающие следовать за Иисусом, принимая его своим господом и спасителем, могли оставаться в своей исламской религиозной культуре и в тоже время следовать за Христом. Примером тому может послужить формирование так называемой «Мечети Иисуса Христа».⁵⁰ Речь идет о новаторской работе американского миссионера Филлипа Паршалла – «Новые пути в евангелизации мусульман»,⁵¹ – в которой рассматривается ряд конструктивных предложений. В 1998 году Джон Трэвис систематизировал обсуждаемые подходы в шкалу диапазоном от C1 до C6,⁵² ставшей предметом широко обсуждаемых тем в миссиологии. «C» расшиф-

49 Martin Goldsmith. "Community and Controversy: Key Causes of Muslim Resistance". *Missiology* 4(3)/1976, 318.

50 См. напр., Harvey Conn. "The Muslim Convert and His Culture" in *The Gospel and Islam*, ed. by Don McCurry (Monrovia: MARC, 1979), 97-111; Denis J. Green. "Guidelines from Hebrews for contextualization", in *Muslims & Christians on the Emmaus Road*, edited by J. Dudley Woodberry (Monrovia, CA: MARC, 1989), 233-250; Charles Kraft. "Dynamic Equivalence Churches in Muslim Society" in *The Gospel and Islam*, ed. by Don McCurry (Monrovia: MARC, 1979), 114-124; Phil Parshall. *New paths in Muslim evangelism: Evangelical approaches to contextualization* (Grand Rapids: Baker Book House, 1980); Phil Parshall. *Beyond the Mosque: Christians within Muslim community* (Grand Rapid: Baker Book House, 1985); Phil Parshall. Lessons learned in contextualization in *Muslims & Christians on the Emmaus Road*, edited by J. Dudley Woodberry (Monrovia, CA: MARC, 1989), 251-265; Dudley J. Woodberry. "Contextualization Among Muslims: Reusing Common Pillars" in *The Word Among Us*, ed. by Dean S. Gilliland (Dallas: Word Publishing, 1989), 282-312.

51 Parshal, *New Path in Muslim Evangelism*.

52 John Travis. "The C1 to C6 Spectrum. A Practical Tool for Defining six Types of 'Christ-

ровывается как «сообщества, чьи взгляды сосредоточены на Христе».⁵³ С1 описывает модель, наиболее близкую к христианам, а С5 к исламскому миру. Последователи Иисуса Христа в С1 называют себя христианами, в С5 мусульманами, следующими за Иисусом. Тревис придает различным «С» вариации определенных уровней контекстуализации. Обращенные С1 просто адаптируют язык, формальные выражения и богословие христианских миссионеров. Контекстуализация здесь не требуется. Обращенные в веру люди находят Иисуса в сугубо прозападной культуре и принимают христианскую точку зрения.

С2 использует язык обращенных, стремясь дословно перевести содержание и форму христианского образа жизни и веры в контекст, без каких-либо серьезных изменений. С3 ищет культурно нейтральные формы выражения и адаптирует основные положения евангелия, используя классическую модель перевода контекстуализации. Любой религиозный подтекст в отношении ислама, как правило, избегается под страхом перед потенциальным синкретизмом. С4 идет еще дальше и использует некоторые религиозные символы и язык ислама для передачи евангелия. Используется терминология Корана, как например, имена Бога (Аллах), Авраама (Ибрагим), Иисуса (Иса) или Моисея (Муса); богословские термины, как Новый Завет (Инджил), молитва (салат), свет (нур) и другие. Праздники, такие как Курбан-байрам⁵⁴ или месяц поста Рамадан почитаются. Разрешается использование ритуалов, таких как обрезание, сжигание мертвых, формы молитв и так далее. Здесь широко применяется синтетический подход к контекстуализации. Однако С4 все же четко обособляет себя от ислама. В С5 обращенные из ислама называют себя «мессианскими мусульманами».⁵⁵ Они остаются внутри исламского братства Уммы, принимая участие в религиозной жизни мечети настолько, насколько это не противоречит библейской истине. Обращенные С5 называются «Движением инсайдеров»,⁵⁶ и их собрания

centred communities' ("C") found in the Muslim Context" in *EMQ*, vol. 34, 4 (October 1998), 407-408.

53 См. Travis, *Must all muslims*; Phil Parshall. Danger! New directions in contextualization in *EMQ* 34/4 (October), 404-406 and 409-410; Marc S. Williams. "Aspects of High-Spectrum Contextualization in Ministries to Muslims" in *Journal of Asian Mission*, vol. 5, 1 (2003), 75-91.

54 См. Сура 22, 32-38.

55 Timothy Tennent. "Followers of Jesus (Isa) in Islamic Mosques: A Closer Examination of C-5 'High Spectrum' Contextualization," in *International Journal of Frontier Missions*, vol. 23, 3 (July-September 2006), 102.

56 См. *Mission Frontiers*, September-October 2005, vol. 27, 5.

названы «Мечтью Иисуса Христа».⁵⁷ Здесь широко распространена антропологическая модель контекстуализации. С6 описывает обращенных, которые в тайне следуют за Христом, опасаясь преследования и не представляет никакой конкретной модели контекстуализации. Подобно С7, которая отражает С5, но при этом ожидает, что не только обращенные из ислама останутся мусульманами, но и миссионеры, трудящиеся среди них, обратятся в ислам.

Представленная Тревисом классификация включает в себя методы контекстуализации узкого спектра (С1–С4) и широкого спектра (С5),⁵⁸ как их называет Марк Уильямс. Поближе взглянув, можно заметить, что С1 и в значительной степени С2 едва ли могут подписаться под методом контекстуализации. Тимоти Теннент говорит скорее о «выражении этноцентрического экстракционизма».⁵⁹ С3 и С4 придерживается классического метода перевода (С3) и синтетической модели (С4). Ислам как постеврейская и постхристианская религия предлагает множество исходных точек для содержательной контекстуализации евангелия. Дадли Вудберри прав, указывая на общее богословское основание всех трех мировых религий, открывающую возможности для контекстуализации.⁶⁰ Он говорит о восстановлении истины евангелия, используемого исламом в его собственной богословской конструкции. Сам он вовлечен в подобный процесс в Азии.⁶¹ Контекстуализация узкого спектра возможна, и видимые проблемы разрешимы.

С С5 дела обстоят совершенно иначе. Вопрос заключается в том, насколько реально библейское следование за Иисусом внутри нехристианской религиозной культуры. Сторонники С5 утверждают, что данный феномен существует, но они редко поясняют, что включает в себя подобная вера в Иисуса Христа.⁶² Они сравнивают интеграцию веры в Иисуса в исламскую культуру с интеграцией евангелия в систему исторического христианского мира и призывают к нейтральному взгляду на религиозную культуру, посредством применения идей из антропологической модели, тем не менее, не сумев показать, как человек сохраняет верность библейскому откровению с чувством ответственности к данной культуре. Они оправдывают свой подход библейским путем. Существуют библейские

57 Erich Bridges. "Of 'Jesus Mosques' and Muslim Christians." in *Mission Frontiers* (July–October 1997), 19.

58 Williams, *Aspects of High-Spectrum*, 75-91.

59 Tennent, *Followers of Jesus*, 103.

60 Woodberry, *Contextualization among Muslims*, 282-312.

61 Там же, 303-307.

62 Tennent, *Followers of Jesus*, 104.

доказательства, утверждают приверженцы С5, содержащиеся в Деян. 15, 19; 1 Кор. 7, 20; 1 Кор. 9, 19-22; Ин. 4; Деян. 17, 16 и в некоторых ветхозаветных текстах. Однако толкование этих отрывков показывает, что аргументы сторонников обоснованы не текстом Писания, а явной попыткой придать выбранным местам новое значение.⁶³ Богословие, уравнивающее религиозный (христианский) текст с контекстом другой религии (ислам), все еще нуждается в разработке и библейского обоснования не имеет. Всякий раз, когда сторонники С5 пытаются доказать свои взгляды, они переходят к описанию процесса, который уже был применен к С4. Один из самых выдающихся представителей С5, Джошуа Массей, говорит, что разницей между С4 и С5 является религиозная принадлежность.⁶⁴ Но называть себя мусульманином или христианином еще не определяет подход. Модель контекстуализации должна была бы определять как текст, так и контекст и описывать способы передачи библейского откровения в данный контекст.

Дж. Хансум опубликовал в 2005 году свои исследования о мусульманах, поверивших в Иисуса Христа.⁶⁵ Его критические наблюдения раскрывают ряд жизненно важных вопросов.

Мусульмане, уверовавшие в Иисуса очень многообразны. Некоторые придерживаются религиозных традиций ислама, регулярно посещают мечеть, исповедуют шахаду, исламский символ веры. Другие редко или вообще этого не делают, находятся в поисках нового истолкования исламских ритуалов и символов с библейской точки зрения. Они концентрируют свое внимание на поклонении, молитве и изучении Писания. Христианские таинства, такие как крещение и вечеря Господня, как правило редко соблюдаются. Библия изучается выборочно. Коран рассматривается как Божье слово. Если коранический текст противоречит Библии, то эти отрывки не принимаются во внимание или истолковываются по-новому. Евангелие играет важную роль, а послания Павла читаются редко. Почти все мусульмане, уверовавшие в Иисуса, исповедуют его как своего Господа и распространяют благую весть среди мусульман в своих

63 См. критический анализ текста в работе: Johannes Reimer. "Common Ground oder doch nur Anknüpfungspunkt? Zur Frage der hochspektralen Kontextualisierung am Beispiel des Islam" in Tobias Faix/Hans-Georg Wünnch/Elke Meyer. *Theologie im Kontext von Biographie und Weltbild*. GBFE Jahrbuch 2011-2012 (Marburg: Francke 2012), 211-236.

64 Joshua Massey. "His Ways are Not Our Ways," *Evangelical Missions Quarterly*, vol. 35, 2, (April 1999), 191.

65 Jaap Hansum. Jesus-Muslime – eine (Un)Möglichkeit für Evangelikale? in *Evangelikale Missiologie* 3/2008, 88-94.

регионах. Такие мусульмане собираются для дружеского общения в небольших домашних группках. Многие мусульмане, следующие за Иисусом, кажутся более удовлетворенными исламом, нежели христианством, по причине колониальных времен и нравственных позиций западного христианства. Сны, видения и чудеса играют решающую роль в историях обращения мусульман к Иисусу. Власть Иисуса над демонами для них представляется более важной, чем прощение грехов. Большинство из них верят в то, что 80% исламских учений и 60% мусульманского духовного начала совместимы с Библией.

Хансум задается следующими важными вопросами. Что может рассматриваться как существенно необходимый минимум веры, согласно которому можно считать себя последователем Иисуса? Является ли положительный опыт мусульман с Иисусом автоматическим доказательством подлинного ученичества, как описано в Новом Завете?

- Является ли обращение к Иисусу однократным или его следует понимать как процесс преобразования и духовного роста?
- Можем ли мы ожидать, что сомнительная богословская практика уверовавших в Иисуса мусульман изменится с течением времени или, скорее, станет синкретической структурой?
- Возможно ли принадлежать Иисусу и в то же время пренебрегать церковью Христа?
- Может ли сотериология быть отделенной от экклесиологии?

Вопросы Хансума помогают оценить адекватность и достоверность опыта С5 в теории и практике. Как мы уже упоминали выше, библейское обоснование методологии С5 вряд ли можно найти. Что насчет практики? Сторонники С5 обычно указывают на успешную практику. Такое явление часто сравнивается с движением возрождения.⁶⁶ Мусульмане, верно следующие за Иисусом, обычно не придерживаются синкретичного мышления, по их словам. Но в реальности дела обстоят совершенно иначе. Первопроходец в новых путях евангелизации мусульман, Фил Паршалл, еще в 1989 году предупредил, что контекстуализация широкого диапазона может привести к синкретизму.⁶⁷ Он даже боялся, что новый путь может в конечном итоге даже помешать евангелизации среди мусульман. Его книга

66 Nikides, *Evaluating "Insider Movements"*, 3f.

67 Parshall, *Danger!*, 404-406, 409-410.

«По ту сторону мечети»⁶⁸ – по сути, выражение его опасений. В 1998 году Фил Паршалл провел исследование в 66 мусульманских поселениях Бангладеша, в которых большинство мусульман утверждало, что они следуют за Иисусом. 97% лидеров этого движения, состоящего из примерно 4500 последователей Иисуса (С5), отвечая на вопрос «Каким образом можно получить спасение?» сказали «через Иисуса и молитвы Мохаммеду». 96% из них по-прежнему считали Коран священным писанием равным Библии. 66% утверждали, что Коран является более значимым откровением Бога, чем Новый Завет. 45% из них не отождествляли Бога с Иисусом и Святым Духом.⁶⁹ Это исследование вскрыло серьезные проблемы. И более поздние исследования подтвердили эти сведения.⁷⁰ Фил Паршалл ставит под сомнение возможность контекстуализированной версии ученичества С5 оставаться верной евангелию.⁷¹ Джошуа Массей, например, преуменьшает значение этих исследований и указывает на то, что преданность христианской догматике не обязательно должна быть признаком истинного ученичества⁷² или даже, как утверждает Рик Браун, спасения.⁷³ То, что является важным, так это отношения с Иисусом Мессией.

Мы можем даже с этим согласиться. Но разве здоровые отношения с Иисусом не приведут автоматически к здоровым отношениям с его Словом и его церковью? Сторонники С5, кажется, продвигают богословский редукционизм с очевидной опасностью попасть в синкретическую структуру секты. Герберт Хофер призывает провозгласить «небогословского» Христа, дом Иисуса, к которому ведет множество дверей.⁷⁴ Однако не является ли это прямым приглашением к синкретизму? Богословие, которое ищет отличные от Библии основания, рано или поздно станет синкретичным. И в связи с этим Билл Никидес правильно указывает на контекстуализацию широкого диапазона в С5, называя ее синкретичной.⁷⁵ Принятие Иисуса еще не является истинным библейским ученичеством Иисуса Христа.

68 Parshall, *Beyond the Mosque*, 177-227.

69 Parshall, *Danger!*, 406.

70 См. также Nikides, *Evaluating "Insider Movements"*, 3f.

71 Parshall, *Danger!*, 406.

72 Joshua Massey. "Misunderstanding C5 and the Infinite Translatability of Christ: Why C5 has been so misunderstood by its critics" in *EMQ Unabridged* online edition (July 2004), 29.

73 Rick Brown. "What Must One Believe about Jesus for Salvation?" in *International Journal of Frontier Missions*, vol. 17, 4 (Winter 2000), 14-15.

74 Herbert Hofer. *Proclaiming a «Theologyless» Christ in International Journal of Missionary Frontiers*, 22/3 (Fall 2005), 98.

75 Nikides, *Evaluating "Insider Movements"*, 14.

Миллионы мусульман обращаются ко Христу. Правильно было бы контекстуализировать евангелие для них таким образом, чтобы они смогли понять его. В то время как узкий, так и широкий спектральный подход, по всей видимости, вводят в заблуждение. Что может послужить решением проблемы?

НА ПУТИ К КРИТИЧЕСКОЙ КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИИ

Майкл Покок определяет контекстуализацию как процесс адаптации формы и содержания христианской веры таким образом, который передает веру сердцу и разуму людей в их контексте. «Вы никогда не должны терять из виду целостность веры», – пишет Покок.⁷⁶ Д. Косден сравнивает этот процесс с изобретением христианства заново в данной культуре.⁷⁷ Для того чтобы сделать это, нам необходимо досконально изучить как культуру нашей целевой аудитории, так и послание евангелия.⁷⁸ Контекстуализация возможна, потому что Бог оставил свои отпечатки в каждой культуре и религии мира.⁷⁹ Следовательно, евангелие находит вход в каждую культуру, и вера может быть адаптирована к культуре в каждом контексте.⁸⁰ Тем не менее это не означает, что этот процесс проходит легко. Слепая контекстуализация может привести к синкретичному развитию, как показано в случае с С5, и в результате причинит вред вместо предложенной помощи в распространении евангелия.⁸¹ Пол Хиберт поэтому предлагает свою концепцию критической контекстуализации.⁸² Такая контекстуализация будет (а) осознанно работать с культурной реальностью контекста, в который переводится евангелие, (б) исследовать ценности целевой культуры согласно библейскому откровению; (в) оценивать культурную практику согласно

76 Michael Pocock, Gailyn Van Rheenen & Douglas McConnell. *The changing face of world missions* (Grand Rapids: Baker, 2005), 323.

77 D. Cosden. “Coming of Age: The Future of a Post-soviet Evangelical Theology”. *Evangelical Review of Theology* 26(4), 321.

78 David Hesselgrave. *Contextualization: Meanings, Methods and Models* (Grand Rapids: Baker, 1989), 128.

79 Louis J. Luzbetak. *The Church and Cultures* (Maryknoll: Orbis Books, 1988), 72.

80 Bosch, *Transforming Mission*, 453.

81 Paul G. Hiebert. *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids: Baker Books, 1994), 84.

82 Paul G. Hiebert & Eloise Meneses – Hiebert. *Incarnational Ministry* (Grand Rapids: Baker Books, 1995), 168.

библейскому учению; (г) формулировать новую деятельность, в которой евангелие раскрывает свою преобразующую силу.⁸³

Контекстуализация широкого спектра, как было рассмотрено на практике С5, очевидно провалит этот тест. С5 по определению отказывается передавать целостную христианскую веру и некритично придерживается исламской религиозной практики и духовности. В лучшем случае они могут быть использованы как точка соприкосновения. Американский антрополог Юджин Найда различал между «общностью взглядов и точками соприкосновения».⁸⁴ Это распределение по категориям кажется очень полезным. Ислам, как и другие религии и культуры, предлагает множество точек соприкосновения для начала разговора об Иисусе и евангелии. Но ни точки соприкосновения, ни общность взглядов еще не образуют платформу для истинного библейского ученичества. Таковая платформа требует инкультурации евангелия в культурный контекст, в котором оно все еще остается библейским. Такое евангелие будет преобразовывать культуру, а не слепо к ней адаптироваться.

83 Dean Gilliland. *The Word among us, contextualizing theology for mission today* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1989), 21-29.

84 Eugene Nida. *Message and Mission: The Communication of the Christian Faith* (Pasadena: William Carey Library, 1990), 15.

Контекстуализация в среде ислама

И. Русин

ВВЕДЕНИЕ

Мольтман в книге «Распятый Бог» формулирует крайне важный вопрос для миссии церкви в современном мире. Как остаться собой и в то же время быть релевантным для общества? Когда все внимание сосредоточено на сохранении христианской идентичности, утрачивается релевантность, и наоборот.¹ Как община учеников Иисуса может сохранять верность Слову, которое обуславливает ее природу и миссию, и в то же время быть понятной и приемлемой для общества, в котором и ради которого она совершает миссию? Этот вопрос важен абсолютно для каждой церкви, которая стремится быть верной Слову и верной своему миссионерскому призванию в мире.

Особенно этот вопрос актуален для церквей в исламских контекстах, которые сформированы под влиянием другого мировоззрения, культуры и религии, что существенно усложняет миссию церкви. Как сделать евангелие доступным и понятным для мусульман? Как должна выглядеть община Христа в мусульманских сообществах? История предоставляет нам широкую палитру подходов к миссионерскому служению в исламских контекстах – от полного отрицания мусульманской культуры до известного движения, которое обозначают как «хрислам», «мессианские мусульмане» или «*insiders movement*»,² одним словом, от этноцентризма до синкретизма. В настоящей статье исследуются пять возможных принципов контекстуализации, которые могут помочь церкви нести евангелие, сохраняя верность

1 J. Moltmann. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 7.

2 Далее мы будем использовать термин «мессианские мусульмане» для обозначения подобных групп.

его содержанию и чувствительность к местному исламскому контексту, а также избегая этноцентризма и синкретизма.

КУЛЬТУРА И КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ

Проповедь евангелия, служение церкви и непосредственно сама контекстуализация всегда происходят в культуре. Целостное понимание природы контекстуализации и ее принципов невозможно без понимания культуры, ее влияния на человека и общество и, следовательно, на миссию церкви.

Природа культуры и ее значимость для человека и общества

Культура – одно из самых сложных и многогранных понятий, которое оказывает фундаментальное влияние на все сферы жизни человека и общества. Культура – это структурированная система моделей поведения, которая основана на мировоззрении и наборе ценностей присущих тому или иному обществу. Часто культуру обозначают социальным консенсусом общества, так как она является системой смысловых координат, сетью значений,³ концептуальным дизайном, с помощью которого общество гармонично устраивает свою жизнь, истолковывает свой опыт и оценивает поведение других.⁴ Культура выражает и сохраняет самые глубокие ценности, верования, предположения, страхи, боль и чаяния народа, поэтому она – священная память истории народа.

Культура – это воплощение мировоззрения.⁵ Именно мировоззрение, как совокупность ценностей, верований, а также устойчивых предположений о мире и человеке, обеспечивают смысловую когерентность, обоснованность жизни человека и его места в этом мире.⁶ Мировоззрение – это «ментальный чертеж жизни»,⁷ «карта реальности»,⁸ которая, отвечая на бытийные вопросы человека, полностью определяет культуру. Миро-

3 C. Geertz. *The Interpretation of Cultures* (New York: HarperCollins Publishers, 2016), 5.

4 S. G. Lingenfelter and M. K. Mayers. *Ministering Cross-Culturally: An Incarnational Model for Personal Relationships* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2003), 18.

5 C. H. Kraft and M. G. Kraft. *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross Cultural Perspective* (Maryknoll: Orbis Books, 2005), 43.

6 S. H. Skreslet. *Comprehending Mission: The Questions, Methods, Themes, Problems, and Prospects of Missiology* (Maryknoll: Orbis Books, 2012), 80.

7 P. G. Hiebert. *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2008), 15.

8 Ibid., 28.

воззрение – это результат вековой истории развития общества, оно обусловлено многими факторами, такими как религия, география, история, род деятельности, образование. Мировоззрение, как правило, является субъективным и контекстуальным, оно обусловлено локальным опытом человека и общества.⁹ Его предположения и ценности не всегда поддаются верификации, не обязательно истинные, однако признаются человеком как ценные и непреложные. Культура – это воплощенное мировоззрение общества, ценности в осязаемой форме.¹⁰

Культура является приобретенной, а не врожденной картой жизни, которую усваивает индивид в процессе социализации.¹¹ Она настолько значима для человека и общества, что ее называют второй природой человека, а социализацию – вторым рождением. Если *natura* (природа) – это физический мир, то *cultura* (культура) – это социальный, не биологический мир, сконструированный и поддерживаемый каждой социальной группой,¹² осознает она это или нет.¹³ Человек всегда живет в культуре, организует свою жизнь и отношения в социуме и воспринимает все вокруг через призму своей культуры.¹⁴ Принятие, воспроизведение и поддержка культуры – основополагающий фактор идентичности человека и его принадлежности обществу. Находясь в культуре, индивидум осуществляет общность со своим народом, поэтому культура имеет священное значение для человека и общества.

Несмотря на то что культура кажется комплексным, монолитным и неизменным образом миропонимания, мироощущения и систем поведения, она состоит из кластеров и постепенно трансформируется.¹⁵ Впрочем, это вовсе не означает, что культура открыта к изменению и социальная группа приветствует ее преобразование.¹⁶ Скорее наоборот. Культура тесно связана с идентичностью и принадлежностью человека и социальной группы.

9 A. Yong, "Culture," in *Dictionary of Mission Theology: Evangelical Foundations*, ed. J. Corrie, S. Escobar, and W. R. Shenk (Downers Grove: IVP, 2007), 82-83.

10 Р. Нибур. *Христос и культура* (М.: Юристь, 1996), 44.

11 Lingenfelter and Mayers, *Ministering Cross-Culturally*, 22.

12 Kraft and Kraft, *Christianity in Culture*, 39.

13 Д. К. Бурлака. *Метафизика культуры* (СПб.: Русская христианская академия, 2009), 8.

14 Ibid., 75-76.

15 Роберт Шрайтер. *Формирование локальных богословий* (СПб: Библия для всех, 2005), 25.

16 P. Parshall. *Muslim Evangelism: Contemporary Approaches to Contextualization* (Gabriel Publishing Waynesboro, 2003), 109.

Изменение культуры ощущается как угроза самобытности и общности, поэтому и встречает сопротивление.

Природа контекстуализации и ее необходимость

Культура – социальный мир человека, среда, в которой непосредственно происходит возвешение евангелия и осуществление миссии. Евангелие оценивается и воспринимается через призму культуры и мировоззрения человека и его социальной группы. Релевантное послание отвечает на глубинные вопросы мировоззрения и выражается в приемлемых социальной группе культурных формах. Такое послание может быть услышано, осознано и укоренено в новой культуре. С другой стороны, все что не релевантное, не будет воспринято.

Каждый народ имеет свой уникальный, обусловленный многими причинами культурный облик. Поскольку Божья миссия охватывает все народы, племена и языки, церковь направляется ко всем и каждому народу. Это миссионерское призвание церкви и культурное многообразие в мире ставит перед церковью сложный вопрос: как возвешать евангелие так, чтобы оно было принято, осознано и осуществлено в каждом народе и социальной группе мира? Решением может быть контекстуализация.

Что такое контекстуализация?

Корень слова «контекстуализация» – «контекст». Это указывает на значимость культурного контекста в толковании и проповеди евангелия. В миссии на самом деле взаимодействуют три контекста: библейский иудео-греческий контекст, в котором было дано откровение, контекст современной общины, в котором она воспринимает и истолковывает откровение и, так сказать, миссионерский контекст, в котором община осуществляет миссионерское служение.¹⁷ Все эти контексты существенно, хотя и в разной степени, оказывают влияние на понимание и проповедь евангелия.

История миссий богата разными подходами к контексту. В эпоху колониальных миссий доминировало ошибочное отождествление культуры западных миссионеров с библейской культурой. Воспринимая свою культуру как библейскую и, следовательно, единственно правильную, ощущая технологическое превосходство своей страны, западные миссионеры,

17 D. J. Hesselgrave. *Communicating Christ Cross-Culturally: An Introduction to Missionary Communication* (Grand Rapids: Zondervan, 1991), 108-09.

как правило, автоматически отбрасывали местную культуру как чуждую библейским принципам и, осознано или нет, навязывали свою культуру местному населению. В результате евангелие было чужим для местного народа и не могло по-настоящему выразиться и укорениться в новых обстоятельствах. Обращенные в христианство теряли культурную связь со своим народом, становились чужими и, следовательно, лишали себя возможности служить своему народу.¹⁸ Миссионерская деятельность в таком этноцентричном и нечувствительном к местному контексту ключе несла угрозу местной культуре и поэтому встречала всестороннее сопротивление.

Есть также и другой крайний пример, когда миссионерская община некритично адаптируется и принимает новую культуру, стремясь быть релевантной и принятой в ней. Такой подход имеет место в разных культурно-религиозных контекстах. Вероятно, самый яркий его пример – движение мессианских мусульман. Некритичное уподобление избегает многих проблем, которые производил этноцентричный колониальный подход.¹⁹ Однако в тоже самое время такая некритичная контекстуализация на самом деле имеет все признаки синкретизма. Хотя такой подход, по крайней мере в первое время, уменьшает опасность гонений, он на самом деле лишает общину ее миссионерской инаковости и, следовательно, эффективности. Община не достигает других и теряет себя. Очевидно, что представленные два подхода воплощают в себе две полярные крайности, которые одинаково саботируют миссионерское служение церкви в новой культуре.

Контекстуализация – это новый виток в развитии понимания межкультурной миссии, который стремится избежать обозначенных выше крайностей. Контекстуализация идет дальше и включает больше составных, чем индигенизация, которая была в основном ограничена переводом и адаптацией евангелия в новой культуре.²⁰ Люзбетак обозначает контекстуализацию следующим образом:

Контекстуализация – это процесс, через который поместная община христиан интегрирует весть евангелия (текст) с реальным жизненным

18 Phil Parshall. *Beyond the Mosque* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985), 177.

19 H. Talman and J. Travis, eds. *Understanding Insider Movements: Disciples of Jesus within Diverse Religious Communities* (William Carey Library, 2015), 255.

20 Krikor Halebian. "The Problem of Contextualization," *Missiology* 11, no. 1 (1983): 98. S. G. Lingenfelter. *Transforming Culture: A Challenge for Christian Mission* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 1998), 12-13.

контекстом, соединяя текст и контекст в единую, Богом обозначенную реальность, которая называется христианской жизнью.²¹

Флеминг предлагает довольно целостное определение контекстуализации:

Контекстуализация – динамический и всесторонний процесс, через который евангелие воплощается в конкретную историческую и культурную ситуацию. Это происходит таким образом, что евангелие одновременно достигает подлинного выражения в местном контексте и в тоже время пророчески преобразует его. Контекстуализация оснащает Божьих людей способностью проживать евангелие в послушании Христу в рамках их родных культурных обстоятельств.²²

Как уже было замечено, в миссионерском служении взаимодействуют три контекста: библейский, контекст миссионера и контекст новой культуры, в которой совершается миссия. Предварительным условием контекстуализации является признание наличия, значимости, влияния и достоинства этих контекстов. Каждый контекст тщательно изучается для целостного понимания его особенностей и того, как он обуславливает восприятие и воспроизведение евангельской истины. Изучение нового миссионерского контекста обязательно включает погружение в этот контекст и признание достоинства.

Контекстуализация евангелия в новой культуре следует за деконтекстуализацией евангелия от культурно обусловленных форм иудео-греческой культуры библейских времен и, скажем, современных восточно-европейских, западных или среднеазиатских форм контекста, носителем которых является миссионер. Следует подчеркнуть, что признание культурной обусловленности собственных форм выражения евангелия и признание достоинства миссионерского контекста – очень сложная задача. Однако без этого миссионер неизбежно будет ошибочно отождествлять свою культуру с библейской и, следовательно, считать ее универсальной и нормативной для представителей других культур. Колониальная эпоха миссий показала нам результаты такого подхода.

Контекстуализация включает в себя намного больше, чем перевод и

21 L. J. Luzbetak. *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology* (Maryknoll: Orbis Books, 2015), 133.

22 D. Flemming. *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology of Mission* (Downers Grove: IVP, 2005), 19.

адаптацию евангелия в понятные категории новой культуры. Ее задача – не только возвестить, но донести, не только озвучить, но укоренить евангелие в новой культуре. Ради этой цели контекстуализация включает не только воплощение *керигмы*, но всей христианской веры,²³ и поэтому в центре ее внимания находится вся жизнь человека и общества,²⁴ включая социальную, политическую и экономическую сферы.²⁵

Контекстуализация – символ и инструмент Божьего царства в служении всему миру, людям всех культур. Это не адаптация в ущерб содержанию. Цель контекстуализации – не стать привлекательным, а понятным и доступным. Контекстуализация ведет к отождествлению и солидарности с людьми, но не за счет редукции или потери себя. С одной стороны, правильная контекстуализация снимает напряжение между миссионером и новой культурой, ибо помогает миссионеру уподобиться в тех случаях, когда такое уподобление не грозит нарушением Слова и потерей христианской идентичности. С другой стороны, действенная контекстуализация будет производить напряжение, ибо если евангелие донесено полностью и верно, тогда именно поэтому оно неизбежно бросает вызов культуре и ее ценностям, оно всегда будет выявлять сферы, противоречащие ценностям царства Божьего,²⁶ ставить «людей по отдельности и коллективно перед решением отречься от своих порочных обычаев».²⁷ Контекстуализация, таким образом, это и да и нет культуре, утверждение и критика культуры, адаптация и преобразование культуры.

Контекстуализация – это не цель, а инструмент, не конечный результат, а процесс, ведущий к результату, полноценной актуализации евангелия в новых сообществах, формирование новой идентичности в родных, привычных формах и контекстах. Это момент, когда чужое не осталось чужим и свое не стало чужим. Это когда евангелие стало понятным и принятым в рамках своей родной культуры.

Конечная цель контекстуализации – община учеников Христа в новой культуре, которая способна возвещать и являть евангелие, оставаясь верной его содержанию и сохраняя чувствительность к новому контексту. Контекстуализация всегда ориентирована в будущее. С помощью адекват-

23 A. Scott Moreau. “Contextualization That Is Comprehensive,” *Missiology* 34, no. 3 (2006): 325.

24 Luzbetak, 138.

25 Haleblian, 98.

26 Flemming, 308.

27 П. Хиберт. *Культурная антропология: В помощь служителю евангелия* (СПб.: Библия для всех, 2013), 187.

ного перевода, ясного возвещения и применения евангелия в новой культуре она делает общину инструментом миссии своему народу в верности Писанию и чувствительности контексту.²⁸

Обоснование контекстуализации

Контекстуализация может казаться чем-то новым, подозрительным, возможно, даже опасным, поскольку сам термин был введен в употребление только в 1972 году.²⁹ Однако деятельность, которую описывает слово «контекстуализация», присуща самому Христу и церкви с самого ее основания.

Воплощение Христа как основание и пример контекстуализации

Самым важным и сильным основанием контекстуализации есть Иисус. В нем Бог показал, что желает открывать себя «изнутри» контекста, а не «снаружи».³⁰ Он пришел к человеку как человек, говорил с человеком на человеческом языке, раскрыл себя в конкретных исторических, религиозных и культурных обстоятельствах.³¹ Бог, как утверждает Падила, «контекстуализировал себя во Христе»,³² то есть выразился в конкретных культурных обстоятельствах и в определенное историческое время, став понятным и доступным человеку (Ин. 1, 14; Гал. 4, 5). Воплощение Христа показывает значимость контекста и контекстуальности.³³

Евангелия ясно показывают нам, что Иисус является воплощенной моделью, прототипом миссии для общины, поэтому в нем мы находим не только обоснование контекстуализации, но и ее пример. Участвуя в Божьей миссии, церковь следует примеру своего Господа, ибо он сказал: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин. 20, 21).

28 D. J. Hesselgrave and E. Rommen. *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* (William Carey Library, 2000), 149.

29 Michael W. Goheen. "As the Father Has Sent Me, I Am Sending You": J. E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology" (2015), 331.

30 C. René Padilla. "The Contextualization of the Gospel," *Journal of Theology for Southern Africa* 24 (1978): 12.

31 И. Русин. «Богословские контуры миссии» в *Новые горизонты миссии*, ред. П. Пеннер (Черкассы: Коллоквиум, 2014), 120-21.

32 R. C. Padilla. *Mission between the Times: Essay on the Kingdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 83.

33 Hesselgrave and Rommen, 150.

Миссиональная природа церкви

Необходимость контекстуализации обусловлена также миссиональной природой церкви. Церковь как миссиональная община находится в постоянном миссионерском столкновении и взаимодействии с народами с их языковыми и культурными особенностями. Воплощая свое миссионерское призвание, церковь всегда выходит за рамки своего языка, культуры и контекста, достигая новые языковые и культурные контексты. Контекстуализация не только неизбежна, но жизненно необходима для миссионерской церкви. Ведь способность выражать евангелие в своей постоянно развивающейся культуре и в новых культурах – это необходимое условие совершения своей миссии и, следовательно, существования самой церкви.³⁴ Гохин ясно выражает эту мысль:

Контекстуализация не является вопросом только межкультурного миссионера или второстепенным вопросом миссионерской церкви. Контекстуализация – основа верности миссионерскому призванию церкви в любом культурном контексте. Контекстуализированное свидетельство является частью верной природы церкви.³⁵

Поликультурное выражение евангельской истины проявилось с первых дней существования церкви. Четыре Евангелия, направленные в разные контексты, иудейский и греческий, говорят категориями этих контекстов.³⁶ В Деяниях и Посланиях проповедь провозглашается в среде разных народов, что одновременно вызывает радость и напряжение среди ранних христиан. Многообразие культурного выражения евангелия была нормой, а не исключением в Новом Завете,³⁷ который, по словам Флеминга, является не монотонным богословским звуком, а хором голосов.³⁸

Как Иисус, так и ранняя община христиан осуществляли миссию с особой осознанностью и признанием важности и достоинства контекста. Павел – яркий пример контекстуализации в ранней церкви. Он уподоблялся людям разных культур и сословий ради проповеди (1 Кор. 9, 22), обрезал Тимофея «ради иудеев» (Деян. 16, 3), согласился на ритуал очищения для

34 Т. Tennent. *Theology in the Context of World Christianity* (Grand Rapids: Zondervan, 2007), 2.

35 Goheen, 339.

36 Ibid., 332.

37 Ibid.

38 Flemming, 297.

своих людей в храме (Деян. 24, 21-24). Это была не просто попытка достигнуть внешнего сходства, а демонстрация солидарности и признания достоинства культуры других людей.

Даже поверхностный анализ содержания Нового Завета и формы миссионерского служения ранней церкви указывает на то, что контекстуализация – это неотъемлемая часть миссионерской жизни церкви. Вайтман прав, говоря, что «не контекстуализированное христианство редко влияет на людей на уровне их самых глубоких нужд». ³⁹ По этой причине оно на самом глубоком уровне мировоззрения и ценностей остается чужим и поэтому находится в опасности отторжения. ⁴⁰ История убедительно показывает, что такая церковь не укоренена в местной культуре в сознании местного населения и поэтому исчезнет при первой же опасности.

ИСЛАМ: ВЕРА, РИТУАЛ, ОБЩИНА, КОНТЕКСТЫ

Фаерстон утверждает, что ислам – самая недопонятая религия для западных людей. Ее верования и практики находятся в плену стереотипов. ⁴¹ Перед обсуждением принципов контекстуализации в исламской среде необходимо обозначить ряд важных особенностей ислама.

Учение ислама обычно разделяют на две категории: верования и предписания. Верования включают: веру в Аллаха, ангелов, пророков, священные книги, судный день. Предписания включают: свидетельство веры, молитву, пост, милостыню и паломничество (Коран 4:163; 2:177). ⁴² К этим пяти верованиям и практикам часто добавляют веру в судный день и джихад.

Ислам возник в контексте, который был пропитан иудео-христианскими идеями, ⁴³ а фигура Иисуса была хорошо известна. ⁴⁴ Хотя это и не всегда осознается христианами и не всегда признается мусульманами, иудаизм

39 Darrell L. Whiteman. "Contextualization: The Theory, the Gap, the Challenge," *International Bulletin of Missionary Research* 21, no. 1 (1997).

40 Padilla, 19.

41 R. Firestone. *Jihad. The Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 13.

42 P. G. Riddell and P. Cotterell. *Islam in Context: Past, Presence and Future* (Leicester: IVP, 2003), 45.

43 Махмуд Айуб. "Отношение мусульман и христиан: Несколько современных примеров," в *Христиане и мусульмане. Проблемы диалога: Хрестоматия*, ред. А. В. Журковский (М.: ББИ, 2000), 334.

44 T. Khalidy. *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature* (Harvard: Harvard University Press, 2003).

и христианство оказали глубокое влияние на возникновение и формирование ислама.⁴⁵ Мухаммед заимствовал многие верования и практики из авраамических религий. К примеру, иудейская и христианская истории откровения признаются и историей ислама, священными считаются Тора, Псалмы и Евангелия (Коран 3:65).⁴⁶ В основе ислама лежит монотеизм с убежденностью, что мусульмане поклоняются тому же Богу, что иудеи и христиане (Коран 5:7). Богословие ислама имеет целый ряд учений, которые схожи с библейским учением. Коран удивительным, и даже интригующим способом, называет Иисуса пророком, мессией и Словом Аллаха, упоминает библейских пророков и ангелов. Исламские предписания, такие как молитва, пост, милостыня, а также предписания, касающиеся этики и социальных вопросов, демонстрируют поразительные сходства с иудаизмом и христианством. Для мусульман иудеи и христиане отличаются от неверных, они – «люди Писания» (Коран 3:64; 29:46). Самые же близкие к мусульманам – это те, кто называют себя христианами (Коран 5:82). Безусловно, в обозначенных элементах есть и глубокие различия. Тем не менее эти сходства обеспечивают точки соприкосновения, которые могут стать плодотворной платформой для диалога и свидетельства.

Слово «ислам означает «покорность»,⁴⁷ а мусульманин – это «тот, кто покоряется».⁴⁸ Послушание Аллаху выражается в тщательном исполнении предписаний. Покорность проявляется в ритуалах, церемониях, ритуальной чистоте, пище, почтенном отношении к священным предметам и местам, использованию пространства, гендерных отношениям, правилам чести и стыда и тому подобное. Изменение ритуалов или импровизация недопустимы, особенно это касается поклонения.⁴⁹ Правильное поклонение всегда выражается в правильной форме. Значимость ритуала и ритуальной чистоты необходимо всегда учитывать в миссии среди мусульман.

Любая религия неизбежно влияет на все сферы жизни человека и общества. Уникальность ислама, которую нелегко осознать внешним, состоит в том, что он обуславливает, регулирует и подчиняет все сферы жизни

45 Jane Smith. "Islam and Christendom: Historical, Cultural, and Religious Interaction from the Seventh to the Fifteenth Centuries," in *The Oxford History of Islam*, ed. J Esposito (Oxford: Oxford University Press, 200), 306.

46 J. Esposito. *What Everyone Needs to Know About Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 76.

47 Э. Кулиев, М. Муртазин. *Исламоведение* (М.: Московский исламский университет, 2008), 6; Р. Максуд. *Ислам* (М.: Гранд, 1999), 5.

48 Hans. Küng. *Islam: Past, Present and Future* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 78.

49 Юсуф Кардави. *Дозволенное и запретное в исламе* (М.: Андлус, 2004), 25.

человека и общества. Исламу чуждо разделение на религиозное и светское, отделение церкви от государства. Учение Корана, хадисов и основанные на этом фундаменте законы шариата должны контролировать абсолютно все сферы жизни. Ислам включает в себя то, что христиане называют христианством и «христианским миром». ⁵⁰ Хорри и Чиппиндейл так описывают тотальность ислама:

В отличие от христианства, ислам никогда не был только частной религией, ориентированной на личное создание и личную нравственность. Скорее, это образ жизни, включающий в себя нормы ношения одежды, экономику, деловую этику, налогообложение, юстицию и систему наказаний, мер и весов, политику, войны, заключение брака и наследование имущества, семейную жизнь, отношения полов, уход за домашними животными, образование, нормы поведения в обществе, формы приветствия, правила гостеприимства и приготовление пищи. Даже способ пить воду регулируется религиозным законом. ⁵¹

Хотя ислам кажется единой и монолитной религией, он разделен на многие течения. Основные конфессии – суннитское большинство и шиитское меньшинство. ⁵² В рамках этих конфессий и вне их существует много богословских и философских школ и направлений. Некоторые течения имеют радикальный и экстремистский политический характер и стремятся к установлению дома ислама по всей земле, прибегая к экстремистскому и милитаристскому использованию концепции джихада. ⁵³ Большое влияние имеет суфизм ⁵⁴ – мистическое движение в исламе, которое акцентирует внимание на внутреннем познании, откровении и мистическом опыте. ⁵⁵ Принадлежность к той или иной ветви ислама имеет большое влияние на религиозные учения и практики, восприятие неверующих и других мусульман, методы насаждения ислама, а также культурные и социальные традиции общества.

50 Б. Луис. *Ислам и запад* (М.: ББИ, 2003), 15.

51 К. Хорри, П. Чиппиндейл. *Что такое ислам: История и действительность* (СПб.: Амфора, 2008), 7-8.

52 Ibid., 191.

53 M. Bonner. *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 2-3.

54 Küng, 323-54.

55 И. Р. Насыров *Основания исламского мистицизма. Генезис и эволюция* (Москва: Языки славянских культур, 2009), 15-17.

Среди мусульман, независимо от деноминации, широко распространены верования и практики, которые называются народным исламом. Народный ислам – это целый комплекс верований и практик, который имеет анимистическую основу и включает: культ предков, оккультизм, фетишизм, колдовство, сглаз и проклятие. Многие⁵⁶ практики народного ислама противоречат учению Корана, тем не менее они широко распространены среди мусульман и влияют на миссию церкви.⁵⁷ Согласно Паршаллу, более семидесяти процентов мусульман исповедуют и практикуют народный ислам.⁵⁸ Чаще всего миссионеры сталкиваются не с официальным исламом, а именно с народным, который требует иных миссионерских подходов.

Ислам – самая молодая из авраамических и мировых религий, однако по количеству последователей уступает только христианству. *Умма* распространена по всему миру, включает в себя людей из самых разных этнических, лингвистических и национальных групп. Хотя на уровне базового вероучения наблюдается единство, в культурном отношении очевидно многообразие.⁵⁹ Мусульмане Средней Азии отличаются от мусульман Африки, а культурный контекст арабговорящих последователей Мухаммеда отличается от остальных. Кроме того, мусульмане, проживающие в одной стране, и даже одном городе, могут иметь разную степень вовлеченности в религиозную жизнь, акценты на традициях и степень ассимиляции с окружающей культурой. Одного или единого исламского контекста не существует. Именно поэтому в данной работе мы говорим о контекстах, а не о контексте. Следовательно, каждый контекст имеет свои нюансы, что необходимо учитывать в миссии.

ПРИНЦИПЫ КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИИ В ИСЛАМСКИХ КОНТЕКСТАХ

История взаимоотношений христианства и ислама сложная. Миссия церкви в исламской среде всегда сопряжена со многими сложностями. Христианство и ислам имеют очень много общего и в тоже время очень много отличного, разделяющего эти две религии, особенно в отношении мировоззрения, культуры и богословия. В этой части мы скромно предло-

56 Parshall, 101.

57 Б. Маск. *Какой час посвятить молитве?* (Казань: Заман, 2002), 190.

58 P. Parshall. *Bridges to Islam: A Christian Perspective on Folk Islam* (Atlanta: Authentic, 2006), 2.

59 Esposito, 2.

жим ряд возможных принципов контекстуализации в исламских контекстах. Как правило, разговор о контекстуализации в исламских контекстах сводится к двум достаточно общим утверждениям: верность Писанию и чувствительность к контексту. Мы предпримем попытку конкретизировать эти два утверждения предложив следующие принципы: верность Писанию, диалог с контекстом, ведущая роль общины, формирование идентичности новообращенных, общение с глобальной церковью. Безусловно, список этих принципов не является исчерпывающим и никоим образом не нивелирует сложность миссии церкви в мусульманском контексте.

Верность Писанию

Первый и незыблемый принцип контекстуализации – верность Писанию. Евангелие, как заметил Ньюбигин, – не пустой сосуд, в который можно наливать любое содержание.⁶⁰ Не является проповедь евангелия и «пикником», где автор приносит слова, а слушатель смысл.⁶¹ Евангелие имеет содержание, которое не допускает редукиции или компромисса.

Однако, что на самом деле означает верность Писанию? Верность Писанию может быть всего лишь красивым духовным девизом, за которым спрятаны личные убеждения миссионера, обусловленные его культурой, деноминацией и другими обстоятельствами. Под верностью Писанию мы подразумеваем процесс изучения Слова, понимания его значения, способность видеть в нем культурное содержание и, конечно же, донесение целостного смысла Писания представителям новой культуры. Очевидно, что это сложный, многогранный и постоянно продолжающийся процесс.

Дискуссия о верности Писанию и контекстуализации не может обойтись без обсуждения отправной точки. Что служит исходным пунктом – Слово или контекст? Безусловно, Бог встречает людей там, где они находятся, в их обстоятельствах, культуре и нуждах. Человек всегда является целью Божьей миссии. Воля Божья, как это отметил Кюнг – «всеобъемлющее благо человека».⁶² Однако исходной точкой и критерием контекстуализации является не контекст, а Писание.⁶³ Слово преобразовывает контекст, а не контекст выбирает, что ему подходит из Слова. Задача контекстуализации – не безусловная адаптация и конформизм, а пророческое воплощение, явления правды и любви Слова и нередко преобразование контекста. Вероятно, в со-

60 L. Newbigin. *The Gospel in a Pluralist Society* (СПСК, 2013), 153.

61 *Ibid.*, 154.

62 Г. Кюнг. *Христианский вызов* (М.: ББИ, 2012), 178-179.

63 Goheen, 353.

временной системе координат, которой свойственна антропоцентричность, утверждение о первичности Слова может казаться мизантропическим. Тем не менее, когда Слово верно понято, донесено и воспроизведено, тогда самые глубокие чаяния и нужды человека находят свое подлинное восполнение. В Боге и его Слове человек находит себя настоящим. Если начальным пунктом и критерием контекстуализации есть Слово, тогда возможна и подлинная чувствительность к человеку и его обстоятельствам. Если начальным пунктом и критерием является человек или что-либо другое, тогда верность содержанию Слова под вопросом, равно как и вероятность чувствительности к контексту и восполнение нужд человека. Другими словами, когда все начинается с Писания, тогда человек и контекст получают должное внимание. Первичность Слова обеспечивает подлинность миссии, предохраняет от религиозного, культурного или иного насилия, а также препятствует этноцентризму или синкретизму.

Первичность Слова в контекстуализации выявляет значимость герменевтики⁶⁴ и богословия. Хиберт прав, утверждая, что миссионеры по определению должны быть богословами, потому что богословие возникло как сопутствующая составляющая христианской проповеди.⁶⁵ Без надлежащей герменевтики и богословия невозможно как целостное понимание Писания, так и его подлинная контекстуализация. Ортопраксия невозможна без ортодоксии.⁶⁶ Проповеди евангелия предшествует изучение и понимание Евангелий.

Первичность Слова и верность его содержанию при контекстуализации – не буквализм. Задача миссионеров передать смысл, а не знак. В библейской истории смысл откровения передавался с помощью разных знаков в разных языковых и культурных контекстах. Слово выражалось разными алфавитами, содержание – разными формами. В истории же миссии полно примеров, когда передавался знак, а не смысл, форма, а не содержание, буква, а не дух. Христианское понимание Писания кардинально отличается от мусульманского понимания Корана. В обеих религиях священные писания признаются Божьим откровением. В христианстве библейские языки не считаются священными, хотя и очень полезны для толкования Писания.⁶⁷ Также церковь поощряет переводы Библии на языки народов

64 Haleblan, 102.

65 P. G. Hiebert. *The Gospel in Human Contexts: Anthropological Explorations for Contemporary Missions* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2009), 44.

66 Ibid., 45.

67 L. Sanneh. *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll: Orbis Books, 2015), 257.

мира. В исламе все по-другому. Только Коран на арабском языке считается совершенным и прямым глаголом Аллаха.⁶⁸ Декламация коранических аятов на арабском языке, который считается священным, является особо важной духовной практикой. Многие мусульмане цитируют тексты Корана на арабском языке наизусть, не понимая самого языка. Они верят, что это приносит им духовное благословение, даже если они не понимают смысла коранических фраз. Подобная практика указывает на то, что декламации текстов имеют скорее аффективный, нежели когнитивный эффект.⁶⁹ Безусловно, понимание Корана мусульманами также является целью, но правильная форма, ритуал и знак крайне важны. Верность Писанию в контекстуализации отличается от мусульманского восприятия откровения и не подразумевает буквализм, священный язык или священную культуру. Хотя в истории миссии есть свидетельства подобных ошибок. Задача контекстуализации, которая начинается в Слове, включает тщательное изучение и толкование с целью передать сущностное значение Писания формами и знаками, которые понятны новой культуре и позволяют евангелию быть правильно понятым и выраженным. Превосходным примером верности духу Писания и чувствительности к контексту является Иерусалимский собор, на котором решался вопрос расширяющейся к язычникам Божьей миссии. Красной линией через дискуссию проходят две важные для нас темы: Писание и контекст. В итоге длительного обсуждения Иерусалимская церковь принимает решение о контекстуализации евангелия среди язычников, которая верна духу Писания и чувствительна к контексту. Важно подчеркнуть, что решение принималось с учетом происходящей работы Духа среди язычников,⁷⁰ однако на основании Писания. Также крайне важно обратить внимание на христоцентричность, которая стояла в основе принятия решения (Деян. 15, 11-12). Христоцентричность – не только содержание благовести, но и критерий контекстуализации. Христиане разных культур, как отметил Хирш, могут видеть разные характеристики евангелия, однако все они должны увидеть один главный смысл.⁷¹ Этим

68 P. M. Holt, Lambton A. K. S., and B. Lewis. *The Cambridge History of Islam*, vol. 2B (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 573. Riddell and Cotterell, 59.

69 Rabban Sauma. "Ancestor Practices in the Muslim World: A Problem of Contextualization from Central Asia," *Missiology* 30, no. 3 (2002): 324.

70 Hiebert. *The Gospel in Human Contexts: Anthropological Explorations for Contemporary Missions*, 47-49.

71 Steve Strauss. "The Role of the Context in Shaping Theology," in *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural Currents*, ed. G. Van Rheenen (Pasadena: William Carey Library, 2006), 100.

содержанием и критерием является Христос. Послушание ему – показатель верности Писанию и правильной контекстуализации.⁷²

Диалог с контекстом

Барт как-то отметил, что настоящий богослов – это человек, который держит в одной руке Библию, а в другой газету.⁷³ Он слышит Слово Бога и голос своего общества, что дает ему возможность оценивать происходящее с точки зрения Слова и актуально сообщать евангелие своему сообществу. Стотт называл это «двойным слушанием». Знать Писание – чрезвычайно важно, однако плодотворная контекстуализация требует также знания контекста.

Диалог с локальным контекстом включает, но не ограничивается тщательным изучением мировоззрения, культуры, религии, социального устройства общества. Отдельно важно отметить значимость изучения местного языка: так можно понять лучше культуру и проповедовать евангелие на родном языке слушателей. Диалог с контекстом – это процесс, в котором важно услышать голос местного контекста, а также готовность прислушаться к его отклику. Ведь контекстуализация – это в первую очередь слушание и наблюдение. В процессе контекстуализации миссионер сначала студент культуры, а потом проповедник Слова.⁷⁴

Диалог с контекстом невозможен заочно. Культура может быть изучена только изнутри, через реальное присутствие, погружение и вовлечение. Только так можно истолковать контекст и понять «скрытый язык культуры», который раскрывает ценности и мировоззрение людей, их глубинные верования, чаяния, страхи и надежды.⁷⁵ Если официальный ислам можно изучить с помощью книг, то народный ислам со всеми его вариациями и глубоким влиянием на мусульман невозможно понять удаленно.⁷⁶

Без глубокого понимания культуры невозможно контекстуализировать евангелие, сохраняя верность его содержанию и в то же время формируя локальное богословие.⁷⁷ Только то богословие, которое говорит на

72 Haleblan, 100.

73 “Barth in Retirement,” *TIME Magazine*, May 31, 1963.

74 E. McMannes. “Contextualization,” in *Anabaptist Meeting Muslims: A Call for Presence in the Way of Christ*, ed. J. R. Krabill, D. Shenk, and L. Stutzman (Scottsdale: Herald Press, 2005), 416.

75 E. T. Hall. *The Silent Language* (Doubleday, 1990), 39.

76 Маск, 196.

77 Шрайтер, 44.

национальном языке и одето в национальные одежды, обладает силой.⁷⁸ Также нельзя не подчеркнуть важное условие изучения культуры – уважение местной культуры, участие в жизни общества и искренняя любовь к людям. Как отметил Айуб, «диалог – это разговор между людьми, а не конфронтация идей».⁷⁹

Диалог с контекстом крайне важен для того, чтобы определить особенности культуры и адекватную форму контекстуализации. Именно через диалог строятся мосты с сообществом – только так можно надеяться быть услышанным.⁸⁰ Поэтому нет единой, шаблонной или универсальной формы контекстуализации, она всегда контекстуальная.

В сферу изучения местного контекста обязательно должны входить такие элементы культуры, как язык, ритуалы, формы поклонения, календарь, праздники, переходные обряды, критерии духовности, отношение ко времени, пространству, возрасту и полу, *халялу* и *хараму*.⁸¹ Тщательное изучение этих компонентов позволяет лучше понять культуру и, что очень важно, определить культурные сходства, искупительные аналогии, которые могут быть использованы общиной Христа для выражения евангелия в рамках местной культуры.

Продемонстрировать диалог с контекстом можно на примере намаза. Намаз является одним из самых важных предписаний в исламе, сущностью поклонения и неотъемлемой частью религиозной жизни мусульман (Сура 11:114; 24:58).⁸² Призыв молиться встречается более 700 раз⁸³ в Коране, а хадисы утверждают, что Аллах любит молитву более всего.⁸⁴ Мухаммед сказал: «Упраздняющий молитву разрушает основы религии».⁸⁵ Мусульмане считают, что единственное предписание, данное Аллахом Мухаммеду без ангельского посредничества, было о намазе.⁸⁶ В исламе обряд, форма

78 Ibid., 29.

79 Айуб, 370.

80 Parshall. *Bridges to Islam: A Christian Perspective on Folk Islam*, 105.

81 Хиберт, 172–92.

82 B. D. Kateregga and David W. Shenk. *Islam and Christianity: A Muslim and a Christian in Dialogue* (Scottsdale: Herald Press, 1997), 94; S. Holt, and Lewis, 2B, 446; A. R. I. Doi. *The Cardinal Principle of Islam* (Lagos: Academy Press Ltd, 1981), 96.

83 S. M. H. Kabbani. “The Importance and Meaning of Prayer in Islam,” in *Voices of Islam*, ed. V. G. Cornell (London: Praeger, 2007), 12.

84 S. Murata and W. C. Chittick. *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994), 11.

85 S. A. Nigosian. *Islam: Its History, Teaching and Practice* (Indianapolis: Indiana University Press, 2004), 107.

86 Кулиев and Муртазин, 168.

и символ играют крайне важную роль.⁸⁷ Ритуал молитвы четко обозначен Аллахом.⁸⁸ Намаз считается действительным, если ритуал был выполнен в точности предписанию.⁸⁹ Ритуал намаза включает ряд элементов, которые стоит сейчас упомянуть: ритуальное омовение, преклонение и простирание перед Аллахом с произношением суры *Аль-Фатиха* и таких формул, как *Аллах акбар* и *шахада*⁹⁰ (Сура 4:43; 5:6). Во время поклонения мусульмане не закрывают глаза, а направляют их в сторону Каабы.⁹¹ Перед началом поклонения снимают обувь. Мусульмане молятся пять раз в день, самым важным намазом считается коллективный намаз в мечети в пятницу вечером (Сура 4:103).⁹²

Если внимательно присмотреться к особенностям ритуала намаза, невозможно не заметить очевидные сходства с формами поклонения в Библии.⁹³ Евреи во времена Ветхого Завета молились три раза в день (Исх. 29, 39; Дан. 6, 10-11).⁹⁴ Известно, что христианские монахи молились семь раз в день на основании Пс. 118, 164.⁹⁵ Омовение, предваряющее молитву, практиковалось в Ветхом Завете (Исх. 30, 17-21; 40, 30-32). Мусульмане следуют такому же порядку омовения, как и иудеи.⁹⁶ Евреи молились в сторону Иерусалима (1 Цар. 8, 44; Дан. 6, 11), христиане на протяжении первых веков также молились в сторону востока.⁹⁷ Примечательно, что вначале мусульмане тоже молились в сторону Иерусалима, однако впоследствии *кибла* молитвы была изменена на Каабу. Может показаться, что движения тела при молитве мусульман, такие как поклон, коленопреклонение и простирание перед Богом, уникальны, однако все это практиковалось иудеями

87 R. Ehlke. *Speaking the Truth in Love to Muslims* (Milwaukee: Northwestern Publishing House, 2004), 89.

88 Ibid.

89 A. Jeffery, ed. *Islam: Muhammad and His Religion* (Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company Inc, 1958), 175. H. Abdalati. *Islam in Focus. Second Edition* (Riyadh: Islamic Teaching Center, 1993), 79.

90 K Cragg and R. M. Speight. *The House of Islam* (Belmont: Wadsworth Pub Co, 1987), 56-67.

91 M. A. Quasem. *Salvation of the Soul and Islamic Devotion* (London: Kegan Paul International, 1983), 75.

92 К. Армстронг. *Мухаммад: История пророка* (Москва: София, 2008), 223.

93 Parshall. *Muslim Evangelism: Contemporary Approaches to Contextualization*, 58.

94 J. D. Woodberry. "Contextualization among Muslims: Reusing Common Pillars," *International Journal of Frontier Missions* 13, no. 4 (1996): 175.

95 Ibid.

96 Ibid.

97 Parshall, *Muslim Evangelism*, 59. Jeffery, 172.

и христианами задолго до Мухаммеда (1 Цар. 8, 22; Неем. 8, 6; Мф. 26, 39; 2 Пар. 6, 13; Деян. 20, 36).⁹⁸ Осознанное использование таких форм делает поклонение понятным для мусульман.⁹⁹

Данная иллюстрация показывает, что в одном из важнейших предписаний для мусульман Мухаммед заимствовал форму у иудеев и христиан. Христиане не из исламских контекстов склонны отвергать абсолютно все, что связано с исламом. Однако есть два очень важных нюанса. Во-первых, многое из того, что сейчас называется исламским, на самом деле взято из иудео-христианских практик, которые записаны в Писании.¹⁰⁰ Если община веры считает, что омовение, снятие обуви, коленопреклонение или простираание перед Господом и направленность в сторону Иерусалима будут понятным выражением поклонения в их контексте, тогда она может эти элементы использовать, потому что они не исламские, а библейские. Во-вторых, очень часто верующие из традиционных христианских стран оценивают верность Писанию не на основании самого Писания, а на основании своей культуры¹⁰¹ и литургии, которая во многом обусловлена собственной культурой или западной.¹⁰²

Важно еще раз подчеркнуть: диалог с местным контекстом подразумевает его изучение и критическое осмысление. Практики, которые соответствуют евангелию, должны быть утверждены, а те, что противоречат, преобразованы. Намаз имеет очень много сходств с формами поклонения, которые упоминаются в Библии, однако есть и то, что существенно отличается и противоречит библейскому учению. Ученики Иисуса, которые стремятся выразить свою веру в верности Писанию и в диалоге с контекстом, не смогут использовать полную версию *шахады*: «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммед пророк его».¹⁰³ Также они не могут цитировать суру *Аль-Фатиха*. Хотя известны мессианские мусульмане, которые это делают.¹⁰⁴ Пример намаза – это один из многих примеров в исламе.

98 D. W. Shenk. *Journey of the Muslim Nation and the Christian Church: Exploring the Mission of Two Communities* (Waterloo: Herald Press, 2003), 211.

99 D. Eenigenburg. "The Pros and Cons of Islamicized Contextualization," *Evangelical Mission Quarterly* 33, 3 (July 1997): 310-18.

100 J. D. Woodberry. "Contextualization among Muslim," in *Understanding Insider Movements: Disciples of Jesus within Diverse Religious Communities*, ed. H. Talman and J. Travis (William Carey Library, 2015), 413.

101 Хиберт, 186.

102 Lingenfelter and Mayers, 17.

103 Woodberry, "Contextualization among Muslim," 175.

104 J. Massey. "Misunderstanding C5: His Ways Are Not Our Orthodoxy," *Evangelical Missions Quarterly*, no. 40, 3:295.

Диалог с культурой позволяет общине выразить евангелие и основы христианского учения, избегая синкретизма и этноцентризма.¹⁰⁵ Кроме того, знание контекста поможет миссионерам и общине избежать неосознанного поведения, которое считается богохульным и нечистым для мусульман. Община веры стремится услышать контекст и осмыслить его ради того, чтобы увидеть точки соприкосновения и причины разногласия, выбрать, что приемлемо и что недопустимо. Верность Писанию говорит неприемлемым практикам «нет», а диалог с культурой позволяет сказать «да» приемлемым практикам. Это дает возможность евангелию проявиться во всей полноте ясным и приемлемым способом. Это ведет к тому, что община пророчески начинает формировать культуру изнутри.

Формирование христианской идентичности и принадлежности верующих

Контекстуализация – это вопрос идентичности и принадлежности. Одна из самых сложных проблем в миссии среди других культур – это кризис идентичности и принадлежности после принятия Христа у новообращенных. Данный кризис представляет собой большой вызов для миссии во всех контекстах, однако в исламских контекстах он весьма сложный.

Цель и маркер контекстуализации – формирование идентичности новообращенного, которому свойственно осознание послушания и принадлежности Христу, а также осознание национальной и культурной принадлежности к своему народу. Другими словами, новообращенный осознает себя учеником Христа и в тоже время сохраняет, насколько это возможно, связь и общность со своей культурой и народом. Этноцентричный подход формирует идентичность новообращенного таким образом, что он теряет принадлежность своей культуре и обществу. Перенимая культуру миссионеров из других стран, новообращенный отдаляется и становится чужим для своего сообщества. Он, по сути, извлекается из контекста и в результате лишает себя возможности служить своему сообществу. Обобщая, можно сказать, что у такого человека сильная идентичность и слабая принадлежность.

С другой стороны, некритическое принятие новой культуры, которое ярко просматривается у *мессианских мусульман*, приводит к размытой идентичности, когда даже сам новообращенный не до конца понимает, чей он ученик – Иисуса или Мухаммеда. Его окружение чаще всего признает

105 Goheen, 356.

его мусульманином.¹⁰⁶ Такой подход, как правило, снижает вероятность гонений и сохраняет человека в рамках собственной культуры. Однако здесь очевидны признаки синкретизма: человек не имеет христоцентричной инаковости и, следовательно, не несет христианского свидетельства. Обобщая, можно сказать, что у такого человека слабая идентичность и сильная принадлежность.

Шенк утверждает, что новообращенный должен ясно представлять, кто он.¹⁰⁷ Кем он видит себя? Кем видит его сообщество? В предыдущих частях мы говорили о диалоге с контекстом и важности уподобления. Однако диалог с местным контекстом и отождествление с ним не означает, не включает и не допускает потерю того, что делает человека христианином. Верность и принадлежность Христу, его общине и миссии, любовь к своим культуре и народу – знаки здорового самосознания ученика.¹⁰⁸

Последователи Иисуса из исламских контекстов могут использовать нейтральные или заимствованные иудео-христианские формы поклонения.¹⁰⁹ Однако использование *шахады* с указанием имени Мухаммеда, *Аль-Фатихи* в молитве, направление молитвы в сторону Каабы, молитвы в мечетях – действия, которые размывают самосознание христианина.¹¹⁰ Если христианин совершает молитву в мечетях, не буду мусульманином – он, с точки зрения мусульман, оскверняет святое место, что при обнаружении может привести к трагическим последствиям.

Известно, что термины «христианин», «миссионер», «церковь» имеют негативную смысловую нагрузку во многих исламских сообществах. Имя Иисуса для многих мусульман ассоциируется с религией русских и для русских, не имеющей к ним никакого отношения. Поэтому кажется приемлемым использование библейских обозначений церкви как учения, пути, общины, учеников, последователей Иисуса. Также возможно использование арабского *Иса* для Иисуса Христа. Возможно, это может показаться для кого-то конформизмом, однако такой подход имеет историческое и богословское основания.¹¹¹

С другой стороны, кажется сомнительным использование термина «му-

106 A. Moreau. *Contextualization in World Missions: Mapping and Assessing Evangelical Models* (Grand Rapids: Kregel Publications, 2012), 166.

107 D. Shenk. *Christian. Muslim. Friend. Twelve Paths to Real Relationship* (Harrisonburg: Herald Press, 2014), 49-51.

108 Tennent, 201.

109 F. E. Accad. *Building Bridges: Christianity and Islam* (NavPress, 1997), 30-31.

110 Shenk, 47,53.

111 Sauma, 328.

сульманин» для последователей Христа. Конечно, сама этимология слова и особенности его коранического употребления могут говорить в пользу его использования учениками Иисуса. Однако в силу того, какое значение этот термин приобрел, его использование по отношению к ученикам Иисуса приносит больше вреда, чем пользы, больше неразберихи, чем ясности,¹¹² и усиливает кризис идентичности.

Значимость общины

В процессе контекстуализации община играет ключевую роль. В исламских контекстах, которым свойственен общинный стиль жизни, значимость общины невозможно переоценить.

Церковь как герменевтическая община

Ранее уже было отмечено, что церковь в миссии должна заниматься герменевтикой текста и контекста. Кроме того, в любом контексте, и особенно в исламских контекстах, церковь должна заниматься герменевтикой себя. Церковь – это герменевтическая община, потому что исследует текст, себя и контекст.¹¹³ Само появление термина «контекстуализация» свидетельствует о смене миссиологической парадигмы – переходе от миссионера к местной общине. Согласно концепции контекстуализации богословие формирует именно местная община, а не только миссионер¹¹⁴ или внешние инструменты влияния.¹¹⁵ Формирование и развитие богословия уже не означает одностороннюю передачу информации, а скорее диалог и содействие.¹¹⁶ Ведь, как справедливо заметил Шрайтер, богословие предназначено для самой общины, для ее самоопределения.¹¹⁷ Как евангелие всегда проявляется в культурных обстоятельствах, так и локальное богословие не существует без церкви или вне церкви.¹¹⁸ Локальная церковь, исследуя текст, себя и контекст, формирует и развивает локальное богословие.¹¹⁹ После колониальной

112 J. D. Woodberry. “To the Muslim I Became Muslim?,” in *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural Currents*, ed. G. Van Rheenen (Pasadena: William Carey Library, 2006), 149.

113 Haleblan, 102.

114 Skreslet, 88. Шрайтер, 30.

115 Paul G. Hiebert. “Critical Contextualization,” *Missiology* 12, no. 3 (1984): 293.

116 Skreslet, 88.

117 Шрайтер, 30, 40.

118 *Ibid.*, 35.

119 *Ibid.*, 17.

эпохи миссии возникают новые акценты, где на место моноцентричности приходит полицентричная миссия.¹²⁰ Контекстуализация совершается в местной общине, местной общиной и для местной общины.

Церковь как община воплощенного евангелия

Примечательно, что воскресший Христос поручает своим ученикам научить всему, чему они были научены. Он не оставляет книгу, а общину.¹²¹ Его учение они несут к народам не в форме текста, а своей жизнью, которая преобразована его учением. Книга, безусловно, важна. Однако в миссии воплощенное учение Христа в жизни конкретной общины еще более важно (2 Кор. 3, 3). Именно в общине происходит столкновение между евангелием и культурой, именно община является воплощенным символом евангелия, признаком царства Божьего. Через видимую, живущую ценностями этого царства общину мусульмане видят смысл и значение учения, которое им возвещается.¹²² Наилучшее подтверждение подлинной веры в Священное Писание – это живущая по учению Христа община, которая несет другим народам Божье слово и в Книге, и собственной жизнью.

Церковь как община братства Христа

Для мусульманина изменить веру – немыслимый поступок, который чреват серьезными религиозными, семейными, общественными и даже политическими последствиями. Ливингстон замечает, что для мусульманина переход в другую религию так же немыслим и скандален, как для христиан смена пола.¹²³ Новообращенные мусульмане повсеместно преследуемы своими близкими и властями. Обретая Христа, мусульманин теряет свою семью, становясь частью церкви, он разрывает связь с *уммой*, которая для него больше, чем религиозное общество или событие. Церковь в исламских контекстах должна стать новой общиной для мусульман, братством Христа, в котором новообращенные могут найти поддержку и безопасность. Миссионерская деятельность в исламских контекстах

120 Skreslet, 88.

121 J. E. L. Newbigin. *Truth to Tell: The Gospel as Public Truth* (Grand Rapids: Eardmans, 1991), 6.

122 Newbigin, 144. Grant R. Osborne. "Preaching the Gospels: Methodology and Contextualization," *Journal of the Evangelical Theological Society* 27, no. 1 (1984): 33.

123 G. Livingstone. *Planting Churches in Muslim Cities: A Team Approach* (Grand Rapids: Baker Book House, 1993), 123.

не заканчивается покаянием. Наставничество, поддержка и общинность очень важны.

Община играет крайне важную роль в контекстуализации. По сути, община и инструмент, и цель контекстуализации. Очевидным маркером контекстуализации является живая и миссиональная община учеников Христа в новой культуре. Ньюбигин так обозначает подлинную контекстуализацию: «Подлинная контекстуализация происходит тогда, когда община живет в верности евангелию и разделяет потребности людей в их конкретной ситуации, что мы и видим в земном служении Иисуса».¹²⁴

Диалог с глобальной церковью

Контекстуализация предусматривает выражение евангелия в категориях местного контекста, развитие локального богословия и автономность локальной церкви.¹²⁵ Кроме ранее обозначенных принципов, процесс контекстуализации должен включать и диалог с глобальной церковью. Согласно Ньюбигину и Люзбетак, общение с глобальной церковью включает в себя обоюдную коррекцию и обоюдное обогащение.¹²⁶

Опыт других церквей имеет огромное значение для развития подлинного библейского и контекстуального богословия.¹²⁷ Причем он полезный как для новых, так и для старых церквей, как для общин Христа в христианских странах, так и для общин, которые совершают миссию в нехристианских регионах. Диалог неизбежно расширит понимание Бога и Писания,¹²⁸ покажет новое и свежее воплощение евангельской истины в новой культуре, поможет избежать «закостенелости в собственном прошлом»,¹²⁹ покажет, как быть настоящим христианином в собственном контексте.¹³⁰ Развитие локальных богословий и диалог церквей также поставит под вопрос приватизацию богословия.¹³¹

Важно подчеркнуть, что речь идет о диалоге, взаимном обогащении и коррекции. Патернализм как одно из проявлений этноцентризма, который

124 Newbigin, 154.

125 Haleblan, 98.

126 J. E. L. Newbigin. "Christ and the Cultures," *Scottish Journal Of Theology* 31, no. 1 (1978): 13-15. Luzbetak, 70.

127 Шрайтер, 31.

128 P. Borthwick. *Western Christians in Global Mission: What's the Role of the North American Church?*, trans. Femi B. Adeleye (Downers Grove: IVP, 2012), 166.

129 Г. Кюнг. *Церковь* (М.: ББИ, 2012), 42.

130 Whiteman, 4.

131 Skreslet, 80.

был свойственен концепции миссии «запад достигает всех», уходит в прошлое.¹³² Миссия сегодня совершается в полицентричном формате. В тоже время полицентричность и развитие локальных богословий не подразумевают изоляцию и отвержение «внешних», а включение в процесс «новых».¹³³ Примечательно, что крупный специалист по развитию локальных богословий Роберт Шрайтер ставит оценку со стороны других церквей как один из критериев христианской идентичности. Он спрашивает: «Готова ли поместная церковь предстать пред судом других церквей в вопросах христианского исполнения или замыкается, уверенная в своей простоте?»¹³⁴ Во избежание злоупотребления этим принципом со стороны сильных церквей Шрайтер подчеркивает важность всеобщей подотчетности. Бог совершает свою миссию в мире, используя поместные церкви в разных культурах. Именно Бог – источник миссии, а церковь – инструмент. Поэтому взаимная подотчетность и послушание Богу в исполнении его миссии служат важным принципом контекстуализации. Христианским церквям на Западе важно видеть, что делает Дух в и через церкви в других культурах. Также как Иерусалимская церковь переживала напряжение по поводу того, что Бог делает в среде язычников, современная посылающая церковь может испытывать напряжение от происходящего в новом миссионерском контексте.¹³⁵

Диалог с глобальной церковью важен еще по одной причине. Другая культура может быть зеркалом для миссионеров, так как, взаимодействуя с другим, мы не только узнаем инаковость другого, но в инаковости другого видим себя.¹³⁶ Соприкасаясь с другой культурой, мы можем лучше увидеть собственную.¹³⁷ Также внимательное изучение другой культуры позволяет увидеть работу Духа в среде народа в другой культуре.¹³⁸ Участвуя в Божьей миссии, миссионеры присоединяются к работе Духа¹³⁹ в новой культуре, они не только рассказывают о Христе новому народу, но и находят¹⁴⁰ его там.¹⁴¹

132 Luzbetak, 66.

133 Шрайтер, 33.

134 Ibid., 155.

135 Flemming, 305.

136 Hall, 39.

137 Whiteman, 4.

138 Luzbetak, 70.

139 D. Senior and C. Stuhlmueller. *The Biblical Foundation of Mission* (London: SCM, 1983), 191.

140 T. C. Tennent. *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-First Century* (Kregel Publications, 2010), 71.

141 Halebian, 107.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог исследованию принципов контекстуализации в исламских контекстах, следует как можно яснее подчеркнуть: миссия принадлежит Богу. Миссия в исламской или любой другой среде – это движение и действие Божьего Духа. Все принципы и стратегии оживают и работают только с Божьим Духом, который готовит почву, трудится через миссионеров и производит плод. Без глубокого осознания *missio Dei* наша миссионерская стратегия может превратиться в безжизненную и бесплодную технологию.

Контекстуализация евангелия в исламских контекстах сопряжена с многими сложностями, напряжением и риском. По своему определению евангелие одновременно чужое и родное в каждой культуре. Также и церковь, которая воплощает глобальную истину в локальном контексте, всегда будет и своей, и чужой в культуре.

В этой статье мы обозначили пять важных принципов контекстуализации, которые потенциально могут помочь воплотить евангельскую истину в верности ее содержанию и чувствительности к контексту, что будет вести к развитию национальных общин и обогащению всемирной церкви. Именно живые и здоровые общины учеников Христа, которые способны достигать евангелием свои народы, являются конечной целью контекстуализации. Евангельская весть – содержательная и захватывающая песня, которая может быть спета в разных стилях и разных аккордах.¹⁴² Чем роднее она звучит, чем глубже она затрагивает ценности общества, тем больше она захватывает сердца людей и оказывает на них влияние. Контекстуализация – это не предпочтительная стратегия, а миссиональная обязанность.

142 Flemming, 312.

Миссия в контексте «сельского урбана»

В. Убейволк

ВВЕДЕНИЕ

В данной статье не рассматривается основание или содержание целостной миссии,¹ а также суть миссиональной церкви.² В этом исследовании мы сосредоточимся на реализации целостной миссии в контексте современного города с учетом одного обстоятельства: значительную часть населения средних по величине городов Восточной Европы и Средней Азии составляют уроженцы сел. Отсюда и происходит название нового феномена, исследованием которого в Восточной Европе еще никто серьезно не занимался. Английские термины *urban mission* и *urban ministry* уже давно известны. На тему миссии в городе западные исследователи начали говорить серьезно еще с середины XX века. Из-за изолированности СССР от остального христианского мира эта тема стала актуальной для Восточной Европы лишь в XXI веке. Необходимо отметить, что города бывшего СССР коренным образом отличаются от европейских городов, и тем более – от городов Северной Америки, где были проведены основные исследования в прошлом. Современные авторы много пишут о миссии в городе, изучая опыт и практику в мегаполисах Северной и Южной Америки, Европы, Китая, Индии, Юго-Восточной Азии. По своей природе и структуре большие города на разных континентах существенно отличаются друг от друга. Есть также и факторы, которые их связывают. К таковым относятся: быстрый рост населения городов за счет миграции, присоединение пригородов и

1 В. Убейволк. «Целостная миссия» в *Новые горизонты миссии*, под ред. П. Пеннера, В. Убейволк, И. Русина и Р. Загидулина (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 411-425.

2 В. Убейволк. «Миссия церкви или миссиональная церковь» в *Новые горизонты миссии*, 159-172.

создание единой инфраструктуры, ухудшение экологии городов и некоторые другие. Более подробно об этом говорит Л. Грин.³

Хоть и менее широко, но все-таки известна и специфика служения в сельском контексте, или *rural mission*.⁴ Проблема возникает тогда, когда мы говорим о смешении контекстов села и города. В своем историческом значении термин «рурбан» стал использоваться по отношению к сельской местности, которая благодаря благам цивилизации стала приобретать городское лицо.⁵ Учитывая исследования на Западе и сравнивая их с постсоветским контекстом, я вижу его близким к так называемому ПГТ (поселок городского типа). В таких населенных пунктах значительная часть населения проживает в домах, но не занимается сельским хозяйством. В СССР большой акцент ставился на развитие поселков, жизнь которых основана на благополучии какого-либо предприятия. И несмотря на то, что данный контекст также является важным, эта статья сфокусирована на прямо противоположном явлении – массовый переезд сельских жителей в города с приобретением большими городами сельских черт. Если «рурбан» – это процесс превращения села в город, то превращение городов в села пока еще не получило своего названия. Эта проблема является в какой-то степени уникальной именно для городов средней величины в Восточной Европе и Средней Азии. Такие мегаполисы, как Москва, Санкт-Петербург, Киев, Минск не теряют своего лица в той мере, как средние города по причине внутренней миграции населения из сел в города. Во-первых, это возможно благодаря целенаправленной политике центральных и местных властей, во-вторых, мегаполисы – слишком огромные территориальные образования с большим населением, со своими традициями, устоями, зафиксированными

3 В контексте города сегодня необходимо отметить несколько важных составляющих: средоточие политической жизни, высокий процент криминализации общества (особенно торговли оружием и наркотиков), развитие студенческой жизни, более заметный разрыв между бедными и богатыми и др. L. Green. *Urban Ministry and the Kingdom of God* (London: СПСК, 2003), 48-51.

4 Известны движения, деятельность которых осуществляется при непосредственной поддержке разных деноминаций: методисты Южной Каролины – <http://www.umcsc.org/home/ministries/outreach/advance-special-ministries/rural-mission/>; объединенной Реформаторской церкви – <http://www.urc.org.uk/mission/rural-mission.html>; также внеконфессиональные движения – <https://www.ruralevangelism.net/>; кроме того, написана масса книг, приведу лишь некоторые: D. Griggs. *Small Town Jesus: Taking the Gospel mission seriously in seemingly unimportant places* (Damascus, MD: EverTruth, 2016); S. Gaze. *Mission Shaped and Rural* (Hymns Ancient & Modern Ltd, 2011) и многие другие.

5 <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=rurban>.

моделями. Сельские жители, переезжающие в подобный контекст, стараются всячески скрыть свое происхождение и выглядеть как городские.

В городах, которых нельзя отнести к мегаполисам как по количеству населения, так и по структуре города, переезжающие из сел жители вносят свою специфику как в общее лицо города, так и в его культуру, внутригрупповые коммуникации и так далее. Такие города, как Кишинев, Бишкек, Душанбе, Омск, Одесса, Тбилиси и многие другие в буквальном смысле поменяли свое лицо.⁶ Мы на ставим перед собой задачи написать сугубо социологическое исследование, и уж тем более – не противопоставлять представителей одной субкультуры другой с моральной либо эстетической точки зрения. Попытаемся понять, как изменившиеся лица городов должны изменить миссию церкви в этих самых городах.

КОНТЕКСТ УРБАНА

Свое описание города хотелось бы начать с пророческого труда Харви Кокса, который еще в середине XX века весьма четко охарактеризовал современные города, посчитав в качестве самых важных их характеристик анонимность и подвижность.⁷

Анонимность как характеристика городского жителя

Как в США прошлого века, так и в наше время пасторы зачастую видят в анонимности врага церковной жизни. Кокс писал: «Осуждая городскую анонимность, пасторы ошибочно отождествляли *этос* доурбанистической эпохи с христианским понятием *койнония*. Это не одно и то же. Пасторы хотели создать нечто вроде деревенской близости между людьми, которые главным образом потому и переехали в многоэтажные дома, что стремились избежать отношений, к которым их принуждало отсутствие анонимности в деревне. У жителей многоэтажек, как и вообще у большинства горожан, отношения с другими людьми основаны на свободном выборе и общих интересах и, как правило, не зависят от территориальной близости.

6 Автор не может представить статистические данные по данному вопросу. Выводы сделаны на основании десятков свидетельств, собранных лично автором при посещении перечисленных городов, а также сотен реплик и комментариев с форумов городских порталов, информационных агентств и групп в социальных сетях.

7 Х. Кокс. *Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте* (М.: Восточная литература РАН, 1995), 53.

Сожалеть о том, что люди из многоэтажек годами живут на одной лестничной площадке, по-настоящему друг друга не зная, – значит не понимать, что многие сознательно избегают тесного знакомства со своими ближними. Это оставляет им больше времени и энергии для поддержания дружбы с теми, кого они сами выбрали».⁸

Зачастую подобные обличительные проповеди можно услышать в церквях. Приведу пример: в Кишиневе чуть более двадцати церквей, входящих в состав союза ЕХБ Молдовы, и только в трех из них старшие пасторы уроженцы столицы. Остальные были рождены в селах и небольших городах республики. Только четверо из более, чем двадцати не были воспитаны в семьях евангельских христиан. В итоге получается, что церкви Кишинева находятся под непосредственным воздействием выходцев из сельских церквей ЕХБ. Происходит процесс слияния города и села, при котором церкви города приобретают больше сельских черт, а не наоборот. В крупных мегаполисах город преобразует приезжих, в Кишиневе – приезжие преобразили городские церкви, как и весь город в целом. И это явным образом отразилось как на внешних признаках общин, так и на миссии церквей, так как ожидания от посетителей церкви в городе и в селе отличаются. Михаил Дубровский пишет: «Миссионерская стратегия городской церкви не сводится к тому, чтобы привести человека к личному обращению и вовлечь его в жизнь церковной общины».⁹ И далее он предлагает «заквасить» городскую жизнь царством Божиим, что подразумевает воплощение этого царства во всех сферах жизни города. А оно возможно только в том случае, если профессиональный труд каждого христианина будет превращен в служение Богу и способ распространения его царства.¹⁰ Другими словами, в городах предлагается фокус миссии перевести с внутренней жизни церкви наружу, что совершенно не свойственно для сельской общины, в которой люди имеют много общего не только на собраниях, но и посреди недели. «Урбанизацию можно рассматривать как освобождение от некоторых отживших ограничений дурбанистического общества. Это возможность стать свободным».¹¹ Люди города стремятся вывести свою личную жизнь из-под увеличительного стекла соседей и других членов церкви. Это не значит, что их стремление к анонимности является результатом желания вести двойной образ жизни или попыткой сокрытия каких-то тайных грехов. Анонимность – это еще

8 Там же, 59.

9 М. Дубровский. «Особенности христианской миссии в современном городе» в *Новые горизонты миссии*, 322-323.

10 Там же.

11 Х. Кокс, *Мирской град*, 63.

не индивидуализм, но уже и не коллективизм. Койнония первого века и коллективная жизнь сельских церквей имеют много общего, но не по причине единых духовных корней, а из-за схожего культурного и социального контекстов. Шрайтер писал: «Люди, чье чувство собственного достоинства постоянно страдает от злоупотреблений правящего класса, не претендует на прямой доступ к возвышенному Богу».¹² В данном случае к правящему классу можно причислить и церковное руководство, и жизнь общины, которая не только формировала богословские убеждения и этические нормы, но и диктовала правила этикета, эстетики и даже быта. Община решала, какую одежду носить, какое меню предлагать гостям, какие виды искусства являются греховными и так далее. При такой форме организации церковной жизни неизбежно формировался легалистский подход в решении спорных вопросов. Отсутствие анонимности лишало человека свободы передвижения и свободы выбора, точнее, этот выбор был весьма ограничен. Интересен тот факт, что во многих церквях Кишинева членство принимают внутренние мигранты, переехавшие из сел в столицу;¹³ известны факты переезда больших групп вместе со своими служителями. Таким образом, уже в городских церквях не хватает анонимности, а там, где она появляется, она подвергается обличению за нехватку общения. Необходимо отметить, что сельские жители, переехавшие в город, комфортно ощущают себя в церквях, где более тесное общение.

Городской житель ищет анонимности. Развитие Интернета и социальных сетей лишь усилили это желание и предложили площадку для ее полной реализации. Другими словами, в подобной ситуации городские жители будут ощущать некий дискомфорт в церквях либо останутся за пределами их достижения. Значит ли это, что церковь должна поощрять анонимность, даже осознавая риск индивидуализма? Не буду пытаться поспешно отвечать на такие серьезные вопросы и вернусь к ним в третьей части данной статьи.

Подвижность как характеристика городского жителя

Городской житель, в отличие от сельского, измеряет пространство другими категориями. Наличие общественного транспорта и личных автомобилей делает передвижение на большие расстояния практически

12 Р. Шрайтер. *Формирование локальных богословий* (СПб: Библия для всех, 2005), 179.

13 К сожалению, на данном этапе собрать статистические данные не представляется возможным, поэтому данное утверждение основано лишь на субъективных наблюдениях автора.

ежедневным занятием. Привыкая к передвижениям внутри города, городской житель стремится и к передвижениям на более далекие расстояния, позволяя себе путешествовать (в том числе и по причине наличия финансов). Хотя, говоря о подвижности, будет наивно полагать, что под этим понятием подразумеваются лишь физические передвижения. Подвижный человек более гибок в своем мировоззрении, более чуток к мнениям других, скорее инклюзивист, чем эксклюзивист. Постмодернизм и жизнь современного городского жителя гармонично сочетаются. Хочу сразу защитить себя от нападок противников постмодернизма и апологетов богословия «утверждений» весьма важной для меня ремаркой. Я не пытаюсь представить постмодернизм в качестве абсолютно положительного явления. Я лишь отдаю себе отчет, что с этим феноменом невозможно бороться, более того – не стоит. Соглашусь с мнением Джеймса Смита: «Постмодернизм может быть катализатором для церкви в восстановлении своей веры не как системы истины, продиктованной нейтральным разумом, а как истории, которая требует глаз, чтобы видеть, и ушей, чтобы слышать».¹⁴ В условиях постмодернизма в подлинной церкви основным местом жизни становится не кафедра, с которой провозглашается истина, а общие дела, в которых истина проживается.

Говоря о подвижности и ее связи с анонимностью, хотелось бы отметить позицию Йоганнеса Раймера, призывающего вернуться к географической ответственности церкви взамен пришедшей «категориальной схеме», которая стала результатом однородного принципа Дональда МакГаврана.¹⁵ Раймер считает, что основным результатом отхода от работы церкви в своем непосредственном географическом контексте стал так называемый «трансфер святых», когда христиане выбирают себе церковь по своему укладу и вкусу. Нельзя с этим не согласиться. Но в то же время именно городская подвижность стала основной причиной перехода к работе с социальными группами людей, а не с соседями. Как было отмечено выше, городской житель дружит с тем, с кем ему интересно, а не с тем, с кем он живет рядом. И чем больше город, тем меньше люди связаны по географическому признаку. Стоит ли этому противостоять, приводя в качестве примера общины первого века, которые не были столь мобильны и подвижны, как современные горожане? Ведь надо признать и влияние сина-

14 Д. Смит. *Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида?* (Черкассы: Коллоквиум, 2012), 33.

15 Й. Раймер. «Цикл трансформационной миссии» в *Серые зоны евангельской эклесиологии*, под ред. В. Убейволк (Кишинев: Студия инновационного лидерства, 2016), 93-94.

гоги на формирование первых общин христиан, когда синагога должна находиться не далее субботнего пути от места жительства еврея. Подобное территориальное деление практикуют сегодня Католическая и Православная церкви, подведя под это еще и богословие канонической территории. И если один приход мало чем отличается от другого, и читается одна и та же литургия, то прихожанин приходит в церковь, которая находится ближе всего к его дому. Но еkkлесиология евангельского христианства подразумевает разнообразие форм служений, прославления, деятельности и структур. Евангельская церковь, несомненно, должна противостоять церковному туризму и трансферу святых, но, учитывая гибкость и подвижность, не представляется сегодня возможным возврат к формату первого века.

Первые две характеристики городского жителя были заимствованы у Харви Кокса и являются более или менее универсальными. Следующие рассуждения – результат наблюдений и служения в Восточной Европе на протяжении более двадцати лет.

Языковая проблема как характеристика городского жителя

Молдова, Украина, юг России и города Средней Азии находятся на стыке трех цивилизаций – западной, славянской и тюркской. На протяжении своей истории эти территории были полем битвы могущественных империй, в результате чего произошло культурное смешение языковых групп и этносов. И наиболее это заметно в городах Восточной Европы, где наблюдается существование «параллельных миров», которые могут лишь изредка пересекаться. Большинство жителей этих городов понимают два, а то и три языка: русский, язык титульной нации, и еще один, но предпочитают говорить на одном.

Не во многих общественных местах наблюдается терпимость к представителям другой языковой группы. Ситуация усложняется геополитическими спорами и спекуляциями, раздуваемыми вокруг них. Усиливаются так называемые националистические движения, призывающие вернуться к своим корням, в то время как противоположной стороной постоянно нагнетаются антинациональные настроения, призывающие к экономическому и политическому союзу с большими странами (бывшими империями). Оба лагеря фактически уничтожили возможность найти общий язык. Жители столичных городов стали очевидцами различного рода манифестаций, маршей и митингов, в которых преимущественно участвуют жители провинции, и, естественно, это не служит объединению народа в единое целое.¹⁶

16 Возможное исключение можно найти в Украине после Майдана 2014 года, кото-

В евангельских церквях также наблюдается подобное раздвоение. Все больше и больше церквей проводят отдельные богослужения по языковому, а иногда и по этническому принципу. К примеру, в Кишиневе среди двадцати двух церквей ЕХБ одиннадцать преимущественно русскоговорящие и одиннадцать проводят свои собрания на государственном языке, то есть соотношение 50/50. При чем две преимущественно русскоязычные церкви практикуют короткие проповеди на молдавском или румынском языках. Одна церковь имела опыт сосуществования двух собраний на разных языках, который закончился открытием новой церкви – русскоязычное собрание покинуло материнскую церковь.

Церковь могла бы стать местом для консолидации и терпимости к представителям других национальностей, создавая платформу для реализации Божьего шалома, но, к сожалению, она пока таковой не стала. Приведу пример из Кишиневской церкви 20–30-х годов XX века, в то время, когда нынешняя Молдова была частью Румынии. Неоднократно печатный орган союза ЕХБ Бессарабии «Свет жизни» писал о том, что церкви были многонациональные, во время богослужений звучали песнопения и молитвы на румынском, русском, болгарском, еврейском, немецком, украинском и гагаузском языках.¹⁷ Даже проповеди звучали на еврейском языке ради евреев, принявших Христа.¹⁸ Похоже, чем больше говорится о терпимости, тем меньше ее проявлений. Чем чаще звучат призывы к осознанию своей национальной идентичности, тем реже проявляется христианская идентичность. Город – это смешение культур и языков, и ограждая себя от других с благими намерениями достичь своих, не достигаются ни свои, ни чужие.

Значительная социальная стратификация как характеристика городского жителя

Социальная стратификация – это глобальный и вечный феномен. Проблема богатых и бедных была всегда, как только появились первые общества земледельцев и животноводов. Но именно в городах Восточной Европы она приобретает наиболее резкие оттенки. В большинстве стран бывшего СССР прослойка среднего класса мала и нестабильна. В городах

рый помог в утверждении своей идентичности. Спорным является мотив, основанный на антироссийских настроениях, но сам факт зафиксирован многими политологами и наблюдателями – народ почувствовал себя единой нацией.

17 Свет жизни №5 (1929): 10.

18 Там же, №6-7 (1931): 17.

Восточной Европы и Средней Азии ярко выражены четыре подкласса, если следовать категоризации известного социолога Масиониса:¹⁹ верхний слой высшего класса, нижний слой верхнего класса, рабочий класс (причем к этой категории, в отличие от США, относятся в первую очередь не рабочие фабрик и заводов, а продавцы, служащие компаний и бюджетники) и низший класс, живущий за чертой бедности. В Молдове, Украине, Кыргызстане, Таджикистане, Узбекистане и странах Кавказа к универсальным сложностям с разделением людей на социальные группы добавляется еще и феномен ремитентных денег, получаемых от родственников, работающих за рубежом, создающий полную неразбериху, когда безработный может себе позволить купить недвижимость или дорогой автомобиль, а человек, имеющий относительно высокий социальный статус, вынужден жить впроголодь.

Социальная стратификация в постсоветском пространстве неразрывно связана в умах горожан с социальной несправедливостью. Коррупционные скандалы, государственные предприятия, взятые в концессию, кумовство и nepотизм порождают нигилизм, люди теряют веру в возможность перемен.

Эти и многие другие факторы породили в регионе в целом и в городах в частности состояние безнадежности, социального и межэтнического конфликта, нищету и желание эмигрировать. Какова роль христианского сообщества в сложившейся ситуации? Какую миссиональную модель мы можем предложить для трансформации? Что может сказать церковь в контексте изменившегося урбана?

МИССИОНАЛЬНАЯ СТРАТЕГИЯ ТРАНСФОРМАЦИИ

Участвовать в жизни общества или нет? Формировать ли целостной подход в своих миссионерских парадигмах? Должна ли структура церкви быть основана на миссии церкви? Для меня эти вопросы уже давно решены. Вопрос в том – как это делать эффективно? Как сделать так, чтобы церковь активно участвовала в жизни города и при этом сохранила свое лицо? Как, помогая людям, не развить в них зависимость от этой помощи? Как идею о социальной трансформации и целостной миссии сделать реальной в практической жизни церкви? В поисках ответов на эти вопросы я столкнулся с работой Стива Корбета и Брайна Фиккерта, которые предлагают рассмо-

19 Д. Масионис. *Социология* (СПб.: Питер, 2004), 374-378.

треть служение бедным в три этапа, взяв для примера притчу о добром самарянине: 1) гуманитарная помощь; 2) реабилитация; 3) развитие.²⁰

Гуманитарная помощь

Зачастую социальное служение христиан в странах Восточной Европы сводится к ввозу из-за рубежа и распределению гуманитарной помощи.²¹ В последнее время популяризируется противоположное мнение, что подобная помощь может быть адекватной лишь во времена катастроф и природных катаклизмов.²² Необходимо разобраться в этих чрезвычайно полярных мнениях. Итак, по мнению Корбета и Фиккерта, «гуманитарная помощь бедным – это оказание срочных и временных услуг, включая материальную помощь. Она может оказываться в особых кризисных ситуациях».²³ К подобным кризисным ситуациям не обязательно относятся лишь природные катаклизмы. Ведь кроме природных явлений могут происходить социальные потрясения, как объективные (от которых пострадала значительная часть общества), так и субъективные, сбившие с ног отдельно взятых людей. Также важно отметить, что под гуманитарной помощью не обязательно понимать лишь пришедшую из-за рубежа одежду и продукты питания. Как пишет Джон Хозиер, «бедным можно служить не только деньгами, но и теми талантами, которые есть в церкви: милосердия, гостеприимства, нанимать их на работу, быть примером в образе жизни и отношении к материальным благам».²⁴ Таким образом, под гуманитарной помощью можно понимать помощь любого вида, не требующую от получателя усилий и позволяющую ему переждать критический период в жизни.

Главный вопрос – как мы определяем тех, кто нуждается в подобной помощи. «Пытаясь понять, какие именно люди нуждаются в срочной помощи, необходимо задать несколько вопросов: 1) Насколько глубок кризис? 2) Какова степень ответственности данного человека в том, что этот кризис

20 S. Corbett, B. Fikkert. *When Helping Hurts. How to Alleviate Poverty Without Hurting the Poor... and Yourself* (Chicago: Moody Publishers, 2009), 104.

21 А. Гончарук. Доклад о проведенной работе социального департамента союза ЕХБ Молдовы, конгресс союза ЕХБМ, Кишинев, июнь 2013.

22 Р. Стынга. Неопубликованный доклад. *Социальная трансформация на примере организации Ограда наостра*, форум по социальной трансформации, Белград, март 2016.

23 S. Corbett, B. Fikkert, 104.

24 J. Hosier. *The Local Church and the Poor in Embracing the Poor. Releasing, resourcing and equipping the poor for world mission* edited by David Adams (RoperPenberthy Publishing ltd., Newfrontiers International, 2011), 130-131.

произошел? 3) Что этот человек может сделать, чтобы помочь самому себе? 4) Какую помощь этот человек получал в прошлом и каковы последствия этой помощи?»²⁵ Любая организация или церковь, участвовавшая в подобном служении, наверняка знает случаи, когда бенефициары от подобной помощи разлагались морально, усугубляя синдром жертвы, культивируя беспомощность и вырабатывая зависимость. Ведь бедность – это не просто недостаток средств к существованию. Бедность – это мировоззрение. Как пишет Дироу Миллер: «Физические условия сами по себе не диктуют бедность. Бедность возникает из паутины лжи, которая ослепляет людей и на личном, и на культурном уровнях».²⁶ Бедность как образ мышления, «природа которой в самой своей основе – это разрушенные отношения, отсутствие шаломы во всех его значениях».²⁷ Поэтому и помощь должна быть такой же всеобъемлющей, как и кризис, в котором человек оказался. Четыре вопроса, артикулированные выше, являются жизненно необходимыми с миссиональной перспективы для тех, кто хочет реально помочь нуждающимся. «Эффективная помощь определяется тем, что она должна быть незамедлительной и временной, причем бенефициар должен знать сроки ее окончания и дальнейший план по реабилитации и развитию».²⁸ Корбет и Фиккет считают, что одна из самых больших проблем церквей США в том, что они предлагают гуманитарную помощь в тех случаях, когда требуется помощь в реабилитации или развитии.²⁹ Думается, что это относится не только к США, но к странам бывшего СССР. «До тех пор, пока человек держится за менталитет бедности, изменение окружающей среды ему не поможет. Общество изменяется по мере изменения своих граждан».³⁰

Реабилитация

Второй этап помощи – это реабилитация. Если «гуманитарную помощь можно охарактеризовать как “работу ради кого-то”, то реабилитация – это “работа с кем-то”».³¹ В процессе реабилитации бенефициары участвуют в

25 S. Corbett, B. Fikkert, 106.

26 Д. Миллер. *Научите народы. Сила истины, способная преобразовать культуры* (Молодежь с миссией, 2002), 66.

27 B. Myers. *Walking with the Poor. Principles and Practices of Transformational Development* (Maryknoll: Orbis Books, 2011), 143.

28 S. Corbett, B. Fikkert, 109-110.

29 Там же, 105.

30 Д. Миллер, 71.

31 S. Corbett, B. Fikkert, 110.

планировании, мониторинге и оценивании оказываемой помощи.³² Если продолжить аналогию с добрым самарянином, то реабилитация начинается тогда, когда «кровотечение остановилось» и начинается восстановление, сходное с ситуацией, бывшей до кризиса.³³ Бенефициар из получателя становится партнером. Равнозначность в этом партнерстве зависит от многих факторов, в том числе и от ментальных способностей бенефициара, так как многим известны случаи, в которых по согласованию команды профессиональных служителей появилась так называемая категория пожизненных бенефициаров. Это люди с разной степенью умственной отсталости и отвергнутые социальным окружением. И даже в этих случаях реабилитация возможна, будет лишь отличаться степень вовлеченности бенефициара в процесс формирования методологии восстановления и возврата к полноценной жизни.

В остальных же случаях необходимо «избегать патернализма. Не делать за людей того, что они могут сделать для себя сами».³⁴ Чем раньше бенефициар увидит к себе отношение как к равному, тем скорее он обретет уверенность в возможности изменить ситуацию.

Сложность в процессе реабилитации и развития может создать ситуацию, когда в одном и том же населенном пункте или стране работает множество организаций, которые зациклились на первой стадии помощи. В таком случае бенефициары будут перебегать от организации к организации, не желая работать над собой и выходить из сложившейся ситуации. Только сотрудничество и единое видение различных агентов может помочь выйти из кризиса не только отдельно взятым людям, но и всей стране в целом.

Развитие

Развитие – это процесс постоянных изменений, который затрагивает всех, вовлеченных в этот процесс, как тех, кому помогали, так и тех, кто помогал. Должны развиваться отношения с Богом, с самими собой, с другими людьми и с остальным творением.³⁵

С точки зрения миссионального служения на третьем этапе начинается ре-интеграция, в процессе которой агенты трансформации выполняют лишь роль консультантов, ассистентов, которые в большей степени находятся в стороне, позволяя бенефициару совершать свои ошибки и дости-

32 Там же, 111.

33 Там же, 104.

34 S. Corbett, B. Fikkert, 115.

35 Там же, 104.

гать собственных вершин, оставив позади синдром жертвы и ментальность бедного человека, смотревшего на мир через очки бедности. Они как бы говорят: «Я беден, я всегда буду бедным, и я ничего не могу изменить».³⁶ Теперь они, разрывая порочный круг бедности, говорят: «Я могу, я справлюсь, я двигаюсь вперед».

На этапе развития и бенефициар, и агент социальной трансформации видят конечную цель, к которой они двигаются вместе, хотя необходимо всегда помнить о риске, который Мейерс описал так: «Одна из распространенных ошибок в долгосрочной трансформации – многие считают, что проблема бедности может быть решена механически, то есть рассуждая линейно, логично и рационально. А это значит, что можно заранее спрогнозировать формы и сроки трансформации. На самом деле проблема бедности более многогранна».³⁷ Особенно в контексте тесных родственных связей всегда необходимо учитывать, что социальное окружение может оказаться не помощью, а тяжким бременем, и результаты, которые казались так близки, могут быть отложены на неопределенный срок. В подобных случаях в водоворот трансформации может попасть уже большее количество людей, и процесс может затянуться, хотя в случае положительного исхода и результаты будут куда более превосходными, так как изменится жизнь не только одного человека, но и так называемых косвенных бенефициаров. Ведь «конечной целью и христианского свидетельства, и программ по развитию могут быть измененные жизни и измененные отношения».³⁸

Таким образом, миссиональное служение включает в себя различные аспекты с целью изменить как жизнь отдельно взятых людей, так и всего общества. Кроме того, подобное служение в первую очередь меняет жизнь самой церкви. Начиная служить там, где это больше всего необходимо, церковь помогает людям интегрироваться в общество.

АГЕНТЫ ТРАНСФОРМАЦИИ

Определившись с контекстом современного города и изучив стратегию социальной трансформации, необходимо понять, через кого она будет осуществляться, кто будет ее агентом. Осознавая разнообразие жизни общества в целом и города в частности, смотря на вызовы и трудности, с которыми сталкивается страна, мы отдаем себе отчет, что ни один обще-

36 Д. Миллер, 62.

37 В. Myers, 243.

38 Там же, 316.

ственный институт не способен справиться с преобразованием общества в одиночку. Более того, даже билатеральное партнерство государства и определенных структур не решит этого вопроса. Лишь создание многоуровневой комплексной сети, в которой партнеры понимают важность каждого агента независимо от его «весовой категории», может дать надежду обществу на возможные изменения в будущем.

Панорамная картина социальной трансформации

Рассматривая социальную трансформацию с миссиональной перспективы, мы вынуждены признать, что миссия Бога намного шире, чем миссия церкви, а значит, инструментами для ее реализации могут быть не только христианские структуры. Учитывая объемность этого вопроса, я не трагирую государство и подведомственные ему социальные институты, не говорю также о секулярных агентах, хотя и им есть место в общей картине Божьего царства. В центре внимания данной статьи – христиане и те сообщества, в которых они вращаются и с которыми соприкасаются. Попытаюсь представить более или менее целостную картину в следующей таблице.

Локальный агент	Региональный	Национальный	Международный
Бизнес			
НПО			
Образование			
Политика или власть			
Профессионалы			
СМИ			
Церковь			

В левой колонке представлены семь сфер, которые на мой взгляд являются наиболее приоритетными и видимыми, в которых христиане могут принимать участие и на индивидуальном уровне, и в группах. Зачастую

даже самые активные церкви в социальном плане считают себя если не единственными, то наиболее значимыми агентами трансформации общества. В принципе, из личного опыта могу сказать, что подобный снобизм может быть присущ любой сфере. Но реальных изменений можно добиться только, понимая нужду друг в друге.

Кроме того, особое внимание необходимо обратить на уровень своего влияния и четко определить свою нишу, трезво оценивая как имеющиеся ресурсы, так и свой потенциал для развития. Под локальным агентом подразумевается конкретный населенный пункт. Под регионом имеется в виду местность от нескольких рядом расположенных населенных пунктов до территориальных образований. Национальный агент известен минимум половине регионов страны. Если агента приглашают на международные конференции, у него есть публикации на языках других стран, он является членом различных платформ, то его можно отнести к агенту международного уровня.

Реальных результатов можно добиться, когда на каждом уровне и в каждой сфере будут люди, понимающие свою роль, способные работать вместе, готовые учиться, разделяющие общие ценности и стратегию.

Несмотря на всю многогранность проблематики, далее я хотел бы сконцентрировать свое внимание на роли церкви.

Церковь завтрашнего дня как пример агента социальной трансформации

К сожалению, церкви либо настолько растворяются в обществе, что ничем не отличаются от секулярных агентов, и таких исторически принято называть либеральными церквями, либо церкви изолируются от соприкосновения с обществом. Таковых весьма красочно и жестко описал Харви Кокс: «Она [церковь] гордится своими обветшалыми ритуалами и не забывает праздновать всевозможные годовщины, желательно с переодеваниями в старинные костюмы. Она крепко держится за все, что делает ее “старой верной церковью”, потому что ей нечего предложить тем, кто обращается к ней в поисках нового, с вопросом о будущем. Ранняя церковь всегда смотрела *вперед* в напряженном и нетерпеливом ожидании последних дней и нового прихода Господа. Сегодняшняя смотрит назад».³⁹ Учитывая это замечание, рискну назвать эти сообщества вчерашними церквями. Они постоянно прославляют вчерашний день, ностальгируют по любому его проявлению и стремятся его репродуцировать сегодня. Парадоксально, но

39 Х. Кокс, 215.

ведь именно церковь является тем сообществом, которое имеет ответы на вопросы общества, и именно церковь должна их предлагать.

Позволю себе предложить модель миссионального служения церкви в городском контексте, учитывая как характеристики города, так и предложенную стратегию вовлечения в нужды общества и отдельно взятых людей. Под церковью завтрашнего дня (ЦЗД) я подразумеваю церковь, которая знает свои истоки, учитывает свой исторический опыт, но не строит на нем свою стратегию и служение. Она активна сегодня, думая о завтрашнем дне. Она использует потенциал собственных аналитиков, пророческие дары, страдает пострадавшим от социальной несправедливости и формируется с перспективы завтрашнего дня. Так, с одной стороны, она сама его формирует, а с другой – учитывает те элементы будущего, на которые она повлиять не может, и выстраивает свои стратегии, учитывая это. У нее есть несколько элементов.

Церковь завтрашнего дня – это сетевая церковь

Сетевая церковь учитывает различные особенности современного города. Под эгидой одной общины могут функционировать различные кластеры, учитывающие субкультурную специфику тех или иных групп. Они могут отличаться по языку, демографическим признакам, и даже социальным группам. Сетевой принцип ЦЗД от известных сегодня сетевых церквей отличается тем, что в каждой группе трудится своя лидерская команда, используя формы и методы, наилучшим образом отражающие специфику этой группы. Второй отличительный признак – существуют проекты и места встреч, в которых кластеры могут пересекаться и служить друг другу. Они не изолированы друг от друга, они дополняют друг друга, чтобы церковь не была односторонней и однотипной. Кластеры, достигая представителей различных субкультур, могут использовать один определенный язык, формы и модели, но они обязательно должны видеть картину в целом, осознавать, что сельские жители находятся рядом с городскими, представители титульной нации служат этническим меньшинствам, и наоборот, богатые и бедные могут сидеть за одним столом. В этом контексте я предлагаю отделить «кластеры по достижению» от «полноправных кластеров». Пытаясь достичь представителей одной этнической группы, используя служителей, говорящих с акцентом другой, мы лишь усиливаем напряжение в обществе, которое и так никому не доверяет. Поэтому кластеры по достижению должны начинать с отправной точки «своей идентичности». Проблема возникает тогда, когда церковь на этом останавливается, поэтому с увеличением количества принявших благую весть и проходящих через процесс трансформации, кластер по достижению превращается в полноправный кластер. Полноправным его

делает, в первую очередь, право служить, и не только представителям своей группы. Для подобного кластера должны создаваться возможности, где проходящие трансформацию христиане смогут делиться своими дарами с представителями других субкультур и языковых групп. Именно это является главным правом христианина – служить дальним.

Церковь завтрашнего дня реализует целостную миссию

Целостная миссия включает в себя как заботу о Божьем творении, участие в общественной деятельности, свидетельство об Иисусе Христе словом и делом, так и жизнь в Духе и использование духовных даров. ЦЗД не заиклена лишь на одной из составляющих миссии Бога, она включается во все сферы, в которых она обладает необходимым потенциалом и где видит возможную пользу от своего присутствия. Независимо от сферы (будь то духовная или социальная), ЦЗД учитывает три этапа вовлечения в жизнь как отдельно взятых бенефициаров, так и целых сообществ: помощь, реабилитация и развитие. В целостной миссии предоставляется масса возможностей для того, чтобы богатые служили бедным. Количество групп служения практически не имеет ограничений.

Церковь завтрашнего дня ценит личное пространство людей

Нельзя промолчать о необходимости связи веры с делами, убеждений и практики, богословия и христианского образа жизни. Несмотря на то что целостность миссии в городе должна быть основана на этих связях, необходимо всегда помнить об анонимности и подвижности городских жителей, о чем говорилось выше. Этика ЦЗД – это не этика контроля, основанная на дисциплине, как мы можем увидеть в большинстве сельских церквей. Это – этика выбора, основанного на учении. Главным орудием измененных жизней должны быть не социальный стыд и страх быть исключенным из церкви. Смысл анонимности городской жизни сводится к тому, что каждый посетитель или член церкви должен получить доступ к полному христианскому учению, но ответственность за его исполнение он должен взять на себя. Не мораль, а нравственность, не правила, а общая цель, не контроль, а самостоятельное желание быть подотчетным – вот ценности ЦЗД. Кроме того, церковь урбана должна признать свободное право на самоопределение каждого человека. Переход из общины в общину не должен поощряться, но и не должен осуждаться. Поместная община не может сравниваться с семьей, в которой человек родился. Это неверно с богословской точки зрения. Человек рождается в Божью семью, которая не может быть эквивалентна ни одной поместной церкви.

Церковь завтрашнего дня – партнер всех агентов социальной трансформации

Церковь осознает свою ограниченность и желает наладить связи и контакты с большим количеством агентов. Социальная трансформация не может быть единственной и конечной целью церкви, так как окончательная цель христиан – наступление всеобъемлющего и вечного шалома. Социальная трансформация – это лишь тень того преобразования, которого ждут христиане. Но у ЦЗД – это ожидание не воздыхающее и пассивное, а действенное и напористое. В данном контексте хочется обозначить одно часто встречающееся ложное представление о сотрудничестве церкви с НПО, бизнесом или образовательными структурами. Бытует мнение, что церкви регистрируют иные юридические лица, чтобы было легче приводить людей из мира в церковь. ЦЗД исповедует прямо противоположную парадигму – все иные юридические лица, зарегистрированные церковью, нужны для того, чтобы вывести людей с церковных собраний в мир. Таким образом, вектор иной.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выводы, к которым я пришел в результате своего служения, а также на основании некоторых теоретических изысканий, не могут считаться совершенными и универсальными для всех городских церквей. Есть церкви, которые ориентированы на внутренних мигрантов, и это огромный срез населения любого города, и они заслуживают того, чтобы церкви ими занимались, учитывая их специфику. Есть церкви, которые активно предлагают служения для выходцев из авторитарных церквей, и этим людям тоже нужна помощь. Результаты данного исследования могут быть применимы лишь в церквях, которые хотят достигать городских жителей лишь там, где сам термин «урбан» не вызывает недоумения и ухмылку, где есть признание того, что в черте одного города сегодня живут представители многих субкультур и мировоззрений. Такие церкви должны активизировать свой поиск в желании донести благую весть на доступном языке, и именно такую весть, которая не только пообещает вечную жизнь, но и предоставит инструментарий для реализации изменений уже сегодня. «Выражение веры в богословии должно изменять жизнь людей; в противном случае это будут пустые слова. Рассуждения сами по себе могут привести к созерцанию, но созерцание должно побуждать к действию».⁴⁰

40 Р. Шрайтер, 30.

Контекстуализация в контексте православия

О. Борноволоков

Поэтому, если между учениями есть взаимное единство, то познание их будет нам полезно. Если же нет этого единства, то изучать разность учений, сравнивая их между собой, служит нам к подтверждению лучшего учения. Но чем, рассмотрев и уподобив каждое из этих учений, можно составить себе их образ? Конечно, дерево познается по плоду – изобилие зрелых плодов в нем.

Василий Великий. *Беседа 22.*

Основной контекст Восточной Европы – это православный мир. Искусство, мировоззрение, само восприятие Бога, мистическое направление в богословии, религиозные ценности – все это очень тесно связано с духовной и материальной культурой, которая отражается как в отдельных людях, так и в обществе в целом. Чувственность, визуальность, поиск духовно-мистического озарения, ожидание сверхъестественного – все это присутствует как в отдельной личности, так и в самом обществе, из которого формируется церковь, культура, государство. География изучаемой темы будет касаться региона Восточной Европы, территории постсоветских стран, в которых доминантное влияние на духовное восприятие имела Русская православная церковь. Специфика этой церкви связана с культурой, обычаями, укладом жизни и мышлением того этноса, где она родилась и развивалась.

Для того чтобы лучше осветить представленную тему, попытаемся ответить на следующие вопросы, которые и раскроют цель данного исследования:

- Что означает контекстуализация в религиозном формате?
- Определение православия и основные вехи истории этой конфессии
- Общие моменты учения Православной церкви
- Народное православие
- Православная культура
- Место православия в современном обществе

Цель данной работы – помочь протестантскому миссионеру или служителю раскрыть сущность православия и его многогранного мира для лучшего исполнения великого поручения Христа в контексте православной страны и общества.

КОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЯ В РЕЛИГИОЗНОМ ФОРМАТЕ

С приходом демократических устоев в конце 80-х годов XX столетия, происходит либерализация в контексте религии, порой доходящая до абсурда. На фоне этих религиозных ослаблений, экономического хаоса и политического преобразования из социалистической империи в демократические государства из западной Европы и Америки в бывший Советский Союз приезжают многочисленные толпы миссионеров, которые везут гуманитарную помощь и благую весть через свою форму восприятия религиозного мышления, богословия и жизни, мало заботясь о традициях и культуре тех стран, в которые они приехали помогать и служить на миссионерских полях.¹ Обращаясь с проповедями в контексте своего рационального богословия, они стучались в сердца людей, имеющих другие религиозные корни восприятия истины, близкие по своему формату к мистицизму. Это не была эпоха конца XIX столетия, когда протестантизм пытался адаптироваться к культуре, богословию, мировоззрению из-за своего нелегитимного положения в Российской империи. В конце XX столетия все было по-другому – жестко, прямолинейно и напористо: «Ответь мне на вопрос: ты спасен или нет?». А в ответ: «Я не знаю...», потому что спасение у православных – это действие, связанное с процессом преобразования человека в лик Христа, что в православии именуется обожением, тогда как у протестантов – это событие или момент принятия жертвы Христа в сию минуту.

¹ *Протестантизм: Pro et contra. Взгляды и полемика отечественных авторов в XVI – начале XXI века. Антология*, под ред. М. Ю. Смирнова (СПб.: Изд-во РХГА, 2012).

Столкновение двух культур, мировоззрений и церквей – протестантской и православной – привело к тому, что все больше людей уходило из православия в протестантизм из-за духовного вакуума, в котором они пребывали на протяжении периода «вавилонского пленения»² и из-за бездействия Православной церкви в сфере духовного просвещения. Приходя в протестантизм с православными корнями, люди приносят часть своего религиозного восприятия, что приводит к синтезу двух культур, церквей, традиций. К концу девяностых годов XX столетия все больше служителей протестантских церквей, связанных с западной Европой и Америкой, приходят к осознанию необходимости контекстуализации евангельской вести на территории, где Православная церковь имеет перевес и преобладающее влияние на людей. Реакция человека на внешний или духовный мир связана с контекстом своей культуры. Культурные нормы, в которых проживает человек, как правило, не осмысливаются индивидуумом, потому что это есть часть его мира, сознания и действительности. Осознание особенностей собственной культуры происходит при контакте с людьми, которые в своем поведении руководствуются другими культурными нормами. При этом такого рода взаимодействие зачастую связано с дискомфортом или порождает конфликтные ситуации.³

Так что же такое контекстуализация в религии? Ведущий миссиолог Дэвид Хесселгрейв дает следующее определение: «Контекстуализация – это процесс адаптации сторонниками той или иной религиозной веры формы и содержания этой веры с целью привлечения к ней как представителей другой культуры, так и представителей нового поколения внутри собственной изменяющейся культуры».⁴ Американский ученый антрополог Эдвард Холл характеризует контекстуализацию, как адаптацию индивида при его взаимодействии с окружающим миром. В разных сферах культуры существуют разные способы контекстуализации, которые обусловили различия в поведении разных культур. Другими словами, на простом языке контекстуализация в религии – это процесс приспособления евангельского послания и религиозных треб к культурным особенностям данного региона и этноса.

2 Под «вавилонским пленением» автор подразумевает 70-летнее духовное опустошение, уничтожение религии как системы мировоззрения и культуры общества, проводимое коммунистической властью с 1918 по 1988 год.

3 Теории межкультурной коммуникации: <http://www.grandars.ru/college/sociologiya/teorii-mezhkulturnoy-kommunikacii.html>.

4 Г. И. Штеле. Контекстуализация и ее проблемы // *Богословский вестник*. № 2. 1999, 133–134.

ЧТО ТАКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ?

Название «православие» происходит от греческого слова *ὀρθοδοξία* (*ортодоксия*), которое дословно переводится как «правильное мнение»,⁵ слово *δόξα* (*докса*) переводится не только как «мнение», но и как «слава», поэтому можно услышать следующие переводы слова «ортодоксия»: «правильно славящая» или «правоверная», «правильно исповедующая веру». Два значения перевода отражают тесную связь учения и практики церкви: правильное учение и правильное поклонение, другими словами, правильное воздаяние славы Богу.

Слово «ортодокс» первый раз встречается во II веке, когда начинает формироваться «правильное» или «ортодоксальное» христианское вероучение. Так, например, у одного из учителей церкви Климента Александрийского, который жил в конце II столетия, это слово означает веру всей церкви в противовес лжеучениям еретиков. Позже слово «православие» стало означать совокупность догматов и постановлений церкви. Сами православные видят себя церковью священного предания, подвизающуюся «за веру, однажды преданную святыми» (Иуд. 3), «ничего не отнимающую и ничего не прибавляющую».⁶

Название «православие» Восточная церковь сохранила за собой после разделения с Западной церковью в 1054 году, как упрек или вызов тем изменениям, которые пришли в Католическую церковь после VI столетия.⁷ Православная церковь – это семья поместных церквей, которые имеют одинаковые догматы, исходное каноническое устройство, признают таинства друг друга и находятся в общении.⁸ Вселенское православие состоит из 15-ти автокефальных и 4-х автономных церквей.⁹

Исторический процесс формирования Православной церкви был нелегкий: постоянная борьба то с ересями, то с иноверием; если не борьба, то выживание в контексте агрессивной среды иноверия. Ко всему нужно прибавить политическую манипуляцию государственных чиновников и правителей, которые видели в православии средство к достижению политических и государственных амбиций, поэтому стремились из церкви

5 *Католическая энциклопедия*. Под ред. В. Л. Задворного (М.: Издательство Францисканцев «Научная книга», 2007).

6 *Православная церковь в странах Восточной Европы 20-го века*. Под ред. Кристин Шайо (К.: Дух і Літера, 2010).

7 *Хроника христианства*. Под ред. М. Воскрисенского (М.: Терра, 1999).

8 *Католическая энциклопедия*.

9 Е. Суттнер. *Церковні розколи і єдність Церкви* (Львів: Місіонер, 2007), 152.

сформировать министерство как исполнительный орган, который призван исполнять и пропагандировать государственную политику в определенных сферах жизни общества. Все это отражалось на состоянии духовной и материальной культуры церкви, что, естественно, влияло на людей, которым церковь несла свой труд не только по духовному просвещению, но и искореняла невежество через насаждение грамотности.

В Восточной Европе преобладающую роль в религиозной жизни общества все же играла Русская православная церковь, одна из пятнадцати автокефальных церквей Вселенского православия, которая получила статус патриархата в 1589 году. Жизненный путь этой поместной церкви полон борьбы, трагизма и суеверий, что выразилось на начальном пути в двоеверии, а в последующем периоде как народное православие.

Исторический путь Русской православной церкви можно разделить на семь периодов. Первый период – до 988 года. Его можно назвать предысторией, потому что он охватывает развитие христианства византийского направления, которое располагалось на территории Скифии и Крыма. Этот период характерен своим хаотическим и спонтанным распространением христианства. Христианские церкви в определенный период то умножаются, то почти совсем исчезают.

Второй период – с 988 по 1237 год – домонгольский. Именно с него начинает формироваться Православная церковь в Киеве как митрополия Константинопольского патриархата и продолжает развиваться на территории Киевской Руси, которая географически распространялась на все восточнославянские племена, на ряд литовско-латышских племен Прибалтики и многочисленные финно-угорские племена северо-востока Европы.¹⁰ Этот период характерен подчиненностью и зависимостью от Константинопольского патриархата, которые проявлялись в формах служения, христианской практике и духовном искусстве. Центром церковной жизни был город Киев.

Третий период – с 1237 по 1589 год. Это период разделенной церкви Севернорусской и Южнорусской митрополии. Он характерен тем, что из-за монгольских набегов центр церковной жизни переносится с Юга на Север. В начале во Владимир, а затем в Москву. Эти обстоятельства вызвали продолжительные споры о единстве Киевской митрополии. Вследствие чего в 1410 году произошло разделение Киевской митрополии на две: Южнорусскую (Киевскую) и Севернорусскую (Московскую). Южнорусская митрополия находилась до 1569 года под властью литовских князей, после 1569 года – под властью польских королей, оставаясь в составе Кон-

10 Б. А. Рыбаков. *Рождение Руси* (М.: АиФ Принт, 2004), 152.

стантинопольского патриархата вплоть до 1659 года. В 1659 году Юрием Хмельницким был подписан договор с Москвой, в котором был следующий пункт (статья 8): «А митрополиту Киевскому, так и иным духовным Малыя России, быть под благословением святейшего патриарха Московского».¹¹ Это привело к политической, а в последствии и духовной зависимости Киевской церкви от Москвы вплоть до июня 1992 года.

Северно-русская митрополия развивалась под политическим влиянием московских князей и со временем стала независимой от Константинопольского патриархата, в 1448 году получив автокефалию, а с 1589 года – статус патриархата. Но зависимость от политической воли князей негативно отразилась на дальнейшем развитии Русской православной церкви.¹²

Четвертый период, патриарший, длится с 1589 по 1721 год. Он характерен стремлением светской власти ограничить права церкви, поднять уровень духовного образования, дать полное однообразие церковно-богослужебной практике. Эти желания и стремления вызывают раздор и борьбу. Древнерусская церковь после реформы делится на две части: Никониан (современное православие) и Старообрядчество. Церковная власть в этот период сосредотачивается в руках некоторых патриархов, которые влияют и на государственные дела. Из-за политических, торговых связей с Европой в данный период появляется католическая и протестантская церкви на территории Московского государства.

Пятый период, синодальный, с 1721 по 1917 год. В этот период во главе церкви стал синод, который размещался в Санкт-Петербурге; это было церковное правительство при государственном укладе. Синод был учрежден 1 января и торжественно открыт 14 февраля 1721 года императором Петром. Возглавлял синод обер-прокурор. Этот человек был «оком царевым и стряпчим дел государственных». Характерные черты этого периода выразились ограничением церкви в своих правах, церковное управление стало неотъемлемой частью общегосударственного строя, духовное образование поднялось на высокую ступень развития, миссионерская деятельность получила лучшую организацию. Также в этот период активизируется деятельность против протестантского движения.¹³

Шестой период, годы коммунизма, с 1917 до 1986 года. В этот период

11 Н. Полонська-Василенко. *Історія України. Від середини XVII століття до 1923 року*. Т. 2 (К.: Либідь, 1992), 194.

12 Православная энциклопедия. Под ред. патриарха Московского Алексия II (Москва: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви, 2000), 12.

13 Е. Е. Голубицкий. *История Русской церкви* (М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 2002).

религия исключена из официальной культуры. Религиозность, вера человека и церковь рассматриваются как признак отсталости, мракобесия и бескультурия.

Ах! Какая смешная потеря!
Много в жизни смешных потерь.
Стыдно мне, что я в Бога не верил.
Горько мне, что не верю теперь.

С. Есенин

Это был один из самых сложных периодов в истории Православной церкви. Именно в этот период Русская православная церковь практически находится в подполье, а к 30-му году почти исчезает. Но церковный Собор, который состоялся в 1917–1918 годах своими каноническими деяниями и восстановлением патриаршества подготовил церковь к десятилетиям жесточайших гонений и репрессий. Надежда на будущее восстановление церкви – этим жили люди, которые оставались христианами, священниками, детьми Божьими. Сотни тысяч мучеников стали свидетелями Христа перед этим миром, который высмеивал веру людей в Бога. Именно этот период проложил путь к духовному возрождению в постсоветскую эпоху.

Седьмой период – период нового времени. Маятник качнулся в другую сторону. Начинается эпоха с 1986 года, когда происходит пересмотр государственной политики в отношении религии и прав верующих. Публикуются в средствах массовой информации статьи о Православной церкви как хранительнице народной культуры и духовности. Религиозная свобода приносит давно утерянное осознание своего предназначения и места церкви в социуме. Открываются новые возможности для миссионерской деятельности, христианского образования, особенно под влиянием активного развития миссионерской и просветительско-духовной деятельности протестантских церквей различных конфессий.

УЧЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ

В самом названии этой конфессии заложен смысл их веры, учения и догмы. Православие, по мнению самой же церкви, это правильное исповедание веры, оставленной нам от апостолов и Отцов церкви. Последний человек, который был удостоен чести именоваться Отцом церкви в контексте византийской ортодоксии, был Иоанн Дамаскин

(VII–VIII вв.).¹⁴ Именно он подвел итог богословия и учения Православной церкви. Его знаменитый и великий труд «Источник знания» состоит из четырех отдельных и самостоятельных книг, которые дополняют и раскрывают друг друга:

- Преподобнейшему и богопочтенному отцу Косме
- Главы философии
- Книга о ересьях
- Точное изложение православной веры

В этом труде ничего нового не говорится, но подводится итог всего того, что было сказано ранее, другими словами, этот труд является печатью на православной догматике, печатью, которой закрывают вероучительные символы ортодоксии, как Книга Малахии в сборнике книг ветхозаветного канона.¹⁵ После Иоанна были замечательные богословы и учителя Византийской церкви, но они и их труды не были удостоены высокого звания «Документы веры», по которым формируется православная догматика, вероучение, богословие и философия. Православная церковь признает вероисповедания, написанные в период с девятого века и до сегодня, но признает их как простые символы, которые не претендуют на звание «Документы веры Вселенской Православной церкви», по которым формируется канон учения. Чтобы лучше понять направление богословской мысли в контексте православной философии и вероучения, приведем несколько примеров из вероисповедания, которые характеризуют сущность православия или восточного исповедания церкви.

Грех – это не юридическое правонарушение, а нарушение тех законов, которые присущи человеческой природе. Это больше нравственное нарушение человеческого естества, которое не сочетается с волей Бога, это свободный выбор человека.¹⁶ Это искажение человеческой природы. Потеря образа Божьего в человеке – это болезнь, которая вошла в наше естество после потери благодатного общения с Богом.

Прощение грехов. Приведем четвертую статью из дискуссии патриарха Иеремии с лютеранами (Тюбингенской школой), которая раскрывает понимание этого вопроса.

14 Ф. Шафф. *История Христианской церкви: Средневековое христианство 590–1073 гг.* Том IV (СПб.: Библия для всех, 2008), 388.

15 И. Дамаскин. *Источник знания* (М.: Индрик, 2020), 9.

16 Там же, 209.

Вы утверждаете, что согласно вашей веры (лютеранской), прощение грехов дается главным образом только лишь по вере. Но Церковь требует живой веры, которая делается очевидною благодаря добрым поступкам; ибо как сказал апостол Иаков «вера без дел мертва», Иак. 2, 17. Кроме этого Василий Великий говорит: «Благодать сверху не приходит к тому, кто не борется. Но как людское стремление, так и помощь, которые сходят сверху через веру должны быть соединены вместе для усовершенствования в праведности». Поэтому власть прощения не должна быть дана безусловно, но только, если тот, кто кается, находится в послушании и пребывает в гармонии с тем, что касается его заботы о его душе.¹⁷

Спасение. В православии это процесс, который начинается с принятия Христа и водного крещения, как образа смерти и воскресения к новой жизни, и дальнейшее преобразование в лик Христов (обожение). Человек Богом создан по своему подобию и образу; обожение – это возвращение к тому состоянию, которое было утеряно Адамом в Едемском саду. Второй Адам – Христос – возвратил нам эту привилегию и возможность через свое воплощение в человеческое тело.¹⁸ Истинное познание Бога человеком – это и есть плод его обожения. Чем больше человек продвигается по пути обожения, тем точнее и полнее становятся его знание о Боге.¹⁹

Таинства. «Таинство есть священное действие, которое под видимым каким-либо образом душе верующего предметом сообщает невидимую благодать Божию для совершенствования в спасении души человека».²⁰ Таинства состоят из естественного и сверхъестественного. Под естественным понимается все то, что составляет видимую сторону, а под сверхъестественным – невидимая благодать Божия. В таинствах сообщается особая божественная сила, которая освящает и укрепляет в духовной жизни и помогает теснейшему общению с Богом. В случае неверия и неготовности принимающего таинство, действие благодати для него будет не спасительное, а осуждающее (1 Кор. 11, 27-29).

В Православной церкви присутствуют семь таинств: крещение, миропомазание, евхаристия, покаяние, священство, брак, елеосвящение. Через эти

17 Г. Мастраттоніс. *Аугсбург і Константинополь. Листування між Тюбінгенськими богословами та Патріархом Єремією II Константинопольським стосовно Аугсбурзького віросповідання* (Віттенберг: видавництво Йоганіса Кратоніса), 40.

18 Г. Мандзаридис. *Обожение человека по учению святителя Григория Паламы* (Сергиев-Пасад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010), 7.

19 Мандзаридис, *Обожение человека по учению святителя Григория Паламы*, 113.

20 *Православний катехизис* (Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2010), 64.

таинства Дух Святой изливает свои дары и благодать на души тех, кто пользуется ими надлежащим образом.²¹ Рассмотрим значение и образы двух таинств, которые также присутствуют в евангельской церкви – это крещение и евхаристия (у протестантов обычно именуется хлебопреломлением).

«Крещение – есть таинство, в котором верующий при погружении тела в воду с призыванием Бога Отца и Сына и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной и возрождается от Духа Святого в жизнь духовную, святую» – Ин. 3, 5 («Катехизис», о крещении). Крещение не повторяется: «Крещение есть духовное рождение, а родится человек однажды, потому и крестится однажды» («Катехизис»).

Действия крещения:

- Очищает грехи.
- Восстанавливает человека и возвращает ему ту праведность, которую он имел в состоянии невинности и безгрешности (1 Кор. 6, 11).
- Вводит человека в церковь – тело Христово (Гал. 3, 27).

Причастие. «Причащение есть таинство, в котором верующий, под видом хлеба и вина, вкушает самого Тела и Крови Христовой для вечной жизни» («Катехизис»). Православная церковь верит, что после освящения хлеба и вина остаются уже не эти вещества, но самое Тело и Кровь Господня под видом или образом хлеба и вина... При этом в каждой части до малейшей частицы предложенного хлеба и вина находится не какая-либо отдельная часть Тела и Крови Господней, но Тело Христово, всегда целое и во всех частях единое, и Господь Христос присутствует по существу своему.

НАРОДНОЕ ПРАВОСЛАВИЕ

Народное православие, двоеверие или бытовое православие, по сути, стали синонимами одного и того же определения, как альтернатива среди народа классическому православию.²² Это направление возникло в противостоянии византийского православия и язычества славян еще в конце X столетия. После крещения Киевской Руси простой народ сохранял свои языческие традиции и обычаи, не отказываясь в угоду христианства от того,

²¹ *Православное исповедание*. Часть 1-я, отв. на вопр. 98 (К.: Епархиальная типография, 1910), 79.

²² Г. Булашев. *Український народ у своїх легендах релігійних поглядах та віруваннях* (К.: Фірма «Довіра», 1993), 40.

что формировалось веками и составляло их культуру, жизнь, самобытность, создавая национально-культурную идентичность. Повторяющиеся из столетия в столетия церковные запреты против волхвования, игрищ, тризны, гадания – всего того, что составляет сатанинские обряды в контексте дискуссии церкви и народа – показывали, что борьба с суевериями и язычеством была затяжной и безуспешной. Церковь начала усваивать народные верования, делала она это вынуждено, чтобы получить более широкое признание в обществе и утвердить свое исповедание веры и традиций.

Хотя христианская вера в лице православной церкви преодолела язычество и восторжествовала, языческие обычаи сохранились в духовных образах под формой христианского содержания до сего дня в виде праздников, обычаев, тризн.²³ Славяне быстро принимали новую веру, но их традиции и обычаи оставались языческими, особенно это касалось легковверных женщин и жителей окраин – крестьян.²⁴ Борьба за христианизацию крестьян продолжалась вплоть до XVIII века. Многие обряды выжили, получив позднее христианское осмысление.²⁵

В борьбе с остатками язычества в народе со стороны православия не было ни системы, ни плана, а о просвещении людей вообще не шла речь. Были осуждения и наказания, но не объяснения и истолкования. Мирозрение человека – это явление очень сложное, тем более мирозрение целого народа.²⁶ В большей степени у славян оно имеет характер бессознательный, интуитивный, передающийся из поколения в поколение, от отца к сыну, от матери к дочери. Поэтому путь запретов и наказаний, какие были выражены в уставах князя Владимира и Ярослава Мудрого, пренебрегая просвещением и объяснением сущности христианства и ложности родовых традиций, вел к неэффективной деятельности церкви.²⁷

Как у язычества, так и у русского православия есть верования, молитвы, заклинания, обряды, которые требовали не осмысления, а простого участия, физического присутствия и автоматического воспроизводства, что делало религию граничащей с магией.

23 М. Забылин. *Русский народ его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия* (М.: Издание книгопродавца М. Березина, 1880), 74.

24 И. Левин. *Двоеверия и народная религия в истории России* (М.: Индрик, 2004), 11.

25 Е. Аничков. *Язычество и Древняя Русь* (СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1914).

26 Н. Гальковский. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси* (Харьков: Епархиальная типография, 1916).

27 В. Рогов. *История государства и права России IX–начала XX веков* (М.: МГИУ, 2008), 210.

Синтез двух систем рождает православность русского колдовства, которое проявляется вот уже на протяжении тысячи лет в народном православии в виде заговоров, заклятий, которые обращены к великомученикам, к святым угодникам, которых просят о помощи и без упоминания которых ни один заговор не обходится.²⁸ Православный историк В. О. Ключевский, пытаясь объяснить феномен старообрядчества, приводит следующую мысль: «Вера у православного человека была обрядовая, магическая, а в магической формуле каждая мелочь важна, иначе формула не будет работать».

Суеверность и обряд – этим проникнута вера, дом, работа и вся жизнь славянина язычника, а потом и православного христианина. Что такое суеверие – это вера в то, что некоторые явления и события представляют собой проявление сверхъестественных сил и служат предзнаменованием будущего. Слово «суеверие» образуется из двух слов: «Суе» – старорусское слово означает «пустое», «тщетное». Второе слово «вера». Итак, «суеверие» – это пустая или тщетная вера. Народное православие – это суеверное православие, в котором прячется язычество, вводя в заблуждение несведущих, хотя и искренних христиан. Примером могут послужить различные народные постановления и празднества.

Святки или Святые вечера – праздничные дни, имеющие характер священного торжества: на Рождество или на Троицу (Зеленые святки). Они сопровождалась народными гуляниями, гаданием, ворожкой. На сегодняшний день мы видим странную смесь обычаев из языческого обряда, смешанных с некоторыми воспоминаниями о Спасителе или сошествии Святого Духа. К той же тематике православных празднований можно отнести следующие праздники: Масленица, Вербная неделя, Великий четверг, Ивана Купала, Петровки или Петров пост, праздник Спаса, Юрьев день или День Святого Георгия Победоносца, Покрова и т. д.²⁹

Тризны. К ним можно отнести Поминальные трапезы (Гробки или Родительская суббота). Также к тризне относятся Дни усопших – години. В языческий период поминальные дни сопровождалась застольем, игрищами, состязанием во имя умершего. В доме занавешивались зеркала, чтобы покойник не мог смотреться в них. Раздается зауспокойная милостыня. Это все любопытные отголоски того старинного верования, которое влилось в православие как народная традиция. Остановимся только на некоторых моментах: например, Гробки и образы или символы в поминальных трапезах.

Гробки – родные и близкие усопших в определенные общеустановленные

28 В. Даль. *Русское колдовство* (М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002), 6.

29 А. Афанасьев. *Мифы, поверья и суеверия славян* (М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002), 624-734.

поминальные дни, как правило весной, сходились на поминки на жальники (кладбища), приносили приношения и возлияния на могилы умерших, тем самым выражая свои убеждения языческого представления жизни за гробом. Эти трапезы на жальниках сопровождались обильным употреблением крепких напитков, приводили трапезовавших в веселое настроение, а иногда заканчивались и драками.³⁰ В челобитной 1636 года новгородские священники писали: «В седьмой четверток по Пасхе народ съезжается с сел и с деревень и бывают много народные зело бесчинства на жальниках».³¹

Панихида в церкви по усопшим – заказ службы и приношения продуктов в церковь после смерти человека, как дар в храм, чтобы душе была пища. Приношение свершается на третий день после смерти, на девятый и на сороковой день. Чтобы заказать панихиду, необходимо:

- прийти в храм заранее;
- положить продукты на панихидный стол;
- написать записку священнику с именем или именами тех, кого вы хотите помянуть.

Затем сказать служителю церкви о том, что вы хотите отслужить панихиду.

Поминальные трапезы. По традиции после погребения собирается поминальный стол. Поминальная трапеза является продолжением богослужения и молитвы об усопшем. Поминальная трапеза начинается с вкушения принесенной из храма кутьи. Кутья или коливо – это вареные зерна пшеницы или риса с медом. Также вкушают блины, сладкий кисель. В постный день и пища должна быть постной. Поминальная трапеза должна отличаться от шумного пира благоговейной тишиной и добрыми словами о почившем. Поминальная пища имеет свои символы, в которых также отражено языческое воззрение на смерть и жизнь за гробом. Приведу только некоторые:

- Кутья. Традиционную кутью готовят из зерен пшеницы или риса. Отваренные зерна смешивают с медом, изюмом, маком по вкусу. Зерно – символ воскресения. Мед – символ здоровья и богатства (сладкая жизнь), мак – символ достатка в семье.
- Блины. Ритуальное блюдо у славян. Символ солнца, возрождения и

³⁰ Н. Гальковский. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси* (Харьков: Епархиальная типография, 1916), 192.

³¹ Там же, 193.

бесконечности. Один из символов вечной жизни, поэтому на кладбищах православные храмы имеют форму круга.

- Кисель. Образ беззаботной и обеспеченной жизни, достатка. Некий языческий рай, место отдыха и успокоения от земных дел.

Поминки для православного человека – это не просто трапеза, а нечто мистическое. Переплетение язычества с христианством и самой сущностью человека. В контексте язычества – это восприятие того, что здесь на столе, то и подастся душе усопшего в загробном мире. Поэтому стол должен быть разнообразен и богат. С точки зрения христианства, это осознание ограниченности пребывания в этом мире, временность, суетность земной жизни и неизбежность смерти. Это приводит человека к оценке своей жизни, поступков и переосмыслению земных ценностей.

Народное православие, конечно, искажает ту форму восточного христианства, которое раскрывается в канонических символах веры. Это больше народная культура, которая жидетется и подпитывается невежеством людей. С традициями, чуждыми христианству, борются не насилием и запретом, а просвещением и растолкованием тех сущностей и образов, которые они в себе несут. Это единственный путь достичь ощутимых результатов и помочь человеку освободиться от предубеждений и суеверий.

Православный священник Н. Гальковский в своем исследовании начала XX столетия отмечает эту проблему, которая и сегодня присуща многим современным церквям.

У нас долго держались языческих воззрений не вследствие упорного нежелания жить по-христиански, а вследствие плохого знания христианского вероучения... Священники обличали народное двоеверие, но сам народ, двоеверно живший, считал себя истинно верующим, не замечая и не зная, что в его жизни много языческого... Сила язычества заключалась в невежестве народной массы.³²

КУЛЬТУРА В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Культура в Православной церкви делится на материальную и духовную. К материальной относятся объект, форма, цвет, устройство, к духовной – сущность и естество православия. Вопрос заключается в их тесном переплетении. Например, храм или церковь – материальный объект, имеющий

32 И. Левин. *Двоеверия и народная религия в истории России* (М.: Индрик, 2004), 13.

физическую форму, но эта форма имеет духовную сущность, которая обозначает цель и назначение физического объекта.

Культура Православной церкви пропитана мистицизмом: внешние вещи воспринимаются через внутреннее озарение. Внешние предметы имеют характер образов, рассуждая над которыми раскрывается сама сущность предмета. Так как аспекты веры трудно визуализировать прямо, то это происходит в образах и символах. Православная церковь формировалась в эпоху античной культуры, и эта культура отразилась в естестве православия. Это нужно осознать протестантам в контексте миссии в православной стране. Литургия, иконы – это лишь видимая часть образа веры людей, за которым стоит их вера. Это не идол и не идолопоклонство, которое уводит людей от веры в Бога, а наоборот. Икона помогает человеку в поклонении Богу, это некий инструмент для раскрытия его веры. Литургия – это не механическая постановка служения, в котором присутствуют ряд автоматических обрядов. Это совсем другое, это евангелие, которое сокрыто в самом процессе богослужения и раскрывается в сознании человека, присутствующего на богослужении. Правда, есть одно условие – это просвещенность и понимание того, что же происходит в церкви во время службы, что все это обозначает и символизирует.

Богослужение в православии вообще называется богопочитанием или угождением Богу добрыми мыслями, словами и делами, т. е. исполнением воли Божией. Православным церковным богослужением называется служение или служба Богу, состоящая из чтения и пения молитв, чтения Слова Божия и священнодействий (обрядов), совершаемых по определенному чину, т. е. порядку во главе со священнослужителем (епископом или священником). Через богослужение православные христиане входят в таинственное общение с Богом; через совершение таинств получают от Бога благодатные силы для праведной жизни.³³

Как относиться протестантам к культуре православия? Славянское восприятие культуры чувственное, это касается и духовной культуры богослужений. Так, в повести «Временных лет» Нестор Летописец упоминает о событии, которое раскрывает сущность отношения славян к сакральной форме восприятия религии.

И созвал князь бояр своих и старцев, и сказал Владимир: «Вот пришли посланные нами мужи, послушаем же все, что было с ними», – и обратился к послам: «Говорите перед дружиною». Они же сказали: «Ходили в

33 Вениамин. *Объяснение о церкви, о литургии, и о всех службах, и утварях церковных* (М.: Издательство Православного братства митрополита Московского, 1999), 5.

Болгарию, смотрели, как они молятся в храме, то есть в мечети, стоят там без пояса; сделав поклон, сядет и глядит туда и сюда, как безумный, и нет в них веселья, только печаль и смрад великий. Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах их различную службу, но красоты не видели никакой. И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, – знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать». ³⁴

Из этого отрывка мы видим, что внешняя форма восприятия для славян играет огромную роль, даже если они ничего не понимают в сути происходящего. Одни научения и проповеди без внешнего величия будут мало успешны для привлечения людей ко Христу в контексте православного региона.

Иконы протестантам следует не грубо отрицать, но рассматривать как церковное искусство, которое приближает человека к евангельским сюжетам или подвигам святых в контексте их веры и церкви. Не надо буквально и рационально воспринимать те образы, но увидеть в них некую помощь по донесению православному человеку Христа. Христа не протестантского или православного, а библейского. Сборник православных жизнеописаний святых – «Житие Святых» – никогда не рассматривался как исторический, а скорее дидактический. Он служил для назидания и созидания верующего человека, а не для удовлетворения любопытства.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

На постсоветском пространстве в наше время Православная церковь имеет огромное влияние на религиозную, культурную, политическую составляющую жизни общества. Ни одно государственное событие не проходит мимо Православной церкви. Ее голос слышен практически во всех областях жизни общества. К ней прибегают политики, общественные деятели, бизнесмены, чтобы подчеркнуть свою значимость, правильность поступков и решений.

Распределение религиозных организаций по конфессиональным признакам на 2010 год свидетельствовало о том, что в Украине к Православ-

34 А. Козловский. *Изборник* (М.: Художественная литература, 1969), 68.

ной церкви относятся 51,1% от общего числа верующих.³⁵ К 2016 году мы видим, что данные в процентном содержании уже приближаются к 70%.³⁶ Это показывает, что влияние Православной церкви на население страны с каждым годом растёт. Православная церковь в современном мире готова меняться и использовать методы протестантов. Все больше в православии звучат призывы к изменению и использованию методов инославия, которые приносят результат:

Не нужно бояться, что скажут: «Сектантские методы». Эти методы сектанты украли у православных, когда они спали. Когда такое большое количество жатвы, без грамотной организации не обойтись. Если бы раньше взяли бы централизованно за это дело, большинство методов на устах людей закрепилось бы за православными. У дьявола удобно получилось, согласно свободной воле человека, отобрать организацию проповеди у православных, передать ее заблудшим, а православным вбить в умы, что это неправильные и неправославные методы.³⁷

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Чтобы эффективно нести служение протестантской церкви в православном окружении, нужно использовать знание истории, богословия и культуры православного окружения. История государства, культура, человеческие ценности неразрывно связаны с православием. Необходимо говорить на их языке, вкладывая евангельско-протестантское мировоззрение и ценности в православный контекст общества. Так уже было в XIX столетии, когда практически все книги, связанные с систематическим богословием Православной церкви, формировались на основе книг протестантских авторов. Сегодня это может быть живая вера, проповедь Слова Божьего, душепопечительство, которое так необходимо в современном обществе. Человек, присутствуя в толпе современного мира, чувствует одиночество и оставленность, поэтому он идет к Богу, чтобы найти себя и смысл жизни в этом чужом для него мире. Эта тенденция была всегда. Еще английский писатель и публицист на рубеже XX века в одном из своих эссе сказал следующее: «Раньше город был, как человек – един и монолитен, сейчас

35 Рівень і характер релігійності українського суспільства: соціологічне дослідження Центру Разумкова // *Національна безпека і оборона*. 2013, 8.

36 Релігія в Україні // *Вікіпедія*.

37 Православная миссия: <https://mission-center.com/missiya>.

человек как город, разрываемый революциями и восстаниями». Человек ищет не церковь и форму богослужения, человек ищет Бога. Это потому для него имеет большое значение форма исповедания, обряд и культура. Первое, чтобы протестантские церкви были успешны, нужно в себе открыть Христа и помогать прихожанам возвращать его в себе. Служение друг другу, взаимопомощь, поддержка, жертвенность, внимание, братская любовь, умение прощать друг друга. Открывать людям Христа, а не себя и свои способности. Служить, а не господствовать. Не пастырь возлагает на паству свое бремя, а берет добровольно бремя паствы на себя. Поэтому его зовут «пастырь», «пастырь добрый», «пастыреначальник». Главное место в сердце служителя Божьего занимает церковь, а последнее – он сам. Второе, о чем можно говорить, это возводить мосты общения через совместные проекты на благо государства, национальной культуры, общества. Это меняет отношение православного социума к самой сущности протестантизма. Третье, делать богослужения более возвышенными, в них должна быть не только современная музыка, но и хоровые исполнения гимнов. Массовые служения с дружескими церквями в центре города на определенные религиозные праздники также будут влиять положительно на социальное мнение. Четвертое: благотворительные акции неимущим и малоимущим, пенсионерам, инвалидам – в общем всем нуждающимся.

В совокупности все вышеперечисленное – это и есть жизнь церкви в обществе и государстве. Развитие национальной культуры, духовного просвещения, этико-моральных ценностей в своем народе, помощь нуждающемуся, раскрытие библейского Христа – это и есть миссия церкви в обществе.³⁸

38 «Богословские контуры концепции миссии» в *Новые горизонты миссии*, ред. П. Пеннер, В. Убейволк, И. Русин, Р. Загидулин (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 117.

Контекстуализация в условиях диаспоры

М. Рейбер

Глобализация принесла с собой множество неведомых доселе феноменов, включая и открытые границы, а точнее – возможность переехать из одной страны в другую. Этот феномен «диаспоризации» мирового населения заставляет миссиологов переосмыслить привычные парадигмы миссионерской деятельности, хотя на самом деле практика миссии среди людей в диаспоре не новая. Такое переосмысление имеет последствия и для евангельских эмигрантов из стран бывшего СССР, которые зачастую компактно проживают в странах Евросоюза, США, Израиля, Австралии и т. д. Согласно миссиологу Эноку Уану, миссия в диаспоре включает три типа или фазы деятельности – миссия среди людей диаспоры, миссия людей диаспоры среди своих, и миссия людей диаспоры среди чужих. Эта статья представляет исторические примеры и смотрит на некоторые аспекты жизни евангельской славянской диаспоры в США через линзу этих трех типов миссионерской деятельности.

На моей улице Луис стрит в Миссури, по крайней мере на четырех соседских домах, развиваются буддийские молитвенные разноцветные флаги. В приемной самой большой клиники нашего города находится объявление о предоставлении услуг перевода, в котором указаны пятнадцать различных языков мира. Работники, чинящие крышу моего дома, понимают только по-испански. Без сомнения, наличие иммигрантов в Соединенных Штатах не является чем-то новым, кроме всего прочего, не стоит забывать, что все народности, не считая местное население, прибыли в США из других мест! И тем не менее, рассмотренные демографические изменения в моем городе за последние десять лет, при всей внушительности, являются лишь малой толикой показателей глобальных изменений во всем мире.

Земля буквально вся в движении. Прогнозировалось, что в 2011 году каждый 35 человек будет иммигрантом, включая работников, междуна-

родных студентов и беженцев.¹ С тех пор динамика и масштабы миграции увеличились. Люди продолжают покидать сельскую местность и переезжать в города; из экономических соображений люди переезжают в богатые страны. Рабочие-мигранты – люди, работающие за пределами своей страны – в настоящее время составляют приблизительно три процента мирового населения.² Другие мигранты – это люди, вынужденные покинуть свои дома из-за военных конфликтов, так же есть люди, попадающие под категорию депортации или торговли людьми. По состоянию на июль 2017, Управление Верховного комиссара в ООН по делам беженцев (UNHCR) насчитывало по всему миру 65,6 миллионов «насильственно переселенных лиц».³ Татьяна Клинченко, директор Евразийского центра изучения диаспоры в Киеве, называет «диаспоризацию» мира «знамением времен» (Мф. 16, 3) и предполагает, что она представляет собой один из путей, с помощью которых Бог осуществляет свой план распространения евангелия среди всех народов мира.⁴

ОПРЕДЕЛЕНИЕ «ДИАСПОРЫ»

Использование слова «диаспора» может быть очень гибким. Этим термином описывали события в истории Израиля, непосредственно связанные с вавилонским пленением и рассеянием (греч. *diaspeirein*, «рассеивать») иудейского народа. Первоначально слово «диаспора» заключало в себе идею злоключений и изгнания. Однако в конце XX столетия оно использовалось для обозначения самого факта рассеяния какой-либо группы людей, без указания причины и не подразумевая грустный подтекст.⁵

В то же самое время изучение групп людей в диаспоре оформилось в самостоятельную академическую дисциплину, тесно связанную с изучением истории, социологии, политики и других областей.⁶ Поисковые запросы в Интернете мгновенно предоставляют ссылки на названия множества ака-

1 http://news.bbc.co.uk/2/shared/spl/hi/world/04/migration/html/migration_boom.stm; <http://ifrc.org/en/what-we-do-/migration>, cited in Enoch Wan. *Diaspora Missiology: Theory, Methodology, and Practice* (Portland, Ore.: Institute of Diaspora Studies – U.S., 2011), 12.

2 International Labour Organization, <http://ilo.org/global/standards/subjects-covered-by-international-labour-standards/migrant-workers/lang--en/index.html>.

3 <http://www.unhcr.org/en-us/figures-at-a-glance.html>.

4 T. Klinchenko, “Missiia i diaspora,” 1.

5 Enoch Wan, “Paradigm for the 21st Century” in Wan, *Diaspora Missiology*, 97.

6 Там же, 17.

демических организаций (и не только), вовлеченных в различные сферы изучения диаспоры. В зависимости от интереса исследователи могут оттачивать параметры и границы изучения конкретных групп диаспоры, например, делая разграничение между диаспорой и квази-диаспорой, или между транс-мигрантами или иммигрантами и переселенцами.⁷ О. Малиновская дает общее определение современной диаспоре – это группа людей, состоящая из членов этно-национального (то есть не только этнического, но и гражданского) сообщества, которые проживают за пределами своей родины, однако поддерживают с ней постоянную связь».⁸ Обратите внимание, что продолжающиеся отношения между диаспорой и родиной, являются ключевым компонентом определения, следовательно, идентичность диаспоры может меняться. Как указывает Клинченко: «Далеко не все мигранты являются представителями диаспоры, кто-то изначально нацелен на ассимиляцию, кто-то, наоборот, – на быстрое возвращение домой. Однако нередко обстоятельства жизни вносят коррективы в планы переселенцев, и тогда их будни и праздники переплетаются с жизнью диаспоры».⁹

МИССИОЛОГИЯ ДИАСПОРЫ

В то время как в академических и правительственных кругах растет интерес к глобальному феномену диаспоры, миссиология диаспоры также развивается как область, в которой применяются светские наработки в проповеди евангелия церковь. Это «миссиологический каркас, помогающий понять и присоединиться к Божьей искупительной миссии, совершаемой среди людей, проживающих за пределами своих стран».¹⁰ Миссиология диаспоры рассматривается как альтернатива «традиционной миссиологии»,¹¹ которая «привязана к земле и чрезмерно сосредоточена на географической локации».¹² Вовсе не обязательно считать, что традици-

7 Там же, 3, 18.

8 О. Малиновська. Діаспори доби глобалізації: нові ролі і нові можливості // *Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті: Зб. матеріалів III Міжнародного конгресу* (Львів: Видавництво Львівської політехніки / Міжн. ін-т освіти, культури та зв'язків з діаспорою НУ «Львівська політехніка», 2010), 48.

9 Klinchenko, "Missiia i diaspora," 2.

10 Tetsuano Yamamori. "Introduction," *Scattered to Gather: Embracing the Global Trend of Diaspora* (Manila: LifeChange Publishing, Inc., 2010), 3.

11 Michael Pocock. "Foreword," in Enoch Wan, *Diaspora Missiology: Theory, Methodology, and Practice* (Portland, Ore.: Institute of Diaspora Studies – U.S., 2011), ix.

12 *Scattered to Gather*, 9.

онный подход безнадежно устарел, однако в XXI столетии его актуальность и эффективность сомнительна.

Выражение «традиционная миссиология» подразумевает под собой парадигму, в которой обученный миссионер – как правило представитель Запада – покидает свою родную страну с целью проповеди евангелия или осуществления какого-либо служения в другой стране.¹³ В противоположность этому, миссиология диаспоры склонна рассматривать и изучать миссионерскую активность не столько в категориях формализма и исключительности, сколько в формате отношений и целостности.¹⁴ Такая позиция соответствует данности XXI столетия, которое изобилует людьми, пересекающими национальные границы. Тогда как традиционная миссиология призывает увидеть недостигнутые группы людей, акцентируя внимание на их географической отдаленности и изолированности, миссиология диаспоры выстраивает стратегию служения, основываясь на том факте, что миллионы этих недостигнутых теперь проживают в непосредственной близости к нам, являясь работниками, студентами и беженцами.¹⁵ Они живут рядом, благодаря Божьему провидению; христиане принимающих стран должны распознать эту особенность нынешнего времени и присоединиться к тому, что совершает Бог.¹⁶

В частности, миссиология диаспоры признает, что христианство неуклонно смещается с северных областей полушария в южные.¹⁷ Это вносит существенный вклад в миссию и потенциал мигрантов, которые способны распространять Христово послание зачастую креативней, эффективней и продуктивней, нежели классические миссионеры. С целью наиболее эффективно применить всю силу миссионерского потенциала диаспоры Сеульская декларация миссиологии диаспоры (14 ноября 2009) призывает «всех Божьих людей в поместных церквях и церковных движениях, миссионерских организациях, академиях и на рыночных площадях – мобилизовать, подготавливать, оснащать, поддерживать, сотрудничать и подымать “служителей царства диаспоры”, чтобы пожать жатву побелевших нив диаспоры».¹⁸

13 Wan, *Diaspora Missiology*, 4.

14 Там же, 98, 141-143.

15 *Scattered to Gather*, 27.

16 Wan, *Diaspora Missiology*, 138-139.

17 Wan, *Diaspora Missiology*, 14. См. особ. Philip Jenkins. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2011).

18 “The Seoul Declaration on Diaspora Missiology,” <https://www.lausanne.org/content/statement/the-seoul-declaration-on-diaspora-missiology>.

МИССИЯ В ДИАСПОРЕ

Принято считать, что в то время, как миссиология диаспоры является сравнительно новой дисциплиной,¹⁹ сама миссия в диаспоре как таковая, т. е. христианское свидетельство в различных его проявлениях, совершаемое среди людей, живущих за пределами своей родины, и самими людьми, проживающими вне родины – активность не новая. Таким образом, миссиология, которая принимает в расчет феномен диаспоры, в большей степени следует историческим особенностям церковной истории. Даже после побиения камнями Стефана, когда первая волна преследований вынудила церковь бежать из Иерусалима и рассеяться по Иудее и Самарии (Деян. 7, 54 – 8, 4), христиане совершали служение в диаспоре. И действительно, как указывает Джегу Дж. Ханслес, христианство, вместо того чтобы быть географически оседлым и изолированным, напротив, всегда представляло собой движение, которое мигрирует, что, в свою очередь: «...сделало христианство глобальным в первые пять веков его существования».²⁰

Основываясь на данном наследии, Енох Ван утверждает, что существуют три типа или фазы миссии диаспоры:

- Миссия для диаспоры – служение, евангелизация и обучение людей диаспоры;
- Миссия через диаспору – христиане диаспоры распространяют послание Христа через свои семьи, друзей и знакомых в принимающей стране, на родине или где бы то ни было еще;
- Миссия за пределы диаспоры – мотивировать христиан из диаспоры к межкультурной миссии в принимающей стране, на родине или где бы то ни было еще.²¹

Необходимо отметить, что все три типа миссионерской активности не обязательно сменяют одна другую в указанной последовательности. Все

19 The Lausanne Movement established its Global Diaspora Network in Manila in 2010; см. Sadiri Joy Tira, “Diasporas from Cape Town 2010 to Manila 2015 and Beyond,” Vol. 4, Issue 2 (March 2015) <https://www.lausanne.org/content/lga/2015-03/diasporas-from-cape-town-2010-to-manila-2015-and-beyond>.

20 Jehu J. Hanciles. “Singing the Song of the Lord on Foreign Soil: What the Early Centuries Tell Us about the Migrant Factor in the Making of Global Christianity,” in Elaine Padilla and Peter C. Phan, eds., *Christianities in Migration: The Global Perspective* (London: Palgrave Macmillan, 2016), 38.

21 Wan, *Diaspora Missiology*, 5.

они до определенной степени имеют место в славянской евангельской диаспоре в США и тесно сопряжены с вопросами идентичности сообщества. В последующей части данной статьи миссия диаспоры по большей части, но не только, будет рассматриваться на примере украинских евангельских христиан, проживающих в Соединенных Штатах. В основе исследования лежат личные интервью.

МИССИЯ ДИАСПОРЕ

Первый этап центров миссии диаспоры состоит в «служении, евангелизме и обучении людей диаспоры».²² Сеульская декларация призывает «лидеров церкви и миссии признать и отреагировать на возможности евангелизации мира, имеющие место в феномене глобальной диаспоры».²³ «Признать и отреагировать» – представляет собой предельно простую, но в то же время значимую фразу. Для того, чтобы служить людям диаспоры, христиане должны обратить внимание и признать существование диаспоры.

В истории русскоговорящего евангельского движения есть хорошие примеры признания и реакции, которые имели место во многом благодаря раннему осознанию роста населения диаспоры и желанию служить ему. Вспомним полковника Василия Пашкова (1831–1902), который стал евангельским верующим в 1974 году. Он отмечал постоянно меняющееся количество возничих (извозчики) в Санкт-Петербурге. Как и тысячи других сезонных рабочих в российских городах, извозчики были мигрантами, которые странствовали по чужой земле в городской местности, а потом возвращались в свои деревни по весне. Зимой Пашков встречался с ними в домах, которые те арендовали и оборудовал там чайные комнаты для лучшего комфорта. Он снабжал мигрантов христианской литературой, благодаря которой евангелие распространялось далеко за пределы улиц столицы.²⁴

Схожим образом в период Первой мировой войны (1914–1918) энергичные и находчивые проповедники различных национальностей (немцы, швейцарцы, шведы, американцы, латыши) объединились с верующими

22 Там же, 5.

23 “The Seoul Declaration on Diaspora Missiology,” <https://www.lausanne.org/content/statement/the-seoul-declaration-on-diaspora-missiology>.

24 Sharyl Corrado. “The Philosophy of Ministry of Colonel Vasilij Pashkov,” M. A. thesis (Wheaton College Graduate School, 2000), 38-39.

русскими военнопленными в Германии и Австро-Венгрии, чтобы достичь других заключенных войны. К 1918 году военные лагеря в Германии и Австро-Венгрии насчитывали миллион заключенных, основная часть которых – солдаты из Российской империи. До полумиллиона солдат продолжали находиться в Германии вплоть до 1921 года.²⁵ Таким образом, в течение нескольких лет поддерживались отношения, а переговоры с властями позволили миссиям и отдельным личностям распространить среди военнопленных миллионы Новых Заветов и других христианских книг на русском языке, кроме того, в этот период для заключенных организовывались богослужения и курсы систематического изучения Библии.²⁶ Благодаря работе Уолтера Джека (ум. 1939) и Якова Крокера (ум. 1948), а также сотрудничеству множества европейских организаций, была организована миссия *Licht im Osten* («Свет на Востоке»), чтобы служить русским военнопленным вплоть до окончания войны. До сих пор эта миссия вовлечена в распространение христианской литературы и служения по изучению Библии.²⁷

Два эти примера говорят о готовности многих христиан признавать и реагировать на существование диаспоры, идет ли речь об извозчиках или военнопленных. Миссиолог Т. В. Томас утверждает, что для взаимодействия с диаспорой местные христиане должны прежде всего быть «миссионерски-направленными».²⁸ Другими словами, миссия диаспоры должна стать вопросом гостеприимства, в котором культивируются такие качества как: доступность, щедрость, открытость и внимательность к нуждам других людей, находящихся за пределами привычного нам круга. Евр. 13, 2 напоминает: «Страннолюбия не забывайте, ибо через него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам».

И все же гостеприимство далеко не самое легкое действие. Для его оказания местным христианам потребуется усилие преодолеть не только инаковость, но страх. Жители Северной Америки или Европы зачастую считают

25 Kenneth Steuer. "First World War Central Power Prison Camps" (2013), *History Faculty Publications*. Paper 1. ht tp://scholarworks.wmich.edu/history_pubs/1.

26 Brandenburg. *The Meek and the Mighty*, 159; John Fetler. *Bozhii glashatai, Uil'iam Fetler: Istorii dukhovnogo probuzhdenii v Rossii i Latvii*, trans. by Andrei Radchenko (Asheville, N. C.: Russian Bible Society & Revival Literature, 2016), 91-95; Kenneth Steuer. *Pursuit of an 'Unparalleled Opportunity': The American YMCA and Prisoner of War Diplomacy among the Central Power Nations during World War I, 1914-1923*. Gutenberg-e.org/steuer/steuer.cho4.html.

27 Brandenburg, *The Meek and the Mighty*, 160-61.

28 T. V. Thomas. "Where Have All the Evangelists Gone?" in Enoch Wan and Sadiri Joy Tira, eds., *Mission Practice in the 21st Century*, Diaspora series No. 1 (Pasadena, Ca.: WCIU Press, 2009), 134.

людей диаспоры опасными.²⁹ Так, на мигрантов могут смотреть как на тех, кто отбирают рабочие места у местных жителей³⁰ или разрушают гомогенность этнического состава страны.³¹ Безусловно, присутствие большой группы людей диаспоры может создать напряжение в доступе к местным ресурсам; Европейский союз продолжает искать решение проблемы массового поселения беженцев.³² Таким образом, в нынешней атмосфере подозрительности и недоверия понадобится мужество местных христиан, чтобы быть миссионерски-направленными – что означает проявлять дружелюбие к чужестранцам. Со временем, пока оказывается помощь и растет доверие, обязательно появятся возможности для христианского свидетельства. Но здесь крайне необходима ориентированность на долгосрочные отношения.³³

От восьми до двадцати миллионов украинцев живут за пределами Украины и около тридцати миллионов русских проживают за пределами Российской Федерации.³⁴ Многие из этих людей имеют отношение к церкви, для которых она служит источником формирования идентичности и практической помощи. Согласно Татьяне Клинченко:

Для миллионов украинских граждан, вынужденных выезжать на заработки, в том числе и для тех, кто стал жертвой международной торговли людьми, для нелегальных мигрантов, при бездействии и безразличии Украинского государства к судьбе этих людей, церковь была и остается чаще всего единственным местом информации, помощи в поисках работы, разъяснении иностранного законодательства, оказании медицин-

29 Matthew Holehouse and Henry Samuel. "Terrorist Ringleader Got into EU as 'Refugee,'" <http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/terrorism-in-the-uk/12006892/International-manhunt-underway-after-French-police-let-Paris-attacks-suspect-slip-through-their-fingers.html>.

30 Karoun Demirjian. "Fight Over Immigrant Program Intensifies," *St. Louis Post-Dispatch* (4 September, 2017): 13.

31 "Europe Migrant Crisis: EU Court Rejects Challenge," <http://bbc.com/news/world-europe-41172648>.

32 См., напр., *Daily News Hungary*. "Hungary, Slovakia Address European Court Over Migrant Quotas," dailynewshungary.com (10 May 2017); *UNHCR Europe Monthly Report*, July 2017, <http://data2.unhcr.org/en/document/download/58868>; "Europe Migrant Crisis: EU Court Rejects Challenge," <http://bbc.com/news/world-europe-41172648>.

33 См. предложения по служению диаспоре, озвученные World Relief, World Vision и другими организациями; см. также <http://wewelcomerefugees.com>; Richard Stearns. "Love the Refugee with the Compassion Christ has Shown You," <http://www.christianitytoday.com/ct/search/?query=love+the+refugee+with+the+compassion+christ+has+shown+you>.

34 Klinchenko, "Missiia i diaspora," 2-3: <https://www.rferl.org/a/1066475.html>.

ской помощи, в опеке над заключенными, содействии в возвращении домой и т. п. Ее роль для диаспоры – объединяющая, утешающая, поддерживающая, помогающая. В этом – ее действенная проповедь евангелия добрыми делами.

Таким образом, миссия диаспоры начинается с миссионерской сознательности, подпитывается различными проявлениями гостеприимства и выражается в конечном итоге в доверительных отношениях, в которых евангелие однажды может прозвучать.

МИССИЯ ЧЕРЕЗ ДИАСПОРУ

Во второй фазе люди диаспоры, которые стали христианами, используют свои семейные связи и социальные отношения для проповеди евангелия, что может происходить как в принимающей стране, так и на родине или где бы то ни было еще.³⁵

Хороший исторический пример миссии через славянскую христианскую диаспору можно найти в служении русским военнопленным, которое продолжалось после окончания войны. Один из отчетов, составленных по видимому в начале 1920-х годов, гласил, что в период войны ко Христу обратились около 30 000 русских солдат.³⁶ Их возвращение домой послужило одной из основных причин роста русского евангельского движения в 1920-х годах. Русский лидер баптистского движения посетил в тот период миссию «Свет на Востоке» и рассказал удивительные истории о распространении благой вести. Когда его спросили о пробуждении, он ответил, что оно началось: «После возвращения военнопленных с запада».³⁷

Еще один пример можно привести из жизни Питера Дайнека (1897–1987). Бдительные лидеры из Библейской церкви Муди в Чикаго познакомились с ним, когда тот иммигрировал в Соединенные Штаты в начале XX столетия. Со временем Дайнека закончил Библейский институт Муди и в 1934 году основал Российское евангельское общество (в настоящее время Славянское евангельское общество) с конкретной целью достичь славянскую диаспору по всему миру.³⁸

35 Wan, *Diaspora Mission*, 139.

36 John Fetler, *Bozhii glashatai*, 94-95.

37 Brandenburg, *The Meek and the Mighty*, 165.

38 Peter Deyneka. *Twice Born Russian, An Autobiography*, 2nd ed. (Grand Rapids: Zondervan), 22-28, 38-43, 72-76.

Крайне важно в данной фазе постоянно поддерживать импульс миссии диаспоры, однако это невозможно осуществить без постоянного поиска новых людей, которые говорят на том же языке и принадлежат к той же этнической группе. В период между окончанием Второй мировой войны и распадом Советского Союза церкви славянской диаспоры, основанные первыми славянскими иммигрантами, сократились в количестве. Стараясь сохранить родной язык, насчитывая несколько новообращенных и имея слабый доступ к родной стране в советский период, собрания постепенно редели, а некоторые исчезли вообще. После 1980-х их жизнь несколько обновилась благодаря другим славянским евангельским иммигрантам. Иногда пасторы соперничали друг с другом, дабы привлечь прихожан именно в свои церкви.³⁹

Жизнь иммигранта одинока и сложна, и никого не должно удивлять, что даже в самых лучших условиях жизни новоприбывшие в Соединенные Штаты верующие ищут именно те церкви, которые говорят на их родном языке или желают стать частью тех сообществ, частью которых уже являются их родственники или бывшие соседи. Однако отношения, которые призваны приносить поддержку, также могут стать вызовом. Согласно Олегу Турлак, хотя их церкви помогают славянским верующим «не запутаться абсолютно», эти же самые церкви «лишают иммигрантов возможности составить собственное мнение о реальности, мешают прогрессу в изучении английского языка и замедляют частичную интеграцию в американское общество».⁴⁰

Действительно, в некоторых городах США славянские евангельские верующие сформировали небольшие анклавные группы из двадцати или меньше человек вокруг знакомого пастора, вместо того чтобы отважиться на новые отношения и взаимодействие с другими церквями, даже похожими на них. Многолетние обиды, возникшие еще на родине, иногда бережно сохраняются, в результате чего отношения внутри евангельской диаспоры могут быть довольно холодными.⁴¹

Замкнутость может породить гордость. В статье, затрагивающей различные возрастные группы украинской диаспоры в Северной Америке, Виктор Кузьменко отмечает, что настрой и отношение иммигрантов,

39 Основано на интервью с пастором Виктором Пилипчуком, Первая украинская баптистская церковь, Парма, Огайо (24 августа 2017), и Виктором Кузьменко, Чикаго, Иллинойс (27 августа 2017).

40 Oleg Turlac. "Slavic Evangelicals in a Survival Mode: A Response to Mikhail Cherenkov's 'Slavic Diaspora,'" *East/West Church & Ministry Report* Vol. 23, No. 4 (Fall 2015): 8.

41 Интервью с Виктором Пилипчуком.

прибывших после падения Советского Союза, можно выразить в одном слогане: «Мы все знаем, как надо жить и как служить Богу, и мы все делаем правильно».⁴²

Такой устоявшийся подход больше типичен для пожилого поколения иммигрантов и, безусловно, не ограничивается только славянами. Считается, что первое поколение диаспоры, независимо от национальности, предпочитает родной язык и неизменно держится своего собственного социального окружения.⁴³ Такое отношение может частично объясняться страхом. Олег Турлак отмечает: «Вместо осознания того, что могут вносить вклад в американское общество, они предпочитают жить в режиме выживания, стараясь защитить дорогие им ценности и уберечь детей от того, что они называют моральным разложением американского общества».⁴⁴

Однако для следующего поколения картина поменяется. Молодые люди, которые адаптируются к культуре и ценностям Соединенных Штатов намного быстрее, имеют тенденцию отдаляться от церковной диаспоры. Некоторые из них родились уже в США. Поэтому могут выбрать американскую церковь, заключить брак за пределами славянского социального круга или вообще уйти из христианства. Из семнадцати молодых людей, которых обучал и наставлял Виктор Кузьменко на протяжении приблизительно восьми лет, только одна молодая девушка осталась в своей евангельской общине.⁴⁵

Такая тенденция вызывает обеспокоенность. Не так давно в Сакраменто, Калифорния, на торжественной годовщине, посвященной двадцатипятилетию славянской церкви, некоторые члены общины высказали сожаление о своих традиционных взглядах на церковную жизнь. Они признались, что были слишком погружены в прошлое, и для того, чтобы сохранить отношения со своими детьми, им пришлось пойти на уступки и открыться современной реальности.⁴⁶ Среди всего прочего, чтобы быть актуальными и соответствовать своей эпохе и культуре, необходимо, по крайней мере иногда, проводить богослужение на английском языке. Даже в этом славянская диаспора смогла найти различные пути, чтобы ответить на духовные нужды общины. Так, дети могут посещать одно собрание, а родители дру-

42 В. Кузьменко. Українські евангельські християни в США: досвід поколінь. http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/52703/

43 “Challenges of Chinese Migrant Churches in the West,” <http://wp.me/p44vgh-lg>.

44 Turlac, “Slavic Evangelicals,” 8.

45 Интервью с Виктором Кузьменко (27 августа 2017).

46 Интервью с Алексеем Мельничуком, директор Connect International (29 августа 2017).

гое; некоторые семьи, впрочем, посещают и американскую, и славянскую церкви в один день.⁴⁷

В конечном итоге фокус миссионерской направленности неизбежно приведет к изменениям. Пастор Виталий Бак утверждает, что успешная миссия церковью диаспоры ко всему миру зависит прежде всего от того, чтобы сознательно принять евангелие без чрезмерного ударения на сохранении традиции или языка.⁴⁸ Церковь пастора Бака, Славянская баптистская церковь Вифания в Бруклин парк, Миннесота, адаптировала миссионерскую стратегию, основанную на Деян. 1, 8, когда Иисус пообещал апостолам, что те будут свидетелями «в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли».

Церковь Вифания рассматривает «Иерусалим» как обозначение их непосредственного контекста – служение собственным детям на воскресной школе, организация летних лагерей, христианской школы. Несмотря на то что русский язык является обязательным предметом, его сохранение в программе не играет определяющей роли в духовной жизни детей. «Иудея и Самария» представляют людей из бывшего Советского Союза. На протяжении последних пяти лет церковь Вифания посылала молодых людей в миссионерские поездки в Вирджиния Бич и Висконсин Деллс – это курортные города, где можно встретить молодых людей, как правило студентов, которые устраиваются на летнюю сезонную работу в США по временной трудовой визе. Однажды христиане-гагаузы⁴⁹ имели возможность общаться со студентами из Турции. Несмотря на то что в этих поездках не было случаев открытого покаяния, Бак считает их успешными по той причине, что они помогли завязать отношения и положили начало заинтересованности. Более того, участники миссионерских поездок вкусили, что такое миссия.⁵⁰

Начало войны между Россией и Украиной в 2014 году подстегнуло интерес к миссии и служению среди евангельской диаспоры. Церкви приложили много усилий, чтобы отправить в Украину многочисленные контейнеры с материальной помощью – одеждой, едой и медикаментами. На протяжении приблизительно четырех месяцев женщины из Второй славянской баптистской церкви в Сакраменто, Калифорния, собирали средства от продажи выпечки и другой традиционной еды на сумму 29 000

47 Интервью с Ириной Бондаревой-Зулка (5 сентября 2017).

48 Интервью с пастором Виталием Бак, Славянская баптистская церковь Вифания, Бруклин Парк, Миннесота (6 сентября 2017).

49 Люди, говорящие по-турецки, проживающие в Молдове.

50 Интервью с Виталием Бак.

долларов США, чтобы организовать христианские лагеря и оказать материальную помощь двумстам вдовам и их детям, вынужденным покинуть свои дома из-за военных действий в восточной части Украины.⁵¹ Тем временем украинские церкви обращались за помощью непосредственно к диаспоре. Спектр нужд был очень разнообразен: здоровье, евангелизационные проекты, поддержка сирот и строительство домов.⁵²

Подведем итог. Славянские евангельские верующие, переживая о том, как сохранить духовное наследие в новом окружении, используют разные возможности послужить людям, принадлежащим к их родной культуре.

МИССИЯ ЗА ПРЕДЕЛЫ ДИАСПОРЫ

В третьей фазе миссии диаспоры, утверждаемой Енохом Ван, христиане диаспоры выходят за рамки своего родства и языковой принадлежности, чтобы стать частью межкультурной миссии в принимающей стране, на родине или где-то за рубежом, что и означает «до края земли» (Деян. 1, 8). В брошюре «Рассеяны, чтобы собраться» сказано о яркой перспективе: «После овладения языком и культурной адаптации диаспора христиан становится хорошим проводником межкультурной проповеди евангелия. Ее духовная жизненная сила способна оказать благотворное влияние на местные сообщества и зародить новые...»⁵³ Члены евангельской славянской диаспоры в действительности уже сейчас совершают межкультурное служение, но «овладение языком и адаптация к культуре» могут растянуться на целое поколение и включать в себя болезненное переосмысление идентичности.

Со временем церковь диаспоры, как и любая церковь, должна сделать выбор – существовать ради сохранения самой себя или принять призыв служить тем, кто находится за ее чертой. Все подобные соприкосновения с внешним миром будут вести к изменениям. Как относиться к этим изменениям? Есть ли точка отсчета, когда церковь диаспоры перестает быть церковью диаспоры? Александр Мельничук считает, что идентичность церкви диаспоры будет оставаться крепкой до тех пор, пока иммигранты не перестанут прибывать из своих стран.

51 Интервью с Оксаной Копчук (30 августа 2017), которая заведовала кухней, закупками и лагерем.

52 Интервью с Виктором Пилипчуком, Виктором Кузьменко и Оксаной Копчук.

53 *Scattered to Gather: Embracing the Global Trend of Diaspora* (Manila: LifeChange Publishing, Inc., 2010), 29.

Виктор Кузьменко отмечает множество церквей, которые в настоящее время продолжают быть «маргинальными» и ожидает, что они останутся таковыми, пока английский язык является доминирующим языком.⁵⁴ Акцентируя внимание только на украинцах или русских, церковь лишает себя возможности соприкоснуться значимым образом с англоговорящими или испаноговорящими соседями. Тем не менее стоит ли желать, чтобы церкви диаспоры полностью потеряли свой язык и национальную идентичность? «Рассеяны, чтобы собраться» предполагает, что скорее всего, сообщество диаспоры сможет вносить вклад в «духовную жизнь» и приносить пользу принимающей стране.⁵⁵ Татьяна Клинченко приводит слова Бориса Гудзяка, ректора Украинского католического университета во Львове, касательно определенного духовного вклада, который Украина может предложить Европе:

Нам, украинцам, которые прошли горнило испытаний тягчайших преследований в XX столетии, есть что сказать... по теме новой евангелизации ...и мы имеем большую ответственность перед европейцами, которые забывают свою европейскую культуру. Нам надо напомнить им, что истоки и фундамент Европы – христианские... Христианство и Евангелия сегодня должны вновь заговорить.⁵⁶

Может ли славянская диаспора в Соединенных Штатах обогатить общую культуру подобным жизненным опытом и ценностями? Как мы уже видели, использование английского языка является ключевым фактором удержания следующего поколения людей диаспоры в церкви. Достижение людей в принимающей стране предполагает знание местного языка на достаточно хорошем уровне, чтобы поддерживать разговор, молиться, читать, объяснять учение Библии. Однако там, где есть желание общаться и посвящение проповеди евангелия, свободное владение английским языком имеет второстепенное значение. Мама Ирины Бондаревой-Зулка, которая не владеет английским языком достаточно хорошо, охотно распространяла приглашения в Американскую межденоминационную церковь, куда ходили ее дети и внуки. Чтобы ее могли понимать, она задавала лишь один вопрос: «У вас есть церковь?», после чего говорила: «Это хорошая церковь».⁵⁷

54 Интервью с Александром Мельничуком и Виктором Кузьменко.

55 *Scattered to Gather*, 29.

56 Італійська Софія // *День*. № 186, 16 жовтня 2012 р., 2, цитується по Клинченко «Миссия и диаспора», 7.

57 Интервью с Ириной Бондаревой-Зулка.

Язык второстепенен, главным фактором выхода церкви диаспоры за пределы собственного сообщества – это чувство миссионерского призвания и готовность исполнять великое поручение. Удивительно, но у многих христиан диаспоры отсутствует даже само желание соприкоснуться с кем-либо за пределами славянского общества, не то чтобы служить. Я была потрясена отношением одного молодого украинского баптиста, который хорошо владел английским языком и собирался поступать в американскую семинарию. Он гордо заявил, что собирается найти друзей в поместной украинской церкви для того, чтобы «не соприкоснуться с мексиканцами или чернокожими».⁵⁸ Очевидно, миссионерская сознательность подразумевает желание менять шаблоны, или говоря другими словами – гостеприимность. Многие церкви и отдельные люди диаспоры прилагают подобные сознательные усилия.

Чтобы культивировать чуткость к нуждам христиан всего мира, Славянская баптистская церковь Вифания запрашивает список молитвенных нужд у международного центра Варнава и у других организаций и вносит их в еженедельный церковный буклет. Две русскоговорящие семьи из церкви сейчас являются миссионерами в Южной Африке, в это же время некоторые люди из общины поехали в Мексику, Индию и в Африканские страны на сезонную работу.⁵⁹ Диаспора организовала собственные центры обучения, такие как Славянская миссионерская библейская школа в Джексонвилле, Флорида. Многие молодые люди, выросшие в славянских церквях, сейчас задействованы в активном христианском служении через различные американские организации.⁶⁰ Молодые лидеры в Первой украинской баптистской церкви в Парме, Огайо, прошедшие обучение Библейском институте Муди, создали новую церковь, открытую не только для говорящих на украинском языке, но для всех. Пастор Виктор Пилипчук ожидал, что эта церковь поможет молодому поколению верующих отделиться от существующих славянских церквей, и его прогнозы сбылись. После нескольких лет упорного труда миссионерская церковь, в сущности, стала молодежной церковью для тех, кто устал от традиционного украинского подхода. Результаты этого конкретного эксперимента могут кого-то огорчить, однако открытие данной церкви помогло многим молодым людям остаться в христианском сообществе. Кроме того, этот опыт показывает: для свидетельства всему миру диаспора должна иметь мужество меняться.⁶¹

58 Личное общение. 2004.

59 Интервью с пастором Виталием Бак.

60 Интервью с Виктором Кузьменко.

61 Интервью с Виктором Пилипчуком.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

«Диаспоризация» мира в XXI столетии является неоспоримым фактом. Современные миссиологические стратегии должны со всей серьезностью принять во внимание людей диаспоры, рассматривая их и как объект служения и как ресурс для развития миссионерской активности в дальнейшем. Миссиология диаспоры отмечает три основные фазы миссии диаспоры: служение среди диаспоры; миссия, совершаемая христианами диаспоры, среди соплеменников и среди схожих языковых групп; служение людей диаспоры в других культурах.

Славянское евангельское общество в Соединенных Штатах вовлечено во все три фазы. Исторически сложилось, что движение обязано своим ростом миссии диаспоры. Имеет место активное сотрудничество между церквями диаспоры и отдельными верующими, оставшимися в родной стране. Славянские христиане принимают участие в евангелизациях другим народам. Однако некоторые сообщества диаспоры видят свою цель в том, чтобы хранить родной язык и различные традиции своей церковной жизни. Это мешает молодым людям, предпочитающим английский язык, оставаться в собрании и создает оппозицию американским церквям. Активная миссия также по своей природе приносит изменения и перемены, которым противостоят некоторые группы диаспоры. Как и все христиане, христиане диаспоры призваны найти достойный путь исполнения великого поручения среди трудностей в новом окружении.

Миссия в контексте миллениумов

В. Сазонов

ВВЕДЕНИЕ

Обобщить отношение некоторых к современной молодежи можно так: «Новое поколение всегда хуже предыдущего, подростки всегда раздражают взрослых своим непонятным поведением, новая музыка всегда не такая цепляющая, как раньше, молодые режиссеры разучились снимать хорошие фильмы, телевидение испортилось, а мороженое стало невкусным».¹ Подобные фразы звучат из уст апологетов вчерашнего дня, о которых Соломон сказал «не от мудрости ты говоришь это, что вчера было лучше чем сегодня» (Еккл. 7, 10) В каждом поколении Бог действует, и мы хотим понять, как он работает, чтобы присоединиться к нему.

В данной статье мы рассмотрим лишь об одно поколение – поколение миллениалов. Миллениалы или Поколение Y (другие названия: поколение миллениума (millennials), сетевое поколение, милленинты, эхо-бумеры) – поколение родившихся после 1981 года, встретивших новое тысячелетие в юном возрасте, характеризующееся прежде всего глубокой вовлеченностью в цифровые технологии.² На постсоветском пространстве обычно миллениалов определяют как молодежь 1985 – 2003 года рождения. Если учитывать поколение без пограничников – то это будет молодежь 1989 – 1999 годов рождения.³ Поэтому в большей степени характеристики и описания, приведенные в данной статье, будут относиться к молодежи 1989–1999 годов. В то же время выводы, к которым приходит автор, могут

1 <https://nsportal.ru/shkola/materialy-dlya-roditelei/library/2016/01/22/stihotvorenie-roditelskoe-sobranie>.

2 https://ru.wikipedia.org/wiki/Поколение_Y.

3 Евгений Шамис. «*Потерянное поколение*» или почему так сложно с Миллениумами (Y-ми)? <https://rugenations.su/category/поколения/миллениумы-y/>.

быть полезны и для последующих поколений, так как чаще всего они либо продолжают и усиливают наработки предыдущих поколений, либо огульно их ругают. Поэтому, поняв поколение Y, нам будет проще понимать поколение Z, которое приходит ему на смену.

В ходе написания работы автор постарался объединить личный опыт служения с научными выкладками и изысканиями, которые были ему доступны. Чаще всего он использует концепты и идеи, которые первоначально зарождались на Западе и для Запада, и пытается осмыслить их через реалии восточноевропейского контекста. Поэтому понимание культуры и мировоззрения миллениалов мы начинаем с беглого анализа восточноевропейского контекста, который вносит свои коррективы в образ типичного представителя миллениума. Приведенные факторы, безусловно, нужно будет учитывать при выработке стратегии по достижению миллениалов в каждом локальном контексте. Затем мы переходим непосредственно к рассмотрению мировоззрения и духовности поколения Y. Это понимание поможет определить, какой должна быть благая весть и церковь, достигающие миллениалов. После всего этого мы переходим непосредственно к рекомендациям относительно работы с миллениалами и конкретным предложениям. Данная работа будет особенно полезна пасторам, студентам богословских учебных заведений, лидерам молодежи, которые формируют стратегию молодежного служения.

МНОГОЛИКОСТЬ ПОКОЛЕНИЯ МИЛЛЕНИУМОВ В ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ

Говоря о поколении миллениумов в Восточной Европе, мы не можем говорить об одном портрете молодого человека, который бы характеризовал все поколение молодежи своей страны и уж тем более представлял бы весь регион. Но если нет единого портрета, есть ли вообще смысл говорить о наличии поколения с определенным набором общих характеристик? Не будет ли это слишком обобщенный образ? Может в Восточной Европе мы имеем дело с другим видом миллениализма? На наш взгляд, несмотря на отличия, можно отметить много схожих черт, которые могут оказать существенную помощь в развитии миссионального ответа на вызовы, которые ставит перед церковью данное поколение.

Стратегию разговора о поколении миллениумов мы предлагаем строить следующим образом: всех молодых людей мы воспринимаем как представителей поколения миллениумов, но каждый из них в совершенно уникальной мере преломляет другие доминирующие факторы влияния в своем

окружении. Основной характеристикой является их миллениальность, а другие факторы лишь дополняют ее. И понимая, каким дополнительным факторам влияния отдает предпочтение молодой человек, можно предположить, с каким оттенком миллениализма мы имеем дело. Среди основных факторов можно перечислить следующие.

Религиозное окружение. Оно оказывает колоссальное влияние на молодых людей. Не столь важно, речь идет о вере родителей, которую они им передают, или это собственный выбор молодых людей, она будет формировать их мировоззрение и духовность. Очевидно, что молодой человек, который воспитывался среди евангельских христиан, и молодой человек, который воспитывался в православной среде, будут сильно отличаться друг от друга. Первый чаще всего будет воспринимать религию как личный выбор, который определяет все сферы жизни, второй же будет больше склонен воспринимать веру как фактор, определяющий национальность и социальный статус.

В то же время молодой человек, который воспитывался в атеистическом окружении или выбрал для себя атеистическое (агностическое) мировоззрение, также будет отличаться от первых двух. Все это нужно учитывать для понимания оттенков миллениальности отдельных представителей данного поколения.

Социальной окружение. В Восточной Европе по-прежнему наблюдается большой разрыв между бедными и богатыми, а средний класс очень слабо выражен. В зависимости от социального статуса родителей, молодой человек будет иметь разный доступ к ресурсам, будет в разной степени подвержен влиянию мировой культуры и межкультурному опыту, и как следствие в разной степени будет отображать основные характеристики миллениумов.

Политические взгляды. Поляризация общества, построенная на геополитических предпочтениях, также накладывает свой отпечаток на молодежь. Совершенно очевидно, что молодые люди, ориентированные на Запад, будут более восприимчивыми к прогрессивному взгляду на жизнь и либеральным ценностям. Они больше впитают в себя основные характеристики миллениалов. Что же касается молодых людей, ориентированных на Восток, то, скорее всего, они будут придерживаться более консервативных взглядов на жизнь и ценности. Также им в меньшей степени будет характерен релятивистский язык.

Этническая структура окружения. Наши страны многонациональные. Представитель титульной нации и представитель национального меньшинства будут по-разному ощущать себя в своей стране, и это отразится на их взглядах и ценностях.

Городское и сельское окружение. Городские и сельские жители – это

еще одна подкатегория среди миллениалов. Скорее всего, будет лишним говорить о том, как сильно могут отличаться представители этих социальных групп.

Итак, мы понимаем, что обобщенные характеристики миллениалов в реальной жизни могут иметь много оттенков и нюансов. Поэтому в данной работе мы меньше хотели бы уделять внимания нюансам и вторичным факторам влияния, так как их может быть несметное количество, а больше основным характеристикам. Затем, научившись определять вторичные факторы влияния, каждый сможет понять, с каким оттенком миллениала он имеет дело.

ОСОБЕННОСТИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ДУХОВНОСТИ МИЛЛЕНИУМОВ

Говоря о поколении миллениумов, мы можем выделить следующие характеристики:

Релятивистская риторика. Чаще всего христиане поднимают вопрос о релятивистской риторике в контексте разговора о познании истины. Они ругают молодых людей и представителей постмодернизма за то, что те разрушили все святое и не оставили миру никаких абсолютов. Автор данной статьи не отвергает наличие абсолютной истины, но считает необходимым понять и продемонстрировать логику миллениумов, чтобы затем понять, как доносить им евангелие на их языке.

Миллениумы ненавидят эксклюзивистскую риторику, согласно которой кто-то один может претендовать на обладание абсолютным знанием и понимание истины. Действительно, в мире непрекращающегося информационного потока, где 24 часа в сутки доступна самая разная информация, более того, сам потребитель может генерировать новую информацию, релятивизм кажется самоочевидным, а комбинирование данных на свое усмотрение – единственно верным решением.⁴ Представители поколения Y – дети своего времени. Они в полной мере вобрали в себя основные характеристики постмодернистского мира. Очень хорошо обобщил влияние современных технологий на новое поколение Н. Т. Райт в своей книге «Иисус. Надежда постмодернистского мира».

Компьютерная революция способствовала возникновению и процветанию мира, где создавать новую, кажущуюся реальность, жить в собствен-

4 Sara Savage. *Making Sense of Generation Y* (Explorations) (Kindle Locations 3244-3247).

ном мире и рассказывать свою историю, даже если она не связывается с повествованиями других, становится все легче и легче... Мы живем в условиях гигантского культурного, экономического, нравственного и даже религиозного рынка. Остается лишь взять всего понемногу и смешать в желаемых пропорциях.⁵

Таким образом вопрос об истинности чего-то полностью отпадает или совершенно меняет свою форму. Во-первых, главным становится не поиск, а создание истины. Молодых людей не столько интересует то, как познать истину, сколько как создать собственную мировоззренческую систему, которая будет выглядеть убедительно, по крайней мере, для ближайшего круга общения. «Самосознание и понимание истины не даются человеку извне и не открываются свыше, это социальный конструкт».⁶ Единственное, чем может быть ограничено это строительство – социальным окружением и личными предпочтениями. Такое положение существенно затрудняет работу с этим поколением или, по крайней мере, требует пересмотра ее методологии. Поэтому риторика, которая полностью исключает возможность участия слушателя в формировании собственного мировоззрения и предоставляет право лишь на принятие или отвержение определенных постулатов, найдет слабый отклик в сердцах миллениумов.

Во-вторых, вместо того чтобы иметь одну единственную истину, лучше иметь доступ к разным истинам, которые могут дополнять друг друга. Как говорит Райт, мир превратился в один огромный рынок и религия не исключение. Наличие всего лишь одного варианта для выбора является признаком деспотизма и тирании. Молодой человек почти интуитивно будет стараться его отвергнуть, даже если он является самым лучшим, только потому, что ему навязывают только один вариант. Таким образом, существование церквей и различных деноминаций – совсем не проблема. Более того, они крайне необходимы для того, чтобы каждый смог найти подходящее выражение для своих религиозных чувств.

В-третьих, главная оценка выносится не на основании каких-то абсолютных реалий, а на основании личной пользы и предпочтений. Любая истина применяется субъективно, и, пожалуй, главный вопрос, который задает себе представитель поколения Y, не «истинно ли это?», а «это действительно мне поможет?» И если это помогает, тогда оно истинно. Другими словами, истинно то, что работает в твоей жизни. Все хорошее, но

5 Н. Т. Райт. *Иисус. Надежда постмодернистского мира* (Черкассы: Коллоквиум, 2008).

6 Savage, *Making Sense of Generation Y*.

не имеющее отношения ко мне сейчас и не применимое, будет отвергнуто из практических соображений.

Полунарратив счастья. Для понимания одного из основных элементов мировоззрения и духовности миллениумов мы обратимся к концепту, который предложили Сара Сэвидж, Сильвия Колинз-Майо и другие. В результате проделанного исследования⁷ они приходят к выводу, что основным нарративом молодых людей является полунарратив счастья. Этому термину следует уделить особое внимание, так как, на наш взгляд, он вобрал в себя основные характеристики мировоззрения данного поколения.

Во-первых, этот термин указывает на отсутствие интереса к метанарративу. Метанарратив умер.⁸ Молодых людей интересует главным образом здесь и сейчас. Метанарратив – это история о том, как функционирует мир. Он часто имеет конечную цель, к которой стремится. Например, в метанарративе Просвещения конечная цель – прогресс и улучшение жизни человека. В иудео-христианском метанарративе целью является окончание времен и возвращение Мессии. Мировоззрение молодежи, напротив, оперирует куда более скромными здесь и сейчас, а не чем-то далеким. Но все же они не скатываются к индивидуалистскому мининарративу. Речь идет об общинном, среднего масштаба полунарративе: я, мои друзья и моя семья.⁹ Это объясняет, почему проповедь о надежде в конце времен не особенно цепляет молодое поколение. Они очень прагматичны и хотят надежды здесь и сейчас. Им важно знать, что будет с ними, с их друзьями и семьей, а не когда-то со всем миром.

Во-вторых, эта фраза указывает на интерес к счастью. Поколение миллениумов характеризует погоня за счастьем.¹⁰ При чем им характерны два типа счастья, которые никак не исключают друг друга. Глубинное, идеальное счастье, которое возможно в отношениях с другими и легкое счастье,

7 Сильвия Колинз-Майо, Сара Сэвидж и другие, провели исследование в Англии, которое показало основные элементы мировоззрения поколения Y. В исследовании приняли участие подростки и молодежь в возрасте от 15 до 25 лет, они были разбросаны по всей стране и представляли 18 различных местностей, а также молодежные клубы, университеты и колледжи. В результате проделанного исследования была написана книга, к выводам которой мы неоднократно обращаемся в данной работе. Подробнее с результатами исследования можно ознакомиться в Savage, *Making Sense of Generation Y* (Kindle Location 82-901).

8 Н. Т. Райт. *Иисус. Надежда постмодернистского мира* (Черкассы: Коллоквиум, 2008).

9 Savage, *Making Sense of Generation Y* (Kindle Locations 955-961).

10 Там же, 962.

которое возможно, когда получаешь наслаждение от жизни. «Глубинное счастье влечет за собой радость, экстаз, восторг, благополучие и чувство общего блаженства». ¹¹ Легкое счастье означает, скорее, беззаботность и наслаждение. Глубокое счастье не находится под угрозой легкого, которое приходит, когда ты отрываешься в клубе. Легкое счастье может привести к глубокому и наоборот, поскольку оба сделаны из одного и того же – людей, находящихся в отношениях друг с другом. Благодаря человеческим отношениям и развлечениям счастье может быть достигнуто... ¹²

Очень сложно рассчитывать на то, что в каждом молодом человеке кроется неудовлетворенность его настоящим и понимание того, что его счастье какое-то неполноценное. Он вполне может радоваться жизни. И для этого ему нужно только одно – люди. Постулировать новый Иерусалим, сходящий с небес в конце времен, просто не нужно. ¹³ Поколение Y просто в этом не нуждается. Идеал счастья для него наступает уже здесь и сейчас, и ему не нужно ждать конца времен. Для поколения Y мир априори хорош. В нем есть все необходимые ресурсы для того, чтобы найти свое счастье. Поэтому стратегия, которая предполагала, что мы будем вести разговор от нужды, мол каждый хочет убежать от этого порочного и трудного мира – не работает. Церковь должна найти новый подход к тому, чтобы говорить о надежде молодому поколению, так чтобы эта надежда могла быть адекватно ими воспринята.

Имманентная и познавательная духовность. Поколение миллениумов в своей массе совсем не отвергает идею духовности. Они считают себя духовными людьми и готовы духовно развиваться. Но при более внимательном рассмотрении мы понимаем, что их представление о духовности в корне отличается от того, которое мы черпаем в евангелии. В той же книге «Создание смысла поколения Y» авторы делают очень полезное разграничение между познавательной и преобразующей духовностью. Они утверждают, что духовность миллениумов и их духовные практики часто являются больше познавательным и развивающим опытом, чем чем-то, что требует радикального изменения образа мышления и жизни. Церкви необходимо отличать базовую познавательную духовность молодых людей (повышенное осознание важности отношений с самим собой, другим, вселенной) и совершенную, преобразующую духовность. Инстинктивный поиск собственной идентичности и познания не может считаться свидетельством невысказанного интереса к трансцендентному Богу. ¹⁴

11 Там же.

12 Там же, 969.

13 Там же.

14 Там же, 2735-2737.

С определенной долей иронии Сильвия Коллинз-Майо определяет Троицу миллениумов как «имманентную троицу», которая состоит из родителей, друзей и рефлектирующего я.¹⁵ Для многих молодых людей повседневный смысл, надежда, цель и, в конечном счете, счастье выводятся из хороших и надежных отношений с семьей и друзьями, а также из осуществления и выражения подлинной рефлексивной самости. Их вера от мира сего, «имманентная».¹⁶ Отправной точкой их духовности является вера в себя, а родители и друзья выполняют роль церкви. Вера в себя стала просто основой мировоззрения молодых людей.

Мы говорим о познавательной духовности еще и потому, что она чаще всего не ведет к перемене мышления и действия. Она больше воспринимается как дополнительный опыт, который может помочь лучше понять себя. Представитель поколения Y может проявлять интерес к посвящению церкви, может даже участвовать в группе по изучению Библии и быть активным добровольцем, и мы как верующие люди усматриваем в этом интерес к Богу. Но на самом деле это может быть всего лишь одно из проявлений познавательной духовности. Данному поколению характерна жажда познаний и самоопределения. Они находятся в поиске самого себя и готовы говорить и на духовные темы. Но при этом у них не наблюдается того, что традиционно мы бы назвали жаждой по Богу.

Период испытаний является большой проверкой для имманентной веры, и в такие моменты молодые люди находятся в поисках чего-то большего, что бы помогло им преодолеть эти трудности. Особенно остро это проявляется в ситуации разочарования в людях. В таких ситуациях молодые люди начинают обращаться к Богу. Но чаще всего они характеризуют свою духовность как молитвы в уединении, перед сном. Коллинз-Майо назвала такую духовность диванной.¹⁷ Она также не обязывает к каким-то изменениям в жизни. Она глубоко личная и часто не имеет ничего общего с публичным пространством или посещением церкви. Таким образом, к познавательной и имманентной духовности мы добавляем еще и диванную духовность.

15 Sylvia Collins-Mayo. *The Faith of Generation Y (Explorations)* (Kindle Locations 832-836). Еще более масштабное исследование было проведено в Англии под руководством Сильвии Колинз-Майо, которое продлилось пять лет. Главная цель исследования была в том, чтобы выявить основные характеристики духовности и способы рассказать молодым людям о Христе, или, другими словами, как совершать для них миссию. В результате исследования свет увидела данная книга.

16 Там же.

17 Там же.

Религия викариев. В Восточной Европе еще сильна роль православной церкви, более 60% населения причисляют себя к ней.¹⁸ Влияет ли это на понимание духовности? Можно ли предположить, что те, кто находятся под большим влиянием традиционной церкви, будут практиковать иной вид духовности, чем описанный выше? На наш взгляд, безусловно, нужно учитывать влияние православия на культуру и мировоззрение миллениумов. К сожалению, мы не смогли найти исследование, которое дает объективную оценку мировоззрения православных-миллениумов в Восточной Европе, поэтому воспользуемся работой британского социолога Грэйс Дэви, которая изучает социологию религии и обращает особое внимание на роль религии в современном обществе. Она предложила весьма интересный концепт, который, на наш взгляд, будет полезен для понимания роли религии в традиционных (часто националистических) контекстах, подверженных влиянию доминирующих церквей – в Восточной Европе православной церкви. Речь идет о религии викариев или замещающей религии.

Замещающая религия – это религия активного меньшинства; оно действует от имени большинства, которое в свою очередь (по крайней мере, косвенно) не только понимает, но и одобряет деятельность меньшинства.¹⁹ Далее Дэви подробно объясняет, что она имеет в виду. Речь идет о следующем: когда церкви и церковные лидеры выполняют ритуал от имени большинства, верят от их имени, воплощают нравственные требования вместо большинства и могут дать разъяснение сложных вопросов современности от имени большинства и для него.²⁰ Такой замещающий или представительский характер духовности очень хорошо виден в следующих ситуациях. Духовенству выдвигаются куда более высокие нравственные требования, чем остальным верующим. Возьмем, к примеру, нарушение правил дорожного движения или откуп за это нарушение. Если это делает обычный верующий, в этом не видят ничего дурного. Если это делает духовный лидер, его раскритикуют и осудят. Другой пример. Когда из православия кто-то переходит в евангельскую церковь, его обвиняют в том, что он предал веру отцов, несмотря на то, что те, кто выносят такие обвинения,

18 <http://pravlife.org/content/v-vostochnoy-evrope-stalo-bolshe-pravoslavnyh-i-menshek-katolikov>.

19 Grace Davie. “Vicarious Religion: A methodological challenge”, in Nancy Ammerman (ed.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* (New York: Oxford University Press), 2.

20 Там же.

не могут объяснить, в чем именно заключается эта вера, но это от них и не требуется, так как духовенство и святые верят как бы от их имени.

В чем же заключается основная роль замещающей религии? Она служит достижению определенных социальных выгод.²¹ Особенно ярко подобная замещающая религия проявляется в моменты рождения, венчания или смерти. Есть определенные жизненные события, которые традиционно ассоциируются с церковью, и, если на них не будет присутствовать священнослужитель, это негативно отразится на социальном имидже. Поэтому, чтобы соответствовать культурным и социальным ожиданиям, такие молодые люди будут придерживаться определенных правил, будут причислять себя к религиозному меньшинству и при этом разделять основные характеристики своего поколения.

На наш взгляд, такой замес традиционной религии и миллениальности является самым сложным для понимания, так как процент и того, и другого может очень сильно отличаться от одного случая к другому. У некоторых молодых людей их миллениальность побеждает их приверженность религии (мы смеем предположить, что таких большинство), у других их миллениальность подчинена религии.

Замещающая религиозность бросает серьезный вызов евангельской духовности, так как она предполагает личную веру, практикуемую в общине. А те, кто находятся под влиянием православной церкви, не относят себя к тем, кто не верит, более того, окончательное решение относительно принятия или непринятия «новой веры» они не смогут принимать самостоятельно. Им нужно будет советоваться с духовенством, ведь только оно имеет правильные ответы и может отвечать вместо верующих.

Но все же хочется подчеркнуть один момент, который в следующем блоке послужит ключиком к достижению данного поколения. Миллениалам, находящимся под влиянием доминирующей религии, присуще некоторое чувство общей памяти и сопричастности, которые не чужды и евангельским верующим. Миссия для них может строиться на созидании новой общей памяти. Церковь, у которой нет памяти, не может быть для них релевантной.

21 Amarnath Amarasingam. *What to do with Davie's 'Vicarious Religion'?*: [http://www.religiousstudiesproject.com/2012/03/09/amarnath-amarasingam-what-to-do-with-davie's-'vicarious-religion'/?](http://www.religiousstudiesproject.com/2012/03/09/amarnath-amarasingam-what-to-do-with-davie's-'vicarious-religion'/)

МИССИОНАЛЬНЫЙ ОТВЕТ ЦЕРКВИ ПОКОЛЕНИЮ МИЛЛЕНИУМОВ

Главный вопрос в этом блоке: как, не меняя содержание христианской веры, можно помочь молодым людям сделать переход от познавательной духовности к преобразующей, от замещающей религии к личной, от имманентной «троице» к живым отношениям с триединым Богом. Именно этому и будет посвящена данная часть статьи.

Помощь в самоопределении и саморазвитии. Как мы уже отмечали ранее, молодые люди видят мир достаточно хорошим и не нуждающимся в спасении. Упор на богословии греха и нужде в спасении они могут воспринимать как препятствие поиску своего места в мире²² и наслаждению праздником жизни. Это не говорит о том, что нужно полностью исключить богословие греха, мы лишь хотим показать, что к современному поколению очень сложно подойти через двери нужды или личной греховности и неполноценности. Они более готовы впустить к себе через двери возможности и надежды. Они готовы мечтать, развиваться, работать над собой и меняться к лучшему. Они даже готовы верить, но их мотивация не страх или нужда, а возможность продвинуться к своему идеальному «Я». Именно поэтому мы предлагаем начать с самоопределения и саморазвития. Итак, поиск себя, который характерен для поколения Y, может служить отправной точкой для поиска Бога.

Сара Сэвидж говорит о предварительной миссии. С содержанием предложенного ею подхода можно согласиться, однако сложно согласиться с предложенным термином, так как любая работа с молодежью уже является миссией, как поиск себя, так и последующее духовное становление в общине верующих. Поэтому мы предлагаем понимать эту подготовительную работу не как что-то, что предшествует миссии, а то, что является ее неотъемлемой частью, пусть даже эта работа не позволит достичь глубинных целей миссии сразу. Предварительная миссия начинается с реальности того, кто есть молодые люди, и вопросов, которые они задают. Она включает в себя основное внимание к тому, кем они хотят стать, а не к тому, что им следует делать. Основное внимание уделяется формированию идентичности, а не принятию нравственных решений.²³ Следствием такого подхода будет готовность повременить с нравственными наставлениями и обучением. Вместо того чтобы учить и вкладывать что-то в молодых людей, необходимо научиться слушать и вытаскивать информацию из них. В наш

22 Savage, *Making Sense of Generation Y* (Kindle Locations 2766-2772).

23 Там же, 2722-2727.

постхристианский век этот процесс «вытягивания» из молодежи – предварительная работа, необходимая для того, чтобы они могли распознавать, понимать и затем связывать то, что будет им предложено, со своей основной, познавательной духовностью. Этот процесс не может быть ускорен, и он будет хорошо проверять христианскую склонность скатываться к правильным ответам!²⁴

Таким образом, главное в этой начальной работе с подростками и молодежью через их поиск себя – наладить связь с их познавательной духовностью, подтолкнуть их задавать экзистенциальные вопросы, понять для себя их представление о духовности для того, чтобы можно было облачить евангельскую весть в понятный им язык.

Хорошим примером подобного подхода в Восточной Европе может служить курс «Подготовка к успеху», разработанный педагогами Общественной Ассоциации «Начало жизни».²⁵ Данный курс поднимает экзистенциальные вопросы перед молодыми людьми и, помимо вопросов о будущей профессии, затрагивает такие темы, как мировоззрение, жизненная миссия, нравственные идеалы и развитие целостного характера. Курс является хорошей возможностью для развития отношений и начала диалога в том числе и на тему духовности.

Екклезиальное евангелие. Основная идея данного ответа поколению миллениумов заключается в том, что нет евангелия без церкви, точно так же, как нет церкви без евангелия.²⁶ Но, несмотря на кажущуюся простоту, это утверждение нуждается в пристальном внимании. Во-первых, оно требует пересмотра самой философии молодежной работы. Здесь мы говорим о христианских молодежных клубах и других проектах по достижению невоцерковленной молодежи. Это означает, что молодежное служение, которое будет миссиональным ответом поколению миллениумов, может мыслиться только как екклезиальная форма служения и должно вбирать в себя элементы церковности. Пожалуй, это утверждение нуждается даже в большем пояснении, чем первое. В молодежном служении основной акцент чаще всего ставится на проявление безусловной и всепрощающей любви в надежде на то, что это подтолкнет молодых людей задаваться вопросами, искать истину, и они сами, пообщавшись со своими лидерами, смогут захотеть выбрать для себя такой же путь духовного развития, как и их лидеры.

24 Там же, 2729-2731.

25 В. Сазонов. *Подготовка к успеху. От понимания к управлению* (Кишинэу: F. E. P. «Tipografia Centrală», 2015).

26 Collins-Mayo, *The Faith of Generation Y* (Kindle Locations 2837-2838).

Но реальность показывает, что даже если у молодых людей и возникает вопрос относительно мотивации христианина в работе с молодежью и даже если они понимают, что все это – вера толкающая к любви, следуя постмодернистской логике, этот индивидуальный опыт другого человека никак не обязывает молодого человека что-то менять в своей жизни.²⁷ Он благополучно продолжает сохранять свою мотивацию и получать блага от своего лидера. Более того, сами молодые люди не воспринимают клубы как место, где говорится о вере. Приходя на христианские молодежные клубы, молодые люди не ищут веру, потому что вера – это сугубо личный вопрос, который каждый решает по-своему. В мышлении молодых людей молодежный клуб – это скорее время досуга и приятного времяпровождения, чем сообщество верующих.²⁸ Таким образом, если христианский клуб мыслится только как место, где молодые люди могут получить безусловную любовь и безопасно провести досуг, то его трансформирующая сила будет стремиться к нулю. Одной любви недостаточно. Молодым людям необходимо узнать о том, что это за любовь, если лидеры хотят, чтобы их пример значил для них больше, чем просто свидетельство того, что они хорошие люди.

Как же вести молодежное служение? Выход нам видится в конкретном церковном сообществе, которое формируется евангельской историей. Мы предлагаем еkkлезиальный подход к молодежному служению. Другими словами, христианскому молодежному сообществу или любой другой молодежной группе предлагается быть церковью, т. е. быть таким сообществом, которое стремится воплотить в своей жизни евангельскую историю и культивирует прощение, обучение, ученичество и стремится преображаться под воздействием Божьей любви и христианского мировоззрения.²⁹ Христианство – это воплощенная, а не абстрактная истина, поэтому она становится реальной только тогда, когда она воплощается в жизни людей. Принятию веры поколением Y препятствует отсутствие общин церковного типа, к которым они хотели бы принадлежать.³⁰

Возможно, идея еkkлезиальности клуба или другого проекта по достижению звучит слишком амбициозно и даже утопически, но именно такой подход, на наш взгляд, является евангельским. Иначе, чем занимался Иисус со своими учениками?! Ведь он только объявил о создании церкви, вся его деятельность была предвкушением церковной реальности. Последующие

27 Там же, 2360-2362.

28 Там же, 2365.

29 Там же, 2460.

30 Там же, 2293.

комментарии позволят еще больше понять значение церковного компонента в миссии к миллениумам.

Во-вторых, это утверждение требует экклезиального понимания и провозглашения благой вести. Мы предлагаем мыслить общину как воплощение евангелия. «Отделите христианскую историю от христианской общины, и все, что останется, – это абстрактные факты и либеральные ценности, толерантность, плюрализм и уважение к личной автономии».³¹ К сожалению, молодежные лидеры чаще всего подходят к евангелию как к четырем духовным законам или провозглашению абстрактных истин. Евангелие понимается в общине, где есть люди, которые испытали на себе его силу, и их жизнь служит подтверждением его истинности. Прощение грехов, вечная жизнь, жизнь в Духе – это слишком абстрактные явления, чтобы быть понятными без общины. Именно в общине, которая формируется Духом Святым, благой вестью приобретает форму и становится понятной и привлекательной. Другими словами, без общины благой вестью, скорее всего, будет интересной идеей, которая только будет подпитывать познавательную духовность у молодых людей.

В-третьих, евангельская весть должна мыслиться в конкретных историях, как библейских, так и современных. В некотором смысле данный пункт дополняет то, что было сказано выше. Общество вполне благосклонно к христианским ценностям, но не к христианской истории, которая формирует смысл этих ценностей. Когда история потеряна, сообщество больше не основано на традициях. То, что делает церковь отличительной, – это истории и метафоры, а не привычки и правила поведения.³² Стэнли Хауврас, которого цитирует Сэвидж, отмечает,

Евангелие – это ...история Иисуса Христа. Фундаментальная категория человеческого процветания – это не свобода, а знание повествования, частью которого ты являешься. В Писании израильтяне изучают характер Бога, вспоминая истории о том, что он сделал.³³

Израильтяне формировали свою идентичность как народа Божьего на основании своей истории. Главная задача, которую поколение Y ставит перед церковью, – помочь им сохранить свою идентичность как людей, которые проживают историю Бога. Почему же так важна история? Потому что именно она формирует человеческую идентичность. Что есть сообще-

31 Там же, 243б.

32 Там же, 2591.

33 Там же, 2573.

ство людей? Сообщество – это группа людей, у которых есть общие истории. Именно язык историй может придать нормативность благой вести. Так как ее рассказывает и проживает община, для которой эта весть стала нормативной, и она призывает молодых людей стать частью этой истории, присоединившись к общине, которая ее исповедует.

Таким образом, главная задача сообществ церковного типа – формировать идентичность молодых людей, которая возможна в сообществах, сформированных историей евангелия. Церковь является таким сообществом, в котором через работу Духа Святого евангелие становится видимым и слышимым. Именно такого типа христианские молодежные сообщества нам необходимы.³⁴ Другими словами, что такое молодежный клуб по достижению? Это церковное сообщество. Что такое церковное сообщество? Это люди, которые провозглашают и воплощают евангелие.

Этическая экклезиология. Этика в данном случае понимается нами как продвижение от реального «я» к идеальному.³⁵ Слишком часто церковь видела свою задачу в том, чтобы провозглашать и блюсти нравственные идеалы. По этой причине она часто прибегала к осуждающей риторике. Мы не говорим о том, что церковь должна отказаться от осуждения греха. Нет, но, пожалуй, намного важнее помогать молодым людям продвигаться в своем уподоблении Христу, чем указывать им на каждый проступок.

Понимание работы с молодежью в качестве этического процесса освобождает церковь от того, чтобы ее постоянно забрасывали вопросом об «истине». Молодежная работа как этика, а не нравственность, вольна задать вопрос: каким человеком станет молодой человек?³⁶

Желание молодых людей продвигаться к идеальному «я» не противоречит евангельскому повествованию в целом, ведь Бог продолжает работать над нами и формировать нас в свой образ. Молодежная миссия церкви – это непрерывный процесс размышлений и самоанализа, начиная с того, каким молодой человек пришел и каким он может стать.³⁷

Другая крайность, в которую часто впадает церковь – это сухой дог-

34 Рамки данного исследования не позволяют затронуть все вопросы, связанные с верой и евангелием. Многие исследователи отмечают, что современные молодые люди совсем не против слышать евангелие. Чаше проблема в том, что их лидеры боятся его провозглашать.

35 Там же, 1971.

36 Savage, *Making Sense of Generation Y* (Kindle Locations 2974-2976).

37 Там же, 2957-2959.

матизм, который даже нравственных требований не выделяет, а больше служит для пополнения абстрактных знаний. Об абстрактности мы уже много говорили в предыдущем пункте, здесь хочется отметить, что церковь, которая хочет быть понятна миллениумам, должна помогать молодым людям жить и справляться с повседневными нуждами. Возможно, ей нужно будет пересмотреть свой нарратив, а не только свою риторику. Могут ли молодые люди, которые посещают церковь, сказать, что она помогает им быть более эффективным в учебе, в работе, в отношениях с родителями, друзьями, знакомыми и даже врагами? Имеет ли учение церкви практическое применение? Отвечает ли это злободневным нуждам молодых людей. Это может быть очень опасный вопрос, так как церковь может обнаружить, что она не только не помогает жить, а сама же формирует духовную шизофрению, говоря на своих собраниях только об абстрактной духовности.

Но есть еще один момент, который не хотелось бы обойти стороной. Речь идет о полунарративе счастья. Несмотря на важность практичности, мы не хотели бы полностью скатываться в полунарратив и совершенно сбросить со счетов метанарратив. Без метанарратива невозможно дать поколению миллениумов существенную надежду. Поэтому выходом может быть не критика полунарратива, а провозглашение надежды в Иисусе Христе и поиск релевантных и воплощенных форм для провозглашения этого нарратива. Сам по себе разговор об эсхатологии молодым людям не интересен. Важно найти способ говорить о надежде на их языке и в привязке к их опыту.

Какую надежду Иисус несет мне здесь и сейчас?

Желание счастья полностью оправдано. Кто хочет быть несчастным? Но подлинное счастье требует метаповествования, полной истории, которая предлагает долгосрочную надежду, а не полунарратив, сосредоточенный на сиюминутном. Полунарратив счастья никогда не будет отменен нашей критикой. Его можно только превзойти христианским образом жизни, потому что только в нем есть истинное счастье.³⁸

Таким образом, мы не отказываемся от метанарратива, мы лишь пытаемся найти формы и подходы для его релевантного провозглашения. Как это сделать? Подать христианскую эсхатологию как праздник жизни. Правильно понятая христианская эсхатология, коренящаяся как в воплощении, так и в воскресении, предлагает самое сильное основание для празднования этой жизни. Ожидание грядущего – это ожидание, что мир

38 Там же, 3818-3820.

станет больше, а не меньше. Богословие, отрицающее мир (то есть творение), не имеет возможности найти отклик в мировоззрении поколения Y. Но христианство – это вера, празднующая мир. Видение обновленного неба и земли является жизненно важным компонентом христианского мировоззрения и важной составляющей христианского ответа на экологическую проблему.³⁹

Итак, христианское мировоззрение содержит в себе весть для современных молодых людей, ориентированных на полунарратив счастья. Оно не осуждает их желание быть счастливыми, оно не ругает их за то, что они наслаждаются жизнью. Оно провозглашает возможность идеального счастья, которое мыслится только в рамках эсхатологического нарратива о Боге, который ведет историю к славному завершению.

Экклезиология ориентированная на миссию. Церковь, которая хочет говорить на языке миллениумов, не имеет права оставлять в стороне социальные нужды людей и актуальные проблемы человечества. Церковь, которая хочет спокойно отсиживаться, будет делать это без молодых людей. Молодые люди верят в социальную трансформацию и хотят активно ее добиваться. Церковь должна реагировать на проблемы окружающей среды, на проблемы бедных, больных и слабых.⁴⁰ Но желание быть понятными поколению миллениумов – далеко не единственная мотивация для социальной ответственности. Вся Библия побуждает нас к этому. Об этом уже писалось достаточно много и в предыдущем сборнике «Новых горизонтов миссии». Поэтому мы не будем много об этом говорить, так как в последнее время церкви все больше и больше вовлекаются в жизнь общества и берут на себя социальную ответственность.

Помимо этого, миллениалам характерна страстная духовность. Они хотят наслаждаться жизнью, а христиане миллениумы хотят наслаждаться жизнью с Богом. Поэтому церкви, которые хотят быть релевантными для современного поколения, должны уделять равное внимание как миссии к погибшим, так и миссии к спасенным, помогая им возрастать в Боге и совершать его миссию. Церкви, которые в желании быть понятными современному поколению урезают часть своего послания или чрезмерно адаптируются под требования своего окружения, теряют свою соленость и перестают быть релевантными для общества. Поэтому, говоря о миссии, важно помнить о ее двойной направленности.

39 Там же, 3711-3715.

40 Christopher Mack Deitsch. *Creating a Millennial Generation Contextualized Church Culture* (Liberty Baptist Theological Seminary and Graduate School, 2012), 48.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Поколение миллениумов ставит перед церковью достаточно сложные задачи. Оно отвергает ее эксклюзивистские притязания на истину, не переносит риторику долженствования и не видит необходимости в спасении от этого мира. Тем не менее у церкви есть то, что она может предложить этому поколению. Она может помочь молодым людям развиваться и раскрывать свое подлинное «я»; быть общиной, которая служит живым воплощением евангелия и социальных преобразований, а также предложить эсхатологию, которая помогает еще в большей мере ощутить праздник жизни. Именно церковное сообщество может стать местом, которое не только не ущемляет идеалы и мечты миллениумов, но является самым лучшим местом, где они реализуются в полной мере.

Часть 3

МИССИЯ И ЦЕРКОВЬ

Введение

В. Убейволк

Далее продолжают рассуждения авторов евроазиатского региона о богословском основании миссии и ее практической реализации с перспектив *missio Dei*, миссиональной церкви, целостного восприятия Бога, человека и служения общины.

Две предыдущие части были посвящены миссии Бога, миру и контексту. В этой же части внимание читателя будет привлечено к связям между миссией и церковью. Петром Пеннером будет рассмотрена такая тема, как «Миссиональная природа церкви», в которой будет представлена церковь, понятная для мира, открытая для общества, всей своей природой пытающаяся не привлечь людей к себе, а пойти туда, где есть люди.

Вторая статья, написанная Юлией Лубенец, представляет собой краткий обзор истории миссии Бога через христианскую церковь и ее влияние на различные государства и эпохи за последние два тысячелетия. При описании каждого исторического периода она пытается сначала передать общий ход развития миссии Бога, а затем привести примеры ее влияния и признаков Божьего присутствия.

Третья статья написана Катериной Пеннер, она развивает идеи первой и второй статей. Ее цель обратить внимание на сдвиг в современной миссиологии: с парадигмы «церковь для других» к «церкви вместе с другими». Церкви важно избавиться от патерналистского отношения к окружающим, при котором у нее якобы есть ответы на все вопросы. Церковь вместе с другими обращает наше внимание на то, что Бог действует не только среди христиан, его действия видны везде, а следовательно, и относиться к окружающим нужно так, как к ним относился Христос – поддерживать с любовью, осознавая, что люди вне церкви нужны нам не меньше, чем мы нужны им.

Следующие две статьи (Петра Пеннера и Владимира Убейволк) обращают наше внимание на то, что ни в Библии, ни в современности нет еди-

ной идеальной экклесиологии, особенно, когда это касается церковных структур, моделей, и практик. В истории было множество попыток найти унифицированную модель с тем, чтобы призвать все церкви следовать этой модели. В этих попытках богословы пытались объединить то, чего объединить нельзя: притчи Иисуса, отрывки из Книги Откровения, наставления апостола Павла, модели синагоги и образы ветхозаветного храма. Миссиональная же перспектива видит тексты Писания как великий нарратив, повествование истории Бога, его народа и народов. Этот нарратив формируется с использованием производных библейского богословия, которое не пытается представить Библию как книгу, в которой все систематизировано. Библия – это богодухновенное послание совершенного Бога, работающего с несовершенными людьми, это текст в контексте, причем контекст этот может быть историческим, географическим, литературным, культурным и так далее. И если «распаковывать» текст из контекста евангельские христиане умеют практически в совершенстве, то навык применения полученных данных в контексте прочтения развит недостаточно. Статьи об экклесиологии представят читателю модели, сформированные во времена написания Нового Завета, а также те модели, которые сформировались на просторах Восточной Европы и Средней Азии. Авторы пытаются показать, что не существует одной новозаветной модели церкви, что их – множество, и лучшее, что может сделать церковь – это оценить эффективность либо избранной модели, либо той, что досталась ей по наследству. Есть попытка побудить пасторов осознать, что отказ от некоторых элементов прошлого не есть предательство евангелия или веры отцов. Равно как и привнесение в служение церкви некоторых элементов культуры, которые не противоречат библейским ценностям, не есть секуляризация церкви, ее обмирщение.

Логическим продолжением предыдущих статей является статья о единстве христиан, написанная Борисом Костиным. В основу взят отрывок из молитвы Иисуса Христа, записанный в Ин. 17. Несмотря на разность моделей и практик, христиане не должны жить утопической надеждой, что все когда-то станут «как мы», а кто не станет, тот и «не от Духа Божьего». Единство и однообразие – это разные понятия. Суть единства как раз в том и заключается, что наличие отличий не мешает быть вместе, служить вместе и прославлять Бога. Наверное, ни к одному из поручений Христа церковь не относилась так легкомысленно, как к этому. Иисус увещевал своих учеников быть едиными, он молился Отцу о том, чтобы его последователи были едины, он привел в пример свое единство с Отцом. Как будто не замечая этого, христиане продолжают не принимать друг друга по причине отличий в своих практиках и вероучениях. Христиане нашли себе оправдание, как *не быть* в единстве – обвинить прочих в их несосто-

тельности как христиан. Призывая друг друга к покаянию, все ожидают, что остальные достигнут познания истины. Христиан даже не смущает та высокая цена, которая платится за их разрозненность – мир так и не познает Бога.

При этом сегодня есть примеры, где в определенных местностях Восточной Европы более 20% населения – это практикующие христиане. Исследования показали, что именно в этих городах существует межцерковное сотрудничество, пасторы проповедают друг у друга в церкви, происходят совместные молитвы за пробуждение, совместные акции, направленные на благосостояние своего города.¹ Говоря о единстве, мы имеем ввиду не структурное единство, чего многие боятся, не единство в деталях верования и не финансовый контроль одной структуры над другой. Попытки объединить деноминации и конфессии чаще всего приводили к появлению новых деноминаций и конфессий, которые меньше всего желали сотрудничать друг с другом. Разговор идет о единстве в совместных усилиях реализовать Божью миссию, в отношении друг ко другу как к братьям и сестрам, как к партнерам в деле Божьем, а не конкурентам. Единство принимает отличия других с благодарностью Богу, а не с тяжелым сердцем.

Завершается данная часть статьей Павла Поперечного о роли эсхатологии в миссии. Автор подчеркивает влияние эсхатологических убеждений на активность христиан. Неискушенному богословием христианину может быть даже невдомек, насколько представление о последнем времени может поменять качество жизни и служения здесь и сейчас. Эсхатология теснейшим образом связана с космологией, а та, в свою очередь, влияет на миссиологию. Вера в Бога-творца и судью в конце времен определяет отношение человека к этому миру, к творению, к человечеству, к самому себе.

Хотя красной нитью через весь этот сборник проходит тема миссии Бога и ее воплощение христианской церковью, статьи можно рассматривать и как независимые друг от друга исследования, так как авторы по большому счету не знали содержания статей друг друга. При чтении третьей части это важно учитывать, чтобы увидеть общую картину миссии Бога в мире, контексте и церкви.

1 Один из таких примеров – город Дунаевцы, Хмельницкая область, Украина. Население города насчитывает около 15 тысяч человек, при этом каждое воскресенье по утрам около 1500 человек посещают римско-католическую церковь, почти тысяча человек – греко-католическую, около 500 – церковь ЕХБ. Кроме того, в городе есть еще церкви ХВЕ, не-деноминационные церкви. Данные приводятся за февраль 2018 года. Автор посетил город, провел оценку эффективности церкви и был удивлен единству среди христиан.

Миссиональная природа церкви

П. Пеннер

Церковь на постсоветском пространстве праздновала 1000-летие христианизации Руси в 1988 году,¹ хотя христиане были на Руси еще до этого.² Уже в конце первого столетия христианство распространяется в Средней Азии и в кавказском регионе.³ Свидетельство о Христе появилось давно, как и регулярные попытки обновления и церковные реформы через импульсы изнутри и извне; историки повествуют об этом богатом наследии.⁴ Одним из движений обновления на постсоветском пространстве, помимо групп, вышедших из православной церкви, является евангельское христианство.⁵ Ответом на появление альтернативных и евангельских религиозных групп, реакцией на их миссиональный дух и рост часто было жесткое гонение со стороны тех, кто тоже утверждали свои христианские корни.⁶

Евангельское течение со временем стало самостоятельной церковью со своей структурой, поместными церквями, историей и традициями. Миссия

1 Это ключевое событие 30-летней давности радикально изменило положение в регионе, включая и церкви.

2 ВСЕХБ, *История евангельских христиан-баптистов в СССР* (Москва: Издание Всесоюзного Совета Евангельских христиан-баптистов, 1989).

3 Михаил Маланча. «Евангельская миссия на территории постсоветской Средней Азии» в *Новые горизонты миссии* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 261–73.

4 А. И. Клибанов. *История религиозного сектантства в России* (Рипол Классик, 2013). С. Осипов, Н. Осипов, В. Фурсенко, *Евангельское движение в России. 1814—1944 гг.* (Litres, 2018).

5 Иоханнес Дик. «Миссия евангельских церквей в СССР» в *Новые горизонты миссии* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 206–12.

6 Gregory L. Nichols. *The Development of Russian Evangelical Spirituality: A Study of Ivan V. Kargel (1849-1937)* (Wipf and Stock Publishers, 2011), 255–57. Perry L. Glanzer, *The quest for Russia's soul: evangelicals and moral education in post-Communist Russia* (Waco: Markham Press Fund Publication from Baylor University Press, 2002), 197–200.

осталась частью ее само-понимания и служения. Но как в истории всех церквей, так и у евангельских церквей миссиональное понимание церкви и призвания церкви часто выпадало и терялось. Причин для этого много, поэтому цель данной статьи – рассмотреть и осмыслить некоторые из них. После кратких исторических набросков мы обратимся к Священному Писанию, исследуем жизнь ранней церкви, ее учителей и апостолов, чтобы понять место церкви в мире и извлечь принципы, указания и рекомендации для современных христиан. В третьей части статьи вновь поднимается вопрос о миссиональной церкви и ее посланничестве в мире XXI века,⁷ а также частично раскрывается тема церкви в пути.

ЦЕРКОВЬ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ И ЕЕ ВЫЗОВЫ

Очень часто наше прошлое определяет поведение в настоящем и будущем. Этот феномен также наблюдается в церкви, в ее жизни и деятельности. Рассматривая евангельское движение на постсоветском пространстве и историю его возникновения, многие современные наблюдения объясняются прошлым. Евангельское движение – это ответ на духовный поиск в обществе XIX века; оно развивалось разнообразными путями. Подобно Реформации в Германии, ускоренной появлением перевода Писания на родном языке, когда 200 лет назад появился перевод Библии на русский язык,⁸ искателям из разных групп внезапно представилась возможность самостоятельно читать Писание для себя или для окружающих. Евангельское движение на постсоветском пространстве немыслимо без перевода Библии.⁹ Так как Писание само по себе имеет миссиональную направленность и побуждает читателя к миссии, одним из главных импульсов для миссионерской активности евангельского движения служит Библия.

Время появления евангельского движения приходится на период индустриализации и глубоких социальных перемен в обществе XIX столетия,¹⁰ что также отразилось на движении. Российская империя отреагировала

7 Михаил Черенков. «Постсоветские евангельские церкви в поисках подходящей миссиологии» // *Богословские размышления* 12 (январь 2012).

8 William Allen Smalley. *Translation as Mission: Bible Translation in the Modern Missionary Movement* (Mercer University Press, 1991), 26–27.

9 “Bible Translation and the Roots of Modern Missions” (32–35) в Dana L. Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion* (Oxford: Blackwell Publishing, 2009).

10 J. R. Woodward, Dan White Jr. *The Church as Movement: Starting and Sustaining Missional-Incarnational Communities* (Downers Grove: IVP, 2016), 30.

гонениями на зарождающееся евангельское движение, ссылками и запретами, но это не помешало развитию движения. Структуры объединений евангельских и баптистских церквей создавались только постепенно, и после революции 1917-го года, получив на короткое время свободу, они очень активно занялись евангелизацией и миссионерской деятельностью. В 1930-е годы советская власть все больше и больше притесняла евангельское движение, пытаясь уничтожить христианство в СССР.¹¹ После Великой отечественной войны государство вновь приоткрыло дверь для церквей, постоянно за ними наблюдая и прижимая, препятствуя их развитию. После распада СССР евангельское движение, как и другие религиозные группы, пыталось уловить момент изменений на постсоветском пространстве, используя временную свободу для религии. Понимание церкви и ее миссии, сформированное в предыдущие 100 лет, определяли ее активность и деятельность в различных программах, привлекая людей к спасению и к спасительной общине.¹²

Как упоминалось выше, сложившееся в ходе истории евангельское понимание о предназначении церкви помогло поместным евангельским общинам устоять в трудные времена гонений. Этот опыт полезен и необходим для церкви в современном контексте. Однако в новом контексте нужно также понять, как использовать новые возможности для миссионального служения в обществе, поэтому сформировавшееся понятие нужно расширить, чтобы ответить на новые вызовы времени. Церковь должна стать миссиональной и освободиться от ограниченного и возможного результирующего из истории представления, что миссией занимаются исключительно с целью количественного роста церквей.¹³ Если местная церковь или определенный союз церквей растет, то это считается результатом миссионерской или евангелизационной деятельности.

Такое упрощенное понимание неприемлемо само по себе, так как не заинтересовано в развитии Божьей церкви и рассматривает миссию только как расширение своей поместной группы, общины или объединения. Проблема такого взгляда на миссию не является исключительно евроазиатской. Он встречается во многих группах и течениях по всему миру. Результатом такого подхода к миссии оказывается, что 91 % всей евангельской и мисси-

11 Timothy C. Tennent. *Invitation to World Missions: A Trinitarian Missiology for the Twenty-First Century* (Kregel Academic, 2010), 465–66.

12 Осипов, Фурсенко. *Евангельское движение в России. 1814–1944 гг.* Вальтер Заватски/ *Евангелическое движение в СССР после Второй Мировой войны* (Москва, 1995).

13 Andrey Kravtsev. “Russian Baptist Mission Theology in Historical and Contemporary Perspective” (Dissertation, Trinity Evangelical Divinity School, 2017), 167.

онерской деятельности направлен не на нехристиан, а на христиан из других церквей.¹⁴ В миссиологии речь идет о так называемом прозелитизме, когда верующие из одной церковной традиции переманиваются в другую. Нужно отметить, что такая миссионерская деятельность вовсе не является той миссией, на которую Господь послал свою церковь. Вследствие современная церковь тратит большинство своих ресурсов на миссию, которая на самом деле не является миссией Бога. Менее 10 % деятельности церкви Бога в миссии направлено на то, чтобы пригласить к Богу и в его церковь тех, кто еще не знает спасительной вести о Христе.¹⁵

В последние 100 лет 34% всего населения мира причисляет себя к христианству и достаточно большой процент из них номинальные христиане. Когда большинство миссионеров и средств используются для евангелизации в таком христианском контексте, только небольшой процент остается на миссию и свидетельство в нехристианском мире. Это означает, что миллиарды людей, с различными взглядами и убеждениями, так и не имели возможности услышать о Спасителе и, возможно, никогда не встречали верующих в Иисуса Христа. Благодаря миссии среди часто самых бедных христиан на южном полушарии церковь, и в особенности евангельские христиане все еще видимы в мировом масштабе, так как эти малообеспеченные христиане продолжают свидетельствовать в нехристианском мире. Евангельское движение на постсоветском пространстве все больше сталкивается с нехристианским миром и нуждается в этом опыте. Несмотря на ограниченные ресурсы, церковь южного полушария не зависит от профессиональных миссионеров и способна вовлечь всех членов церкви в свидетельство и миссию.¹⁶

Современная церковь стоит перед вызовом быть актуальной и значимой и свидетельствовать в своем контексте постоянно изменяющемуся окружению на постсоветском пространстве. То, что вчера было привлекательным, сегодня уже отталкивает. Проверенные стратегии и модели миссионерской

14 Информационные источники: www.WorldChristianDatabase.org и www.globalChristianity.org, <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/StatusofGlobalChristianity2018.pdf> и Michael Amaladoss. "Dialogue and Mission: Conflict or Convergence", в *Ministry and Theology in Global perspective*, ed. Don A. Pittman, Ruben L. F. Habito, Terry C. Muck (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 297–303.

15 Информационные источники: www.globalChristianity.org и <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/StatusofGlobalChristianity2018.pdf> и <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/50thbookletFINAL.pdf>

16 Dana L. Robert. "Shifting Southward: Global Christianity since 1945", в *Landmark Essays in Mission and World Christianity*, ред. Paul Hertig, Robert L. Gallagher (Maryknoll: Orbis Books, 2009).

деятельности все еще применяются, но они устарели и более не работают. Новые модели и проекты чаще всего тоже не дают ожидаемых результатов. Потребительское отношение в церквях, поиски самого нового и яркого, или церкви, просто реагирующие или подстраивающиеся под прихожан, теряя свою идентичность, не являются ответом на вопросы насчет эффективных подходов и не предлагают выхода из ситуации. Кажется, что в целом нет однозначного ответа на вопрос, как настроить поместную церковь на исполнение своей роли в мире, чтобы она была плодотворной и привлекательной.¹⁷ Возможно, ответ не содержится в проектах, программах и стратегиях, а заложен в сущности церкви и в ее роли быть помощницей в Божьей миссии.¹⁸ Как может церковь быть миссиональной, подражая Богу, который сам является Богом миссии? Может ли Писание помочь и направить церковь на постсоветском пространстве, чтобы она стала полезной соучастницей у Бога? Следующая часть статьи желает направить евангельские церкви и движения, уверенные в положительном ответе Писания на этот вопрос.

БИБЛЕЙСКОЕ ВИДЕНИЕ МИССИОНАЛЬНОЙ ЦЕРКВИ

Западная церковь, осознав в период до Реформации свою ситуацию и роль в мире, попыталась вернуться к истокам христианства. Возможно, церковь XXI столетия также должна услышать этот призыв. В помощь для обновления западной церкви Бог в XV–XVI столетиях послал ряд беженцев из Ближнего Востока. Они пришли из Восточной церкви, которой тогда угрожало уничтожение от рук Оттоманской империи.¹⁹ Эти беженцы оказались благословением для церкви, благодаря которым появилось богословское образование и даже университеты.²⁰ Возродилось желание изучать древние языки Библии, чтобы глубже понимать Писание; одновременно появились инициативы предоставить такой доступ к Биб-

17 William R. Burrows, Mark R. Gornik, Janice A. McLean. *Understanding World Christianity: the vision and work of Andrew F. Walls* (Maryknoll: Orbis Books, 2011).

18 Robert Murray. *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (London: T & T Clark, 2006), 131–45.

19 Иаков Стамулис. *Православное богословие миссии сегодня* (Тихонов: Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003).

20 Интересно отметить, что нередко беженцы, которые чаще всего оказываются на окраинах общества, становятся катализатором в Божьих руках для обновления своего окружения, особенно церкви.

лии на родном языке. Как упоминалось выше, все это привело к западной Реформации. Кризисное, почти апокалиптическое настроение в то время не заставило церковь закрыться в себе и дожидаться прихода Господа, стремясь исключительно к верности и святости и не занимаясь миссией. В свете наблюдаемых перемен, происходящих в Средневековье и Ренессансе, необходимо переосмыслить сущность и роль церкви в мире в свете Писания. Подобное осмысление роли церкви произошло только в XIX и XX веках в свете возникновения евангельских движений.²¹

Какое самопонимание церкви и ее роли в мире мы находим в Священном Писании? Ряд библейских текстов могут оказаться полезными, как например, описание развития церкви в Деяниях или в новозаветных посланиях. И хотя Деяния – не самый ранний текст Нового Завета, Лука записал в нем свидетельство о самом начале истории церкви. Жизнь общины в Иерусалиме подробно раскрывается и предлагается современной церкви для подражания. Еще до того, как Лука называет ее еkkлeсией, она характеризуется своей общностью.²² Это место встречи для тех, кто нуждается в поддержке и готов поддержать других. Евангелизационные проекты и мероприятия не столь важны в Иерусалимской церкви, как взаимоотношения внутри группы.²³ С одной стороны, они собираются по домам, с другой, они не уходят в подполье и не удаляются из общественной жизни. Община Иисуса Христа продолжает в определенной мере участвовать и в служении храма, и в обществе.²⁴ Рост мессианской общины не происходит в первую очередь вследствие евангелизаций и проповедей, и все же личная и публичная евангелизации имеют место в зарождающейся церкви. Но главное, что привлекает многих, – взаимоотношения друг с другом в общине, которая

21 Евангельские церкви и их еkkлeсиологии достаточно сложные и многообразные: Kevin J. Vanhoozer, Daniel J. Treier. *Theology and the Mirror of Scripture: A Mere Evangelical Account* (Downers Grove: IVP, 2015), 41.

22 Синодальный перевод уже в Деян. 2, 47 говорит о «церкви». Многие древние манускрипты здесь еще не используют это слово, хотя понятие новой мессианской общины появляется со дня Пятидесятницы.

23 Eckhard J. Schnabel. *Urchristliche Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2002), 402–4.

24 В этот период развития Иерусалимской церкви община остается частью Израиля. Нет необходимости покидать храм и служение, так как церковь вырастает из Израиля. Как тогда, так часто и сегодня сложно разделить религиозное и политическое общество, поэтому их участие необходимо рассматривать как соучастие в общественной жизни. В какой-то мере они являются как-бы общиной внутри общины.

преобразована Духом Святым,²⁵ и отношение к людям вне общины. Сегодня это считается самым важным в миссиональной церкви.²⁶

Что еще можно отметить в Иерусалимской церкви – о ней мы знаем больше, чем о других церквях Писания – это их открытость и непредубежденность к развитию, необходимому для свидетельства своему окружению. Они постепенно созревают для возрастающей ответственности в обществе и адекватно отвечают на изменения вокруг.²⁷ Казалось бы, они уже достигли цели и получили все необходимое: Мессия пришел, он стоит у истоков этой церкви. Они познали этого Мессию как Господа и служат ему всей общиной. Эсхатологические предсказания сбылись в их время – Мессия пришел, указал путь к Богу, сформировал общину учеников, пострадал, умер, воскрес, вознесся и должен скоро прийти во всей славе.²⁸

И все же ранние христиане очень ясно понимали, что они еще не пришли, а находятся в пути. Община верующих осознавала, что даже после Пятидесятницы история Бога с его народом еще не завершилась, но путь за Христом продолжается во времени и пространстве. Следя за происходящим в общине, они также понимали, что структура церкви и руководства может и должна меняться, все должно развиваться и приспосабливаться для достижения поставленной Богом цели – быть свидетелями и продолжать миссию Бога. Иерусалимская церковь стала воплощением миссиональной церкви.²⁹

Фраза «миссиональная церковь» четко определяет, что вся церковь участвует в миссии; употребление вместе слов «миссия» и «церковь» также выражает определенную динамичность, развитие, процесс, путь, сущность, единство в многообразии и целенаправленность. Джордж Питерс пишет: «В моем понимании, миссия охватывает весь спектр деятельности церкви Иисуса Христа... Это слово подразумевает группу посланных в мир (путников, странников, свидетелей, пророков, слуг, как соль и свет и т. д.).»³⁰ Питерс отражает этим роль не только каждого, кто принадлежал к общине

25 Timothy Berkley. "Community-forming power: the socio-ethical role of the Spirit in Luke-Acts", *Pneuma* 24, Nr. 1 (2002): 96–98.

26 Christopher R Matthews. "Acts and the history of the earliest Jerusalem church", в *Redescribing Christian origins* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2004), 159–75.

27 Veselin Kesich. "The Church before Paul", *St Vladimir's Theological Quarterly* 43, Nr. 1 (1999): 3.

28 James Dunn. *Beginning from Jerusalem*, Christianity in the Making 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 238–40.

29 Arthur Just. "The apostolic councils of Galatians and Acts: how first-century Christians walked together", *Concordia Theological Quarterly* 74, Nr. 3–4 (Juli 2010): 261–88.

30 George W. Peters. *A Biblical Theology of Missions* (Chicago: Moody Press, 1972), 11.

верующих в Иерусалиме, но и роль всей церкви; то же самое можно сказать и о роли и функции любой церкви сегодня. Дэвид Бош в своей книге подтверждает: «Я рассматриваю миссию как более широкое понятие по сравнению с благовествованием...» Таким образом, он подчеркивает, что в свидетельстве Писания можно заметить важную роль евангелизации, в группах и лично. Но миссия, а поэтому сущность и ответственность миссиональной церкви, шире, чем благовествование. Бош продолжает: «Миссия означает всю полноту задачи, которую Бог поставил перед церковью по спасению мира, но она всегда связана с конкретным контекстом проявления зла, отчаяния, гибели (как Иисус определил свою миссию в Лк. 4, 18-19) ... Миссия – это церковь, посланная в мир для любви, служения, проповеди, обучения, исцеления, освобождения...»³¹

МИССИЯ ЦЕРКВИ И МИССИЯ БОГА

Церковь по большому счету отражает миссию Бога и продолжает миссию Христа; это очевидно не только на примере Иерусалимской церкви, но и других церквей Нового Завета.³² Принимая Иисуса как образец для участия церкви в миссии Бога, нужно отметить его служение на земле. Его миссия заключалась, во-первых, в том, чтобы объявить наступление царства Божьего и пригласить слушателей стать его частью.³³ Царь и правление Бога являются центром вести и свидетельства ранней церкви и должны быть целью и содержанием проповеди современной церкви, в словах и делах. Церковь, которую Иисус создал и продолжает созидать на земле, является важной частью этой вести.³⁴ Во-вторых, Иисус пришел научить и подготовить людей создавать общины учеников для продолжения его дела.³⁵ Носителем миссии Бога является церковь, и образование поместных церквей, несмотря на конфронтацию злых сил и гонения, чрезвычайно важно для продолжения миссии на земле. Иисус дает общинам учеников свое обещание (Мф. 16, 18): «Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют

31 Дэвид Бош. *Преобразования миссионерства* (СПб.: Библия для всех, 1997), 450.

32 Ajith Fernando. "Jesus: the message and model of mission", в *Global missiology for the 21st century: the Iguassu dialogue*, William D. Taylor (Grand Rapids: Baker Book House, 2000), 207–22.

33 Arthur F. Glasser u. a.. *Announcing the Kingdom: The Story of God's Mission in the Bible* (Baker Academic, 2003), 228.

34 Glasser u. a., 263.

35 Schnabel, *Urchristliche Mission*, 271–77.

ее». ³⁶ Церковь, в-третьих, продолжает действия Мессии, которые были объявлены уже в Ветхом Завете ³⁷ и намечены Иисусом в Лк. 4, 16-30: проповедовать, пророчествовать, исцелять, освобождать, утешать и прочее. ³⁸ В-четвертых, важной целью в миссии Христа и церкви также является примирение людей с Богом и друг с другом. Это становится основанием поместных церквей, которые свидетельствуют о возможности примирения внутри себя, способности жить в любви и согласии, развиваться как альтернативное общество на земле и частично в конкретных местах уже отражать признаки и ценности грядущего царства Божьего. ³⁹

Один аспект миссии Господа нужно выделить отдельно. Миссия Христа включала страдание за этот мир, как показывает прочтение Ис. 53 в мессианском контексте. ⁴⁰ Эта миссия завершена вместе с его смертью и воскресением, из чего следует возможность полноценной человеческой жизни. Иудейский мессианизм и ислам не могут решить вопроса о страдании праведников и тем более Мессии. ⁴¹ Отличительная особенность Иисуса и миссии церкви – не в силе, не в победах или сражениях. Смирению ученики Христа следуют за Христом вплоть до подножья креста. В страдании за других и вместе с другими церковь принимает и выполняет священническую роль. Доверие Богу в страданиях, следование за страдающим Господом и соучастие в страданиях других – такое свидетельство звучит громче любой словесной проповеди. Все три признака (страдание, смерть и воскресение) важны для продолжения миссии Христа на земле. ⁴²

Чарльз ван Энген в своих книгах показал, как миссия и атрибуты церкви

36 Федор Райчинец. «Евангелие от Матфея», в *Славянский библейский комментарий*, ред. Сергей Санников (Киев: ЕААА, 2016), 1175.

37 Robert L. Plummer. *Paul's Understanding of the Church's Mission: Did the Apostle Paul Expect the Early Christian Communities to Evangelize?* (OCMS, 2006), 241–45.

38 Michael W. Goheen. *A light to the nations: the missional church and the biblical story* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 122–25.

39 A. H. Mathias Zahniser. *The Mission and Death of Jesus in Islam and Christianity* (Eugene: Wipf and Stock, 2017), 239–43.

40 Morna D. Hooker. “Did the Use of Isaiah 53 to Interpret His Mission Begin with Jesus?”, в *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, ред. William R. Farmer, William H. Bellinger (Eugene: Wipf and Stock, 2009), 88–103.

41 Scott W. Sunquist. *Understanding Christian Mission: Participation in Suffering and Glory* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 198. Zahniser, *The Mission and Death of Jesus in Islam and Christianity*.

42 Edward L. Smither. *Mission in the early church: themes and reflections* (Eugene: Cascade Books, 2014), 49–73.

соотносятся друг с другом.⁴³ Единство, или объединение учеников под руководством Бога в церкви является сильнейшим свидетельством для мира. Апостольство (провозглашение) указывает на посланничество церкви, подобное посланничеству апостолов. Святость церкви придает Бог – сама по себе она не может ее восстановить, так как свет и святость исходят от него. Церковь также отражает соборность (примирение), проявление действий объединяющего и примиряющего Святого Духа. Стремясь воплотить эти атрибуты, церковь становится миссиональной, в этом ее суть.⁴⁴

Миссиональная церковь как на страницах Нового Завета, так и сегодня на постсоветском пространстве должна сориентироваться на целостную миссию и участвовать в ней, подобно Господу. Участие церкви в миссии можно описать в свете концепции взаимоотношений в различных сферах. Отношение к Богу доминирует над всеми остальными отношениями.⁴⁵ Через смерть и воскресение Христа человек в состоянии восстановить свои отношения с Создателем, который создал не только его, но и весь мир и других людей. Когда Бог управляет жизнью человека, меняются также отношение к другим людям и ко всему творению. Церковь и каждый ее член несут ответственность за отношения внутри церкви и ко всем людям. Эти отношения определяет Бог. Он преображает церковь в ее отношении к этому миру, включая все творение.

В определенном смысле у нее появилась собственность,⁴⁶ чувство, что в миссии к этому миру нужно относиться не как к чему-то, что принадлежит кому-то другому, а как к своему. Если вся земля Господня, а церковь – корегент Господа, то она должна с уважением и ответственностью относиться к земле и ко всему живому как к своему сыну или дочери. Такое отношение исключает потребительский настрой, но включает поклонение тому, кто стал их Господом и Отцом. Слово управление расширяет понимание отношения церкви к миру.⁴⁷ Все принадлежит Господу, который призывает человека, преображает его Духом Святым и вводит в общину подобных ему учеников, чтобы во всем они, как ответственные хозяева, способствовали

43 Charles Edward van Engen. *Mission on the Way: Issues in Mission Theology* (Grand Rapids: Baker Books, 1996), 123.

44 Sunquist, *Understanding Christian Mission*, 396.

45 John C. Sivalon. *God's Mission and Postmodern Culture: The Gift of Uncertainty* (Maryknoll: Orbis, 2012).

46 Samuel Cueva. *Mission Partnership in Creative Tension: An Analysis of Relationships within the Evangelical Missions Movement with Special Reference to Peru and Britain from 1987-2006* (Langham Monographs, 2015), 79.

47 Bruce Ashford, ред. *Theology and practice of mission: God, the church, and the nations* (Nashville: B & H Academic, 2011), ch. 9.

развитию лучшего в этом мире. Целостная миссия членов церкви включает участие в различных сферах жизни общества для блага других и всего творения и для прославления Бога творца и господина всего.⁴⁸

Многие вышеназванные идеи подробнее рассмотрены в других статьях сборника и уже проявляются в жизни поместных церквей; история развития евангельского движения на постсоветском пространстве также повествует об этом. Опубликованные в последние десятилетия собрания материалов, статьи и исследовательские работы на примерах раскрывают подробности церковной жизни этого движения. В постоянно меняющемся постсоветском обществе и в каждой из стран бывшего Союза обстановка, жизнь, ценности общества и многое другое сегодня отличаются друг от друга и от прошлого, поэтому необходимо осмыслить и разработать практические модели, что же означает быть миссиональной церковью для современного мира.⁴⁹

СОВРЕМЕННАЯ ЦЕРКОВЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Многое, что уже практикуется в поместных церквях на постсоветском пространстве, соответствует деятельности миссиональной церкви: конструктивный диалог с неверующими и представителями других религий, участие в социальных проектах, молитва и поиск добра для своего города и страны, помощь зависимым от наркотиков и алкоголя, усыновление и попечение о детях, не имеющих родных и близких, различные мероприятия, встречи, евангелизации, концерты, посещения и служение различным группам и слоям общества. В зависимости от возможностей и обстоятельств такое свидетельство должно продолжаться, расширяться и приспособливаться, чтобы поместные церкви были актуальными и пригодными для миссии Бога с целью роста в сердцах, в общинах и проявления в этом мире царства Божьего.⁵⁰

В проповеди евангелия словом и делом к человеку необходимо относиться с уважением, достоинством, без принуждений или намеков о большей помощи, если она или он уверуют. Такой вид миссионерства, как гово-

48 F. Hrangkhuma. "Christian Mission as Building Relationships", in *Building Solidarity: Challenge to Christian Mission*, ред. Joseph Mattam, Joseph Valiamangalam (ISPCK, 2008), 1–8.

49 Kravtsev. "Russian Baptist Mission Theology in Historical and Contemporary Perspective", 229–34.

50 См. Kravtsev, "Russian Baptist Mission Theology in Historical and Contemporary Perspective".

рят на западе, приводит к «рисовым христианам». Если человек становится христианином, потому что получает доступ к привилегиям (рису) или помощи, то провозглашается ложное евангелие, унижающее человека или манипулирующее им.⁵¹ Миссиональная церковь участвует в различных служениях, подобно Господу Иисусу, из сострадания и любви к нуждающимся и обремененным, свидетельствуя служением о своем измененном сердце, пропитавшись любовью Господа к другим и сами испытав эту любовь и благодать в жизни.⁵² В виде примера для миссиональной практики церкви в дальнейшем будут кратко представлены три сферы, а четвертая раскрыта наиболее широко: (1) активное свидетельство на рабочем месте, (2) служение людям на окраинах общества, (3) подготовка каждого члена для активного служения в обществе, и (4) самопонимание церкви как находящейся в пути.

(1) Рабочее место сегодня нельзя рассматривать как нечто само собой разумеющееся или обычную, нудную реальность. Хорошее рабочее место – это благословение. Благодаря Богу многие имеют такое место и могут своими руками и способностями обеспечить себя и своих близких всем необходимым. Благодарность за рабочее место можно выразить, например, поддержкой дела Божьего пожертвованиями, но это далеко не все. Когда верующий ищет место работы не только, чтобы заработать на жизнь, но и реализовать себя, то он обращается к Богу за помощью. Господь отвечает на такие молитвы, помогает в поиске и направляет в нужное место. Получив такую работу, нужно не только благодарить Бога за нее, но и осознавать, что поставлен на это место как Божий свидетель. Рабочее место становится местом миссионерской деятельности, не только в том смысле, что необходимо свидетельствовать окружающим. Качеством работы и посвященностью верующий принимает эту работу как место, где он служит Богу и обществу. Такое отношение к работе прославляет Творца, давшего каждому способности и дары, и является христианским свидетельством. Отношение к работе как к миссионерскому служению очень важно и открывает разнообразные возможности для влияния на мир. Такое отношение известно верующим еще с советских времен: часто это была единственная возможность служить и свидетельствовать. Подобное участие в обществе наблюдается в Иерусалимской церкви, к чему также побуждает

51 C. S. Song. *Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective* (Eugene: Wipf and Stock, 2005), 19.

52 Райчинец, «Евангелие от Матфея», 1161. Петр Пеннер, «Евангелие от Луки» в *Славянский библейский комментарий*, ред. С. Санников (Киев: ЕААА, 2016), 1292.

апостол Павел.⁵³ Рабочее место как миссионерская деятельность и работа как служение Богу открывают двери к окружающим людям, которые поинтересуются мотивацией такого миссионера на рабочем месте.⁵⁴

(2) Служение людям на окраинах общества всегда было в центре миссии церкви.⁵⁵ Многие из уверовавших в ранней церкви происходили из бедных слоев общества. Такую раслойку можно также наблюдать в евангельском движении XIX и XX веков. Многие из низких социальных классов тогда присоединились к евангельским церквям. Уверовав, они оставляли позади алкогольную зависимость или аморальный образ жизни и свидетельствовали такими изменениями о Христе. Не тратя средств на алкоголь, никотин и другое, они нередко становились более состоятельными. Посвящая себя семье, они помогали своим детям вырасти, получить образование и стать средним или даже высшим классом.⁵⁶

В силу разных причин сегодня в некоторых евангельских общинах появился разрыв между верующими из среднего и высшего класса и неверующими на краю общества. Эти люди часто не только нуждаются в помощи, но и открыты для изменений посредством евангелия. С другой стороны, общество и государственные структуры, наблюдающие за социальным служением церквей, благодарны за помощь в обществе и часто более открыты к евангельским общинам, занимающимся этим служением. Конечно, местные церкви должны участвовать в жизни всех прослоек общества.⁵⁷ Такое миссионерское видение дает Господь не только апостолу Павлу, но и современной церкви в XXI столетии. Сегодня евангельские церкви чувствуют себя комфортно в служении среднему и высшему классам общества, так как христиане чаще всего являются их частью. Тем более необходимо

53 Франсуа Толми. «Миссия на рабочем месте: пример Павла», в *Вера и труд: христианская миссия и лидерство в профессиональной деятельности*, ред. Александр Негров, Михаил Черенков, Петр Пеннер (СПб: Санкт-Петербургский Христианский Университет, 2017), 32–44.

54 Подробнее по этой теме см: Александр Негров, Михаил Черенков, Петр Пеннер, ред. *Вера и труд: христианская миссия и лидерство в профессиональной деятельности* (СПб.: Санкт-Петербургский Христианский Университет, 2017).

55 Петр Пеннер. «Бедные у Луки. Евангелие от Луки и Деяния Апостолов о восстановлении человека перед Богом» (Кишинев, 2014).

56 Brian Stiller. *Evangelicals Around the World: A Global Handbook for the 21st Century* (Thomas Nelson, 2015), 94–95.

57 Vladimir Ubeivoc. “Rethinking Missio Dei among Evangelical Churches In an Eastern European Orthodox Context” (University of Wales and International Baptist Theological Academy, 2011), 265.

помочь тем в обществе, кто живет на его краях, ради блага всего общества, тем самым воплощая миссию Бога.⁵⁸

(3) Об активном присутствии церкви в различных слоях общества уже шла речь в предыдущем абзаце. Господь посылает свою церковь в этот мир, дает работу и открывает возможности для участия в общественной жизни. Поместные церкви состоят из разных людей, которые живут, работают и служат в различных сферах общества – в школах, в университетах и многих других местах, – и служение внутри церкви должно подготовить их для выполнения этого служения вне церкви. Встречи в общине должны помочь каждому члену осознать свое место в обществе и помочь через проповеди, тренинг и наставничество раскрыть заложенный в них Богом потенциал для служения Богу и людям. Миссиональная церковь понимает, что все члены поместной церкви являются служителями и что служение за пределами общины не менее важно, чем внутри или в классической миссионерской деятельности. Каждый является миссионером Господа, служа тем талантом, который Господь ему дал и к чему призвал. Такое видение не является чем-то новым, оно наблюдается в ранней церкви и в евангельском движении на постсоветском пространстве со времен Российской империи и до наших дней. Но такое видение должно выражаться более активно, определять практику и программы поместных церквей.⁵⁹

ЦЕРКОВЬ В ПУТИ: УЧЕНИЧЕСТВО

Данная тема достойна отдельной статьи. И все же взгляд на нее с точки зрения миссиональной природы церкви тоже достаточно интересен. Миссиональная церковь должна осознавать ответственность за ученичество каждого, кто с ней соприкасается. Вместе с тем поместная церковь должна понимать: хотя само слово «поместная» подчеркивает ее присутствие в конкретном городе или регионе, она не укоренилась со всеми ее членами на этом одном месте.⁶⁰ Церковь находится в постоянном движении, и в русском языке не зря, когда речь идет об ученичестве, часто ис-

58 Иеремия пишет о служении Израиля для блага города, в котором они живут. Важно отметить, что в Ветхом Завете Бог сам часто заботится о людях на краю общества, а также Иисус помогает людям найти свое место в обществе.

59 Владимир Убейволк. «Миссия церкви или миссиональная церковь», в *Новые горизонты миссии* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 159–72.

60 Woodward, *The Church as Movement*, 26.

пользуется фраза, описывающая путь, движение, изменение – следование за Христом.⁶¹

Обратимся снова к примеру Иерусалимской церкви, которая теряет часть своих членов в результате гонений. Однако благодаря ученичеству в поместной церкви те, кому пришлось покинуть Иерусалим, были готовы свидетельствовать и создавать новые церкви далеко за пределами Иерусалима и Иудеи.⁶² Некоторые постоянно находились в пути, как например, Прискилла и Акила⁶³ и, возможно, Фива (Деян. 16, 1.3). Не только в первом столетии верующие во Христа по различным причинам переезжали с одного места на другое.

Научиться ученичеству лучше всего на примере Иисуса: как он готовит своих учеников для служения в мире.⁶⁴ Во всех Евангелиях просматривается тема ученичества, поэтому мы ограничимся только некоторыми примерами. В проповеди на равнине (Лк. 6, 39-49) Иисус представляет ученикам и читателям смысл ученичества. Стихи 39-41 можно объединить одним общим названием: «Ученичество». Иисус помогает разобраться и понять роль ученика. Позже эти ученики сами будут учить и готовить учеников. Стихи 42-45 упоминают «добрые плоды» – результат внутренних перемен в ученике. Знание, просвещение и посвящение в процессе ученичества приводят к изменению личности, нравственных ценностей. Ученики после Пятидесятницы понимают, что они меняются благодаря действию Святого Духа.⁶⁵ В процессе становления учеником Христа последователи должны быть «покорны учению» (ст. 46-49).⁶⁶ В процессе ученичества ученик осознает, что его учитель – Христос и что Слово Божие ожидает послушания и упования на него.⁶⁷

Ученики Христа, возможно, всегда будут небольшой группой людей.

61 Там же, 26–28.

62 Апостол Павел тоже не остается в Иерусалиме, где он мог бы стать одним из руководителей, но, как и многие в то время, уходит учеником Христа в мир. Mark C. Powers. *Going Full Circle: Worship That Moves Us to Discipleship and Missions* (Eugene: Wipf and Stock, 2013), 119.

63 Петр Пеннер. *Миссиология и герменевтика: Прочтение библейских текстов в контексте миссии* (Черкассы: Коллоквиум, 2014), 70–73.

64 N. T. Wright. *Following Jesus. Biblical Reflections on Discipleship* (Grand Rapids: Eerdmans, 2014).

65 Gary Tyra. *A Missional Orthodoxy: Theology and Ministry in a Post-Christian Context* (Downers Grove: IVP, 2013), 219.

66 Пеннер, «Евангелие от Луки», 1280–82.

67 David E. Bjork. *Every Believer a Disciple! Joining in God's Mission* (Carlisle, Cumbria: Langham Global Library, 2015), 61.

Хотя Господь общался с массами и учил всех, его основное служение было направлено в первую очередь на двенадцать учеников. Они наблюдали за ним, повторяли его слова, подражали его действиям.⁶⁸ Иисус посылает их по двое, чтобы в ограниченных рамках времени, возможно, три месяца, они смогли применить изученное (Лк. 9, 1-6.10). После длительного наставничества, около трех лет, он направляет их в мир – делать учениками все народы (Мф. 28, 16-20).⁶⁹

В подготовке сборника редколлегия отметила, что «многие организации и церкви рассматривают понятие ученичества как катехизацию новообращенных». На практике, к сожалению, наверно даже этим церкви и около церковные организации на постсоветском пространстве занимались недостаточно, когда после распада СССР появилась возможность свободно заниматься ученичеством. Энтузиазм сеяния и желание приводить к вере были приоритетом, при этом упускалась возможность формировать тех, кто был готов следовать за Христом. Многие обратившиеся в христианство потеряли интерес, и немалая группа покинула церковь из-за отсутствия ученичества. Цель катехизации, по сравнению с ученичеством, также ограничена сама по себе и концентрируется на передаче только основ веры, доктрин определенной деноминации.⁷⁰

Ученичество в Писании – это образ жизни, хождение перед Богом, следование за Христом в исполнении миссии Бога. Такой более широкий взгляд на ученичество не ограничивается воцерковлением в определенную поместную общину, как делает ученичество, не учитывающее контекста *missio Dei*.⁷¹ Миссиональная церковь с широким взглядом на миссию Бога готовит учеников не только ради себя и не ограничивает призыв Иисуса «следуй за Мной» только индивидуальным духовным становлением. Она видит весь замысел Бога, более широкий контекст служения и желает участвовать в полноте его миссии, создавая последователей Христа и приглашая других в царство Бога.

В классическом ученичестве предполагается реальное присутствие и

68 Rainer Riesner. *Jesus als Lehrer: eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (Mohr, 1988).

69 Peter Stuhlmacher. “Matt 28, 16-20 and the Course of Mission in the Apostolic and Postapostolic Age”, в *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, ред. Hans Kvalbein, Jostein Ådna (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2000), 17–44. Hank Voss. *The Priesthood of All Believers and the Missio Dei: A Canonical, Catholic, and Contextual Perspective* (Eugene: Wipf and Stock, 2016), 74–78.

70 Powers, *Going Full Circle*, 158–71.

71 Bjork, *Every Believer a Disciple!*, 189–206.

участие наставника и ученика. После некоторого времени общения оба участвуют в совместном служении, часто в той сфере, которая сформирована и ограничена опытом наставника. Проходит время, и бывший ученик трудится в том, в чем был научен, и сам готовит новых учеников в этой же сфере.⁷² Проповедник готовит новых проповедников, учитель воскресной школы служителем для воскресной школы. Такого рода ученичество приводит к ограниченному горизонту служения и имеет определенную цель – готовить новых учеников на дело поместной церкви. Все же такой подход очень полезен и нужен для подготовки нового поколения к служению.⁷³

Но когда миссия церкви воспринимается в более широком масштабе *missio Dei*, ученик участвует в различных служениях для церкви и мира и в различных контекстах.⁷⁴ Научение такому пониманию окажется полезным и для определенной поместной церкви или объединения. Члены церкви более свободно передвигаются из одного места в другое, их участие в миссии приносит плод и рост не только конкретной церкви, но и царство растет и расширяется, потому что все больше людей встают под знамя небесного царя.⁷⁵

Ученичество означает, что и церковь находится в пути, даже если поместная церковь географически не меняет своего положения и отвечает только на нужды конкретной местности. Не только ученик следует за Христом, но и вся церковь как община учеников продолжает путь за Христом, не успокаивается на достигнутом, чувствует изменения, к которым призывает их Господь. Бог ведет церковь, местную и глобальную, через различные события, времена, контексты, оберегая и защищая ее.

Выражение «церковь в пути» указывает на то, что церковь еще полностью не достигла своей цели и еще не создала всех условий царства на определенном месте. Она постоянно замечает, что все еще имеет пятна или пороки (Еф. 5, 27)⁷⁶ и нуждается в регулярном, а также в окончательном очищении. Когда церковь (как, например, Иерусалимская) слишком долго задерживается в одном месте и на определенной стадии развития, она перестает участвовать в миссии Бога, уподобляется куче навоза, от которого исходит неприятный запах. Но когда Господь после периода становления разбрасывает ее по всему миру, ее члены, как ученики Христа,

72 Там же, 34.

73 Там же, 169–88.

74 Scott J. Jones. *The Evangelistic Love of God & Neighbor: A Theology of Witness & Discipleship* (Nashville: Abingdon Press, 2010), 65.

75 Harvey A. Herman. *Discipleship by Design* (Maitland: Xulon Press, 2008), 29–30.

76 Markus Barth. *Ephesians 4-6*, Bd. 34A, *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1974), 627–29.

становятся удобрием для мира, светом и солью. Бог таким образом может в разных сферах и в разных регионах создавать места, где появляются новые общины учеников, которые продолжают следовать за ним, развиваясь, укрепляясь и осозная свою ответственность за мир и за место, в котором оказались.⁷⁷

Генри Венн в конце XVIII – начале XIX веков предложил «Принципы самостоятельной церкви»,⁷⁸ которые также отражают принципы поместной миссиональной церкви в развитии и следовании за Христом:

- Самоуправление, то есть церковь находится под управлением местного руководства.
- Самофинансирование, то есть церковь финансируется самостоятельно.
- Самораспространение, то есть церковь способна создавать себе подобных в своем культурном контексте.
- Самообучение – подготовка настоящих и будущих лидеров церкви и собственных богословов.⁷⁹

Когда поместная церковь или церкви в регионе вырастают до такого уровня, они уже прошли определенный путь и способны помочь на других местах обучать учеников и общину последователей Христа, имея более широкое видение и участвуя на местном и более широком уровне в миссии ученичества.⁸⁰

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Миссиональная природа церкви – это реальность, без которой церковь в целом и поместные общины в частности не могут быть той общиной, которую Бог избрал для служения в мире. Осознание этой природы при-

77 Петр Пеннер. «Деяния Апостолов», в *Славянский библейский комментарий* (Киев: ЕААА, 2016), 1403.

78 Dana L. Robert. "Impact of Colonialism on Mission Theories", in *Converting Colonialism: Visions and Realities in Mission History, 1706-1914* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 13–20.

79 Дополнение автора согласуется с мнением многих миссиологов.

80 Мф. 28, 16–20 предлагает конкретную и все же глобальную и локальную миссию. Книга Тизона раскрывает эту тему и предлагает образ «глокальной» миссии: Al Tizon. *Transformation After Lausanne: Radical Evangelical Mission in Global-Local Perspective* (Oxford: OCMS, 2008), 230.

водит ее к участию в деле Господнем, так как Бог создал церковь и оставил ее как знамение надежды и спасения на земле. Церкви на постсоветском пространстве уже много лет осуществляют эту задачу. Однако часто кругозор церквей и общин ограничен из-за специфики контекста, их истории, подхода к толкованию Библии. Более широкий взгляд, включая библейские примеры, помогает расширить горизонты понимания и участия церквей в миссии Бога.⁸¹

Без проектов и стратегий в этом участии не обойтись, но они не самое главное. Миссиональность церкви – это ее жизнь, сущность, отношения и атмосфера в общине; если церковь жива и здорова, она не может быть иной. Она перекрывает себе воздух, когда не проявляет миссиональность во всех сферах жизни. Другой иллюстрацией, возможно, может послужить общепринятый образ тела. Когда человек занимается спортом, это полезно для всего тела, поддерживает мышцы в тонусе, способствует хорошему кровообращению и очищению, сохраняя таким образом тело от многих болезней. Миссиональность церкви играет подобную роль, поддерживая ее активность, живучесть и развитие как каждой отдельной клетки, так и всего целого.⁸²

Миссиональная церковь продолжает быть общиной для мира, так как Господь предназначил ей такую цель и поддерживает ее. Евангельские церкви часто ставят делание выше сущности, погружаются в служение, заполняя его программами, проводят мероприятия с надеждой на результаты. Это на самом деле неплохо, но иногда лучше отказаться от активности лишь немногих, чтобы вовлечь всех членов церкви в активную деятельность, видеть мир, а не только поместную общину. Поддержка и ученичество для всех, чувство участия, принадлежности и ответственности приведет к большим результатам как в количественном, так и в качественном росте поместной и всемирной церкви. Дух Святой сошел на церковь, чтобы она была его свидетельницей (Деян. 1, 8). Если община – миссиональная, можно говорить о проявлении Духа Святого в этом альтернативном обществе в мире.

81 Черенков, «Постсоветские евангельские церкви в поисках подходящей миссиологии».

82 Убейволк, «Миссия церкви или миссиональная церковь».

Модель церкви-слуги

К. Пеннер

В Библии существуют разные образы церкви: народ Божий, тело Христа, невеста Христа, храм Божий, стадо. В данной статье предлагается рассмотреть и осмыслить еще один образ: церковь-слуга.¹ Хотя в Библии нет прямых указаний для церкви быть слугой неверующему миру, есть наставления быть солью и светом мира (Мф. 5, 13-16), делать добро (Гал. 6, 10), жить достойно и не давать миру повода к злословию. Такие обращения чаще всего выражены во множественном числе, т. е. направлены как к отдельному христианину, так и ко всей общине последователей Христа.

Жизнь и учение Христа позволяют обосновать эту модель и показывают, что церковь должна следовать примеру Христа-слуги в том, чтобы всегда иметь открытые двери для других, т. е. людей вне церкви или вне привычного круга общения. Хотя служение – это вполне знакомое понятие для христианина, не всегда ясны потенциальные результаты и подразумеваемые последствия этой модели для самопонимания, поведения и структур церкви и общины. В данной статье мы попытаемся на примере Христа определить некоторые важные элементы модели церкви-слуги, а также обозначить практические выводы для каждого христианина и церкви в целом.

1 Даллес в своей книге «Модели Церкви», помимо других вариантов, включает и модель церковь-слуга (Dulles. A. *Models of the Church*. Garden City [N. Y.: Image, 1987]). Он подчеркивает значимость этой модели как для каждого христианина, так и для церкви как институции, но не выделяет практических последствий для самопонимания церкви и для изменения ее структур и принципов руководства. По большому счету он не был услышан в своей римско-католической церкви, для которой писал.

ПРИМЕР ИИСУСА

Размышляя над примером Христа, в первую очередь, бросается в глаза, каким образом он в Мк. 10, 45 определил цель своего посланничества: Сын Человеческий «...не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих». Такое самопонимание не осталось голословным, и, читая Евангелия, можно увидеть, как Иисус воплощал эту модель служения. Творец мира, вечный Бог, справедливый судья (Кол. 1, 15-21) ставит служение в своей жизни на первое место, делает его личным приоритетом. Служение Иисуса не ограничивалось его земной жизнью, он до сих пор заботится о своей церкви, молится и заступает за своих последователей (Лк. 22, 32; 1 Ин. 1, 1), призывая человечество примириться с Богом (Откр. 22, 17).

Интересно обратить внимание на контекст, в котором Иисус говорит эти слова. Иаков и Иоанн Зеведеевы просят его о почетных местах в царстве Божьем, на что другие ученики негодуют.² Несмотря на заносчивость их просьбы, Иисус показывает им последствия такого назначения – страдание вместе с ним, – и спрашивает, готовы ли они к этому. Положение в царстве его определяется совершенно иным образом – готовностью быть слугой (ст. 43-44).³ Христос сравнивает себя с Сыном Человеческим, эсхатологической фигурой из Книги пророка Даниила, во всей славе и величии – это не означает, что ему будут служить (хотя это можно было бы предположить из Дан. 7), а что он 1) служит и 2) страдает.⁴ «Если ученики готовы последовать такому примеру, то почетные места не заставят себя ждать».⁵

2 Негодование, возможно, в первую очередь было вызвано тем, что Иаков и Иоанн успели спросить первыми. Тот же самый вопрос и желание, возможно, лежали и в сердцах других учеников, ведь Иисус подзывает их всех к себе и передает наставление всем, см. R. J. Kernaghan. *Mark* (Downers Grove: IVP, 2007), 203.

3 Подобную дискуссию можно найти в Ин. 13, где Иисус подчеркивает, что омовением ног он показал ученикам, т. е. представителям новой общины, которую затем назвали церковью, пример, чтобы «вы делали то же» (ст. 15). Если каждый ученик, учитель, лидер проявляет качества и отношение служащего, то кредо, моральный и нравственный облик церкви по сути тоже будут такими.

4 В этом стихе просматривается близость идей и выражений к Ис. 53 и вообще к описаниям Раба в так называемых «Песнях Раба Господня» (Ис. 42, 1-9; 49, 1-13; 50, 4-11 и 52, 13 – 53, 12). Эти отрывки часто используются как ветхозаветный фон для жертвенного служения Иисуса и как материал для извлечения принципов для христианских лидеров. См. также С. А. Evans. *Mark 8, 27 - 16, 20*. *Word Biblical Commentary*, 34В (Nashville: Nelson, 2001), 120–124.

5 Там же, 125.

Цель служения, как Христос ее определяет для себя в Мк. 10, 45, – в самопожертвовании ради всеобщего искупления. Он отдает свою жизнь для очищения греха и для возможности восстановления первоначальных отношений человека с Богом и гармонии с собой, с окружающими, с обществом и с творением. Другими словами, целью служения Христа, а следовательно, и церкви, является (истинное) благополучие и благосостояние человечества, сотворенного и искупленного Богом.

Иисусу было нелегко выполнить то, ради чего он пришел. После трудной борьбы в Гефсимании, где он пережил страшную агонию, Христос положил свою жизнь за людей, настроенных враждебно к нему, т. е. представителей мира, находящихся во власти сатаны. Христос здесь показывает, в чем состоит предназначение церкви и куда он собирается ее вести. Один из приоритетов церкви – служение людям мира ради их духовного и физического искупления, ради достижения ими своего истинного предназначения. Вполне возможно, что такое служение будет включать неприятие и страдание; не стоит ждать уважения или служения себе, а наоборот, необходимо постоянно думать об окружающих и их нуждах, ставить их в центр внимания.

Флп. 2, 5-11 хорошо описывает характер Иисуса.⁶ После краткого вводного призыва в ст. 5 иметь те же «чувствования» (т. е. тот же настрой), что и Христос, в первой части данного отрывка, ст. 6-8, появляется перечень действий, выраженных активными глагольными формами, которые показывают как-бы сходжение вниз до самого дна. Христос, будучи образом Божиим (т. е. не только сотворенным по «образу Божьему», как любой человек, а именно «будучи» Богом), отказался от своего «права» быть равным Богу.⁷ Он ограничил свою личность и привилегии, сделавшись подобным людям,⁸ самовольно принял образ раба и смирил себя в послушании, что включало и позорную смерть.

Создается впечатление активно действующей ответственной личности, которая самостоятельно и осознанно принимает решения, полностью

6 См. интересный параллелизм, который Хосорн (G. F. Hawthorne. *Philippians* [Waco, Tex: Word Books, 1983], 78) находит между Ин. 13, 3-17 и Флп. 2, 6-11.

7 Джеймс Данн (J. Dunn. *The Theology of Paul the Apostle* [Grand Rapids: Eerdmans, 1998], 125) сравнивает Христа и Адама. В грехопадении человечество восхотело любыми средствами заполучить божественность (змей им обещает «будете как Бог»), а Христос, имея божественность, ею не воспользовался в личных целях, а наоборот, сознательно отказался от нее, возлюбив нас.

8 Не стоит усматривать здесь идею, что Христос онтологически изменился и перестал быть Богом. См. объяснение Барта (K. Barth/ *Church Dogmatics*, Vol. IV / 1. [Edinburgh: T & T Clark, 1956], 185): «Бог дает себя, но он не отдает себя».

понимая и учитывая последствия.⁹ Раб на то и раб, чтобы слушаться и служить другому; принимая такой образ, Иисус передает очень ясную и однозначную весть: его сознательный выбор ради достижения определенной цели состоял именно в уничтожении (или «опустошении»),¹⁰ сознательном отказе от прав и власти, которые были ему доступны в силу его сущности. Это «опустошение» не было единичным событием, когда он родился, но продолжалось в течении всей его земной жизни: в его служении людям, в его учении, в общении за столом с грешниками, в его страданиях и смерти.

Подобные размышления наблюдаются в Евр. 5, 7-8, где Иисус не присвоил себе славу первосвященника, но еще до своего назначения на первосвященство (ст. 10) он прошел через страдания, слезы, отчаяние – и посредством этого учился послушанию. Теперь Первосвященник может сочувствовать нам в наших слабостях (Евр. 4, 15), однако, чтобы снисходить «невежествующим и заблуждающимся» (Евр. 5, 2), сам был обложен немощью, был искушаем, как любой человек, но не согрешил.

Ответная реакция Бога в Флп. 2, 9-11 – возвышение Иисуса. В конце нисхождения и восхождения стоит слава и признание еще большее, чем Иисус имел как Сын.¹¹ Бог принимает подвиг Христов и публично дает ему имя превыше всех, в котором – спасение (Деян. 4, 12), что уполномочивает его к универсальному правлению и всеобщему поклонению. Также в этом процессе достигается цель, которую Бог поставил от начала времени (Еф.

9 Можно сравнить с искушением, когда дьявол повел Иисуса в пустыню и в очень непростых условиях предлагал ему утолить голод, славу и признание (ср. Лк. 4, 6 предложение власти из рук сатаны и власть из рук Бога Отца в Мф. 28, 19). Иисус устоял в искушениях и не принял этих даров (которые вообще-то уже имел от вечности), а ожидал восстановления и подтверждения именно от Бога, своего Отца, понимая, что ему придется сперва пройти путь страдания. См. также L. T. Johnson. *The Gospel of Luke* [Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1991], 75–76.

10 В греческом здесь используется слово ἐκένωσεν, т. е. опустошать, делать тщетным, упразднять. В посланиях Павла (Рим. 4, 14; 1 Кор. 1, 17; 9, 15; 2 Кор. 9, 3) чаще всего речь идет о том, что нечто становится недейственным, теряет свое влияние, аннулируется. В Флп. 2, 7, таким образом, слово подчеркивает активное действие опустошения Христа (в котором жила вся полнота, Кол. 1) по отношению к самому себе, отказ от прав и привилегий с целью послушания. См. также Hawthorne, 85–86.

11 Бокмюэль (M. Bockmuehl. *The epistle to the Philippians* [London: A & C Black, 1998], 144–145) подчеркивает, что в тексте не говорится об изменении сущности Христа, но есть изменения в имени и функции. По Мф. 28, 18, Иисус после воскресения облечен «всякой властью на небе и на земле», а по Деян. 2, 36, Бог Иисуса «сделал Господом и Христом», т. е. есть определенные различия между Христом до воплощения и после воскресения.

1, 9-10), что все осознают и исповедуют, что Иисус есть Христос и Господь, и Богу вознесется хвала, которой он достоин. В некотором смысле в этом процессе достигается цель евангелизации:¹² все народы и духовный мир преклонятся перед Господом Христом.¹³

Этот отрывок играет важную роль в христологической дискуссии, но целью ап. Павла было в первую очередь предложить церкви наставление, чтобы изменить мышление и поведение и показать ей, как жить достойно евангелия в церкви (Еф. 2, 1-4) и за ее пределами (Еф. 1, 27; 2, 15). И он считал лучшим – основать свои высказывания на гимне с примером Христа,¹⁴ который представляет собой истинное евангелие (Бог во Христе приблизился к миру в смирении и жертвенной любви) и требует подражания («в вас должен быть тот же настрой сердца и жизни»). Нельзя останавливаться на богословских дискуссиях, нужны практические выводы, каким образом действия, установки, «чувствования» Христа повлияют на мышление, поведение, волю и эмоции каждого христианина и церкви в целом.

ВЫВОДЫ ДЛЯ ЦЕРКВИ

Деятельность церкви-слуги

Что должна воплощать церковь, если, согласно Ин. 20, 21, она продолжает в мире миссию, с которой Бог послал Христа? Многие события в Евангелиях демонстрируют, каким образом Иисус понимал свое посланничество. Например, в Лк. 4, 16-21 Христос зачитывает в синагоге Назарета место из Ис. 61 и объявляет, что помазан Богом исполнить данное обетование:¹⁵ принести благовест нищим, освобождение пленным, прозрение

¹² Hawthorne, 94.

¹³ Церковь в Деяниях продолжала проповедовать Христа как «слугу» (Деян. 3, 13, 26; 4, 27, 30). В Синодальном переводе использованное в этих стихах слово παιδός, иногда вместе с обозначением ἁγιος («святой»), переводится как Сын, но оно в первую очередь означает «отрок», «слуга» (ср. Раба Господнего из Книги Исаии). В этом же контексте ранняя церковь называет себя «службой».

¹⁴ В Новом Завете этические наставления всегда базируются на истинах о Боге, Христе, спасении, см. Р. Хейз. *Этика Нового Завета* (М.: ББИ, 2005): «Чем больше мы понимаем правду об искупительной работе Бога в мире, тем больше мы с радостью будем участвовать в достижении Божьих целей».

¹⁵ Джонсон (Johnson, 81) утверждает, что для Луки было важно в самом начале своего Евангелия показать связь Мессии с пророками, которые призывали людей вернуться к Богу, обличали несправедливость и беззаконие. Миссия Мессии заключалась

слепым, отпустить измученных на свободу, утешить сетующих, исцелить сокрушенных сердцем, провозглашать пришествие царства Божьего («лето Господне») с его ценностями. Помимо проповеди, Иисус много времени уделял помощи нуждающимся. Исцеляя слепых, хромых, прокаженных, уделяя внимание тем, кто находился на задворках общества (презренным, незаметным, бессильным), он показывал, насколько каждый из них важен для него. Нуждающимся он возвращал полноту жизни, духовную и телесную, одновременно прощая грехи и исцеляя тело. Учеников Иисус наставлял помогать именно тем, кто не мог ответить им тем же (Лк. 14, 12-14).

Служение церкви в подражании Христу означает действия здесь и сейчас, – служение людям, которые нуждаются. Чаще всего это служение отверженным, маргиналам, людям, уязвимым во всех смыслах. Христос сделался «подобным человекам» (Флп. 2, 7), потому церкви важно осознать и принять, что она – часть человечества, ведь Бог сознательно оставляет христиан в мире (Ин. 17, 9-19). Церковь должна определиться с практическими последствиями принципа «в мире, но не от мира». Как служение Христа было нацелено на преобразование людей – искупление многих (Мк. 10, 45), так и церковь должна видеть возможности для преобразований: действия, которые выражают любовь Божью на деле, работают на примирение с Богом и между людьми, поддерживают среди людей надежду, поиск Бога и стремление к лучшему миру, основанному на здоровых ценностях царства Божьего: истине, любви, сострадании, прощении, справедливости, примирении, мире, радости. Неверующие таким образом через последователей Христа познают любящего Бога, его волю для человечества, смысл жизни и начинают доверять ему. Модель церкви-слуги таким образом – это вариант модели «церкви вместе с другими».

Самопонимание церкви

Миссия в немощи

Апостол Павел в своем обращении к общине верующих (Флп. 2, 5) подчеркивает мышление, установку, настрой сердца, мотивацию, из которых проистекают действия по воплощению миссии Христа: «в вас должны быть те же чувствования, как и во Христе Иисусе». Если церковь собирается следовать примеру Иисуса, в служении миру ей придется пройти

не только в критике политических и экономических структур, но, в первую очередь, в заботе о каждом нуждающемся человеке.

через уничтожение, служение и опустошение.¹⁶ Более того, просматривая Библию и историю церкви и миссии, создается впечатление, что ответ, полученный Павлом на молитву об удалении удручающих его проблем, – «сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9) – является для Бога естественным принципом.¹⁷

Поэтому церковь должна задуматься над тем, что означает «кенозис» для нее, для настроя каждого отдельного христианина и для общины в целом. Каким образом церковь может следовать примеру Христа в сознательном неиспользовании власти, кроме силы Духа Святого (Зах. 4, 6: «Не силой, не мощью, но Духом Моим»),¹⁸ и служить людям вне ее стен, подобно тому, что мы видим на примере Христа? Если природа Бога, как показал Иисус, характеризуется тем, чтобы не хвататься или эгоистично держаться за то, что является его, но отдать это для блага всех,¹⁹ то последовавшей за Христом церкви необходимо еще больше уничтожиться до положения раба, приблизиться к людям, чтобы понять, каким образом послужить им более эффективно, сострадать с обездоленными, плачущими, растерянными.

Образ церкви-слуги иногда вызывает возражения. Считается, что церковь должна быть достойной Главы, его респектабельной представительницей на земле. Иначе теряется свидетельство и влияние, ведь обычно

16 «Моральная привлекательность добровольного самопожертвования Бога служит мотивацией для жертвенной любви христианина. Добровольная жертва Бога, его кенозис, описывает образ жизни христианина» (Dave, цит. по A. G. Suderman. "Who'll be a witness for my Lord?": Witnessing as an Ecclesiological and Missiological Paradigm. *Missionalia*, 44(1), 2016, 80).

17 См., напр., книгу: Т. В. Savage. *Power through weakness: Paul's understanding of the Christian ministry in 2 Corinthians* (New York: Cambridge University Press, 1996).

18 В Деян 1, 8 Иисус обещает ученикам, что с приходом Духа Святого они примут «силу». Но эта сила радикально отличается от иерархической власти царств этого мира, которые влияют на мир посредством покорения, господства, контроля. Если рассмотреть пример ранней церкви, то сила Духа Святого состояла именно в способности к жизни в самоотверженной любви, примером которой служили жизнь и смерть Христа. Изменения в обществе происходили в результате любви, служения, свидетельства о любви и прощении Христа, чудес ради нуждающихся, противостояния насилию. Не в последнюю очередь свидетельство церкви распространялось через страдание и мучничество. См. также Suderman, 80.

19 См. J. Moltmann. *The crucified God: the cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology* [New York: Harper & Row, 1974], 205). Согласно Мольтману, величие, слава, власть Бога проявляются именно в уничтожении: «Настоящее величие Бога в унижении, слава – в самоотдаче, сила – беспомощности...» В этом также лежит великое обетование для церкви: быть сильной в немощи.

аудитория, неверующее общество, желает видеть в христианстве нечто сильное и внушительное. Как вообще можно говорить об изменении мира и христианском влиянии с позиции раба и немощи, чего могут добиться овцы, находящиеся среди волков? Терминология царства, используемая в Библии и в церкви, иногда рождает ассоциации силы, могущества, величия, покорения. Часто такое мышление отображается в величественных церковных зданиях,²⁰ в помпезных служениях, в стремлении верующих в политику, чтобы изменить мир сверху. Однако чем больше церковь обеспокоена признанием и респектабельностью, тем меньше она думает о служении примирения, помощи страдающим и провозглашении искупления.

В Библии мы находим разные образы Христа. Как и Бог в Книге Псалмов, в Откр. 1 Христос представлен величественным и могущественным правителем среди семи золотых светильников-церквей. Однако в Ис. 53 и в других местах сказано, что не было во Христе «ни вида, ни величия», как и в сотериологическом контексте Флп. 2, где Иисус отказывается от божественного величия, чтобы принять образ раба. Эти два противоположных образа совершенно естественно переплетаются в Откр. 5 и, таким образом, дополняют друг друга. В процессе поиска того, кто был бы достоин открыть книгу с семью печатями, отчаявшийся Иоанн *слышит*, что нашелся победитель, «лев от колена Иудина». Однако, оглянувшись, он *видит*, что Лев – вообще-то есть «Агнец, закланный». Здесь знаменательным образом проявляется «самое парадоксальное в христианстве: победа Иисуса заключается не в силе и величии, а в жертвенной смерти, не в покорении, а в мученичестве».²¹

Подобно гимну в Флп. 2, 5-11, поклонение и прославление в Откровении Иоанна оказываются именно раненому, но стоящему²² Агнцу, который прошел путь унижения и через послушание стал достойным совершить искупление и снять печати. И на престоле в небесном Иерусалиме образом Иисуса остается Агнец,²³ т. е. страдание и немощь являются естественным

20 См., напр., дискуссию об архитектуре мега-церквей, о том, как окружающий мир воспринимает ее: K. J. Vanhoozer, Anderson, C. A., & Sleasman, M. J., eds. *Everyday theology: how to read cultural texts and interpret trends* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 115–131.

21 C. S. Keener. *Revelation* (Grand Rapids: Zondervan, 2000), 186.

22 B. Witherington. *Revelation* (Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2003), 120–122. Автор подчеркивает позицию Агнца как стоящего, т. е. воскресшего. Пройдя страдание и смерть и вернувшись с новой силой к жизни, Агнец таким образом становится утешением и надеждой для гонимых и страдающих. Титул «Агнец» по отношению ко Христу используется 29 раз в Откровении, начиная с Откр. 5, 6 и до конца книги: даже на престоле в небесном Иерусалиме.

23 Мартин Лютер в «Гейдельбергских тезисах» (18–21) показывает различие между

признаком Спасителя, источником его силы и влияния, принципом его действий. Так как в миссии церкви речь в первую очередь идет о спасении, искуплении, преображении – а именно в этих контекстах в Библии преобладает образ Агнца – то церкви для плодотворного исполнения призвания невозможно избежать подражания именно миссии в немощи, влиять на мир и изменять его снизу.²⁴

Церковь для других

Иисус не предполагал, что церковь станет уютным приходом для своих. Еще менее с его миссией сочетается образ сакральной институции, работающей на самосохранение, администрирующей благодать и прощение и считающей себя выше грешного мира. После преобразования (Мф. 17), хотя Петр предложил поставить кущи и остаться на горе Фавор, Иисус повел учеников вниз к людям, к их проблемам и переживаниям.

Бонхеффер говорит, что если церковь – это тело Христа, а Христос был «человеком для других», то церковь может называться церковью только в том случае, если она является «церковью для других».²⁵ Это высказывание появляется в одном из его писем и поэтому не может считаться полностью продуманным догматом его экклезиологии. Но именно в преувеличении Бонхеффера и выделении служения окружающему миру ясно проявляется суть альтернативного общества,²⁶ которое противостоит эгоистичным желаниям и страхам и направляет все посвящение, любовь и силу на служение Богу и другим. Архиепископу Кентерберийскому Уильяму Темплу приписываются слова: церковь – единственная организация, которая существует в первую очередь для других.²⁷

«богословием креста», которое подчиняет все свое размышление о Боге образу пригвожденного ко кресту Христа, и «богословием славы», которое предпочитает дела и славится достижениями. См. также расширенную дискуссию взглядов Лютера в книге: G. O. Forde & Luther, M. *On being a theologian of the Cross: reflections on Luther's Heidelberg disputation, 1518* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997).

24 Фраза взята из статьи: J. S. Pobee. "Mission from Below". *Mission Studies*, 10(1), 1993: 148–170, особ. стр. 152–153.

25 Д. Бонхеффер. *Сопrotивление и покорность* (М.: Прогресс, 1994), 182.

26 Другими словами, расти будут те общины, которые работают не только на «своих», а намеренно вкладывают в людей «еще-не-верующих»; не только «хранят» благую весть, а делятся ей; делят учеников, не забывают «выйти» из зоны комфорта (Мф. 28, 16–20).

27 С организационной точки зрения для некоторых членов церкви такой подход трудно понять и принять, особенно если они самоотверженно вкладываются в работу

Оба представителя считали, что церковь, хотя и ориентирована на служение людям внешним, не становится от этого антропоцентричной. Миссия церкви не диктуется нуждами окружающего мира – в таком случае можно заболеть «синдромом спасителя или спасателя»,²⁸ «выгореть» в служении и забыть о подлинном призвании. В центре жизни церкви стоит главная заповедь Христа: любить Бога всем сердцем, разумением и силой души, а также любить ближнего (Мк. 12, 30-31). Способность любить ближнего и служить ему разными способами зиждется на полной самоотдаче и посвящении Богу, в осознании любви Божьей к себе и в любви к Богу.²⁹ Мотивацию служения ближнему можно сформулировать как: «я служу другим, потому что люблю Бога и подражаю Христу».

Церковь призвана следовать своему главе в 1) воплощении (жить среди людей), 2) в жизни (делать дела Христа), 3) в страдании и смерти (сострадать людям и помогать решать их проблемы) и 4) в воскресении: провозглашать добрую весть о новой вечной жизни. Преимущество модели церковь-слуга заключается в том, что церковь перестает служить лишь самой себе, что обозначает ее отмирание, и открывает другой вектор: переживание за проблемы других, кем бы они ни были и где бы не находились, сострадание другим, провозглашение надежды на полноценную жизнь в царстве, которая начинается здесь и продолжится в вечности.

Особенно в контексте гонений встает вопрос, каким образом церковь может защитить своих, еще не утвердившихся в вере, и в то же время оставаться открытыми для других, внешних. Это очень серьезный вопрос, который требует ответственного подхода, мудрости и проницательности,

церкви – материально и духовно, жертвуя временем и другими ресурсами, которые «уходят» на не-членов. Ведь в служениях за пределами церкви не всегда есть быстрые положительные результаты, ведь невозможно «заставить» человека довериться Христу. Потребуется долгий период налаживания доверия, терпения, безусловной любви и свидетельства до того, как светский и разочарованный в церкви человек решится посвятить себя Христу.

28 Подобно персонажу Жалейкину из книги Николая Сладкова, синдром спасителя или спасателя редко является хорошим советником в служении другим. Есть опасность навязывания (бесполезной) помощи сверху, принятия решений из жалости, а не проявления побуждающей к преобразованию любви, отталкивания людей от Христа, так как они чувствуют, что их рассматривают как жертву.

29 Ни в словах Иисуса о заповеди, ни в христианском опыте нельзя усматривать хронологию – сперва я научусь правильно любить Бога, затем начну любить ближнего и заботиться о нем (см. 1 Ин. 4, 19-21). Оба вида любви обогащают друг друга: любовь к Богу помогает понять его любовь к миру и придает сил и долготерпения в любви к ближнему; любовь к ближнему открывает больше о себе и расширяет понимание Бога.

чтобы выявить людей с нехорошими намерениями. С одной стороны, срываются естественные защитные механизмы самосохранения и подозрительности в виде попытки удержать контроль и власть и закрыться внутри церкви, не учитывая нужд других и повеления служить. С другой стороны, пример Иисуса, который, не боясь смерти, молча претерпел все (Мф. 27, 12; Ис. 53, 7), молился за прощение врагов (Лк. 23, 34) и делал им добро (Лк. 22, 51). Он призывал своих учеников любить врагов, быть «мудрыми, как змеи, и простыми, как голуби» (Мф. 10, 16).³⁰ Как и в случае Иисуса, действует обетование силы в немощи: только упавшее в землю и умершее зерно приносит плод (Ин. 12, 24).

Язык или словарь церкви

Отношение церкви к своему служению миру часто просматривается в словах и повторяющихся выражениях из песен, проповедей, бесед в общине. Важно проверить именно неформальное, интуитивно впитанное богословие, выражающееся в том, как мы говорим про себя и своих, в отличие от других, которые еще не являются членами общины и пока не следуют за Иисусом.³¹

Рассматриваются ли, например, другие в первую очередь как грешники, т. е. морально павшие люди, руководимые сатаной,³² или, наоборот, как пока-не-верующие, за которых Иисус умер и которые нуждаются в его любви?³³ Иисус тоже использует жесткую терминологию, говоря про «род

30 David L. Turner. *Matthew. Baker Exegetical Commentary to the New Testament* (Grand Rapids: Baker, 2008), 275, Иисус предлагает сочетать интеллектуальную и социальную мудрость с моральной и нравственной наивностью и чистотой.

31 Многие идеи в этом разделе заимствованы у Андрея Кравцева из его сравнения взглядов Джона Мак-Артура и Рика Уоррена на людей вне церкви, которые перекликаются с устоявшимися взглядами в церквях и продолжают их формировать. См. А. Кравцев. Христиане и «неспасенные»: сравнительный анализ взглядов Джона Мак-Артура и Рика Уоррена на людей вне церкви // *Богословские размышления*, 14, 2013: 249–264.

32 Деление на своих и других и характеристика последних в морально-нравственных категориях – явление не новое: иудеи во времена Иисуса называли язычников «псами», некоторые раввины считали, что у разных категорий людей разные души. Поэтому для слушателей Иисуса было большим шоком, как он мог похвалить доброго самаритянина и сделать его примером любви к ближнему. Ведь хотя тот проявлял дела милосердия, в нравственном смысле, в своей идеологии он не соответствовал ожиданиям иудеев и никак не мог считаться своим.

33 Кравцев считает, что Уоррен предпочитает термин «неверующие... по сравне-

неверный и развращенный», но сразу же указывает ученикам на «пост и молитву» за них.³⁴

Как обсуждается евангелизация и миссия: как покорение мира, завоевание учеников (т. е. приобретение добычи для царя), триумфальное шествие?³⁵ Или миссия связывается с мученичеством, как в Новом Завете, где слово *marturia* обозначает как свидетельство о Христе, так и мученика, который осознает, что свидетельство может повлечь за собой смерть? Иисус не пользовался военной терминологией, хотя она есть в некоторых Псалмах и других частях Ветхого Завета.³⁶ В чем заключается мотивация для миссии: в слепом послушании повелению Христа из-под палки или все же, следуя Мф. 9, 36, в сострадании? Примером для нас служит Бог, который сжалился над страдающими людьми, – ключевое качество Бога как в Ветхом Завете, так и в служении Иисуса.³⁷

Сострадание, как иногда считается, может сделать свидетеля Христа мягким и слабым, есть опасность занижить стандарты. Но ведь мы все спаслись только по благодати, потому что кто-то откликнулся на нашу нужду и рассказал нам о Христе таким образом, что мы услышали и поняли. Пророк Иона очень обиделся на Бога, что тот пожалел ниневитян. Он не хотел, чтобы им была оказана милость, так как, возможно, они причинили израильтянам много страданий; они должны были знать свое место.³⁸ Такие «чувствования» и определенная (иногда обоснованная) подозри-

нию с такими словами, как «погибшие» или «неспасенные», по той причине, что оно подразумевает выбор со стороны человека» (257).

34 «Граница между добром и злом не совпадает с границей между церковью и миром; скорее, можно сказать, что она пролегает в сердце и волевой способности каждого человека» (там же, 258).

35 См. статью Ма (W. Ma. “Fuller Vision of God’s Mission and Theological Education in the new Context of Global Christianity”. In *The State of Missiology Today: Global Innovations in Christian Witness* [Downers Grove: IVP, 2016], 100–101) о том, как миссия часто проводится с позиции силы. Даже если миссионер очень осмотрительно пытается избежать такого впечатления, его рассматривают в таком ракурсе, так как в представлении принимающей стороны за ним стоит организация или страна происхождения, финансы, образование.

36 См. заявление, принятое Евангельским сообществом Индии в 2000 г., насчет миссионерской лексики, где осуждается непристойная секулярная терминология и злоупотребление некоторыми библейскими метафорами (Evangelical Fellowship of India, 2001).

37 D. J. Bosch. *Hermeneutical Principles in the Biblical Foundation for Mission*. *Evangelical Review of Theology*, 17(4), 1993, 442–449.

38 J. K. Bruckner. *Jonah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah: the NIV application commentary from biblical text to contemporary life* (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 121–22.

тельность есть и в христианской общине. Хотя мы осознаем, что это не соответствует примеру Христа, предвзятость, боль и страх очень сильны и берут свое. Сострадание помогает перенести внимание на слушателя и проникнуться его нуждами, чтобы донести евангелие и сделать его понятным и актуальным.

Каким образом в общине поощряется баланс между отделением от мира и пребыванием в мире? Что слышат христиане и как обсуждают то, как можно жить в своей культуре и не быть руководимыми (подсознательно) ее ценностями? Как помочь избавиться от страха перед миром и укрепиться в любви Бога и в уверенности Божьего присутствия? Ведь страх порождает защитные реакции, такие как желание контроля, гнев и ненависть, создание барьеров и оград, и никак не способствует свидетельству и служению спасенным. Лучшим противоядием страху будет любовь (1 Ин. 4, 18).

Структуры и процессы в церкви-слуге

Желание следовать Христу в образе церкви-слуги повлечет за собой также размышления о принципах руководства, взаимоотношениях и процессах принятия решений в церкви. Пол Хиберт,³⁹ размышляя над трудными вопросами, каким образом определить искренность и подлинность покаяния и когда можно считать человека христианином, проводит аналогию с математическими понятиями ограниченного и централизованного множества.

В некоторых общинах определение христианина следует логике ограниченного множества: должны быть выполнены определенные действия, чтобы стать членом общины, далее должны последовать соответствующее поведение и усвоение основных качеств общины. Но очень трудно заглянуть в душу человека, чтобы убедиться в искренности покаяния или определить, что является достаточным набором видимых характеристик посвященного последователя Христа, поэтому границы в таком подходе всегда будут произвольными и несовершенными.

Так как этот подход отталкивает людей, которые заинтересованы во Христе, но нуждаются в более длительном осмыслении прежде, чем изменить свое мировоззрение, церковь, следующая логике централизованного множества, сможет предложить более благотворную атмосферу для привлечения людей из мира, для осмысленного покаяния и для духовного роста. Миссиологи на основании данной аналогии предлагают определять

39 P. G. Hiebert. "Conversion, culture, and cognitive categories". *Gospel in Context*, 1(4), 1978: 24–28.

своих и чужих не по формальным признакам (правильное переживание покаяния, крещение после длительной проверки, официальное членство в церкви, соблюдение писанных и неписанных церковных устоев и т. д.), а по центростремительности движения людей ко Христу.⁴⁰ Свои в таком подходе – это люди, которые приняли решение следовать за Христом, принимают наставление, духовно растут, хотя, возможно, еще далеки от установленных в общине поведенческих и доктринальных норм. Так как они любят Христа, они будут стремиться подражать ему в делах и взаимоотношениях с братьями и сестрами.

На руководителей общины и духовных лидеров возлагается особая ответственность в таком подходе.⁴¹ Они должны осознавать, что Бог строит церковь и что она принадлежит ему, быть в близком общении с Богом и полностью полагаться на него, отличаться духовной зрелостью, личной посвященностью и святостью, пониманием истин и доктрин христианства, чтобы гарантировать здоровое развитие общины. Разрешая больше разнообразия в общине, они постоянно подчеркивают для себя и для других: изучение Библии, центральное место Христа и необходимость уподобления ему.⁴² Церковные устои должны способствовать целостному искуплению и благополучию людей и создавать атмосферу открытости, располагать к вопросам, способствовать полноценной жизни, а также духовному воспитанию и росту.

Принцип служения, представленный Христом – сознательное неиспользование привилегий и принятие образа раба (Флп. 2, 5) – должен прони-

40 Хирш и Фрост используют сельскохозяйственные образы, сравнивая построение заборов для защиты скота, с одной стороны, и наоборот, создания питьевых цистерн или колодцев, с другой (скот пасется на большом пространстве, но будет всегда тянуться к воде и не уйдет слишком далеко). Вместо того, чтобы собирать христиан в организацию, которая заботится о собственном выживании, миссиональная церковь должна помогать членам воплощать Христа в их естественном окружении, в мире, быть церковью в мире. См. M. Frost & Hirsch, A. *The shaping of things to come: innovation and mission for the 21st-century church* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2003), 47–48.

41 Часто лидеры создают атмосферу. Зрелые лидеры, посвященные Богу, его Слову и благополучию людей как в церкви, так и вне ее, положительно влияют на настрой в церкви и готовят людей к служению. Но есть и достаточно примеров, когда отдельные члены задают «снизу» нездоровый настрой, смотрят высокомерно на неверующих и требуют контроля под предлогом святости, тем самым показывая свою неготовность служить по примеру Христа.

42 M. L. Yoder, Lee, M. H., Ro, J., & Priest, R. J. Understanding Christian Identity in Terms of Bounded and Centered set Theory in the Writings of Paul G. Hiebert. *Trinity Journal*, 30(NS), 2009, 185.

зывать отношения между членами церкви, особенно лидеров. Посетители общины не рассматриваются как массовка в церкви, а как люди, созданные по образу и подобию Бога, которые ценны сами по себе, потому что Бог их любит и хочет, чтобы они достигли вечного спасения. Привлекательность общины будет в первую очередь зависеть от настроения и отношения людей друг к другу и к внешним – интересные программы и различные служения могут произвести первое хорошее впечатление, но не более того.

Как было сказано выше, Павел начал дискуссию о Христе в контексте наставлений о взаимоотношениях (Флп. 2, 1-4), где подчеркивает смирение, служение друг другу, заботу не только о себе, но и о других. Если мы умеем правильно относиться к согрешившим христианам, следуя Мф. 18, – не судить, помогать друг другу увидеть ошибки и не повторять их вновь; если умеем прощать и поддерживать слабых, не давая повода и не используя их в своих целях, то это поможет создать благоприятную атмосферу для возрастания. Если служение примирения есть в церкви, его будет легче правильно воплощать в мире.

Практические действия церкви-слуги

Целью служения Христа было изменение людей и их жизни посредством встречи с Богом. Поэтому в модели церковь-слуга речь не идет в первую очередь о том, чтобы поставить социальное служение во главу угла или пытаться обустроить рай на земле. Это означало бы сместить внимание с Бога на человека и его нужды. В осмыслении этой модели церкви необходимо вернуться к примеру Христа и перепроверить, насколько в своем мышлении, самопонимании, мотивации к служению, в действиях и размышлении о людях вне ее стен церковь в общем и каждый ее член соответствуют этому примеру. Цель – служить другим, таким образом мы подражаем Христу: Христос – центр, провозглашение евангелия и Божьей любви, которая движет миром и меняет его, и таким образом умножение славы Бога. Служение церкви людям за ее пределами будет обязательно включать социальное служение, но также и другие подходы: служение примирения, видимость в обществе и различные варианты влияния на общество снизу, вовлечение неверующих в жизнь церкви, всевозможные другие служения, показывающие любовь Бога и присутствие Бога в мире.

Главное – *видеть мир глазами Бога* и глубоко переживать за спасение каждого человека; любить людей, верующих и неверующих, рассматривая их как созданных по образу и подобию Бога и возлюбленных Богом. Согласно Ин. 12, 26, последователи Христа находятся там, где и он, а Иисус чаще всего находился на окраинах общества, заботился о людях с мень-

шими привилегиями, его сила действует в слабых и немощных. Этому он научился от Отца, который, согласно Ис. 57, 15⁴³ и Пс. 113, 1-4,⁴⁴ во всем своем величии живет вместе с сокрушенными и призывает на бедных, нищих, бесплодных, обездоленных, т. е. заботится о наименьших, слабых и презренных. Это настоящее величие, которое церковь, письмо Бога на земле, должна воплощать. Выражается это не в последнюю очередь в естественном сердечном настрое и действиях каждого члена церкви, которые описаны в Мф. 25, 31-46, где Иисус благословляет тех, кто интуитивно, совершенно естественно, даже не осознавая значимости того, что же они делают, служат Христу тем, что отвечают на нужды окружающих людей.

Церковь должна *продолжать работу Иисуса* – в словах, делах и в заступнической молитве. Согласно Еф. 2, 9-10, после спасения по вере христиане делают добрые дела, предназначенные им Богом.⁴⁵ Если церковь не оправдала доверие, и люди подозрительно относятся к ее словам, иногда будет правильнее сконцентрироваться на молитве и на делах, соблюдая баланс между словом, молитвой и делами. Следуя примеру Иисуса в Флп. 2, 5-11, церкви придется отказаться от стремлений к власти и респектабельности и стать ближе к людям, найти убедительное свидетельство Божьей любви для их жизненных ситуаций. Бог подтверждает такие действия «опустошения» и преумножает свою славу.

Иногда следование за Христом означает страдание и крест. Церкви, по словам Христа, не избежать презрения, испытанного им самим (Евр. 13, 12-13). Иисус был беженцем, несправедливо обвиненным, маргиналом, часто

43 «Ибо так говорит Высокий и Превознесенный, вечно Живущий, – Святый имя Его: Я живу на высоте небес и во святилище, а также с сокрушенными и смиренными духом, чтоб оживлять дух смиренных и оживлять сердца сокрушенных».

44 «Высок над всеми народами Господь; над небесами слава Его. Кто, как Господь, Бог наш, Который, обитая на высоте, приклоняется, чтобы призывать на небо и на землю; из праха поднимает бедного, из брения возвышает нищего, чтобы посадить его с князьями, с князьями народа его; неплодную вселяет в дом матерью, радующеюся о детях?»

45 Как спасение по вере, так и делание добрых дел идет от Бога, поэтому устраняется всякая возможность хвалиться делами, видеть в добрых делах цель жизни, всякое высокомерие и гордость. Даже Христос отвергал выражение «благ» по отношению к себе (благ только Бог, Мф. 19, 17). А с другой стороны, также нет необходимости чувствовать себя использованным, изнуренным рабом, человеком, который всем должен, а о нем никто не заботится (выгорание). Оценивание добрых дел не следует логике бизнеса, где должен быть баланс между вложением и прибылью. Служение как продолжение деятельности Христа – это своего рода «пятое Евангелие», которое показывает Христа с еще одной стороны.

не имел крыши над головой. Мы не можем страдать для искупления человечества, но мы можем сострадать, таким образом представляя любовь и сострадание Бога, и провозглашать искупление, предложенное Богом.

Христос любил жизнь и любил общаться с единомышленниками и людьми из совсем других социальных слоев, чем часто вызывал непонимание и негодование. В Ин. 10, 10 он предлагает «жизнь с избытком»: имеется в виду не только духовная сторона жизни, но также социальная, интеллектуальная, эмоциональная и материальная. Церковь призвана показать миру воплощение этой полноценной жизни, как она была задумана Творцом.

Разные модели экклесиологии в Новом Завете

П. Пеннер

Под влиянием модернизма возникло идеализированное представление о ранней церкви. Продвигается идея, что якобы с самого начала существовала одна единая модель церковной структуры и практики. Попыток представить библейскую экклесиологию много, но они часто отличаются друг от друга в своем систематичном представлении и в ответах на вопрос, что есть церковь.¹ Возможно, конечно, под влиянием постмодернизма впасть и в другую крайность, где церковью можно назвать все, что угодно. Сравнивая экклесиологии различных христианских традиций, сформированных во время модернизма или раньше, с библейским текстом и особенно с Новым Заветом, все же возникает проблема, что не все учение в Библии складывается в ту или иную определенную картину экклесиологии.²

Осознавая, что не церковь, а царство Божье представляет собой окончательную цель в Библии, – как и в народе Израильском, который так же не был целью, а инструментом Божьей миссии, – кажется вероятным, что различные структуры и модели церквей и церковного руководства в Писании представляются намеренно, чтобы, как пишет апостол Павел в 1 Кор. 9, 19-23, церковь могла стать для всех всем, «чтобы спасти по крайней мере некоторых». Данная статья покажет, что экклесиология определяется в различных местах новозаветного контекста по-разному, однако ее основа в господстве и миссии триединого Бога церкви. В статье будет рассмотрена модель экклесиологии, созданная с использованием традиционных опре-

1 John Austin Baker. "The myth of the church: a case study in the use of Scripture for Christian doctrine", в *What about the New Testament: essays in honour of Christopher Evans* (London: SCM Press, 1975), 165–77.

2 James Dunn. "One church – many churches", в *Einheit der Kirche im Neuen Testament: dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg, 24.-31. August 2005* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 3–22.

делений экклесии и на основании рассмотрения терминов Нового Завета, образов церкви, качеств и руководства церкви.³

БИБЛЕЙСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ ЦЕРКВИ

В Библии можно найти историю церкви, которая в целом находится в процессе развития. Церковь выросла в еврейском обществе под влиянием эллинистических идей. С исторической точки зрения необходимо отметить два направления ее развития: еврейское и эллинистическое. Чтобы определить развитие экклесиологии, необходимо рассмотреть всю Библию, включая и Ветхий Завет, где в Септуагинте используется слово *экклесия*, которое переводит еврейское слово *кагал*.⁴ Очень близким к новозаветному понятию *экклесии* является слово *синагога* в Иак. 2, 2 для описания собрания верующих в Иисуса Христа.⁵ Синагога в иудейском контексте⁶ была местом, где верующие собирались для поклонения Богу, которое не включало жертвоприношения.⁷ Слово *экклесия* – не просто греческое, оно возникло в эллинистическом мире, а в его основе лежит греческая концепция демократии. *Экклесия* в политическом смысле – это собрание всех свободных жителей города (*полиса*), имеющих официальное гражданство данного города и право участвовать в решении городских проблем.⁸

Эллинистическая концепция *экклесии* имеет много общего с понятием царства Божьего. *Экклесия*, поместное собрание, является Божьим цар-

3 В статье частично используются лекции автора в СПбХУ по экклесиологии, записанные Ларисой Глубоченко. Эти лекции часто заимствуют идеи Герберта Янца, но не без критики.

4 Dunn, "One church – many churches", 5.

5 J. W. Roberts, "The meaning of ekklesia in the New Testament", *Restoration Quarterly* 15, вып. 1 (1972 г.): 36.

6 G. K. Beale. "The background of ἐκκλησία revisited", *Journal for the Study of the New Testament* 38, No. 2 (dec. 2015 г.): 164.

7 В центре служения и поклонения Богу в храме стоит жертвоприношение животных или другие жертвы, чего, конечно же, нет в евангельских церквях. Проведение евхаристии в православной и римско-католической церквях подразумевает идею приношения жертвы или является воспоминанием жертвы Христа, указывая на реальное присутствие тела и крови Христа в элементах евхаристии. Таким образом, и здание церкви в исторических церквях более похоже на храм, нежели на место собрания общины.

8 Young-Ho Park. *Paul's Ekklesia as a civic assembly: understanding the people of God in their politico-social world*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 393 (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2015), 13.

ством, потому что в нее входят все те, кто имеет гражданство во вселенской *эκκλeσιa*, в небесном царстве. Такое понимание создало проблему для Римской империи – появляется новый царь, его царство, которое начинает распространяться по всей империи, создает свое суверенное пространство. Рим отреагировал довольно жестко на использование церковью этого термина. Нужно отметить, что определение взаимоотношений между *эκκλeσιa* и царством Божиим в различных церковных традициях расходится и что в евангельском представлении церковь и царство часто не идентичны. Частично наблюдается сближение этих понятий в евангельском богословии, определяя *эκκλeσιa* чаще всего не только как собрание верующих, но и как альтернативное общество, выполняющее миссию под руководством триединого Бога.⁹

Важно отметить и корни слова «церковь». Оно происходит от новозаветного греческого *κεριακον* (1 Кор. 11, 20) или *κεριαке* (Откр. 1, 10). Его производные встречаются в разных языках, например, в русском – «церковь», в немецком – *kirche*, в английском – *church*. Описывается этим словом место встреч. Неосмысленное использование слова иногда неоправданно расширяет значение и включает не только место собрания, но и важность и святость этого места.¹⁰ Вследствие появляются *эκκλeσιoлoгичeские* тенденции, которые рассматривают даже церковное здание как святое место и таким образом следуют ветхозаветному пониманию храма, в котором собирается группа верующих – здание определяет их церковь.

Важность места собрания или здания меняется в истории церкви. Так как в большинстве случаев у ранних христиан не было культовых помещений, и они до середины или конца третьего столетия не имели церковных зданий, значимость культового здания возросла с появлением церковных помещений.¹¹ Подобное не является исконно евангельским

9 Eckhard J. Schnabel. "The community of the followers of Jesus in 1 Corinthians", in *New Testament church: the challenge of developing ecclesologies* (Eugene: Pickwick Publications, 2012), 104–6.

10 Вячеслав Кириллов. «Учение анабаптистов об общине и его влияние на *эκκλeσιoлoгичeскую* российское братства ЕХБ» // *Богословские размышления* 18, вып. ЕААА (2017 г.): 48.

11 Bradley S. Billings. "From house church to tenement church: domestic space and the development of early urban Christianity – the example of Ephesus", *The Journal of Theological Studies* 62, No. 2 (oct. 2011): 541–69. Как показывают Биллингс и другие исследователи раннего христианства, здания для чисто церковного использования появляются только в конце III столетия. Процесс перехода от церковного собрания в частном доме к перестройке в церковное помещение в конце III столетия (562) и наконец к построению церковных зданий завершается в конце IV века (564). Так как больших домов было мало,

пониманием экклесиологии, однако его часто можно услышать в дискуссии о том, как нужно себя вести в церкви, что допустимо, а что нет в церковных зданиях.

В период служения Иисуса Христа для обозначения его последователей в основном используется термин «ученик» (*μαθητες*), т. е. община учеников Христа является собранием вокруг его личности. Слово «ученик» используется в повествовательных текстах Нового Завета.¹² Понятие общины учеников определяет немного другую динамику в экклесиологии, где ударение делается не на место встречи, а на процесс и качество самого общения. Ученичество – это место близкого общения, совместной жизни, получения знаний, формирования, служения внутри общины друг другу по примеру Иисуса. Попытки применить именно эту модель можно отметить в ранней Иерусалимской церкви.¹³

В истории церкви модель ученичества вдохновляла различные монашеские общины. В XXI веке новые монашеские модели появились также в протестантских и евангельских кругах. Подобно ранней церкви в Иерусалиме, община гусситов сформировала свою экклесиологию с большим ударением на совместном общинном имуществе. Евангельские библейские школы ставят идею ученичества в центр программы и стараются использовать время обучения в заведении для формирования студентов. Ряд молодежных организаций также применяют идею ученичества, собираясь в группах по изучению Библии и для духовного созидания. Современная модель миссиональной церкви подчеркивает модель ученичества, цель ко-

в таких городах, как Эфес, Коринф, Рим и Антиохия, чаще всего община собиралась в доме служителя; обычно это была квартира в доме с несколькими этажами. Возможно, приходилось арендовать дополнительное место, чтобы разместить всю церковь.

12 Интересно заметить, что слово *эκκλῆσια* в первых главах Деяний не появляется, зато используется слово *ученики*. Только в Деян. 5, 11 впервые встречается слово *эκκλῆσια*. Возможно, этот термин уже есть и в Деян. 2, 47, но это спорно. Ученичество (*μαθητες*) появляется как в Евангелиях, так и в Деяниях. Оно используется параллельно слову *эκκλῆσια* не только в начале Книги Деяний, но и позже, например, в Деян. 21, 16. В Деян. 18, 23 апостол Павел посещает учеников в начале третьего миссионерского путешествия, где во время его служения ранее возникли христианские общины и, несколько стихов спустя, Апполос, наученный Акилой и Прискиллой (Деян. 18, 26), путешествует в Ахаию, чтобы посетить там церкви, которые в тексте названы собранием учеников (27). См. David P. Seccombe. "Luke's vision for the Church", in *Vision for the Church: studies in early Christian ecclesiology in honour of J. P. M. Sweet* (Edinburgh: T & T Clark, 1997), 51.

13 Paula Gooder. "In search of the early 'church': the New Testament and the development of Christian communities", in *Routledge Companion to the Christian Church* (New York: Routledge, 2008), 12.

того – совместная подготовка для активного участия в миссиональной жизни внутри собрания верующих и за ее пределами.¹⁴

Определение *эклесиологии* на основании терминов, используемых в Библии, и акцентирование преимущественно аспектов модели церкви как храма, *эклесии* как собрания верующих (*синагога*), как альтернативного (политического) общества Христа или команды учеников, посланных в этот мир, значительным образом также определяет и *эклесио-практику*. Часто при выделении определенных аспектов из перечисленных высказываний Писания возникают немного отличающиеся друг от друга *эклесиологии*. Возможно, некоторые модели ученичества или концепцию храма сложно объединить в одну *эклесиологию*. Также, возможно, в этом нет никакой необходимости, такое разнообразие обогащает практику в определенном контексте или в одном и том же контексте, разрешая более чем одну единственно правильную модель *эклесиологии*. Возможно ли, что такое разнообразие даже намеренно представлено в Писании, чтобы привлечь в общение с Богом разных людей с различными нуждами и интересами, чтобы они служили и общались вместе?¹⁵ Библейское определение *эклесии* предлагает различные образы, которые в дальнейшем будут подробно рассмотрены, чтобы опровергнуть или подтвердить идею разнообразия моделей.

ОБРАЗЫ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА РАЗЛИЧНОЕ ПОНЯТИЕ ЭККЛЕСИИ

В Новом Завете предлагается ряд образов, которые помогают определить суть и роль христианской общины. Использование образов ожидает творческого подхода. Выводы и значения становятся еще более разнообразными, когда образы рассматриваются на фоне различных контекстов. Но даже если толкование образов ограничено определенным контекстом Палестины времен Иисуса, возникают различные представления.¹⁶ Не всегда ясно, как определенный образ рассматривался в то время, и нужно ли ограничиваться только семитским или все же необходимо подключать и эллинистический контекст того времени. Ведь читатели новозаветных

14 Об ученичестве в контексте богословия и богословского образования см.: Keith L. Johnson. *Theology as discipleship* (Downers Grove: IVP Academic, 2015).

15 Ken Esau. "The biblical call to unity: implications for Mennonite Brethren", *Direction* 19, no. 2 (sep. 1990): 77.

16 Paul Sevier Minear. *Images of the church in the New Testament*, New Testament library (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), 17–18.

текстов чаще всего не проживали в Иудее и, даже находясь в одной общине, часто происходили из различных контекстов. Вероятно, что образы в Ветхом Завете и в иудаизме более близки к первоначальному пониманию, но, как покажут некоторые образы и как уже было отмечено при обсуждении термина *экклесия*, эллинистические влияния присутствуют. Важно также определить, с какой целью используется тот или другой образ: для укрепления единства, для развития общения, для поклонения Богу или для миссионерского служения общины.¹⁷

Ряд образов описывают отношения верующих с Богом и уточняют, как они должны выглядеть. Будучи продолжением ветхозаветного народа Израиля, новый народ формируется из двух ветвей: из израильских верующих в Иисуса Христа и из представителей других народов. В Еф. 2, 11-22 встречается ряд образов, включая и образ народа. Израиль был избранным народом Бога, а другие народы были «отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования» (Еф. 2, 12). Благодаря смерти и воскресению Христа и через примирение с Богом и друг с другом создается народ завета.¹⁸ Ветви языческих народов привиты к святому корню Израиля (Рим. 11, 11-24), и все вместе они стали одним народом Божиим.¹⁹ Таким образом, мета-нарратив, начавшийся в Бытие, стал их общей историей.²⁰

Иисус становится духовным Адамом для всех, кто приходит и присоединяется ко Христу (1 Кор. 15, 22.45). Физическое разъединение начинается в Ветхом Завете с Адама, и после потопа от трех сыновей Ноя происходят многие народы (Быт. 10, 11). Новозаветная *экклесия* состоит из этих разнообразных народов и объединяет их. Интересно, что впоследствии в трех главах Книги Деяний читатель находит обратившихся из каждого из этих трех ветвей сыновей Ноя: (1) в 8 главе – сын Хама (Деян. 8, 27): «муж Ефиоплянин, евнух»; (2) в 9 главе – сын Симы: Савл на пути в Дамаск; и (3) в 10 главе – сын Иафета: Корнилий. В Деян. 8, 9 и 10 закладывается фундамент *экклесии*, как и в Рим. 8. Три сына – праотцы современного человечества – становятся членами нового мессианского народа. Можно сказать, что здесь проявляется своеобразное возвращение в ковчег, так как спасение – примирение во Христе, а не в них самих.²¹ Миссиональность церкви приводит

17 Donald Senior. "Correlating Images of Church and Images of Mission in the New Testament", *Missiology* 23, no. 1 (jan. 1995): 3-4.

18 William Sydney Campbell. "Unity and diversity in the church: transformed identities and the peace of Christ in Ephesians", *Transformation* 25, no. 1 (jan. 2008 г.): 20-23.

19 Minear, *Images of the church in the New Testament*, 45-48.

20 Dunn, "One church – many churches", 8.

21 При возвращении в ковчег путь ведет через крещение. Ковчег в Новом Завете

к росту народа Божьего и большему разнообразию в единстве (Деян. 2, 47), так и миссия ведет к единству и росту.²²

Образ нового народа используется параллельно с образом семьи. Каждый человек в этом народе – брат или сестра по своей принадлежности и в послушании Богу, своему Отцу (Мф. 12, 50). Такие взаимоотношения укрепляют связь членов семьи между собой.²³ Но они и по духу – родные, и Рим. 8, 15 подчеркивает равенство каждого члена этой семьи, все – сыновья, независимо от того, идет ли речь о мужчинах или женщинах Бога, которые имеют одного Духа, зывающего к Богу со словами: «Авва, Отче», так как они – «дети Божию» (Рим. 8, 16). В результате возрождения Духом каждый становится не просто сыном и дочерью Бога, но свободным от рабства греха, приняв «Духа усыновления» и войдя в свободную семью Бога (Еф. 3, 15). Поэтому Павел призывает членов этой семьи жить как любимые дети, которые имеют наследство.²⁴ В использовании образа семьи подчеркивается не только принадлежность, но и совместная миссия каждого отдельно и всех вместе: достойное этическое и духовное поведение и послушание Богу. Ряд других образов, как, например, священство и обозначение членов *эклесии* святыми, также выделяют святость как цель и как выражение миссии по отношению к окружающим.

Община Христа должна быть светом, что естественно продолжает тему о поведении и жизни *эклесии*.²⁵ Сам Иисус говорит о свете в Мф. 5, 14; каждый член и вся община вправе отнести местоимение «вы» как к себе, так и к церкви. В Еф. 5, 8 Павел напоминает церкви: «Вы были некогда тьма, а теперь – свет в Господе: поступайте, как чада света». Источник верующих – свет. Поэтому апостол призывает читателей: вы не из мира, мир нуждается в вашем свете, потому что в этом мире царит тьма. Дальше Павел уточняет, что этот свет «состоит во всякой благодати, праведности и истине» и является «плодом Духа» (9), так как этот свет исходит от самого Бога.

сам по себе является образом церкви и указывает на спасение во Христе. Принимая спасение, представители этих ветвей человечества предлагают читателю поступить так же и войти в спасительный ковчег. Minear, *Images of the church in the New Testament*, 34.

22 Необходимо при обсуждении единства учесть слово *койнония*, которое отображает взаимоотношения ранней церкви в Иерусалиме и в церквях, созданных Павлом. См. подробнее: Walter J. Harrelson. "Some major New Testament terms for the church", *Foundations* 1, no. 2 (apr. 1958): 14–17.

23 Gooder, "In search of the early 'church': the New Testament and the development of Christian communities", 12.

24 1 Тим. 3, 15; Евр. 3, 6; 1 Пет. 5, 9.

25 Senior, "Correlating Images of Church and Images of Mission in the New Testament", 6.

В Флп. 2, 15 Павел пишет, что христиане подобны светильникам в небесах, которые светят в темноте этого мира. Другими словами, вопрос не в том, насколько христиане являются светом, а какой свет верующие в Иисуса предлагают этому миру.²⁶ Свет можно воспринимать как пассивный, как нечто, что заметно в поведении и слышно в словах христианина. Однако свет имеет и активную составляющую, так как от светящего зависит, какой свет исходит от него и как он светит миру. В Книге Откровения церковь также сравнивается со светильником. В первой и в начале второй²⁷ глав речь идет о Духе Святом, который здесь реален и светит через церковь. У Иоанна сам Иисус – свет,²⁸ но церковь должна светить в мире этим божественным светом, т. е. в силе Духа Святого привлекать мир светом к Богу и в общение с его народом.²⁹

Некоторые образы – например, тело или дом – дополняют друг друга и часто используются вместе.³⁰ В образе дома или здания внимание часто привлекается к основе или к фундаменту, которым является сам Христос.³¹ В 1 Пет. 2, 5,9 говорится о том, что члены церкви – это живые камни в здании Божиим, в его храме. В этом здании Господу служат, как в ветхозаветном храме. Экклесия здесь как бы имеет две роли: с одной стороны, она – живой храм, построенный из живых камней, с другой стороны, экклесия – это священники, которые служат Богу.³² Это здание все еще в процессе роста и развития. Но как храм в Иерусалиме (Мф. 21, 13), так и этот духовный храм должен быть прежде всего домом молитвы, и поэтому церковь постоянно находится в молитве.³³ Ее характеризует сильная молитва и поклонение. Молитва и поклонение внутри общины и за ее пределами свидетельствуют

26 Об этой роли пишет Исаия, и ранняя церковь читала тексты Ис. 42 и 49 в свете уже пришедшего Мессии и его учеников, продолжающих миссию Иисуса быть светом для окружающих. Michael F. Bird. “A light to the nations’ (Isaiah 42, 6 and 49, 6): intertextuality and mission theology in the early church”, *The Reformed Theological Review* 65, no. 3 (dec. 2006): 122–31.

27 Отк. 1, 12.13.16.20 и 2, 1.5.

28 Ин. 1, 4,5,7.8.12 и другие.

29 Christian Breuninger. “When Mission Lights the Fire: Reclaiming a Mission Worthy of the Church”, *The Covenant Quarterly* 54, no. 4 (nov. 1996): 39–46.

30 Harrelson, “Some major New Testament terms for the church”, 9.

31 Мф. 16, 18; 7, 24–25; Рим. 9, 33; 1 Кор. 10, 4; 1 Пет. 2, 7

32 Scot McKnight. “Pietism, Anabaptism, and conversion: paradigms for the contemporary church”, *The Covenant Quarterly* 70, no. 3–4 (aug. 2012): 15–16.

33 Stanley D. Gale. “God’s house of prayer – extreme makeover edition”, *Presbyterion* 39, no. 1 (2013): 6.

о зависимости молящегося от Бога.³⁴ Поклоняющийся возвышает перед всеми Бога и его дела в этом мире и указывает на него как на главу всего. Образ тела подчеркивает единство видимой и невидимой еkkлeсии, факт того, что Христос является главой данного тела и что каждый, принадлежащий к этому телу, получил дары, дополняющие друг друга, которыми он служит другим, Богу и этому миру (Рим. 12, 4-5).

Помимо ряда других образов, важно подчеркнуть образ жены или невесты, так как они оба используются для объяснения роли церкви в ее отношениях с Господом. В Еф. 5 церковь – жена Христа (Еф. 5, 32).³⁵ Она приносит плоды Господу уже на земле, что определяет ее положение как жены (Рим. 7, 4). Новообращенные есть дети церкви, и образ жены указывает на соучастие церкви в миссии и в духовном возрождении тех, кто был духовно мертв. Этот плод может быть представлен в виде образа плодотворной земли (1 Кор. 4, 9), когда церковь пассивна и просто принимает семя, брошенное Богом-сеятелем.³⁶ С другой стороны, она призвана к активному участию, подобно апостолам, в том, чтобы сажать, поливать и обрабатывать (ученичество), понимая, что дар жизни и рост исходят от Бога (1 Кор. 3, 6).³⁷ Так что, с одной стороны, она уже жена, и жизнь в ней полностью зависит от Бога, с другой, она еще невеста и помогает ему. Необходимо понять, что все эти образы используются с целью объяснения и иллюстрации определенных истин. Церковь в образе жены активна и является помощницей Господа в деле распространения царства Божия. Поэтому в Новом Завете их взаимоотношения описаны как отношения мужа и жены: у них одна и та же миссия.³⁸ Миссия Христа – создать народ для царства Божия. Миссия церкви – проповедовать царство и царя Иисуса.

Важно отметить и другой образ церкви – невеста Христа. Во 2 Кор. 11, 2-3 она еще не жена, но имеет самые тесные отношения, которые только возможны. Если учитывать еврейскую ментальность, то она по сути уже его жена. Но, согласно традиции, требуется годичный период обручения,

34 Senior, "Correlating Images of Church and Images of Mission in the New Testament", 5-6.

35 С 22-го стиха апостол приводит жене и мужу пример отношений Иисуса с церковью. В этом тексте церковь представлена в образе жены.

36 Мф. 13 сравнивает различные виды почвы. Большинство из них оказались неплодотворными. Церковь – почва, где семя дало плод, почва произвела положительный результат. Еkkлeсия – это плодородная земля, которая приносит плод Богу.

37 Schnabel, "The community of the followers of Jesus in 1 Corinthians", 106.

38 Robert Murray. *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition* (London: T & T Clark, 2006), 131-45.

во время которого обрученные еще не живут под одной крышей. Наверно такое понимание еврейских традиций лучше всего объясняет отношения Христа и церкви. Она уже сейчас имеет статус жены и помогает в миссионерской работе, однако свадебный пир ожидается только в будущем.³⁹

Образ невесты очень часто описывает церковь, которая настолько ценна для Бога, что он выкупил ее из мира. Искупление – центральная миссия Бога. Но и далее Божья миссия продолжает держать церковь в центре своего внимания по причине его любви к ней. Мотивы любви – Бога к церкви и церкви к Богу – призывают общину верующих оставаться в ожидании светлого будущего и хранить верность Богу во всем. Это отношение поиска, стремления к общению со Христом и соучастия в его деле характеризуют экклесию, и в будущем близкое общение и взаимоотношения будут реализованы во всей полноте.⁴⁰ Образ невесты невольно дает понять, что свадебный пир пока еще не состоялся. Но при всем этом церковь уже сейчас плодотворна, она уже помогает Мессии. Агнец уже воцарился и правит, а его невеста пока еще царица в неполном смысле и играет только ограниченную роль регента на земле. Этот момент хорошо виден в некоторых церковных традициях и приводит к более выраженной власти церкви в этом мире.⁴¹

Все эти образы раскрывают разнообразие смысловых граней церкви и, в зависимости от ситуации и возможностей верующих в обществе, могут повлиять на ее роль в мире. Образы также подчеркивают, что община должна быть непорочной и хранить себя для Христа, привлекая этой святостью внешних. Но образ соучастницы, не только в развитии миссии, но и как часть Божьей миссии, или даже со-регента с Господом в этом мире, помогает церкви определить свою роль в этом мире и свое отношение к нему. Образы затрагивают творческие аспекты и представления о прозаических моментах, таких как здание, тело, хлеб, свет и т. д. и частично приводят к различным экклесиологиям и практикам. Понимание определенных граней церкви в миссии и подчеркивание видов участия или вариантов

39 См. Откр. 19, 6-9.

40 Больше о церкви в образе невесты, жены и тела Христова см.: Christine Gerber. "Die alte Braut und Christi Leib: zum ekklesiologischen Entwurf des Epheserbriefs", *New Testament Studies* 59, no. 2 (apr. 2013): 192-221.

41 Менно Симонс и многие другие связывали образ жены в Еф. 5 с Книгой Песни Песней, толкуя последнюю аллегорически. Романтическая атмосфера книги и стремление невесты к жениху играют важную роль в этом аллегорическом толковании. Важный момент в изображении невесты – ее чистота, святость и верность Христу, что отличает ее от неверной церкви. Beth Kreitzer. "Menno Simons and the Bride of Christ", *The Mennonite Quarterly Review* 70, no. 3 (jul. 1996): 308-12.

поведения как более приоритетных вызывает разное акцентирование и определения, что есть еkkлeсия и каким образом определяется ее внешний и внутренней строй.⁴²

ХАРАКТЕРНЫЕ КАЧЕСТВА ЦЕРКВИ

В новозаветных текстах авторы часто описывают характерные черты церкви, ее состояние или состав. В 2 Кор. 3, 2-3 апостол Павел сравнивает общину в Коринфе с рекомендательным письмом, которое требовалось от апостолов для служения. Церковь – «письмо Христово», «написанное не чернилами, но Духом Бога живого» на сердцах верующих.⁴³ Павел намекает на обетование нового завета в Иер. 31, 31-34. Сердца, исполненные Духа Святого – черта народа нового завета. Церковь – это группа возрожденных людей.⁴⁴ Если Дух – один, то и церковь – одна, как осторожно пишет апостол: «стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4, 3). Единство ощущается, когда собираются возрожденные в Духе. Это единство должно быть важнейшей миссией церкви, как особенно подчеркивает православная церковь. Данная тема подробнее описана в статье «Церковь и единство христиан» Борисом Костиным. Это единство можно по-разному понимать и применять по отношению к поместной церкви, к церквям других деноминаций в определенном городе или селе, по отношению к региональной или всемирной платформе. Отношение к теме в некотором смысле определяет церковь и церкви на местах, и каким образом это единство проявляется в учении и практике церкви.⁴⁵

Церковь по своей природе – видимая и невидимая, подобно телу Христа. С одной стороны, тело Христа частично видно в поместной церкви или на встречах и празднованиях некоторых общин или их представителей. Но в целом она остается невидимой, так как состоит из верующих всех времен, народов и мест.⁴⁶ Можно провести аналогию к сказанному Иисусом в Ин. 3, что человек не видит Духа, но узнает результаты его присутствия

42 Senior, "Correlating Images of Church and Images of Mission in the New Testament", 4.

43 Minear, *Images of the church in the New Testament*, 32.

44 Campbell, "Unity and diversity in the church: transformed identities and the peace of Christ in Ephesians", 18-19.

45 Gooder, "In search of the early 'church': the New Testament and the development of Christian communities", 14.

46 Arland J. Hultgren. "The church as the body of Christ: engaging an image in the New Testament", *Word & World* 22, no. 2 (2002): 127.

в видимой поместной церкви. Такое качество церкви указывает на необходимость ее присутствия и свидетельства Божьего народа в этом мире, который должен видеть церковь, ее членов и ее деятельность в обществе. Но церковь – не только видимая участница общественной жизни на локальном уровне, она также свидетельница невидимого, духовного мира, потому что принадлежит Господу. На земле церковь – это альтернативное общество и одновременно частичка царствия Божьего.⁴⁷ Она в мире, и в то же время это община пришельцев и странников в рассеянии, не от мира сего (1 Пет. 1, 1). Она на местах представляет народ Божий и проживает в родных странах как в диаспоре.⁴⁸ Такое понятие диаспоры, которое часто встречается в Писании, характеризует ее участие на местах и в жизни всего человечества, ее лояльность к месту проживания, к национальности и стране. Но ее главный приоритет – Господь (Мф. 6, 33): «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его».⁴⁹ Эта достаточно обширная тема обсуждается и в других статьях, где разным образом определяется, как это качество церкви проявляется в конкретной местной церкви или деноминации.

Поведение церкви должно определяться Духом Святым, ее принадлежностью к царству Бога и ее миссией в конкретном месте и в мире. Следуя Слову Божьему и руководясь Духом, поместная и глобальная церкви живут по правилам и в соответствии с этикой царства Божьего, частью которого она является. О том, как должна выглядеть поместная здоровая церковь, мы можем узнать из Писания. Церковь – свет мира именно тогда, когда в жизни очевидно, что она здоровая и не затемняет свет нездоровым поведением.⁵⁰ Тогда в ней можно определить двойную характеристику Бога в церкви. Если она – образ Бога, то (1) будучи возлюбленной Богом, сама проявляет любовь. Она способна дарить любовь, из которой вырастают другие качества и плоды, такие как общение, единство и т. д. (Гал. 5, 22). Любовь выражается в поведении, общении, единстве внутри церкви и правильном отношении в мире.⁵¹ Другая черта Бога (2) – его святость, которая

47 Campbell, “Unity and diversity in the church: transformed identities and the peace of Christ in Ephesians”, 19–20.

48 О богословии диаспоры ранних Отцов церкви см. Диогнет 5.

49 См. также Мф. 6, 24. Конфликт интересов возникает, если верующий пытается объединить земное и небесное царство, или когда не расставлены правильно приоритеты и не определяется идентичность христианина, кому он принадлежит и кому служит в первую очередь.

50 Christoph W. Stenschke. “David Bosch, Paulus und die Mission der Kirche”, *European Journal of Theology* 21, no. 2 (2012): 134–35.

51 Истинный знак «учеников Иисуса», как учил Иисус – любовь. McKnight, “Pietism, Anabaptism, and conversion: paradigms for the contemporary church”, 16.

также должна быть видимой в церкви. Любовь и святость неразделимы. Святость, чистота, праведность, честь, истина – характеристики церкви. Церковь всегда должна находиться на пути любви и святости, и это ее свидетельство и граница между церковью и культурой общества. Часто на практике подчеркивается либо любовь, либо святость, что влияет на церковь и на ее отношение к миру, на ее призвание участвовать в миссии Бога. По экклесиологии деноминации можно иногда узнать, где ее корни: в движении святости или в подчеркивании благодати.

Важная особенность экклесии – это реально существующая, поместная церковь. Термин используется для описания церкви в Иерусалиме, в Антиохии, в Ефесе, в Коринфе и в Риме.⁵² В Риме была довольно сложная ситуация, так как экзегетический анализ наводит на мысль, что адресатом Павла там была не одна церковь, а возможно три (Рим. 16). В конце послания определяются три группы, и только одна называется церковью – в доме Акилы и Прискиллы (Рим. 16, 3-4). Поместная церковь называется церковью – используется множественное число «церкви» (Рим. 16, 4). Любая община также называется церковью, потому что она – частичка вселенской церкви. Кроме того, новозаветные тексты никогда не используют слово «церковь» для обозначения общин в определенной области, как например, церковь в Галатии или в Иудее. Они упоминают о церкви всегда во множественном числе (Гал. 1, 2 и Деян. 9, 31).⁵³ Поэтому важно отметить, что есть церковь всемирная, церковь всех времен, но есть и поместные церкви, и нет необходимости ограничиваться только одной церковью в определенном городе. Поместная церковь должна оставаться собой в своем окружении.⁵⁴

Продолжая рассматривать Рим. 16, важно отметить: только одна из трех групп называется церковью. Поэтому возникает вопрос, когда группа верующих становится церковью? На этот вопрос различные деноминации отвечают по-разному и, похоже, Писание не дает окончательного ответа на этот вопрос. В синагоге данный вопрос решался просто – необходимо было наличие не менее десяти мужчин для ее создания. Некоторые, ссылаясь на Мф. 18, 20, так как в предыдущих стихах упоминается слово *экклесия*, считают, что достаточно собрания из «двух или трех», чтобы называться

52 Dunn, "One church – many churches", 11–17.

53 Kevin Giles. "Luke's use of the term *ekklēsia* with special reference to Acts 20, 28 and 9, 31", *New Testament Studies* 31, no. 1 (jan. 1985): 135–42. Гайлс доказывает, что использование множественного числа в Деяниях исходит из богословия апостола Павла. Этому же богословию об экклесии следует Лука.

54 Интересно, что Лука в Деяниях уже называет церквями едва сформировавшиеся общины, в которых еще нет пресвитеров.

церковью, так как Господь обещает быть «посреди них». В Послании к Римлянам Павел обращается не к церквям или церкви, а ко «всем находящимся в Риме возлюбленным Божиим, призванным святым» (Рим. 1, 7).

Собрание на местах становится экклесией, когда проявляются все черты, перечисленные выше. Собранные являются народом Божиим, избранными и призванными, так как имеют подлинные черты экклесии. Время и место собрания, руководство и структура, – это важные дополнения для определения поместной церкви. Они тоже часто используются в определении легитимности церкви. Дух Святой, который определяет церковь, создает ее, и в ней появляются соответствующие качества и духовный плод. Дух определяет церковь как свидетельницу в миссии Бога (Деян. 1, 8).⁵⁵ Дух – это также главная сила и руководитель церкви. Именно это делает ее уникальной во все времена и в разных контекстах, так как она проявляет свой характер в определенное время, в культуре и контексте.⁵⁶

ЦЕРКОВЬ, ЕЕ СТРУКТУРА И РУКОВОДСТВО

Структура и руководство церкви взаимосвязаны, и различия в общинах обусловлены определенными тенденциями в экклесиологии. На практике часто разница в структуре и руководстве указывает на принадлежность к определенной церковной традиции. Обычно все церковные структуры можно определить в диапазоне между полностью иерархичной и минимальной. Некоторые церкви и деноминации имеют жесткую вертикаль, другие, часто молодые церкви, устроены в более плоской структуре. За пределами поместной церкви вертикаль власти часто проявляется в структуре союзов или в деноминационной иерархии с главой деноминации или советом руководства на верхушке.

Новый Завет не вносит ясность, какая структура необходима для здоровой жизни поместной церкви или как должна выглядеть взаимосвязанная сеть церквей. Некоторые утверждают автономность поместной церкви, при этом участвуя в общих проектах и в общении с другими общинами. Другие наблюдают в Новом Завете четкую иерархическую структуру с апостолами во главе.⁵⁷ Также они указывают на единство церкви, которое

55 Действие Духа миссии очевидно в Деяниях и по отношению к церкви, как он создает ее и руководит ею в миссии Бога.

56 Dunn, "One church – many churches", 8. Данн подтверждает: «Единство евангелия могло иметь различные выражения, в зависимости от контекста миссии».

57 Anthony J. Blasi. "Office Charisma in Early Christian Ephesus", *Sociology of Religion*

должно быть видимым и во взаимодействии с другими церквями. Диапазон устройства церковных структур и ударение на горизонтальности и вертикальности часто указывает на определенную традицию толкования Библии и на историю развития определенной церкви и деноминации. Все подчеркивают библейскую и раннюю церковную традицию. Однако часто эти структуры можно объяснить чисто прагматически и исторически, исходя из того, как данная церковь реагировала на структуры и изменения в обществе, на гонения или на попытки выполнять свою роль в мире вместе с другими или отдельно от них.

Несмотря на различные структуры руководства и организации поместной церкви и деноминации, все во главе церкви определяют триединого Бога. Пожалуй, никто не станет опровергать, что Бог руководит церковью, если, конечно, речь идет о его церкви. Бог ведет свой народ и через периоды тьмы, и во время пробуждения. Иисус Христос – главный пастырь церкви (Ин. 10, 11). Дух Святой – руководитель церкви, направляющий христиан со дня Пятидесятницы, избирающий первых миссионеров (Деян. 13) и ведущий своих посланников за пределы Иерусалима и Иудеи (Деян. 8, 10-12). Дух Святой ведет церковь, поэтому она подчиняется его воле.

Так как триединый Бог – господин церкви, он определяет ее качества и направляет ее как соучастницу в своей миссии. Но при этом, видимо, он допускает различия в поместных церквях и разные варианты объединения церквей в структуры, в зависимости от их лидеров, контекста и исторических обстоятельств.⁵⁸ В новозаветное время многие церкви появлялись благодаря апостолам и другим миссионерам, которые создавали церкви, готовили руководство и держали связь с церковным руководством через визиты или послания. Читатель Нового Завета узнает о работе апостола Павла благодаря Книге Деяний и его посланиям. Вероятно, можно на основании примера миссионерской работы Павла заключить, что подобную деятельность развивали и другие миссионеры, о которых в Новом Завете известно мало и только благодаря Отцам церкви сохранилось предание об их миссионерской активности.⁵⁹

Читая Деяния, можно заметить различные структуры церкви и руко-

56, no. 3 (1995): 247. Блази пытается доказать, что уже в Иерусалимской церкви произошло разделение. Группой из иудеев руководили 12 апостолов, а семеро избранных на служение дьяконов руководили группой эллинистов. Он также выступает за довольно строгую иерархию в церкви уже до Игнатия из Антиохии (246-247).

58 Schnabel, "The community of the followers of Jesus in 1 Corinthians", 106.

59 Eckhard J. Schnabel. *Urchristliche Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2002), 711-17.

водства даже в рамках первых 30 лет, которые охватывает эта книга. Некоторые утверждают, что в течении истории в церкви произошел переход от так называемой харизматической церкви с минимальной структурой и руководством, как это наблюдалось в Коринфе, к раннекатолической форме церкви, которую они просматривают в Пасторских посланиях, датируя концом первого или даже началом второго столетия.⁶⁰ Таким образом, поддерживается идея эволюции структуры и экклесии, если не учитывать то, что можно наблюдать в повествовательном тексте Деяний. Кейвин Роу в своей статье задает вопрос: «Подводит ли Книга Деяний к поддержке лютеранской экклесиологии? К экклесиологии пресвитериан? Методистов? Баптистов? Римско-католической структуры с папой во главе?»⁶¹ В конце статьи он обобщает: «Согласно Деяниям, экклесиология – это просто общественная форма жизни, т. е. жизнь в послушании Господу; это форма жизни, которая одновременно и политическая, и богословская, публичная и частная, или, другими словами, всеохватывающая».⁶² Структура и руководство экклесии в Деяниях второстепенны и зависимы от главного: каким образом живут ученики Христа в своей роли свидетелей в различных контекстах? Сущность и призвание церкви определяют ее организационную структуру, руководство и вовлеченность в окружающее ее общество.

Можно ли на основании Еф. 4, 11 обсуждать значение различных служений или даров? Полный ли здесь список руководящих позиций, по сравнению с другими текстами?⁶³ Появляются ли в XXI веке такие дары, как апостольство или пророчество? Как понять фразу «пастырями и учителями»? Говорится здесь об одном или двух различных служениях? Сколько таких служителей должно быть в каждой поместной общине? Видимо, главным для экклесиологии в повествовательных текстах Евангелий не является четкое систематически-богословское осмысление и определение руководства, кто делал, что и когда, кто и как руководил и кто кому подчинялся. Главное – подчинение Христу. Он и тогда давал церкви нужных руководителей, а также определяет сегодня, что необходимо для помест-

60 Дональд Гатри. *Введение в Новый Завет* (СПб.: Библия для всех, 1996), 473–75.

61 С. К. Rowe. “The Ecclesiology of Acts”, *Interpretation* 66, no. 3 (2012): 259.

62 Там же, 269.

63 Служение диакона, например, не упоминается в Еф. 4, 11. При этом апостол Павел называет себя апостолом и диаконом (служителем) в 1 Кор. 3, 5, а также в 2 Кор. 3, 6 и 6, 4. Роль диакона довольно широкая (Blasi, “Office Charisma in Early Christian Ephesus”, 249.). Интересно здесь вспомнить «Фиву, сестру нашу, диакониссу церкви Кенхрейской» (Рим. 16, 1). Более глубокое исследование по этому вопросу: С. F. Whelan. “Amica Pauli : The Role of Phoebe in the Early Church”, *Journal for the Study of the New Testament* 49 (1993): 67–85.

ной общины в ее жизни и служении в мире. Он назначает руководство своей еkkлeсии.

В Деяниях читатель находит апостольское руководство в Иерусалиме. Когда свидетельская роль апостолов закончилась в Иерусалиме и в Иудее, они продолжают следовать своему призванию в других местах, согласно указанию в Деян. 1, 8: «до края земли». Ведущее место в Иерусалимской церкви занимает Иаков, брат Иисуса, и группа пресвитеров (Деян. 11, 30). В Антиохии читатель находит, что в «церкви были некоторые пророки и учителя: Варнава, и Симеон, называемый Нигер, и Луций Киринянин, и Манаил, совоспитанник Ирода четвертовластника, и Савл» (Деян. 13, 1). Вероятно, что как раз такое руководство было необходимо для этой первой церкви, где в одной общине собрались иудеи и язычники, воплощая подлинное единство – тема, о которой позже напишет Павел в Ефес (Еф. 2, 16), размышляя об образе одного тела церкви, чтобы «примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем».

Часто в Деяниях используется слово *пресбытерос* («пресвитер»), которое в Синодальном переводе переводится по-разному: если речь идет о врагах церкви – «старейшины»,⁶⁴ если о служителях церкви – «пресвитеры».⁶⁵ Интересно, что ранняя церковь не побоялась использовать одно и то же слово как для врагов, так и для руководителей церкви. Интересно также, что использованное в Деян. 20, 28 слово *епископос* переводится там как «блюститель», а в Флп. 1, 1 – «епископ». Так что, если даже Синодальный перевод пытается таким образом поддержать определенное богословское понимание церковного руководства, для Луки это, видимо, было не так важно. В Деян. 20, 28 он называет пресвитеров блюстителями или епископами (Деян. 20, 18), так как для церковного руководителя важны не столько роль и положение в церкви, сколько забота, мудрость, планирование и водительство.⁶⁶ Главное, что Павел хочет подчеркнуть в этой речи, и это очень напоминает его послания, что «Дух Святой поставил вас... пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею». Это напоминает выражения из Еф. 4, 11 с той лишь разницей, что здесь Дух Святой поставил служителей. Но в центре все же стоит спасительный акт

64 См. Деян. 4, 5.8.23; 22, 5 и 25, 15.

65 См. Деян. 11, 30 и 15, 2.4.6.22-23; 16, 4; 20, 17.18 и 21, 18.

66 Blasi, "Office Charisma in Early Christian Ephesus", 248-49. Бласи показывает, что служение епископа появляется позже, вероятно, с появлением церкви в языческом окружении, например, в Филиппах. Это служение встречается также у Луки в Деян. 20, 28 и кажется взаимозаменяемым в Послании к Титу (Тит. 3, 2) в сравнении с 1 Тим. 1, 7.

Христа и жизнь его церкви как свидетеля.⁶⁷ Это главные аспекты для определения подходящей структуры и руководства церкви.

Когда сравниваются разные модели церкви, часто можно заметить, что принадлежность к определенной деноминации рассматривающего неизбежно отражается в его оценке. Анабаптист Аллен Крайдер сравнивает модель ранней церкви с моделью государственной церкви во времена Константина. Последняя концепция, начиная с середины XX столетия, постепенно теряет свою роль и привлекательность.⁶⁸

Конечно, можно полностью согласиться с Алленом Крайдером и с его оценкой государственной церкви Константина, если рассматривать ее с перспективы анабаптистов. Но на перекрестке истории многие христиане в то время приняли решение использовать эту вдруг появившуюся у них роль власти в мире. Церковь, поддавшись этому искушению власти, утратила многое. Тем не менее, со всеми своими недостатками она смогла отчасти продолжать свою миссию в этом мире. История и вечность будут судить современные попытки церкви повлиять на мир, насколько она смогла остаться церковью Бога, верной своему призванию в любви, святости и миссии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Не каждая группа людей, называющая себя церковью, на самом деле представляет таковую. Некоторые собрания в Откровении названы не экклесией, а «сборищем сатанинским» (Откр. 2, 9 и 3, 9). При всем разнообразии в моделях и структурах церковного руководства в Писании наблюдается основной стержень в обсуждении темы церкви-екклесии: господство триединого Бога и его миссия. Церковь играет центральную роль в Божьем плане собирания и создания народа, который Бог ведет через различные времена. Его миссия – приготовить этот народ из различных наций, времен и контекстов для своего вечного царства. Как во времена Нового Завета, так и сегодня Бог расширяет горизонт своего народа, включая и понятие об экклесии, вовлекая таким образом церковь в его миссию.

Божия миссия направлена также на церковь, чтобы проявлять свою благодать, любовь и святость в ней. Церковь – это цель Божьей миссии и одновременно пример для того, чтобы привлечь других в Божье царство. Во

67 Stenschke, "David Bosch, Paulus und die Mission der Kirche", 138.

68 Alan Kreider. "Beyond Bosch: The Early Church and the Christendom Shift", *Mission Focus – Annual Review* 11 (2003 г.): 166. См. таблицу во Введении, стр. xxiv.

многом церковь пассивна в миссии Бога, и с помощью ее положительного и отрицательного примера Бог воздействует на окружающих людей, чтобы спасти их. Но он вовлекает и церковь в свою миссию, через ее жизнь и через ее провозглашение Спасителя и Царя. Рассмотрев ключевые слова, образы, суть, характер и структуру церкви, автор попытался показать в рамках данной статьи Божье предназначение для церкви. Церковь не только инструмент в миссии Бога, она участвует, преображается и стремится быть светом и солью для окружающего ее мира.

Экклесиологические модели современности

В. Убейволк

ВВЕДЕНИЕ

Данная статья продолжает статью П. Пеннера о разных экклесиологиях в Новом Завете. Моя роль – описать те модели церквей, которые заняли свое прочное место на просторах Евразии. Данная статья является скорее прикладной, чем академической, в ней не будет много ссылок на авторитетные источники,¹ но будут приведены примеры,² с которыми мне пришлось столкнуться на протяжении своего двадцатилетнего служения в церковном лидерстве, посещая почти все страны бывшего СССР.

Будет проделана попытка описать существующую ситуацию, показать разноликость церквей, их внутреннее устройство, отношение к наиболее острым вопросам церковной жизни и дисциплины. Зачастую будет использован такой термин, как «евангельская церковь». Этим понятием

1 Причиной этому является дефицит подобных источников. Академических статей на эту тему практически нет, а статистические данные вообще отсутствуют. На лицо свободное поле для написания докторской диссертации или серьезного научного исследования.

2 В большинстве случаев примеры будут приведены конфиденциально, то есть я не буду указывать название церквей, имена пасторов и даже страны, в которых эти церкви находятся. Одной из причин этого является то, что вопросы экклесиологии, внутреннего устройства церквей могут восприняться излишне эмоционально как руководством общин, так и их членами, особенно, учитывая то, что я постараюсь осмыслить их критически. Вторая причина – многие модели были выбраны или основаны конкретными личностями, и, вполне возможно, что после ухода того или иного ответственного служителя, поместные церкви могут изменить свои формы. С другой стороны, я гарантирую, что ни один из примеров не является выдуманным либо приукрашенным. Думается, что читатель сможет сам определить церкви в своем регионе, которые соответствуют той или иной модели.

я обобщаю церкви, принадлежащие к следующим деноминациям: евангельские христиане баптисты, евангельские христиане, харизматические церкви, церкви христиан веры евангельской (пятидесятники), библейские церкви, независимые общины, так называемые «национальные» церкви, не принадлежащие ни к какой деноминации, общины с меннонитскими корнями и некоторые другие независимые общины, хотя с богословской и структурной точек зрения многие из них не принадлежат к евангельскому христианству в чистом виде.

Отдаю себе отчет в том, что, возможно, некоторое описание и критический анализ могут вызвать негативную реакцию со стороны церквей, относящихся к описываемым мною моделям, но я позволю себе критиковать лишь в тех случаях, когда внутри одной модели каким-то образом уживаются противоречивые элементы, либо, когда любой модели придается статус совершенной. И ни в коем случае не потому, что какая-то модель не соответствует некой идеальной модели, так как единой модели церкви в Новом Завете просто нет. Как пишет Э. Эриксон: «Нет прямых и определенных указаний, каким должно быть устройство церкви... церквям не приписывается принять какую-то определенную форму церковного порядка... каждая церковь принимала образец, соответствующий конкретным условиям».³

Как нам кажется, необходимость данной статьи созрела давно, и, если она послужит к дальнейшему богословскому и миссиологическому диалогу, будем считать, что цель достигнута.

ОТНОШЕНИЕ К «БЫВШИМ» ТАИНСТВАМ

В данной части попытаемся осветить практики евангельских церквей в связи с религиозными обрядами,⁴ которые в исторических⁵ церквях относились к таинствам. Многое из того, что практикуют евангельские общины на просторах Евразии, пришло к ним из прошлого, от тех церквей, из которых вышли основатели первых общин.⁶ «Бывшие» таинства были

3 Э. Эриксон. *Христианское богословие* (СПб.: Санкт-Петербургский христианский университет, Библия для всех, 1999), 916-917.

4 Данные термины используются в этом контексте с исключительно положительной коннотацией.

5 В данном контексте к историческим церквям я отношу католическую и православную.

6 С. Prokhorov. *Russian Baptists and Orthodoxy, 1960-1990: a comparative study of theology, liturgy and traditions* (Langham monographs, 2013).

наполнены иным богословским содержанием, в некоторых случаях была незначительно изменена внешняя сторона, но отношение к ним было и остается намного серьезнее, чем к другим практикам. Не все евангельские церкви в равной мере практикуют все, что описано ниже, но некоторые из них можно найти практически в любой общине.

Крещение

Крещение было заповедано Господом, о чем записано двумя евангелистами в текстах, которые позже были названы великим поручением: Мф. 28, 19-20 и Мк. 16, 15-16. Позже в Деяниях повествуется о том, что уверовавшие в смерть и воскресение Христа принимали водное крещение, исповедуя таким образом публично свою веру.

Исторически крещение уходит своими корнями в омовения, которые были необходимы для участия в храмовых богослужениях, и крещение, проводимое Иоанном Крестителем, было ярким тому примером. Крещение покаяния могло происходить многократно в жизни богобоязненного иудея. Крещение, которое Иисус повелел совершать, отличается тем, что оно проводилось один раз в жизни человека, было свидетельством принятия Христа своим Спасителем и совершалось над людьми в сознательном возрасте. В этом почти все евангельские христиане едины.

Еще одно положение, которое объединяет многих евангельских христиан – это метод крещения. Оно проводится полным погружением, хотя в некоторых случаях допускается и обливание, и окропление.⁷

В то же время наблюдается разное отношение к значению крещения. Одни утверждают, что крещение – это внешнее проявление внутреннего решения идти за Христом. Иные же, цитируя Марка, говорят, что без крещения нет спасения: хотя само крещение не спасает, но спасения нет, если за верой не последовало крещение. С этой позиции крещение выглядит не просто как внешнее проявление внутреннего покаяния, но как доказательство наличия веры: не желающий креститься – не уверовал. Тех, кто придерживается данной позиции – меньшинство, и практически во всех официальных документах евангельских деноминаций утверждается, что спасение – это результат веры и сопровождается покаянием, призна-

7 В большинстве евангельских церквей исключения допускаются по отношению к людям с ограниченными возможностями, прикованным к постели, в инвалидных колясках и так далее. В некоторых евангельских общинах принимают крещение, совершенное в исторических церквях. Некоторые же деноминации не так принципиальны в вопросе полного погружения.

нием исключительности жертвы Христа и обращением к нему в молитве о прощении грехов.⁸

Несмотря на это, все соглашаются, что крещение – это важный акт послушания Богу. В большинстве церквей перед крещением происходит определенная подготовка (катехизация), когда новообращенные могут ознакомиться с основами евангельского учения и церковной жизни. Непосредственно перед крещением происходит собеседование⁹ со всеми желающими, которое проводит руководство церкви. Следующим шагом после крещения является приобщение к поместной церкви. В этом вопросе мнения разнятся. Значительная часть церквей не проводит между этими двумя понятиями никакой разницы. Тем не менее многие также считают, что это совершенно разные вещи. Крещение – это свидетельство о личной вере, и при наличии желания креститься у новообращенного церкви не видят для этого никаких препятствий. Членство же в поместной церкви – это уже дополнительные обязательства, и подготовка к этому может происходить значительно дольше, чем к акту крещения. Церковное руководство в этом случае желает убедиться, что крещенный готов к церковной жизни и может быть добрым свидетельством для мира. Иногда промежуток времени между крещением и членством может занимать несколько лет.

При более или менее общих взглядах на крещение есть один парадокс в евангельской экклесиологии, который устанавливает связь между крещением и участием в вечере Господней (причастии).

Вечеря

Причастие также является установлением Иисуса Христа, и в некоторых случаях его называют заповедью Господней. Все четыре евангелиста повествуют о последней вечере Христа с учениками (Мф. 26, 20-29; Мк. 14, 17-25;

8 Вероучение ЕХБ можно найти на данном ресурсе <http://baptist.org.ru/read/article/94201>, вероучение пятидесятников – <http://www.cef.ru/documents/docitem/article/1378304>.

9 В некоторых церквях его называют «испытанием», и проходит оно как настоящий экзамен при комиссии, во время которого «крещаемому» могут задавать вопросы как богословского характера, так и о его личной жизни. Есть также церкви, которые наряду с этим проводят встречи с членами семьи, если таковые имеются и желают встретиться. Целью этих встреч может быть как получение дополнительных сведений о жизни кандидата на крещение, так и свидетельство неверующим родственникам (в случае, если кандидат имеет нехристианскую семью). Необходимо также отметить, что во многих случаях в мусульманских регионах желание креститься может держаться в тайне от родственников. Зачастую это происходит при крещении молодых верующих.

Лк. 22, 14-38; Ин. 13, 1 – 18, 1); Иерусалимская церковь преломляла по домам хлеб (Деян. 2, 46), кроме того, апостол Павел оставил довольно развернутое учение о причастии (1 Кор. 11, 20-34). Некоторые церкви принимают причастие каждое воскресенье, большинство – раз в месяц, известна также практика, когда причастие принимается в группах по домам, а не на общих собраниях.

Парадоксальность связи крещения и причастия заключена в следующем: большинство евангельских христиан верят, что спасение происходит по вере, и покаяние – это начало новой жизни. Этот момент зачастую связывают с «днем искупления», о котором пишет Павел (Еф. 4, 30), именно с этого момента верующий усыновляется Богом, становится частью тела Христова и приобщается к вселенской церкви. В то же время практически во всех церквях евангельского толка допускают к причастию только после крещения. Более того, в некоторых общинах к этому вопросу подходят со строгостью: служители следят за тем, кто протягивает руку за хлебом и вином, и в случае их неуверенности в их крещении либо христианском образе жизни им могут рекомендовать отложить этот шаг. Данный парадокс вызывает множество дополнительных вопросов: либо спасение через веру и покаяние, и тогда любой, признавший господство Христа, может участвовать в Вечере, либо крещению необходимо придать более серьезное значение и признать, что только после совершения этого шага, человек становится частью Божьей семьи.

Как уже было сказано, ряд церквей сделал свой выбор в пользу неизбежности крещения, есть церкви, которые учат о том, что ответственность за принятие причастия или отказ от него лежит на самом человеке, но большинство церквей не обсуждают этот вопрос.

Еще одно важное различие наблюдается в многообразии мнений относительно сути причастия? Некоторые по-прежнему называют его таинством, не задаваясь вопросом о значении этого слова (таких меньшинство), некоторые говорят о символах, некоторые об образе, а некоторые настаивают на термине «воспоминание». Если в поместной общине не было принято решения по этому вопросу, то служители могут использовать все термины, считая их синонимами, и в этом заключается серьезная ошибка. Символ не есть образ, а образ не есть воспоминание. Более того, все эти понятия далеки от «таинства». Хотя отношение к хлебу и вину – почти как при таинстве: все остатки, над которыми была произведена молитва, должны быть съедены и выпиты в тот же день.

Думается, что каждая поместная церковь сама вправе решать, какое наполнение она вкладывает в причастие. Тем не менее это решение должно быть осозанным, артикулированным, и одно положение не должно противоречить другим.

Рукоположение

Евангельские церкви отвергли учение об апостольской преемственности, не соглашаясь с тем, что через рукоположение передается благодать Божья и что есть существенная разница между рукоположенными и не рукоположенными. Исповедуя принцип всеобщего священства (1 Пет. 2, 9), они верят, что перед Богом все равны и что церковь не может быть разделена на клир и мир, что любое посредничество между Богом и человеком умаляет жертву Христа – единого посредника.

Существуют серьезные разногласия по поводу значения рукоположения служителей. Классическая евангельская позиция гласит, что это акт доверия церкви одному из своих членов, признание его даров, добровольная передача ему определенного авторитета для решения духовных и материальных вопросов общины. Церкви, в которых богословие не расходится с практикой, считают, что возлагать руки могут все доверенные члены общины, так как возложение рук – лишь знак доверия и уважения. Но есть церкви, которые утверждают, что в возложении рук могут принимать участие только рукоположенные служители, придерживаясь при этом определенного иерархического принципа – дьякон не может возлагать руки при рукоположении пастора, а пастор – при рукоположении епископа. Таким образом, подобные церкви не признают апостольскую преемственность и не считают рукоположение таинством, при этом отношении к нему и сам акт рукоположения проходит как таинство.

Молитва за исцеление

В православной церкви это таинство называется «соборование» или «елепомазание». Отдельные евангельские церкви активно это практикуют, некоторые даже злоупотребляют, а иные просто вычеркнули это из своей церковной практики. В исторических новозаветных книгах есть множество примеров исцелений, которые совершал Иисус и апостолы, хотя в учительных книгах встречается лишь один отрывок о молитве за исцеление в церкви (Иак. 5, 14-18), и один отрывок, где упомянут дар исцеления у Павла (1 Кор. 12, 9). Что касается отрывка из Послания Иакова: с одной стороны, чтобы исцелиться, необходимо призвать пресвитеров церкви с елеем, а с другой – исповедание друг перед другом с молитвой также может привести к исцелению.

Ряд церквей практикуют только пасторскую молитву за исцеление с употреблением елея как символа Духа Святого, иные произносят нужды членов церкви в заключении собрания, призывая всю общину молиться

за нуждающихся. К злоупотреблениям же я отношу попытки из подобных молитв сделать публичное действие, которое больше похоже на шоу, чем на церковную молитву. К таким следует относиться с настороженностью, хотя не могу утверждать, что в некоторых случаях исцеления происходили. С не меньшей осторожностью стоит рассматривать и полный отказ от подобной практики. Часть церквей отказались от этого по причине вышеупомянутых злоупотреблений, часть – потому, что был некий негативный опыт отсутствия исцелений, и по этой причине у них зародились сомнения. Некоторые же пытаются дать этому богословское обоснование, считая, что эпоха чудес и исцелений закончилась во времена апостолов, и сегодня на замену им пришла медицина.

Исповедание

К сожалению, этой практике не уделяют достаточно внимания, хотя она имеет под собой библейское основание. Кроме уже упомянутого текста из Послания Иакова, есть еще текст из 1 Ин. 1, 9, хотя контекст не дает повода считать, что исповедание должно происходить в присутствии другого человека.

Практика исповедания в католической и православной церквях отличаются, хотя суть практически одна – рукоположенный священник имеет право отпускать грехи кающемуся грешнику. В основание взят текст из Ин. 20, 21-23, где Христос произносит слова, которые евангельскому верующему весьма сложно истолковать: право на прощение грехов. Это еще одна причина, по которой исторические церкви считают необходимой апостольскую преемственность, утверждая, что это право перешло от апостолов к их ученикам и далее – ко всем, кого они рукополагали, и таким образом дошло до наших дней. Евангельское богословие утверждает, что есть только один ходатай – Иисус Христос (1 Тим. 2, 5; Евр. 9, 15).

Не вдаваясь в богословие исповедания и право отпускать грехи, хочу лишь отметить, что во многих евангельских церквях исповедание переросло в душепопечение, где служитель не отпускает грехи, а вместе с согрешившим пытается понять причины, приведшие ко греху, молится вместе с ним и дает советы, как избежать этого в будущем. В то же время необходимо отметить сложность этой практики в церквях Евразии. Для этого есть несколько причин. Первая – культура стыда и страха, в которой веками формировались народы, проживающие на этой территории. Человеку стыдно признаться в своих слабостях, так как повсеместно популяризируется образ добропорядочного христианина, люди не желают признаваться даже самим себе в своих падениях, а тем более – другому

человеку. Вторая причина – отсутствие культуры тайны исповеди. Многие церкви используют модель общинной дисциплины, и грех, открытый пастору, в зависимости от его тяжести,¹⁰ вскоре становится достоянием всей церкви на членских собраниях, на которых человеку высказывают общественное порицание, ставят на замечание и могут исключить из церкви. Являясь очевидцами подобных мер, все меньше и меньше людей идут на контакт со служителями своих церквей, пытаются разобраться со своими проблемами в одиночку, либо идут искать помощи в иных местах, либо, устав от борьбы, уходят из церкви. Особенно это относится к современной молодежи, которая больше, чем предыдущие поколения, ценит конфиденциальность.

Людам требуется инструмент, который позволит им открывать свои переживания и падения, находить поддержку в церкви без страха дальнейших мер и санкций.

Венчание

Все вышеизложенные практики имеют под собой библейское основание, хоть они по-разному и интерпретируются. Обряд венчания вошел в церковь лишь в IV веке, когда христианство стало государственной религией. До этого, судя по всему, браки заключались по законам страны проживания и с учетом культурных традиций. Иногда в евангельских церквях предпочитают употреблять термин «сочетание» (Мф. 19, 6). В самой практике нет ничего, что дало бы повод отказаться от нее, проблемы возникают тогда, когда молитве над брачующимися придают особое сакральное значение, которое идет вразрез с евангельским богословием.

Во-первых, сочетание может проводить только служитель саном не ниже, чем пастор. А это опять же ставит под вопрос постулат о священстве всех верующих.

Во-вторых, жених и невеста могут считаться мужем и женой только после совершения над ними молитвы. Любая связь до молитвы считается грехом и может привести к применению мер церковной дисциплины. Это порождает две серьезные проблемы. Если считать, что семьей является только пара, прошедшая через обряд церковного сочетания, как быть с теми, кто уверовал, прожив в браке много лет? Исходя из убеждения,

10 Несмотря на то что абсолютное большинство на богословском уровне признают, что нет больших и маленьких грехов, что любой грех нарушает связь с Богом, на практике какие-то грехи считаются нормой, какие-то – могут остаться между исповедующимся и служителем, а какие-то неизбежно выносятся на суд общины.

что семья может считаться таковой только после сочетания, то эти люди живут в блуде. Более того, многие из них являются уже рукоположенными служителями. Либо их надо провести через обряд венчания, либо признать, что сам обряд не имеет той духовной нагрузки, которую ему пытаются придать. Вторая проблема – многие молодые семьи расписываются в ЗАГСе задолго до сочетания в церкви.¹¹ Как перед государством, так и перед обществом они уже муж и жена, но должны по-прежнему ждать молитвы в церкви. Мне приходилось видеть примеры, когда церковь попадала в чрезвычайно сложные ситуации по причине своего не библейского богословия. Пара решила развестись после регистрации в государственной инстанции, но до церковного венчания, при этом сексуальной связи у них не было. Считать ли их семьей? Имеют ли они право создавать новые семьи в церкви? Подобные примеры можно наблюдать повсеместно.¹² Что же можно считать началом семейной жизни: сексуальную связь, регистрацию или церковное сочетание? Идеальный ответ – когда все три события проходят в течение одного-двух дней. Однако далеко не всегда так получается.

В-третьих, нет никакого духовного наполнения в формате проведения венчания. Должны ли молодые стоять на коленях во время молитвы? Должен ли жених быть под правой рукой пастора, а невеста под левой? Должно ли сочетание проводиться только в церковном здании? Должна ли церемония проводиться во время воскресных собраний либо в любое удобное время? Эти и другие вопросы должны решаться исключительно с прагматической точки зрения с учетом пожеланий жениха и невесты.

Значит ли это, что церковное венчание отжило свой век? Уверен, что нет. Для этого есть три причины. Во-первых, контекст Евразии высоко ценит участие церкви в создании новой семьи. Отказавшись от сочетания, евангельские церкви могут навлечь на себя шквал ненужной критики со стороны общества. Во-вторых, церковный обряд в евангельских церквях – это торжественное и красивое мероприятие, которое намного превосходит церемонию в ЗАГСе по своей эстетике и символизму. В-третьих, друзья и



11 В некоторых церквях это является неременным условием для венчания. Во многих же случаях этому способствуют чисто прагматические причины: невесте необходимо сменить фамилию, получить новый паспорт, интенсивный график регистрации браков в ЗАГСах и т. д.

12 Под «подобными примерами» подразумеваются не обязательно случаи разводов между регистрацией брака и сочетанием, а долгий промежуток времени между этими двумя событиями и некое подвешенное состояние, на которое церкви обрекли молодых.

родственники новобрачных, не знающие Господа, могут услышать евангелие и библейское учение о семье, и это может послужить добрым свидетельством для них.

Нет поводов отказываться от церковного сочетания, есть серьезные причины пересмотреть его богословскую составляющую. Кроме того, не меньшую ценность, а то и большую имеют добрачные, особенно – послебрачные консультации. Индивидуальные встречи, церковные семинары, общение, совместное служение – вот вопросы, которые должны наполнить церковное расписание и жизнь пасторов. Молитва над женихом и невестой – это не гарант их счастливой совместной жизни, в то время как служение наставничества и душепопечительства может существенно снизить напряжение в семьях, уменьшить риск разводов, создать благоприятную атмосферу для воспитания детей.

Похороны

Еще одна практика, которая перешла из православия – это обряд похорон. В евангельских кругах этот обряд полностью утратил тот смысл, который в него вкладывает православная церковь, так как все евангельские церкви твердо убеждены, что смерть является конечной точкой в решении взаимоотношений между человеком и Богом, и заупокойные молитвы, дары и добрые дела в честь покойного не смогут споспешествовать ему в вечной жизни.

По этой причине богословие похорон наименее спорный вопрос в среде евангеликов. В царской России и в советские времена похороны были хорошим средством евангелизации. До появления автомобилей похоронная процессия двигалась очень медленно от дома усопшего до кладбища, останавливаясь практически на каждом перекрестке для произнесения короткой проповеди и песнопения. Верующие, пользуясь незнанием властями канонов своих церквей, убеждали их, что «так положено», на самом же деле они открыто свидетельствовали о живой вере в Иисуса. Во времена притеснений и гонений это была единственная возможность проповедовать публично. Учитывая тот трепет, который любая власть и общество испытывают к смерти, им никто не препятствовал. С тех времен появилась традиция произносить множество коротких проповедей во время церемонии.

С появлением автомобильного транспорта, церемония делится на две, иногда на три части: в доме или перед домом усопшего, иногда в здании церкви и непосредственно на кладбище. И до сегодняшнего дня церкви используют это для свидетельства.

Освящение молитвенных домов

Последняя практика, предлагаемая в этой части, на мой взгляд, является не только неевангельской, но и антиевангельской, учитывая тот смысл, который зачастую ей придают. Церкви поначалу не владели недвижимостью, собирались по домам, иногда им предоставлялась возможность для собраний в больших помещениях (училище Тиранна, Деян. 19, 9; некоторых синагогах), есть также свидетельства о том, что некоторые дома для собраний стали называться «молитвенными домами» (Деян. 16, 13) и располагались за городом. Когда же начались гонения по всей Римской империи, христианам пришлось скрываться и собираться тайно. И только позже, в V веке, церковная недвижимость приобретает сакральный смысл и появляется богословие храма. Каждое помещение в церковных зданиях несло свой особый смысл, где за основу был взят храм Соломона, как по конструкции, так и по значению (3 Цар. 8, 14-53).

Храмовое богословие прочно осело в умах народов, среди которых христианство на протяжении веков было государственной религией. Божье присутствие стало ассоциироваться с конкретным местом, и постепенно место само по себе стало священным, причем эта святость уже не обязательно была связана со временем, когда там произносились молитвы. Для того, чтобы здание получило такой статус, были сформулированы особые чины, и через молитву и священнодействия обычное здание становится святым, а позже оно уже само способно освящать всех приходящих.

Времена Реформации, появление первых анабаптистов изменили отношение к зданию. Оно перестало быть святым, его цель – служить людям. В западных евангельских церквях до сих пор здание не может нести сакрального смысла. В этом здании может быть и кафе, и спортивный зал, и классы для занятий, и любые другие помещения, которые могут помочь людям. В церквях же Евразии здания евангельских общин стали называть не только молитвенными домами, но и церквями. То есть церковь – это уже не только люди, но и само здание. Люди стали ходить в церковь, не отдавая себе отчета, как пагубно это отражается на их мировоззрении, восприятии Бога и самих себя. На уровне теории ни один евангельский служитель не скажет, что церковь – это здание, на практике же – все иначе.

Служения освящения зданий проводятся повсеместно. Приглашаются почетные гости, которые имеют право воздевать руки к небу, повторяется молитва Соломона, звучат особые благословения на стены. На мой взгляд, это противоречит самому духу Нового Завета (Деян. 7, 48; 17, 24 и др.), который утверждает, что Бог живет в сердце человека, а не в зданиях.

Придание любому зданию статуса дома Божьего вынужденно влечет

за собой утверждение, что все остальные дома – не Божьи, и такой взгляд ограничивает его власть и присутствие. Любая церковная недвижимость должны быть прежде всего домом человеческим, где люди могут собираться, чтобы вместе учиться служить этому миру и применять полученные знания на практике.

МОДЕЛИ ЦЕРКВЕЙ И РУКОВОДСТВО ОБЩИНОЙ

Кроме церковных практик, необходимо обратить внимание на модели построения церквей, формы руководства и церковную дисциплину. С одной стороны, может показаться, что эти вопросы находятся на поверхности церковной жизни, однако причинами этого могут быть как исторические корни, так и просто копирование западных или корейских моделей, либо команда лидеров провела достаточно времени в богословском осмыслении того формата, по которому поместная община живет и действует.

Модели церквей

Говоря о модели церкви, я в первую очередь имею ввиду то время и место, вокруг которого строится жизнь церкви. В каждой церкви есть мероприятия, которые они считают основными, которые члены церкви стараются не пропускать и про которые они и говорят «иду в церковь». На просторах Евразии функционируют четыре модели, которые уже прочно заняли свое место. Наверняка, существуют общины, которые не смогут причислить себя ни к одной из перечисленных, но таковых меньшинство.

Программная церковь

Некоторые считают, что в самом этом названии есть что-то негативное. Ни в коей мере не могу причислить себя к таковым, даже считаю, что мы не имеем права критиковать ни одну из предлагаемых ниже моделей. Разве что – задать вопрос о ее уместности в том или ином контексте.

Итак, жизнь программной церкви сосредоточена на программе, как это ясно из названия.¹³ А точнее – на программах. В первую очередь, это – воскресное (в некоторых случаях – субботнее) собрание, которое объеди-

13 Ярким примером программной церкви является Седлбек-Велли под руководством Рика Уоррена. См. *Целеустремленная церковь* (Киев: Украинский центр христианского сотрудничества, 1997).

няет всю общину. Воскресная встреча может содержать в себе как четыре проповеди, так и одну (так называемую пасторскую), как хоровое пение, так и группу прославления, как наличие дополнительных номеров (постановки, стихотворения, свидетельства), так и их отсутствие. В данном случае содержание программы отходит на второй план. Главное – обозначить то, что эта встреча играет главную роль в формировании лица церкви. На подобных встречах звучат объявления о жизни на неделе,¹⁴ проходят крещения, причастия, рукоположения и так далее. Именно на этих собраниях церковь учится христианской жизни, пониманию своего призвания, определению святости.

Важно отметить, что это – не единственная форма церковной жизни. Многие церкви проводят общие встречи на неделе, иногда они носят характер молитвенных собраний, иногда – разбора Слова, иногда же – ничем не отличаются от воскресных встреч.¹⁵ Некоторые отменили общие встречи на неделе.

Кроме общих встреч может действовать целый набор различных программ, проектов, служений, которые служат дополнительным инструментом для формирования верующих и укреплению церковного духа. К ним могут относиться репетиции музыкальных и певческих коллективов, молодежные встречи, различного рода советы и планерки, на которых проходит обсуждение прошедших и грядущих мероприятий.¹⁶

Можно также встретить при программных церквях малые группы, собирающиеся как по домам, так и в зданиях церквей. По своей природе они отличаются от ячеечной церкви, о которой речь пойдет чуть ниже, так как также являются одной из церковных программ. В некоторых церквях руководство церкви принимает активное участие в их проведении, подготовке материалов и лидеров, в некоторых же – инициатива целиком и полностью принадлежит активным членам церкви, которые ищут дополнительные средства для своего роста и служения.

14 Объявления могут зачитываться с кафедры, размещаться на бюллетене, который каждый получает при входе, либо доноситься любым другим способом.

15 Важно отметить, что еще с начала века абсолютное большинство церквей свидетельствуют, что посещаемость подобных встреч заметно снизилась в сравнении с девяностыми, и тем более – восьмидесятыми годами.

16 К подобным советам относятся церковные (во многих случаях – братские) советы, встречи преподавателей воскресных школ, женские молитвенные группы, встречи семейных пар и множество других встреч, которые организывает община. Этот список может быть бесконечным, так как вариативность церковных проектов весьма широка – от реабилитационных центров до помощи престарелым, от служения детям улицы до служения вдовам, от творческих мастерских до церковных библейских школ.

В некоторых церквях руководители самых значимых проектов, программ и служений являются членами совета церкви, в некоторых – нет, но тогда их курирование осуществляют пасторы. Практика показала, что там, где ответственные за программы и проекты редко соприкасаются с руководством церкви, назревают конфликты и недопонимания.

Церкви, которые первыми появились в царской России были именно программными. Подобная модель была перенята от братских менонитских общин Германии и баптистских церквей Англии. Программная церковь хорошо себя зарекомендовала в более или менее монокультурном обществе, она более предсказуема для общества, чем другие модели, и может служить хорошим свидетельством видимого проявления вселенской церкви.

Ячеечная церковь

Говоря о ячейочной церкви, необходимо сразу оговориться, что они бывают двух типов – многоуровневые и простые. Отличие состоит в том, что в простой модели при отделении ячейки ей предоставляется полная свобода, самоопределение, и она фактически становится независимой. В многоуровневой церкви она продолжает оставаться частью более сложной системы.¹⁷

Главная отличительная черта любой ячейочной церкви – та, что основная жизнь проходит не на воскресных общих собраниях, а в ячейках. В некоторых случаях ячейочные церкви вообще не проводят общих собраний,¹⁸ в некоторых – собрания могут проводиться раз в месяц, редко – раз в неделю. Если общие встречи проходят раз в неделю, то такая церковь пытается скомбинировать в себе характеристики программной и ячейочной церквей, и со временем им приходится выбирать, так как эти две модели чрезвычайно тяжело развивать вместе по причине значительной нагрузки на людей.

Ячейка – это группа людей от 3 до 15 человек, которые регулярно собираются вместе для изучения Писания, поклонения и общения. Но, если церковь выбрала путь развития многоуровневой ячейочной структуры, то евангелизация становится центром их жизни. Многие практикуют так называемое правило лишнего стула, то есть: в группе обязательно определяется место, которое никто не занимает, люди молятся и верят, что на следующей встрече там будет сидеть новый человек. Как только ячейка на-

17 Б. Хорнсби. *Ячеечная церковь в действии: наступает время жатвы* (СПб.: New & Old Publishers, 2005).

18 За некоторым исключением – большие праздники, совместные крещения и т. д.

бирает определенное количество человек, она делится на две части. Чтобы деление происходило гармонично, постоянно идет подготовка новых лидеров. Иногда это – лидерские курсы, на которых собираются все потенциальные лидеры из разных ячеек, иногда этим занимается непосредственно лидер каждой ячейки.

В многоуровневой ячейечной церкви, отделяясь, лидер остается подотчетным старшим лидерам. Структура подобных церквей напоминает модель, которую посоветовал Иофор Моисею: десятиначальники, пятидесятиначальники, стоначальники, тысяченачальники. Модель ячейечной церкви пришла из Южной Кореи и стала весьма эффективной в регионах, где есть притеснения и гонения на христиан, а также чрезвычайно важное значение придается личному общению. В некоторых странах подобные церкви существуют подпольно. Простая ячейечная община имеет много схожих признаков с *простой церковью*, о которой разговор пойдет ниже.

Простая церковь

Движение, которое стало популяризироваться, начиная с начала XXI века в США, привлекает в свои ряды все больше и больше последователей, уставших от институционализма, сложных схем подчинения, бюрократичности при принятии решений и некоторых других явлений, которые характерны для церкви, которая совмещает в себе элементы организма и организации.

Простая церковь¹⁹ собирается в небольших группах до пятидесяти человек. Это ее отличает от ячейки. Как правило, их собрания отличаются непринужденностью и спонтанностью. Хор и группа прославления успешно могут быть заменены пением под любой музыкальный инструмент, а иногда и без музыкального сопровождения. Вместо нескольких коротких или одной пасторской проповеди обычно происходит совместное чтение Библии, где каждый участник имеет право не только задать вопрос, но и рассказать, какое значение прочитанный текст имеет лично для него. Поддерживаются личные свидетельства, молитвы за нужды друг друга.

Главное понятие, которое эта церковь пытается донести – евангельская простота, в которой должны воспитываться ученики. Они отмечают все «вековые наслоения», давая простор общинной герменевтике и совместной практике. Подобная церковь может участвовать в каких-то проектах служения, но они не должны быть затяжными, а иначе уже требуют много

19 Th. Reiner, E. Geiger. *Simple Church: returning to God's process for making disciples* (Nashville: B&H Publishing group, 2011).

внимания, ресурсов и усложняют жизнь общины. Подобная модель зародилась в контексте постмодернизма и традиционализма старых церквей и принесла успех в работе с людьми, которые ценят личные отношения и сторонятся сложных структур.

Сетевая церковь

Сетевая модель церкви – явление относительно новое. Ее суть в том, что она на первый взгляд может выглядеть как программная церковь, хотя это далеко не так. От ячейочной церкви ее отличает то, что многое в ее служении построено на программах, а в отличие от программной церкви, она не ставит во главу угла одну программу. Как правило у сетевой церкви нет одного места и одного времени, во время которого собрана вся община. Она разделена на так называемые кластеры, каждый из которых относительно самоуправляем и может породить новые кластеры, в зависимости от контекста и нужд людей, с которыми ведется работа.

Кластеры представляют из себя группы, собирающиеся в разное время, и где программа собраний и проектов сфокусирована на целевую группу. Может показаться, что работа кластеров является результатом миссиологии Д. МакГаврана, а точнее – его понятия об однородном принципе. Но в отличии от церквей, построенных по этому принципу, в сетевой церкви могут быть представители разных групп, но прийти в церковь им все-таки будет легче, если служение будет проходить на понятном для них языке и в подходящей для них форме.

В качестве самых простых примеров сетевой церкви можно привести общины, которые проводят собрания на разных языках. Вместо того чтобы переводить проповеди и программы на разные языки, либо вести часть собрания на одном языке, а часть – на другом, и таким образом создавать барьеры для тех, кто не понимает один из языков, принимается решение, что у каждой языковой группы есть свой лидер и команда, которая занимается ростом соответствующего кластера. Кроме языкового принципа, для создания новых кластеров могут служить следующие критерии: социальная группа, возраст, приверженность к более традиционному или более современному стилю прославления и проповеди, и некоторые другие.

Каждый кластер, развиваясь имеет все полномочия открывать свои дочерние кластеры, если видит в этом нужду. Причем, некоторые из кластеров могут больше походить на ячейки, с малым количеством людей, а некоторые – на полноценные церковные общины. Суть в том, что членов церкви и посетителей не побуждают приходить в одно место и участвовать

в общих собраниях. При этом каждый желающий может свободно участвовать сразу в нескольких кластерах и посещать столько собраний в неделю, сколько ему необходимо для полноценного роста.

Данная модель родилась и доказала свою эффективность в мультикультурном обществе в контексте постмодернизма, где члены церкви желают активно служить на благо своего общества.

Руководство общиной

Описание церковной модели устройства связано с формой управления общиной, однако возможно множество пересечений и многообразие вариантов. Любая из перечисленных выше моделей может управляться любой из нижеописанных форм. Традиционно принято выделять три формы,²⁰ в контексте Евразии наблюдаются как минимум шесть.

Апостольское руководство

Апостольская форма управления принята в основном в церквях харизматического и нео-пятидесятнического толка. Как правило, апостолом признают одну личность, обладающую ярко выраженными способностями лидера и проповедника, служение которого повлекло за собой феноменальный рост церкви за короткий промежуток времени. Апостол в таких церквях обладает практически неограниченными полномочиями, и совет, избираемый общиной или назначаемый им лично, играет роль исполнительного комитета. Их задача – реализовывать видение, полученное апостолом. Нельзя не признать риск авторитарного правления, которому подвергает себя община при такой форме руководства.

Епископальное руководство

Данная форма управления подразумевает наличие строгой вертикали управления в рамках деноминации или союза церквей. Иногда подобные объединения церковью являются результатом труда одного поколения, когда один лидер или группа лидеров основала церковь, которая пережила стремительный рост за относительно короткий промежуток времени, а впоследствии было проведено разукрупнение через открытие новых церквей на базе церкви-матери или основаны общины в других населенных пунк-

²⁰ Эрикссон говорит о епископальной форме организации церкви, пресвитерианской и конгрегационалистской. См. *Христианское богословие*, 905-915.

ктах. Иногда у объединения могут быть исторические корни, связывающие множество церквей на протяжении нескольких десятилетий, а в случае с большими союзами – данный срок может быть и более ста лет. Также встречаются церкви, которые были основаны независимо друг от друга и по разным причинам, решившие объединиться в одну структуру по разным мотивам (единство видения и вероучения, совместная миссия, облегчение представительства в органах власти и так далее).

До распада СССР старших служителей во многих союзах называли старшими пресвитерами, но в девяностые годы большинство из них приняло решение называться епископами. В некоторых крупных союзах, в которых есть еще и региональные объединения, появился титул старшего или главенствующего епископа.

Суть епископальной формы управления сводится к тому, что все основные решения принимаются руководством союза, а не поместных церквей. Церкви, посылая своих представителей на регулярные съезды, вправе выбирать руководство объединения, таким образом, отдавая право выбранным служителям принимать все жизненно важные решения. В большинстве союзов уставы прописывают, что поместные общины являются самоуправляемыми и обладают большим спектром прав. На практике же жизнь церквей регулируется руководством союза.

Известны случаи, когда даже такие вопросы, как исключение членом церквей, принимались не на церковных членских собраниях, а на совете регионального союза. Епископ и его помощники обладают исключительным правом рукоположения новых служителей в поместных церквях, равно как и их смещение, исключение церквей из союзов, освящение молитвенных домов и решения многих других вопросов. Епископы также представляют союзы в органах власти и межконфессиональных диалогах.

Пасторское руководство

Пасторская форма правления в чем-то напоминает епископальную, только в рамках одной поместной церкви. Кроме того, при данной форме руководства возможны два варианта: единоличное управление и управление командой пасторов. При единоличном руководстве пастор, достигший своего положения либо прямыми выборами общины, либо в качестве преемника от авторитетного пастора предыдущего поколения, вправе распустить церковный совет и вести церковь по пути, соответствующему его видению. В этом вопросе такая форма напоминает апостольскую, лишь с тем исключением, что не используется подобная формулировка. При командном пасторском управлении все серьезные решения прини-

маются советом пасторов без голосования на церковных советах, либо членских собраниях.

Пресвитерианское управление

Данное название сегодня не имеет ничего общего с деноминацией, носящей то же имя, хотя там она активно практикуется. Но не только там. На членском собрании избирается совет церкви (в некоторых случаях их называют пресвитерами), который фактически руководит общиной. Совет подотчетен общине, и, как правило, подобные отчеты представляются один раз в год.

Пресвитерианская модель управления может иметь несколько различных проявлений. Первое – собрание членов церкви избирает и совет, и пасторов из своей среды и фактически наделяют их правом руководить общиной. При наличии в церкви нескольких пасторов могут проводиться переборы старших (ответственных) пасторов. Иногда это происходит раз в год, иногда – один раз в три-четыре года, иногда же пасторов избирают на пожизненный срок, то есть вопрос о выгорании либо потери эффективности даже не ставится. Пастора, в том числе старшего, могут сместить лишь по причине выявления несоответствия христианскому образу жизни. Второе – члены церкви избирают старшего пастора, а он предлагает совет, с которым он может достичь целей, которые он предложил собранию в качестве своего видения. Членское собрание обладает полномочиями не принять кандидатов, предложенных пастором, и выдвинуть своих. После избрания совета он считается легитимным и руководит жизнью общины. Третье, пасторы не обязательно избираются из среды членов церкви. Совет пресвитеров может пригласить пастора из другой общины, и даже из другой страны. Роль пастора сводится к учительству и душепопечительству. Все остальные функции выполняет совет. Совет также обладает полномочиями сместить пастора, если для этого есть серьезные причины. Как правило, пресвитеры координируют различные отделы служений, разделяя эти ответственности между собой.

Общинное управление

Данная форма управления наиболее демократичная. Членские собрания проходят регулярно для решения всех более или менее серьезных вопросов, от обсуждения новых идей и учений и до административных вопросов. В такой церкви может быть избран совет, но его роль сводится к исполне-

нию решений, принятых общим членским собранием. Такая форма может быть эффективной в относительно небольшой церкви, где есть достаточное количество зрелых христиан.

Руководство АПЕПУ

Данное название является аббревиатурой пяти даров, перечисленных апостолом Павлом в Еф. 4, 11 – апостолы, пророки, евангелисты, пасторы и учителя. Эта модель популяризируется в последнее время так называемыми миссиональными церквями, а также движением Появляющейся церкви. Его суть в том, что все эти дары присущи не только первой церкви, но и современным церквям. Роль общины – выявить людей с этими дарованиями и создать атмосферу, при которой они могли бы совместно выполнять свое служение, используя свои дары. Ни один из них не имеет авторитета больше, чем у всех остальных. Апостол может быть обличен пророком, пророк – наставлен учителем, учитель – получить поддержку от пастора, и апостол – помочь пастору увидеть план развития церкви. Суть не в иерархии, а в сотрудничестве.

Церковная дисциплина

Последний вопрос, который хотелось бы поднять в данной статье – вопрос о формах церковной дисциплины. В евангельском христианстве есть два подхода: 1) за христианский образ жизни ответственен каждый христианин в отдельности, а роль церкви сводится к тому, чтобы наставлять в здоровом библейском учении; 2) за жизнь членов общины несет ответственность вся община и выбранный ею совет, в данном случае церковь не только учит, но и следит за тем, чтобы члены церкви вели достойный образ жизни.

На территории Евразии иногда встречаются церкви, принявшие первый подход за основу своей жизнедеятельности, но чаще всего практикуется второй. Именно о нем дальше и пойдет речь. В качестве дисциплинарных мер различают следующие: обличение один на один, пасторское обличение, публичное замечание, исключение из членов церкви. Важно отметить, что данные меры приведены по нарастающей на основании Мф. 18, 15-17, так как именно этот отрывок взят за основу в большинстве общин, хотя, к сожалению, на практике данная последовательность не всегда соблюдается.

Обличение один на один должно происходить с искренним намерением обрести брата своего, то есть с любовью и смирением. Зачастую отсутствие такого настроя и приводит к тому, что отношения не восстанавливаются.

Тем не менее даже наличие любви не является гарантом покаяния грешника. В большинстве случаев в качестве свидетелей призываются именно служители церкви. Их роль сводится к тому, чтобы выслушать обе стороны и принять взвешенное и справедливое решение (Гал. 6, 1). Если и в этом случае восстановление не происходит, то руководство церкви идет дальше: ситуация выносится на суд церковного совета или всей общины (в зависимости от формы управления). Согрешающему выносятся замечание (2 Фес. 3, 14) с предоставлением испытательного срока для исправления. Если же по окончании одного ничего не произошло, его исключают из общины (1 Кор. 5, 5), в некоторых случаях произносится формулировка «предать сатане», в некоторых – нет.

Хочется отметить две проблемы, связанные с церковной дисциплиной. Первая – пока человек живет во грехе, дисциплинарные меры не применяются, а после покаяния его могут наказать со всей строгостью. Случается, что член церкви ведет двойной образ жизни, и община знает об этом, могут быть даже косвенные свидетельства. Случается, что человек перестает посещать общие собрания и не участвует в служении. К сожалению, известны десятки, а то и сотни случаев, когда служители церкви не побуждают согрешающих членов к откровенному разговору. Также есть свидетельства, что Дух Святой обличает согрешающих, и они приходят к пасторам за советом и с молитвой раскаяния. Вместо того чтобы радоваться возвращению «блудного сына», применяются санкции, запрещающие принимать участие в вечере Господней, в некоторых общинах с таким человеком перестают даже здороваться. Данная проблема весьма серьезна, так как полностью противоречит духу служения Христа, который с радостью принимал кающихся, а вот к упорствующим в своем грехе был весьма суров в своих речах. Видится необходимым полностью поменять подход и перестать выносить на суд общины исповедание кающегося человека. Вторая – существует некий негласный список грехов: за одни ставят на замечание, за другие – сразу исключают. Производится некая классификация грехов.²¹ К самой тяжелой категории относятся сексуальные грехи, а особенно внебрачный секс.

²¹ Мне известны случаи, когда один член церкви одолжил деньги у других и отказался возвращать, хотя у него была такая возможность. Руководство церкви отказалось вмешиваться в эту тяжбу, посчитав это частным делом конфликтующих сторон. Известны также случаи, когда члены церкви делали аборт либо использовали abortируемые методы контрацепции, и эти вопросы также покрывались. Я уже не беру во внимание сотни случаев лжи, сплетен, избиение жен и детей, коррупции в виде продажи гуманитарной помощи, взяток и т. д. При этом знаю десятки случаев, когда люди зани-

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Как уже было неоднократно сказано, в Писании нет идеальной формы управления церковью, нет в ней и модели церковного устройства, и правил по проведению собраний. Книги Нового Завета, говоря о церкви, обращают внимание на ее миссию, на жизнь учеников Христа, на умение построить совместное служение. Церковь не может и не должна быть унифицированной. Община в Кении должна отличаться от церкви в Ливерпуле, а церковь в Самарканде от общины в Киеве. Руководству союзов стоило бы сместить акценты с поиска первоапостольской церкви на поиск церкви XXI века в своей стране и в регионе. Попытка копировать успешную модель из одного региона мира в другой может привести к краху, равно как и желание воспроизвести модель из прошлого сегодня. Модель должна помочь верующим возрастать в познании Господа, достигать неверующих и служить окружающему обществу.

мались петтингом либо вступали в сексуальную связь, однако впоследствии осознав свою неправоту, приходили с покаянием, но были отлучены от церкви с публичным порицанием. Я не оправдываю сексуальные грехи. Недоумение вызывает факт придания им особого статуса в свете пренебрежения многими другими.

Церковь и единство христиан

Б. Костин

ВВЕДЕНИЕ

В наше время различия или даже противоречия внутри христианства привели к тому, что сегодня уже практически невозможно говорить о единой церкви. Если единство внутри одной конфессии еще можно поддерживать благодаря традиции, а по большому счету благодаря четко выстроенной иерархии, то единство между отдельными конфессиями кажется совсем утопичным. С другой стороны, с конца XX века мы наблюдаем серьезное сближение между разными протестантскими деноминациями, и даже между Православной и Католической церквями. Это осознание общности как единого тела Христова или же следствие либерализма и толерантности, которые захватили умы консервативного (как это ни парадоксально!) западного общества? Если на Западе протестантское большинство еще готово принимать христианские меньшинства, то восточное христианство не готово ментально признать существование иной практики вероисповедания и поклонения. Следует признать, что в таком состоянии церковь утрачивает свою миссию – нести евангелие всем народам, а все больше будет заботиться о сохранении своего «евхаристического общения».¹ Таким образом, часто главной миссией к миру будет звучать призыв вернуть людей в лоно истинной церкви. Возникает вопрос: является ли целью миссии создание единства, или же единство всех верующих способствует миссии? Можем ли мы достигнуть (даже с помощью Бога) того, что невозможно в разнородном мире, или же нам следует пересмотреть то, что мы понимаем под единством? Возможно, решение этих вопросов в том, чтобы все христиане стремились к признанию своего единства как

¹ Часто этот термин используется в документах Православной церкви как конечная цель миссии.

свершившегося акта Божьей воли и стремились к синергии в исполнении миссии Бога в мире.

Евангелие от Иоанна написано в обстановке, когда община иудеев, уверовавших в Иисуса Мессию, пыталась самоопределиться. С одной стороны, она воспринималась как еретическое ответвление от иудаизма, ее не принимали больше в синагогах, а с другой стороны, ранняя церковь, которая все больше состояла из уверовавших язычников, считала общину Иоанна своего рода пережитком иудаизма. Евангелист пытается найти разумную середину в вопросе преемственности иудаизму. То, что четвертое Евангелие вошло в канон, все же доказывает, что его автору удалось убедить современников в необходимости стремиться к единству в разделенном христианском сообществе. Возможно, опыт общины Иоанна² может помочь в наших стремлениях к единству в современном христианстве. Молитва Иисуса в Ин. 17 как раз свидетельствует о разногласиях в раннем христианстве и, в свою очередь, призвана дать библейский ответ на вопросы единства современной церкви. Возможно, это самое раннее из известных свидетельств потребности церкви во внутри-христианском экуменизме.³ Евангелист представляет нам разные группы в христианстве своего времени и показывает, как они могут уживаться. Поэтому сегодня один из важных факторов, который не просто примиряет разные христианские конфессии и деноминации друг с другом, но действительно спланивает – это равная для всех угроза исчезновения. Получается, что реальное и неподдельное единство церкви возможно в ситуации, когда христиане – преследуемое меньшинство, что логично помещает нас в контекст первой новозаветной общины.

ЕДИНСТВО ВЕРУЮЩИХ: ОБЩИНА ИОАННА И РАННЯЯ ЦЕРКОВЬ

Что же побудило евангелиста включить в текст, возможно, самой главной молитвы Иисуса Христа слова о единстве верующих? В чем проблема

2 В данной статье термин «община Иоанна» используется достаточно условно в том смысле, что текст Евангелия в любом случае создавался среди верующих, и под этим термином нужно понимать скорее определенное движение (секту) в рамках раннего христианства, объединенное общими взглядами на принадлежность к иудаизму, а не конкретную географическую общину. Подробнее об общине Иоанна на фоне раннего христианства см. важную статью: Raymond E. Brown. "Other Sheep Not of This Fold": The Johannine Perspective on Christian Diversity in the Late First Century, *Journal of Biblical Literature*, Vol. 97, No. 1 (Mar., 1978), 5-22.

3 R. Brown, "Johannine Ecclesiology – The Community's Origins." *Interpretation* 31(1977), 393.

единства, которая беспокоила автора четвертого Евангелия? Происходило ли разделение по доктринальным или этническим вопросам? Касалось ли оно противостояния иудеев и язычников в общине? Возможно, оно касалось сектантских разногласий внутри иудаизма или даже внутри иудео-христианской общины? Внимательное изучение проблем, к которым обращается Иоанн в Евангелии, позволит нам понять о каком единстве молился Иисус.

Все больше исследователей, начиная с второй половины XX века, убеждаются в необходимости рассматривать Евангелие от Иоанна на двух уровнях.⁴ На одном уровне Иоанн описывает реальный конфликт Иисуса и его учеников с иудаизмом фарисейского толка, последователей которого он называет учениками Моисея. Евангелие отражает напряженность, которую вызывали слова Иисуса Христа о его связи с Богом Израиля. На другом уровне Евангелия помещен конфликт между современной Иоанну христианской общиной⁵ и синагогой, в результате которого под давлением иудеев многие христиане, особенно из иудеев, стали сомневаться в истинности своей веры и ее преемственности иудаизму.⁶ Таким образом, автор четвертого Евангелия обращается к христианам, объясняя им, что христианство⁷ – не секта, а логическое продолжение иудаизма священных

4 У нас нет места для реконструкции окружения Иоанновой общины, поэтому в данной статье мы отталкиваемся от тезисов в трудах: J. Louis Martyn. *History and theology in the Fourth Gospel* (Westminster John Knox Press, 2003) и R. Brown. *The Community of the Beloved Disciple* (New York: Paulist Press, 1979).

5 Различные подходы к исследованию общины Иоанна см. также: E. Käsemann. *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in Light of Chapter 17*. Translated by Gerhard Krodel (London: SCM Press, 1968); W. Meeks. *Breaking Away: Three New Testament Pictures of Christianity's Separation from the Jewish Communities*, in *Search of the early Christians: selected essays*. Edited by Allen R. Hilton and H. Gregory Snyder (Yale University Press, 2002); Rensberger, David. *Johannine Faith and Liberating Community* (Philadelphia: Westminster, 1988); Severino Pancaro. *The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St. John*. *New Testament Studies*, 21 (1975), 396-405.

6 Аллен считает, что история со слепорожденным может отображать исторический конфликт Иисуса с иудаизмом, когда сначала синагога открыла свои двери для него, а потом закрыла для его последователей. См. E. L. Allen. "The Jewish Christian Church in the Fourth Gospel", *Journal of Biblical Literature*, Vol. 74, No. 2 (Jun., 1955), 90.

7 Конечно, название «христианин» в данном случае является анахронизмом, когда мы говорим о времени написания Евангелия от Иоанна, но здесь данная терминология используется для обозначения уже сформировавшегося и уже отличного от иудаизма движения последователей Иисуса Мессии и апостолов, в независимости от того, называли они себя тогда так или нет.

писаний. Они – не еретики, и им нечего бояться отлучения от еврейских общин (Ин. 9, 22; 12, 42), они имеют еще больше уверенности, что они входят в семью Бога (Ин. 1, 12-13), если следуют за Иисусом Христом. Любой христианин (а особенно уверовавший из иудеев) во времена Иоанна мог убедиться, что Иисус – посланник Бога Израиля, обещанный в священных писаниях, а значит, выбранный им путь является единственным возможным для спасения (Ин. 4, 22).⁸ Евангелие написано, когда уже становится понятно, что христианство выходит за рамки одного народа.

С другой стороны, по всей Европе и Ближнему Востоку⁹ уже существует большое количество общин, которые состоят в основном из уверовавших язычников. В них еще сильно влияние иудействующих (Флп. 3, 1-3; Кол. 2, 11-17), но становится очевидно, что христианство все больше отходит от практики иудаизма, а в некоторых случаях даже противопоставляет себя ему.¹⁰ Даже в четвертом Евангелии некоторые отрывки могут быть прочитаны в свете поворота миссии от иудеев к язычникам¹¹ – общины, непризнанные синагогой, стали (подобно Павлу) искать пути распространения благой вести среди язычников. Это могло привести к разобщению в иудеохристианских общинах Иоаннова круга, когда некоторые стали считать, что община Иисуса отходит от идеалов веры патриархов и становится все более эллинизированной (языческой). Тех, кто считал, что нужно быть более открытым к язычникам или миру, рассматривались как раскольники и предатели истинного иудаизма. Этим можно объяснить интерес к самарянам, язычникам, приходящим к Иисусу – также одновременно направление к иудаизму и этому миру как арене действий Бога Израиля. В результате сложилась ситуация, когда некоторые общины

8 Возможно, заявление «спасение от иудеев» указывает на прямое отождествление общины с иудаизмом.

9 Следует признать, что нам мало известно о жизни общин в Сирии (за исключением Антиохии) и к югу и востоку от Палестины в период составления Нового Завета. Можно предположить, что все они сталкивались с теми же проблемами, что и верующие в Антиохийской общине, и вопрос вхождения язычников и исполнения ими иудейского Закона стоял намного острее, чем в западных общинах.

10 Уже в Послании к Римлянам можно встретить предупреждение Павла об опасности такого противостояния (Рим. 11, 13-18). Вполне вероятно, что фраза «спасение от иудеев» (Ин. 4, 22) может означать ответ на притязания церкви из язычников на первенство, своего рода защита против зарождающейся теории замещения.

11 R. Brown. "Johannine Ecclesiology – The Community's Origins." *Interpretation* 31 (1977), 391-392; также см. J. Louis Martyn. "A Gentile Mission That Replaced an Earlier Jewish Mission?," in *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*. Edited by R. Alan Culpepper and C. Clifton Black (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 124-44.

были отделены не только от синагоги, но и от развивающегося христианства.¹² Возможно, молитва направлена к тем группам, которые пытались, наоборот, отделиться от основной церкви, считая, что она отошла от иудаизма.¹³ В такой ситуации община Иоанна не закрылась, считая себя самой праведной (по типу кумранитов), но искала того, что может служить объединению людей с разными взглядами. Именно такой маргинальной группе должно быть свойственно тянуться к ортодоксальным группам, ища общения или единства. Таким образом, представляется очевидным, что контекстом для молитвы о единстве верующих в Ин. 17 лежат серьезные противоречия в раннехристианской общине Иисуса, которые привели к разделению синагоги и церкви. Может ли молитва Иисуса в Ин. 17 пролить свет на то, как сам Иисус или автор четвертого Евангелия рассматривали единство верующих?

МИССИЯ СЫНА И ЕГО ЕДИНСТВО С ОТЦОМ (СТ. 1-8)

Последняя беседа Иисуса с учениками заканчивается его обращением к Отцу. Часто из-за ходатайственного характера этот отрывок называют «первосвященнической молитвой».¹⁴ В этой молитве Иисус подводит итог своей миссии и выражает обеспокоенность относительно ее продолжения в мире.

Молитва начинается с прославления Отца (ст. 1-8) и по содержанию сильно напоминает отчет о выполненной миссии. В древности посланник должен был вернуться к пославшему его с отчетом, в котором он не только докладывал о проделанной работе, но также мог высказать свои наблюдения.¹⁵ Во время выполнения миссии посланник был глазами и ушами пославшего и во время отчета мог дать рекомендации по развитию взаимоотношений с адресатом и, более того, сам отправить новых посланников (Ин. 17, 18). Иисус все время говорил о себе как посланнике от Отца, и теперь

12 Martyn (1996), 124

13 Наиболее близкая параллель – у Павла в Рим. 14, 1-10, который был убежден, что в одной общине могут мирно сосуществовать различные взгляды, в частности, касающиеся практики исполнения закона Моисея.

14 Считается, что автором такого именованья молитвы был немецкий лютеранский богослов Дэвид Читрэус (1531–1600).

15 Более подробно о принципе посланничества в иудаизме времен Иоанна и Иисуса как агента Бога см. P. Borgen. *God's Agent in the Fourth Gospel*, in J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough* (SHR, 14; Leiden: J. Brill, 1968).

пришел час¹⁶ возвращаться. Становится понятным, что основной миссией Сына было прославить Отца (ст. 4) и даровать людям жизнь вечную (ст. 2). Эта миссия была успешной, поскольку есть уверовавшие (ст. 7-8). Очевидно, прославить Отца – это сделать его имя известным и познаваемым (ст. 3 и 6). В древней культуре знать имя – значит знать и его обладателя, знать его характер и сущность¹⁷ (Исх. 3, 13). По словам Иисуса, ученики приняли все, что он говорил и делал как от Бога (ст. 8). Несложно заметить, что Иисус здесь говорит о будущем, которое уже наступило. Иисус таким образом дает понять ученикам и последующему поколению верующих, что жизнь вечная становится настоящей реальностью для тех, кто знает Бога (ст. 3). Отец также прославляет Сына тем, что принимает его отчет о выполненной миссии и возвращает его. Теперь, поскольку миссия выполнена, и Отец прославлен на земле (ст. 4), Сын просит дать ему славу, которую он имел прежде создания мира (ст. 5), т. е. вернуть в то положение, в котором он пребывал до того, как стал плотью (Ин. 1, 14).¹⁸ Прославление, о котором здесь идет речь, можно понять в смысле возвращения статуса.¹⁹ Став человеком, Сын Божий вынужден был для выполнения своей миссии принять на себя некоторые ограничения и терпеть унижения со стороны собственных творений (1 Пет. 3, 18; Флп. 2, 5-9). Поэтому было важно, чтобы он через воскресение и вознесение продемонстрировал миру, что он – господин над творением. Но это возвращение происходит через крест и воскресение и описывается как прославление (Ин. 12, 23,32). Эти начальные слова молитвы Иисуса должны были объяснить первым читателям, что миссия Иисуса, Сына Божьего, пришедшего во плоти и явившего Отца, на земле завершена, но миссия Бога этому миру перешла в новую стадию.

16 Иисус прежде говорил, что его час еще не пришел (Ин. 2, 4; 7, 6.8.30; 8, 20). Под «часом» подразумевается смерть на кресте (Ин. 12, 23-28.31-32). В последней беседе с учениками Иисус говорит об этом как о грядущем событии (Ин. 13, 1.31). Кажется, что Иисус говорит о своей миссии как о выполненной, но здесь, как и во всем Евангелии, прослеживается идея реализованной эсхатологии.

17 Keener (2005), 1056.

18 R. Schnackenburg. *The Gospel according to St. John*. Vol. 1 (New York: Herder & Herder, 1982), 174.

19 «Это не означает, что Иисус просит о том, что можно было бы назвать “девоплощением”. Когда Слово стало плотью (Ин. 1, 14), новое состояние не предназначалось быть временным. Когда Иисус прославился, он не оставляет своего тела в могиле, но возносится в преображенном, прославленном теле» (D. Carson, *The Gospel According to John*, 557).

ЕДИНСТВО ВНУТРИ ОТДЕЛЬНОЙ ОБЩИНЫ И ЕЕ МИССИЯ (СТ. 9-19)

Вера учеников стала поводом для следующей части молитвы Иисуса о них (ст. 9-19). Он уточняет, что сейчас просит не о всех людях на земле, а о тех, кто последовал за ним (ст. 9). Это несколько странно, потому что причина прихода Единородного Сына в этот мир – любовь Бога к людям (Ин. 3, 16). Как и во всем Евангелии здесь «мир» – это арена миссии Бога. Объяснением может служить то, что Иисус собирается возложить на них продолжение своей миссии, чтобы уже они открыли этому миру имя Отца. Мир не может исполнить миссию Иисуса, потому что не поверил, что его послал Бог. Кроме того, они особенно нуждаются в поддержке, потому что стали чужими для этого мира (ст. 16; а также в ближайшем иудейском окружении, Ин. 16, 1-2). Более того, Иисус несет за них полную ответственность, во-первых, потому что он сам их избрал (Ин. 16, 16), а во-вторых, он ответственен за них перед Отцом, и поскольку он все еще остается посланником Отца, все, что есть у него, – собственность Отца (ст. 10, ср. Ин. 10, 29). Здесь Иисус одновременно показывает и полное послушание Отцу, и точное исполнение своей миссии, и заботу о вверенных ему людях. Пока он был с учениками, то мог гарантировать их безопасность (ст. 12). Но теперь, когда Иисус уходит, о них должен позаботиться Отец. Иисус молится о том, чтобы те, кто уверуют в него, оставаясь в этом мире,²⁰ были сохранены от зла (ст. 15). Это не значит, что верующие не будут страдать, «сохранить от зла» не значит сохранить от проблем, в мире они будут иметь скорбь (Ин. 16, 33). Конечно, страдания, которые терпят верующие по причине ненависти этого мира – это самое настоящее зло, но Иисус видит основную проблему не в самих страданиях, но в отступлении от веры по причине этих скорбей (Ин. 16, 2.33; ср. Мф. 10, 28). Поэтому под злом здесь Иисус подразумевает духовную реальность, которая пытается противостоять Богу и прельстить, если возможно, и верующих (Мф. 24, 24). В действительности зло в мире – это реакция на действия Бога в мире (ст. 14).

Иисус уже говорил, что ученики очищены через слово, которое он проповедал им (Ин. 15, 3), чтобы они могли пребывать с ним. Это слово есть истина (ст. 17; Ин. 8, 32), она выявляет, кто от Бога, а кто от мира (Ин. 8, 47).

²⁰ Здесь следует отметить очень важный для понимания миссии аспект: ученики, которые призваны продолжить миссию Иисуса, одновременно являются частью этого мира, который не принимает Бога, и частью самого Бога. Для миссии необходимо отождествлять себя с миром, а не обособляться от него. Сын был в этом мире (Ин. 1, 10), стал его частью («Слово стало плотью», Ин. 1, 14), но при этом принадлежал Богу.

Стих 17 очень созвучен тому, что в Пс. 118 говорится о законе и заповедях. Именно Слово Божье сохраняет человека от греха (Пс. 118, 11.105). В иудаизме времен Иисуса и во дни написания Евангелия от Иоанна, когда уже не было Храма, считалось, что Бог являет себя в Торе и в заповедях, поэтому их исполнение – это своего рода освящение.²¹ Иисус – и Слово, и истина, так что освящение теперь зависит от него. Поскольку здесь речь идет об отделении учеников от мира (ст. 16), глагол «освятить» (ст. 17 и 19) нужно понимать, как «отделить или посвятить для служения Богу».²² Иисус видит в учениках общину нового завета (Иер. 31, 31), в каком-то смысле новый Израиль, который должен иметь особое посвящение. Поэтому Иисус обращается к Отцу, подобно первосвященнику в День искупления (Лев. 16, 21), чтобы народ был очищен от грехов. Первосвященник должен был принести жертвы за себя (Лев. 16, 32) и только потом приступать к освящению скинии и затем народа. Иисус же посвящает себя, т. е. буквально приносит самого себя в жертву ради того, чтобы представить учеников святыми перед Богом (ст. 19; Евр. 9, 11-14; 10, 10-14). Более того, подобно тому, как Иисус был послан в этот мир, чтобы посвятить себя ученикам, они посылаются в этот мир, чтобы посвятить себя другим (ст. 18).

В этой части молитвы ученики представляют некий прообраз общины, которой предстоит сохранить слова Иисуса в этом мире. Несмотря на то что Иисус явно символизирует собой истинный Израиль (Ин. 15, 1), нигде в четвертом Евангелии мы не видим упоминания двенадцати учеников как символа восстановленного Израиля. Возможно, именно здесь община Иоанна отстаивает свое право называться частью общины Иисуса²³ и старается сохранить единство, о котором молился Иисус (ст. 11). Она явно сталкивается с теми же проблемами, что и остальные общины, и искренне верит, что исполняет миссию, возложенную самим Иисусом. Возможно, эти простые, но важные критерии в тексте молитвы Иисуса позволяют нам сегодня говорить о каждой отдельной поместной общине как о полноправной и истинной церкви,²⁴ продолжающей в этом мире миссию Иисуса.

21 Schnackenburg, *The Gospel according to St. John*, 185.

22 Ridderbos, 555. Дональд Карсон утверждает, что в Евангелии от Иоанна освящение всегда связано с миссией (Carson, 1991, 566). Феррейра также считает, что понятие освящения никак не связано с безгрешностью (святостью) учеников, но указывает на отделение для совершения миссии в мире (Ferreira, 1998, 122).

23 Вряд ли община Иоанна считает себя единственной истинной церковью, поскольку позже в тексте речь идет о единстве между многими верующими.

24 Рассмотрение вопроса, что делает поместную общину церковью и каковы ее признаки, с разных точек зрения – католической, православной и протестантской – см.

ЕДИНСТВО ВСЕХ ВЕРУЮЩИХ И ВСЕМИРНАЯ МИССИЯ

Иисус дальше молится о тех, кому ученики посвятят себя, т. е. о тех, кто уверует не по слову Иисуса, которое он получил от Отца (ст. 14), а по слову учеников, которое они услышали от своего учителя (ст. 20; ср. Евр. 2, 3). Таким образом, ценность и значимость этих слов не меняется. Сегодня люди приходят к Иисусу через то же слово, что и тогда (1 Пет. 1, 25). Основная тема этой части молитвы – единство всех верующих. Образцом для единства церкви является единство Отца и Сына (ст. 21). Иисус, обращаясь к миру, говорил о своем единстве с Отцом (Ин. 10, 33), указывая на онтологическую связь с Богом, которая выражалась в единстве мыслей, целей и действий (Ин. 5, 17; 7, 16). В молитве Иисус вновь указывает на свое единство с Отцом, и здесь также прослеживается идея Иисуса как посланника, который полностью отождествлен с посланным его.²⁵ Теперь Иисус говорит о единстве всех верующих между собой и об их единстве с ним и с Отцом. Таким образом, здесь речь не идет о пребывании каждого отдельного верующего в Боге, но о всех верующих вместе.²⁶ Иисус также не говорит, что нужно сначала стать единым с Богом, а потом с Божьей помощью обрести единство с другими верующими. Идея его обращения к Отцу в том, что единство между верующими и единство с Богом обретаются одновременно, – это цельный процесс освящения, который можно сравнить с одновременным приближением к центру с разных сторон: приближаясь к центру, мы одновременно приближаемся друг ко другу. Но единство верующих – это не самоцель. Цель этого единства, чтобы мир уверовал в Бога и об этом дважды говорится в этом отрывке (ст. 21б, 24, ср. Ин. 13, 35). Осознание этой миссии церкви должно приводить к единству и устранению всех

М. Вольф. *По подобию Нашему. Церковь как образ Троицы* (Черкассы: Коллоквиум, 2012), 155-196.

25 P. Borgen. "God's Agent in the Fourth Gospel", in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, J. Neusner (ed.) (SHR, 14; Leiden: E.J. Brill, 1968), 138-139.

26 Джеймс Данн считает, что евангелист ничего не говорит о единстве верующих в общине: «для Иоанна "вертикальные" взаимоотношения с Богом-Духом – дело в основном индивидуальное. Есть, в частности, взаимная связь со Христом, но не взаимозависимость... даже здесь единство, о котором говорит Иоанн, сравнимо с единством Отца и Сына, укоренено в союзе индивидуального верующего с Иисусом, поддерживается этим союзом» (Д. Данн. *Единство и многообразие в Новом Завете* [М.: ББИ, 2009], 130). Конечно же, Данн прав, что Иоанн на передний план выводит личные взаимоотношения верующего со Христом, но здесь следует усматривать двойной смысл личной и общинной связи верующих с Богом.

преград между верующими. Разногласия между церквями и отдельными группами верующих препятствуют всеобщей миссии.

Упоминание Иисусом славы, которую он дал верующим (ст. 22), представляет некоторую трудность. В ближайшем контексте речь идет о славе, которую Иисус имел прежде основания мира (ст. 24) и которая будет явлена в его смерти и воскресении (ст. 5). В Ветхом Завете под славой подразумевается атрибут Бога, который либо описывает его величие и могущество (1 Пар. 16, 27; Ис. 35, 2), либо его присутствие среди народа, как на горе Синай (Исх. 24, 16) или во время посвящения храма Соломона (3 Цар. 8, 11), а также может выражать особого рода честь или положение в обществе, в этом смысле Бог ни с кем не делится своей славой и никому ее не дает (Ис. 42, 8). Во времена Иисуса и позднего иудаизма под славой понимали Божье присутствие, которое передавали словом *шехина*. В определенном смысле видеть шехину-славу Божью значит видеть самого Бога (Ин. 12, 41). Основная миссия Сына на земле – явить Отца, дать возможность узнать его имя, познать его самого (ст. 23 и 26).²⁷ Это познание зиждется на признании того факта, что Отец является в Иисусе (Ин. 14, 7-10). Вряд ли под словами «славу, которую Ты дал Мне, Я дал им» Иисус имеет в виду передачу верующим своего божественного атрибута. Скорее, здесь речь идет о том, что Иисус дает возможность верующим являть собой присутствие Бога на земле. В Иисусе люди могли увидеть самого Бога, теперь они могут увидеть в христианах Иисуса (ст. 23 – «Я в них, и Ты во Мне»). Явить славу значит явить Бога, сделать его имя известным и почитаемым (ст. 26). Но явить собой Бога можно только через единство верующих (ст. 23), как Сын явил Отца, будучи с ним одно (Ин. 10, 30). Иисус представляет верующих как семью Бога, где царит особая любовь (ст. 23, 26). Это указывает на то, что единство, о котором молится Иисус, проявляется на уровне личных взаимоотношений. Это не унификация или создание общества с единой политической или экономической системой. Это семья, в которой взаимоотношения строятся на любви, открытости и доверии. Видимо, уже во времена Иоанна (а это второе и третье поколение верующих) в церквях были серьезные разногласия между верующими, из-за которых церковь в глазах мира выглядела не слишком привлекательно. Поэтому слова Иисуса о единстве и любви среди христиан как свидетельстве миру, через которое мир познает Бога, потому что увидит его в верующих, были актуальными в конце первого века, как и сейчас. Важно осознавать, что единство веру-

27 То же самое мы наблюдаем в Послании Ефессянам, где миссия церкви – явить Бога (Еф. 3, 9-11), сделать Бога известным на земле, явить единство (иудеев и язычников). Таким образом, конечная цель Бога в мире – единство тех, кто верует в него.

ющих на земле возможно только как отражение небесной реальности,²⁸ а моделью для этого единства могут быть только взаимоотношения Отца и Сына (или внутри Троицы, если рассматривать единство в большем контексте). Ни одна церковь, даже с апостольской преемственностью, не может претендовать на то, чтобы выступать в роли абсолютной модели Божьего присутствия в этом мире. В какой-то степени в Ин. 17 Иисус действительно указывает на некоторую преемственность, говоря о том, что молится о тех, кто уверует в него по слову учеников. В контексте всего Евангелия (и всего Нового Завета!) это означает, что акцент делается не на традиции отдельных учеников (то есть церковного предания), а на вере в Иисуса Христа, едиnorodного Сына, пришедшего от Отца.

ЕДИНСТВО ВЕРУЮЩИХ И МИССИЯ СЕГОДНЯ

Безусловно, единство – основная тема обращения Иисуса к Отцу в Ин. 17. Но, как мы смогли убедиться, Иисуса интересует не единство ради единства, а единство для достижения своей миссии. Так к чему нам нужно стремиться, к единству или к миссии?! Если наше единство отражает единство Отца и Сына, то, возможно, нам сегодня нужно просто осознать (признать) единство всех верующих, поскольку Бог сегодня присутствует в этом мире именно в виде единства своих чад, и стремиться к выполнению миссии, возложенной на нас Иисусом. Но, возможно, нам нужно стремиться к единству, и тогда миссия Бога будет совершаться автоматически? Готов ли в таком случае Бог поставить под угрозу выполнение своей миссии, вполне осознавая, что единство верующих в этом мире не достижимо?!

Реальность сегодня такова, что вопрос о единстве ставится не с богословской (о чем молится Иисус), а с исторической перспективы (как он рассматривался в разных исторических контекстах). Мы сами себя загоняем в угол, поскольку пытаемся решить этот вопрос исходя из сегодняшних разногласий в христианском сообществе. Кто-то сегодня может поставить под сомнение само существование такого сообщества,²⁹ но смысл как раз

28 E. Käsemann. *The Testament of Jesus: A Study of the Gospel of John in Light of Chapter 17* (London: SCM Press, 1968), 68-70.

29 «Диалог Православной церкви с экуменическим движением не означает признания равноценности или равнозначности с остальными участниками движения. Членство во Всемирном Совете Церквей не означает признания ВСЦ церковной реальностью более всеобъемлющего порядка, чем сама Православная церковь, поскольку она и есть единая, святая, соборная и апостольская церковь, или даже просто признание того, что

в том, допускаем ли мы, что оно реально существует. Возможно, именно признание самого факта существования христианского сообщества³⁰ как такового и является той богословской реальностью воплощения единства Отца и Сына в этом мире.

В связи с этим возникает вопрос, идет речь только о единстве внутри отдельно взятой общины или конфессии (предполагая, что существует только одна истинная церковь) или же речь о единстве между различными формами христианского вероисповедания (конфессиями)? Если речь идет о существовании одной истинной церкви, то нужны очень четкие критерии для определения истинности, в то же самое время необходимо осознавать, что формирование вероучительных и богослужебных практик сложилось исторически. Кроме того, говоря о единой истинной церкви, прежде всего подразумевается доктринальное единство. Насколько же доктринальное единство (если такое гипотетически возможно) может устранить естественные культурные, этнические, социальные и другие различия, которые формируют самосознание отдельной группы людей? Можем ли мы увидеть на страницах Нового Завета такую единую церковь, которая четко очерчивала свои богословские, культурные, социальные и другие границы?

Тогда возникает вопрос о том, насколько правомочно говорить о внешней и внутренней миссии? Не происходит ли на практике то, что церковь на протяжении всей истории пытается перетянуть в свой мир тех, кто находится за пределами церкви? Не получается ли в таком случае, что исполнение миссии Христа сводится к тому, чтобы приобщить разных людей к одной церкви, а не к Богу. Это кажется нелогичным, а если присмотреться поближе, то даже сектантским. Это напоминает желание фарисеев времен Иисуса привлечь как можно больше иудеев в свою группу (Мф. 23, 15).³¹ Монополия на правильное понимание веры и обладание абсолютной истиной – это и есть сектантство в худшем смысле этого слова. Христианство возникло как секта внутри иудаизма, но благодаря своему плюрализму очень скоро завоевало сердца людей.

Представители христианских конфессий, будучи едины в основании

ВСЦ и экуменическое движение обладают хоть какой-то церковной реальностью сами по себе» (документ «Основные принципы отношения к инославию в Русской православной церкви» <https://mospat.ru/ru/documents/attitude-to-the-non-orthodox/app-ii/>, курсив мой).

30 В данном случае я решил уйти от термина «церковь», поскольку он по-разному понимается среди существующих конфессий. Следует упомянуть, что все разногласия по вопросам единства верующих носят именно экклезиологический характер.

31 Б. С. Костин. «Миссия Бога в Послании к Римлянам» в *Новые горизонты миссии* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 82.

веры, как раз имеют разделения по малозначительным вопросам в своих исторически сложившихся традициях. К сожалению, на практике истинное единство чаще проявляется в условиях гонений. Совершенно неудивительно, что в странах, где христиане представляют религиозное меньшинство и подвергаются преследованиям со стороны властей или общества, гораздо больше единства между представителями разных деноминаций (или даже конфессий).³² К примеру, сегодня в Сирии наблюдается беспрецедентная картина, когда православные храмы открывают свои двери для евангельских верующих, и даже приглашают пасторов протестантских церквей для обращения к своей аудитории. Конечно, это не говорит об абсолютном единстве, но как минимум о единстве, исходящем от самих верующих, которые понимают, что в случае угрозы христианству они окажутся в одной лодке. Давление со стороны мира заставляет верующих искать того, что их объединяет. И данный отрывок указывает на то, что сам Бог является объединяющей силой. Тогда стоит задуматься над тем, что лежит в основе разногласий между верующими, одно ли желание сохранить в чистоте свою деноминацию? Любые попытки видеть больше различий, чем объединяющих факторов, указывает на непонимание, что есть церковь, и обесценивают молитву Иисуса о единстве верующих. Возможно, Евангелие Иоанна может быть особенно принято маргинальным сообществом, поскольку оно нуждается в единстве для выживания. В ситуации, когда христианство (церковь) может диктовать свои условия в обществе, Евангелие от Иоанна не помогает, поскольку исчезает осознание миссии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Можем ли мы поставить вопрос так: о единстве внутри какой деноминации или конфессии молился Иисус? Ответ очевиден. В этом отрывке призыв к единству адресован ко всем верующим из разных христианских традиций, которые составляют единую церковь Христову. Эта пророческая молитва, в которой Иисус предвосхищает главную проблему христианства – разделение верующих по догматическим, этническим, культурным и социальным признакам. Сегодня много говорится о межконфессиональном диалоге, но Иисус молил Отца не о диалоге, а о единстве в любви. Диалог всегда подразумевает разногласия и способен только примирить, но не объединить. Поэтому укреплению единства поможет только совместное

32 Под «деноминацией» мы понимаем различные религиозные движения в рамках одной конфессии.

действие, которое заключается в дополнении даров друг друга. Поэтому настоящее единство – это признание разности друг друга, как Божьих творений, при общем объекте поклонения. Безусловно, единство возможно только среди представителей тех христианских традиций, которые верят в единого Бога – он в последние времена явил себя в Сыне, чтобы через его смерть и воскресение примирить с собой все творение.

Этот отрывок также является прекрасным примером того, что лежит в основании миссии церкви сегодня. Она заключается в продолжении дела Иисуса – являть Бога и открывать его имя этому миру. Иисус позаботился, чтобы мы имели все необходимые ресурсы для этого. Они заключены в Духе Святом, который является наставником, утешителем и заступником. Но нужно осознавать, что посланничество – это прежде всего обязанность и честь нести слово самого Иисуса этому миру. И не должно быть сегодня никаких сомнений, что фраза «Я послал их в мир» может иметь какой-то условный или единичный характер (Мф. 28, 19-20). Эти слова не просто призыв к действию, но через них Бог привел в действие духовную силу, которую мы называем сегодня миссия церкви или посланничество (Рим. 10, 15). Миссия церкви – это миссия самого Бога.

История христианской миссии

Ю. Лубенец

В Писании Бог неоднократно провозглашается владыкой всего творения и всех народов. Кроме того, он – творец истории, в которой исполнил и продолжает исполнять свою миссию, чтобы «рассеянных чад Божиих собрать воедино» (Ин. 11, 52). В его обещании благословить все племена земные через Авраама, сделать Израиль светом для народов, повелении церкви проповедовать благую весть всякой твари прослеживается горячее желание, «чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2, 4). Для исполнения своей миссии он испокон веков избирал отдельных людей, посредством которых осуществлял различные этапы своего вечного плана. Со временем соучастником его миссии стал избранный им народ, Израиль, а еще позднее – церковь, состоящая из тех, кто принял Иисуса Христа. Через своих представителей он продолжает осуществлять свой вечный план – «привести все творение и все народы к всеобщему поклонению, видениями которого наполнена последняя книга канона».¹

ПЕРВЫЕ ПЯТЬ ВЕКОВ

С появлением церкви Бог использовал ее как инструмент для осуществления своей миссии. Он ее инициировал и руководил ею. Это хорошо прослеживается в Книге Деяний. Бог «прилагал спасаемых к Церкви» в Иерусалиме (Деян. 2, 47); побуждал еврейских верующих проповедовать не только иудеям, но и представителям других народов (Деян. 8, 26-40; 10); направлял миссию Павла (Деян. 13, 2.4; 16, 9-10; 18, 9-10). Нет сомнений, что он направлял и благовестие других верующих, благодаря которому крупными

1 К. Райт. *Миссия Бога* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 490.

христианскими центрами со временем стали отдаленные от колыбели христианства – Иерусалима – города: Антиохия, Александрия и Рим.

Христианство распространялось вдоль основных путей и рек империи – на восток через Дамаск и Эдессу в Месопотамию, на юг через Бостру и Петру в Аравию, на запад через Александрию и Карфаген в Северную Африку; на север через Антиохию в Армению, Понт и Вифинию. Позднее оно достигло Галлии и Британии, затем пересекло границы империи и пришло в отдаленные места – Индию, Китай, Эфиопию и Ирландию.² Считается, что к концу V века христианство с разной степенью успеха утвердилось по всей Римской империи и даже за ее пределами, от Сахары на юге до стены Адриана на севере; от Индии на востоке до Испании на западе.³

На протяжении всего этого периода организованного миссионерства еще не существовало; оно появилось позднее. Помимо апостолов миссию Бога выполняли рядовые члены церкви, которые делились своей верой с друзьями, соседями, сотрудниками и т. д. Рабы, торговцы и позднее воины использовали свое положение для распространения вести о Христе.⁴ Несмотря на различные преграды – гонения, религиозный плюрализм и прочее – через отдельных мужчин и женщин Бог исполнял свою миссию, изменяя жизнь целых государств. Так, через служение Григория Просветителя Армения стала первой христианской страной. Благодаря свидетельству пленницы Нино правители Грузии обратились в христианство, что повлияло на дальнейшую историю всего грузинского народа.

В самом начале земного служения Иисус заявил о своем призвании освобождать, исцелять и спасать (Лк. 4, 1-19). В его деятельности не было разделения на физическое и духовное. Как проповедь, так и исцеление были знамениями царства.⁵ Исцеляя больных и изгоняя бесов, он трудился над восстановлением разрушенного творения, утверждая Божью власть над ним и, в конце концов, совершив подвиг искупления на кресте.⁶ По-сылая своих учеников (Лк. 9, 1-6; 10, 1-16), Иисус велел им проповедовать царство Божье и исцелять.⁷

2 J. Herbert Kane. *A Concise History of the Christian World Mission* (Grand Rapids: Baker Academic, 1982), 10.

3 Там же, 14.

4 Там же, 20.

5 Timothy Tennent. *Invitation to World Missions: a Trinitarian missiology for the twenty-first century* (Grand Rapids: Kregel, 2010), 398.

6 Louis Bouyer. *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (London: Burns & Oates, 1963), 47.

7 Tennent, *Invitation to World Missions*, 398.

То же самое мы видим и в служении ранней церкви. Первые верующие в Иерусалиме проводили время в молитве и учении апостолов, но при этом и не забывали заботиться о физических потребностях людей (Деян. 2, 42-47; 4, 34-35). Проповедь апостолов не раз сопровождалась исцелениями, доказывавшими Божью силу и милость (Деян. 3, 1-10; 9, 33-35; 14, 6-10; 28, 8-9). Павел собирал средства для нуждающихся в Иерусалиме и призывал основанные им церкви участвовать в этом служении (Деян. 24, 17; Рим. 15, 25-29; 1 Кор. 16, 1-4).

По мере осуществления миссии Бога христианство проникло не только во все концы Римской империи, но и во все его структуры. По словам Тертуллиана: «Мы существуем со вчерашнего дня, и наполнили собою все ваши места: города, острова, крепости, муниципии, места собраний, самые лагеря, трибы, декурии, дворец, сенат, форум... Мы с вами и плаваем, и отправляем военную службу, и занимаемся сельским хозяйством, и торгуем».⁸ После прихода к власти Константина у христиан появилось еще больше возможностей для работы в самых разных сферах общественной деятельности, изменяя к лучшему разные области жизнедеятельности.

Хотя до христианизации империи отношение верующих к государству зачастую было негативным, они оставались законопослушными гражданами, исправно платя налоги и повинуюсь правителям (если их не заставляли поклоняться языческим богам или императору). Благодаря семейной солидарности, честному труду, подчинению властям, приверженности праведности, любви к людям и другим добродетелям христиане составляли один из самых стабильных элементов социальной структуры.⁹ Конечно же, это не могло не оказывать положительное влияние на жизнь империи.

Позднее церковь внесла огромный вклад в стабилизацию общества и тем, что помогла сохранить традиции цивилизации на Востоке во время превращения Римской империи в Византийское государство, когда Западная Европа была на грани хаоса. Но и в ней в непростой период борьбы с варварскими племенами в V веке христианство помогло сохранить старые традиции, которые помогли ей выжить. Зачастую именно представитель церкви, епископ, вольно или невольно становился во главе народного сопротивления и служил стабилизирующим центром в трудные времена, как бы напоминая, что только Бог, которому он служит, является Богом «порядка и устройства».¹⁰

8 Тертуллиан, *Апология*: <http://www.reformed.org.ua/2/197/Tertullian>

9 Kane, *A Concise History of the Christian World Mission*, 22.

10 K. S. Latourette. *A History of the Expansion of Christianity*. Vol. 1 (New York: Harper & Bros, 1937), 294.

С одной стороны, церковь не стремилась разрушить существующие государственные структуры и создать новые. С другой стороны, будучи инструментом в Божьих руках, она оказывала влияние на существующий общественный порядок и изменяла его к лучшему. Это можно видеть, например, в отношении к рабству. Первые верующие принимали это установление как должное и не отменяли его даже в своих кругах. Павел советовал каждому христианину оставаться «в том звании, в котором призван» (1 Кор. 7, 20). При этом он просил хозяев быть добрыми к своим рабам, памятуя, что все они служат одному Господину (Еф. 6, 9). Если же у раба была возможность получить свободу, апостол советовал воспользоваться ею (1 Кор. 7, 21-22).

В последующие II–III века рабовладельцам советовали отпускать рабов. Часто церкви собирали деньги, чтобы выкупать последних. В христианской среде к рабам относились, как к равным. Как и остальные верующие, они могли нести служение, и некоторые даже становились епископами.¹¹ Вместо того, чтобы открыто атаковать существующую структуру, церковь довольствовалась своим влиянием на языческое общество, надеясь, что с помощью прецедента и практики верующие смогут убедить окружающих в том, что каждый человек обладает достоинством и ценностью.¹² Это стало одной из причин ослабления, а затем и исчезновения института рабства.

Существует множество свидетельств того, что христиане доконстантиновской эпохи искренне старались «делать добро всем, а наипаче своим по вере» (Гал. 6, 10). Эти сведения мы находим не только у ранних Отцов церкви, которые могли, конечно, немного приукрасить действительность, но и среди языческих авторов.¹³ Верующие свидетельствовали о царстве Божьем не только словом и праведной жизнью, но и заботой о нуждающихся, как это делал их Господь. Они заботились о больных, бедных, вдовах, сиротах, заключенных и т. д. Осуждая аборт и распространенную практику оставления нежеланных детей на произвол судьбы, верующие старались изменить существующее положение, спасая брошенных младенцев и воспитывая их в вере.

С приходом к власти Константина влияние христианства на общество стало еще более ощутимым благодаря новым законам, отражавшим христианские ценности. Имперские указы делали сносным положение рабов, а манумиссия – упрощена. Были изданы законы, защищавшие вдов

11 Там же, 262-263.

12 Kane, *A Concise History of the Christian World Mission*, 24.

13 См., напр., «Апологию» Аристида (15:7-9), «История Церкви» Евсевия (4, 26), «О смерти Перегринна» Лукиана (13).

и сирот. Древнее право отца убивать своего ребенка, благодаря которому широко распространилась практика оставления нежеланных детей, было официально под запретом. Чтобы помочь искоренить этот обычай, государство взяло на себя обязательство материально поддерживать малоимущих родителей.¹⁴

Благодаря переводу и распространению Писания и христианских трудов на другие языки, христианство подняло культурный уровень народных масс и способствовало развитию народной литературы, которая в древности существовала лишь в немногих странах.¹⁵ По мере дальнейшего распространения христианства за пределами Римской империи подобная литература появилась на нубийском, эфиопском, армянском и грузинском языках.¹⁶ В некоторых странах, например, в Армении, Грузии и Египте, это способствовало развитию национализма. Объединяя различные народы в одно Божье царство, церковь не только не уничтожала местную культуру, но и способствовала ее развитию.

Исполняя миссию Бога через отдельных людей, церковь не прибегала к насильственному уничтожению существующих условий и обычаев, но благодаря своему влиянию изменяла их в соответствии с христианскими ценностями. Нацеленная на преобразование индивидуумов через познание Христа, она способствовала преобразению общества, не разрушая, а исправляя и исцеляя, как это делал ее основатель во время своего земного служения.

СРЕДНИЕ ВЕКА (500–1500)

В Средние века христианство в основном распространялось на северо-запад. Возникший в VII веке и быстро распространившийся ислам стал доминирующей силой на Ближнем Востоке, в Северной Африке и большей части Центральной Азии. Древние христианские центры – Антиохия, Александрия, Дамаск – перешли под власть мусульман. Даже Византия, которая на протяжении большей части Средневековья оставалась столпом христианства на Востоке, в 1453 г. стала частью мусульманского мира. Несмотря на многочисленные обращения в некоторых восточных странах

14 Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 272-273.

15 В. В. Бартольд. Христианский Восток и его значение для ислама // *Сочинения*. Т. 6 (М., 1964), 147-148.

16 Там же.

(например, Китае в VII и затем в XIII вв.)¹⁷ в Средние века христианству еще не удалось пустить глубоких корней к востоку от Евфрата.

В этот период христианство часто распространялось путем внедрения его сверху: правитель государства или вождь племени становился христианином и активно распространял новую веру в своих владениях. Подобную практику можно наблюдать и в IV–V вв., однако именно в этот период она становится наиболее распространенной. Так было, например, в Киевской Руси или в среднеазиатском племени кераитов. Иногда это происходило мирно, а иногда – насильственным путем. Порой принявшие новую веру правители христианизировали не только свои народы, но и те, которые пытались завоевать, как было в случае с племенами саксонцев или литовцев.¹⁸

Христианизация шествовала под бдительным руководством правителей государств и зачастую была призвана удовлетворять их политические амбиции. Основной ее формой стало массовое обращение. Неудивительно, что в результате средневековая церковь наполнилась лишь наполовину обращенными язычниками, которые принесли с собой варварский воинствующий дух, частично объясняющий возникновение крестовых походов и инквизиции, различные суеверия и пр. Тем не менее к концу этого периода практически все народы Европы были в той или иной степени христианизированы.

Такую христианизацию трудно назвать миссией Бога. Однако исполнение последней можно увидеть в миссионерской деятельности монахов того времени, стремившихся к искреннему обращению языческих племен. Так, в VI–VII вв. Ирландия стала одной из самых миссионерских церквей всех времен и народов. Ее миссионеры трудились во многих частях Западной Европы.¹⁹ Среди других известных монахов-благовестников можно назвать Колумбана, Виллиброрда, Бонифация и Ансгара. Во второй половине Средних веков самыми активными миссионерами были доминиканцы и францисканцы, проповедовавшие в Персии, Китае, Египте, Палестине, Ливии и других местах. Когда в XV в. европейские державы начали расширять свои границы благодаря новым географическим открытиям, развитие миссионерской деятельности получило новый импульс. Францисканцы сопровождали португальские экспедиции на Мадейру (1420), Азорские острова (1431) и др. В 1498 г. монахи-тринитарии плавали с Васко да Гама в Индию.²⁰

17 Tennent, *Invitation to World Missions*, 236-240.

18 Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*, 199, 201.

19 Kane, *A Concise History of the Christian World Mission*, 37.

20 Там же, 57.

Среди монахов-миссионеров, трудившихся на Востоке, стоит отметить Кирилла и Мефодия, благодаря которым славянские государства получили весть о спасении и были христианизированы. Позднее мы встречаем Стефана Пермского и Леонтия Ростовского, которые служили языческим народам, населявшим территории современной России.

Признаки Божьего присутствия в средневековой Европе заметить нелегко. Основное внимание, как правило, привлекают варварские нашествия, бесконечные междоусобные войны феодалов, крестовые походы, инквизиция и мало отличающееся от древнего института рабства крепостничество. Церковь этого периода сама часто попадала под влияние окружающей среды и теряла осознание задачи, возложенной на нее Богом. Тем не менее существует ряд свидетельств о том, что Бог не прекращал своей миссии в этот исторический период.

Эта миссия совершалась Богом, например, посредством монахов-миссионеров, которые проповедовали не только на территории современной Европы, но и в странах Азии и Африки. Выполняя Божью миссию, многие обладали мудростью и мужеством противостоять духу времени. Например, в самый разгар крестовых походов Франциск Ассизский вместе с несколькими единомышленниками отправился в Египет, чтобы проповедовать мусульманскому султану. Позднее францисканец Раймонд Лалл, также охваченный любовью к врагам, разработал теорию миссионерской работы с мусульманами.²¹ Через этих и других людей Бог как бы напоминал о том, что он поистине Бог всех народов, и его желание спасти выходит за барьеры, созданные людьми.

Еще одним признаком Божьего присутствия в средневековой Европе является наличие различных обществ, направленных на служение социально незащищенным слоям населения: бедным, больным (в том числе и прокаженным), заключенным, вдовам, сиротам, проституткам, оказавшимся в плену в результате военных действий. Среди них «Братья общинной жизни», целлиты (алексиане), орден св. Марии Магдалины и многие другие. В большинстве средневековых монастырей были больницы, а в некоторых даже можно было получить неофициальное медицинское образование.²²

Как и в предыдущие века, христианство не разрушало существующие общественные структуры, но стремилось преобразить их в соответствии с библейскими принципами. Например, рабство, а затем и крепостничество долго сохранялось на территории христианских европейских го-

21 Stephen Neill. *A History of Christian Missions* (Cambridge: Penguin Books, 1991), 115-117.

22 Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*. Vol. 2, 361-370.

сударств, и церковь не осуждала ни то, ни другое. Тем не менее многое делалось для того, чтобы облегчить жизнь рабов и крепостных, а издаваемые под ее влиянием законы постепенно привели к исчезновению этой системы.²³

Церковь оказала глубокое влияние на все сферы жизни средневековой Европы. Например, в области экономики важную роль сыграли монашеские общины. Как на Западе, так и на Востоке (например, в Киевской Руси) монахи проводили время не только в молитве, но и в работе: обрабатывали землю, выращивали различные зерновые культуры, возделывали виноградники, прокладывали и ремонтировали дороги, осушали болота. Церковь следила и за тем, чтобы торговля осуществлялась согласно христианским принципам, и осуждала ростовщичество.

В условиях политического хаоса и дезинтеграции, о которой было сказано выше, именно церковь была инструментом стабилизации и цивилизации европейского общества, а также объединения разрозненных и постоянно воюющих между собой варварских племен. В ее попытке объединить Европу в единое целое можно усмотреть продолжение традиции Римской империи. Однако в том, что это целое получило название христианского мира и в идеале планировалось как совершенное общество, основанное на христианских принципах и возглавляемое правителем-представителем Бога на земле, явно прослеживается влияние христианства. Конечно, этот идеал так и не осуществился в полной мере, более того, был сильно искажен. Однако в нем можно увидеть пусть бледное, но отражение желания Бога собрать своих рассеянных этнической и политической враждой чад воедино (Ин. 11, 52).

Христианское присутствие и влияние в Средние века можно увидеть не только в Европе. В Персии при аббасидских калифах (VIII–XIII вв.) большое количество образованных христиан находилось на государственной службе. Некоторые из них занимали высокие должности в мусульманском государстве, и все пользовались защитой и благосклонностью правителей.²⁴ Трудно сказать, насколько ощутимым было их влияние на окружающую среду, однако в них мы видим признаки Божьего присутствия в отчужденном от христианского мира обществе. Среди других примеров – несторианские миссионеры, сопровождавшие кочующие по Азии монгольские племена, а также персидский христианин, который в середине VII века находился на службе у китайского императора, управ-

23 Там же.

24 Neill, *A History of Christian Missions*, 81.

ля тибетскими племенами.²⁵ Для исполнения своей миссии Бог использовал и женщин: среди них дочь Чингисхана Алака-беки и мать хана Хубилая Соргагтани.²⁶

Таким образом, миссия Бога продолжала исполняться даже в это непростое время. В некоторых странах христианство повлияло на все сферы жизнедеятельности. В других его влияние было не столь ярким, однако признаки Божьего присутствия можно увидеть и в них. Как и предыдущий период, Бог использовал отдельных людей для распространения вести о своем царстве, приглашая представителей всех народов стать его частью.

РАСШИРЕНИЕ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ ПРЕДЕЛОВ (1500–1800)

Благодаря европейским завоеваниям в Новом Свете и Азии с XVI по XVIII века миссия Бога распространилась практически до краев земли. Самыми активными миссионерами этого века были иезуиты, но большой вклад продолжали вносить францисканцы и доминиканцы. Под покровительством католических правителей Европы и при их щедрой финансовой поддержке монахи-миссионеры без особого труда могли обеспечить себе проезд в новые колонии в Америке и Азии.

В восточных церквях миссионерская деятельность была парализована вследствие мусульманских завоеваний, в результате которых древние патриархаты – Антиохийский, Александрийский, Иерусалимский и Константинопольский – оказались на территориях, в которых христианство не могло свободно распространяться. Хотя верующие оказывали определенное влияние на свое исламское окружение, о прямой евангелизации не могло быть и речи.²⁷ Тем не менее географические пределы миссионерской деятельности в Евразии также значительно расширились благодаря колонизационной политике Российской империи. И здесь миссионерская деятельность пользовалась поддержкой светских властей, которые были заинтересованы в установлении единой религии на завоевываемых территориях на северо-востоке.

Стартом протестантского миссионерства традиционно считают начало XVIII века, когда пиетисты из Галле отправились в Индию по приглаше-

25 A. S. Moreau. *Introducing World Missions: a Biblical, historical, and practical survey* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 112.

26 Там же.

27 Neill, *A History of Christian Missions*, 179.

нию датского короля.²⁸ Самыми активными протестантскими миссионерами этого периода были Моравские братья, которые трудились в самых отдаленных и труднодоступных местах. С 1732 по 1760 гг. эта конфессия послала 226 миссионеров в 10 стран.²⁹ Появление Методистской церкви в Англии, а затем в Америке не только привело к духовному пробуждению и развитию социального служения в этих странах, но и заложило основание современному миссионерскому движению, которое началось с Кэри.³⁰

Для распространения вести о Христе использовались различные методы. Католическая и Русская православная церкви отдавали предпочтение массовым евангелизациям. Были случаи насильственного обращения, однако чаще всего привлекали обещаниями различных благ и привилегий.³¹ В некоторых местах создавались миссионерские поселения: все новообращенные жили в специально обустроенных деревнях под административным и пасторским надзором миссионера. Это должно было способствовать более эффективной христианизации.³²

Протестанты обычно предпочитали индивидуальное обращение. Однако порой из-за этого возникали определенные проблемы. Например, в некоторых местах обращенный член племени больше не принимался в нем и уже не обладал авторитетом и возможностью благовествовать. Тогда некоторые протестантские миссионеры начали стараться приводить все племя к принятию основ христианства, а затем уже фокусировались на индивидуальном обращении и крещении.³³

Важным вкладом протестантизма в развитие миссионерства стал перевод Писания и местное образование, которое позволило новообращенным самостоятельно читать Библию. Уже один из первых миссионеров – трудившийся в Индии пиетист Цигенвальд – за свою короткую жизнь успел перевести Ветхий Завет до Книги Руфь, тем самым оставив пример для последующих поколений протестантских миссионеров.³⁴

Необходимо отметить, что в этот период в миссионерстве произошел

28 Отдельные прецеденты можно увидеть и в предыдущие века (напр., Джон Элиот [1604–1690], трудившийся среди американских индейцев).

29 Kane, *A Concise History of the Christian World Mission*, 79.

30 Там же, 81.

31 Тем не менее были и исключения. Например, в Китае и Японии католические миссионеры прибегали к обращению отдельных людей.

32 Kane, *A Concise History of the Christian World Mission*, 66–67.

33 Neill, *A History of Christian Missions*, 189–204.

34 Там же, 195. Католики ранее также делали попытки переводить Библию. Кроме того, они составили словари и учебники по местным языкам, чем облегчили последующий труд переводчиков.

ряд изменений. Во-первых, оно начало получать материальную поддержку со стороны не только государств, но и отдельных людей, что показывает растущий интерес к миссии Бога среди большего числа христиан. Кроме того, с появлением и распространением протестантизма в миссионерском труде стали принимать активное участие миряне.³⁵ Наконец, именно в этот период термин «миссия» начал применяться для обозначения труда по распространению европейской церковной системы по всему миру. Ранее под ним подразумевалось утверждение о том, что Бог-Отец послал в мир Бога-Сына и Бога-Духа Святого.³⁶

Таким образом, на протяжении трех веков миссия Бога расширила свои географические пределы, проникнув даже в самые отдаленные уголки мира. Во многих из этих мест христианство оставалось лишь небольшим островком в море язычества, а в некоторых оно со временем исчезло из-за поверхностных обращений, неумения подготовить местных лидеров, гонений и других причин.³⁷ Тем не менее в этот период было положено начало, которое помогло следующему столетию войти в историю как «Великий век миссионерства».

В этот период Европа представляла собой достаточно противоречивую картину. С одной стороны, большая часть ее населения была лишь номинально христианской. Страны вели бесконечные войны, вызванные агрессией, алчностью и жаждой власти. Те же самые мотивы руководили и различными видами экономических предприятий. Скептицизм, доминирующий в интеллектуальной жизни европейцев эпохи Просвещения, казалось, полностью вытеснил из нее Бога.³⁸ С другой стороны, протестантская Реформация XVI века вдохнула новую жизнь в церковь на территории Западной Европы и привела к значительным политическим, экономическим и социальным преобразованиям. Появившиеся в эпоху Просвещения пиеисты и методисты напоминали об истинной сути христианства.

В странах восточной и южной Европы, находившихся под властью Османской империи, христиане находились в полной политической зависимости от мусульман. Тем не менее именно христианство помогло этим

35 Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*. Vol. 3, 50.

36 С. А. Санников. *Двадцать веков христианства*. Т. 2 (Одесса: Богомыслие, 2002), 271.

37 Например, мощное пробуждение в Японии в XVI веке закончилось гонениями, уничтожившими его результаты. Успешная работа монашеских орденов в Африке к середине XVIII века сошла на нет из-за отсутствия местных лидеров и постоянных междоусобных войн.

38 Latourette, *A History of the Expansion of Christianity*. Vol. 3, 419.

народам выжить и сохранить национальную идентичность. Церковь помогала поддерживать чувство общности, и в следующем веке из нее выйдут движения, борющиеся за политическую независимость этих стран.³⁹

В условиях активной европейской экспансии за океаном благодаря миссионерам ее влияние на местное население было смягчено и принесло определенные блага. Как католические, так и протестантские миссионеры пытались защищать завоевываемые племена от безжалостной эксплуатации.⁴⁰ Когда в Латинскую Америку стали привозить чернокожих рабов, именно из рук миссионеров они получали помощь. По прибытию африканцев в Картахену иезуиты кормили их, лечили раны, рассказывали о Христе, крестили умирающих. Одним из самых выдающихся миссионеров того времени был Педро Клавер, обучивший и крестивший около 300 000 африканцев.⁴¹

Миссионеры лечили местных жителей, помогали им осваивать новые сельскохозяйственные методы и ремесла, способствовали развитию национального образования. Например, в Филиппинах, население которых спустя несколько веков стало почти полностью христианским, миссионеры еще в XVI веке строили не только церкви, но больницы и школы. В 1593 г. было открыто первое учебное заведение для девочек. Иезуитский колледж в Маниле, основанный в 1601 г., стал центром национального образования.⁴²

Таким образом, в этот период Бог продолжал трудиться через участников в его миссии в разных странах. Хотя не везде миссионерская деятельность имела глубокий и долгосрочный успех, она оставила следы, напоминавшие о том, что Бог намерен продолжать труд по искуплению своего творения во всем мире и приведению всех народов в его царство.

«ВЕЛИКИЙ ВЕК МИССИОНЕРСТВА» (1750–1914)

Девятнадцатый век стал свидетелем мощного миссионерского движения, которое распространило весть о Христе в самые отдаленные уголки планеты, сделав христианство поистине мировой религией. Как и в предыдущие века, Бог начал это глобальное предприятие через одного человека. Подобно большинству инструментов, используемых Богом для

39 Там же, 419–420.

40 Там же, 423.

41 Kane, *A Concise History of the Christian World Mission*, 65.

42 Там же, 62.

выполнения своей миссии, Уильям Кэри не выделялся происхождением или положением в обществе, однако именно через него Творец произвел необходимый импульс, благодаря которому XIX столетие вошло в историю как «Великий век миссионерства».

Среди причин, способствовавших развитию миссионерской деятельности в этот период, обычно называют европейскую колонизацию стран Азии и Африки, появление новых средств транспорта и связи, а также относительный мир, который сохраняли между собой основные мировые державы после наполеоновских войн. К концу XIX века в миссию Бога были вовлечены представители практически всех существующих на тот момент конфессий – от традиционных католической и православной церквей до недавно возникшей Армии спасения. Появление в начале века ряда миссионерских обществ стимулировало сотрудничество между различными протестантскими деноминациями. Женщины участвовали в миссионерской деятельности гораздо активнее, чем в предыдущие века, и к концу описываемого периода численно превосходили на миссионерском поприще мужчин.⁴³

Конечно, как и в предыдущие века, миссионерская деятельность сталкивалась с рядом проблем. Например, миссионеры часто не могли отделить благую весть от своей культуры и, обращая индуса, индонезийца или бирманца ко Христу, невольно пытались сделать из него англичанина, француза или голландца. Такому подходу способствовал и «колониальный комплекс», которому поддавались некоторые западные благовестники.⁴⁴ Миссионеры, как и их предшественники, часто сталкивались с физическими, материальными и моральными проблемами. Порой окружение оказывалось враждебным, и им приходилось испытывать разного рода гонения.

Однако, несмотря на все трудности, к 1914 году лишь небольшое количество стран – Афганистан, Непал, Тибет – оставались закрытыми для миссионерской деятельности, а некоторые отдаленные этнические группы еще не были обнаружены. В основном же соучастники миссии Бога трудились по всему миру – от Китая до Перу, даже за пределами арктического круга и на опасных пустошах Огненной Земли.⁴⁵ С каждым годом мест, где бы не слышали о благой вести, становилось все меньше.

Участвуя в миссии Бога в самых разных странах, миссионеры не только несли народам весть о спасении, но и старались по мере сил бороться с

43 Neill, *A History of Christian Missions*, 218.

44 Там же, 220.

45 Там же, 215.

проявлениями социального зла. Например, в Индии они добивались запрета на браки с маленькими девочками, сжигание вдов, храмовую проституцию и существование касты неприкасаемых. В Китае они боролись с обычаями уродования ступней у маленьких девочек и оставления новорожденных детей, а также употреблением опиума. В Африке – с полигамией, работорговлей и обыкновением убивать близнецов. Во всех концах мира они открывали школы, больницы, медицинские колледжи, сиротские дома и лепрозории. Именно миссионеры поддерживали тех, кого соотечественники считали отбросами общества и изгоняли прочь. Рискуя своей жизнью и жизнью членов своих семей, они помогали местному населению бороться с голодом, наводнениями, эпидемиями. Как справедливо подытоживает Кейн, миссионеры основывали церкви, школы и больницы от Турции до Японии, от Каира до Кейптауна, от Монтеррей до Мотевидео, от Полинезии до Индонезии.⁴⁶

Все это делали обычные люди со своими достоинствами и недостатками. Для исполнения своей миссии Бог продолжал использовать отдельных людей, которые ни в чем не превосходили остальных, но были открыты к тому, чтобы исполнять волю Бога и участвовать в его деятельности.

МИССИЯ В XX ВЕКЕ

В 1910 г. в истории миссионерства произошло значительное событие – в Эдинбурге была проведена первая Всемирная миссионерская конференция. Она стала катализатором международного сотрудничества миссионеров из разных стран. Благодаря ей в 1921 г. был создан Международный миссионерский совет, целью которого было обсуждение различных методов и возможностей современной миссионерской деятельности, а также обмен опытом.⁴⁷ Раскрыв потенциал международного христианского сотрудничества для исполнения миссии Бога во всех уголках земли, Эдинбургская конференция способствовала возникновению экуменического движения, выразившего стремление к христианскому единству.⁴⁸

В совокупности с окончанием эпохи империализма и ростом постколониального национализма, это движение сыграло важную роль в формировании и утверждении молодых церквей в странах Азии и Африки. Появились отдельные лидеры и группы, стремившиеся не просто приспо-

46 Kane, *A Concise History of the Christian World Mission*, 100.

47 Х. Л. Гонсалес. *История христианства*. Т. 2 (СПб.: Библия для всех, 2002), 351.

48 Moreau. *Introducing World Missions*, 140.

собрать западное богословие и церковную структуру в этих государствах, но по-настоящему контекстуализировать христианскую веру. Это привело к преобразению всемирного христианства в целом и миссионерской деятельности в частности. К началу третьего тысячелетия одни из самых больших церквей уже находились в Бразилии, Нигерии и Корее. Их членство исчислялось десятками и сотнями тысяч. Эти и другие, меньшие по количеству, общины Африки, Азии и Латинской Америки сами начали посылать миссионеров. Бразильцы трудятся в Северной Америке и Анголе, корейцы – в Средней Азии и Восточной Африке, сингапурцы в Китае и Африке, индусы – на Ближнем Востоке, латиноамериканцы – в различных странах Азии и Африки.⁴⁹

При этом западное миссионерство также продолжает активно развиваться и искать новые методы донесения благовести: уличные евангелизации, строительство домов, оказание медицинской помощи, обеспечение едой. Ряд миссий работает среди студентов-иностранцев, приезжающих учиться в западные учебные заведения. Некоторые из этих организаций стремятся не только обратить этих студентов ко Христу, но и подготовить их к благовестию по возвращению домой.⁵⁰

Последние десятилетия большой миссионерский интерес вызывают так называемые недостигнутые народы, особенно те, которые живут в «окне 10/40», составляющем наименее евангелизованную часть мира. Поскольку большинство входящих в него стран мусульманские, и благовестие в них часто затруднено, идет поиск новых методов, чтобы приводить людей ко Христу. Одним из них стало движение мусульманских последователей Христа, которые продолжают посещать мечеть. Они принимают Иисуса как Господа и Спасителя, отвергают часть исламской доктрины, которая несовместима с библейской верой, и посещают небольшие христианские собрания. При этом они ходят в мечеть и воспринимаются своими соседями как мусульмане. Хотя подобные методы вызывают множество споров, некоторые видят в них временный, переходный этап, способный облегчить мусульманам полное обращение в христианство.⁵¹

Как и в предыдущие века, путь миссионерства остается тернистым. Современные миссионеры продолжают сталкиваться с политическими, расовыми, экономическими проблемами. Некоторые из них закончили жизнь мученической смертью. Порой распространению благовести мешает противостояние антихристианских идеологий и других религий, а

49 Там же, 155.

50 Там же, 154.

51 Tennent, *Invitation to World Missions*, 304-305.

порой – внутренние конфликты в самом христианстве. Но, как и в предыдущие века, ни один из этих неблагоприятных факторов не останавливает предприятия, инициатор и основной исполнитель которого – Бог.

Таким образом, в XX веке исполнение миссии Бога посредством посвященного труда бесчисленного количества учеников Христа из разных стран привело к тому, что христианство, по словам Стивена Нила, «акклиматизировалось» почти в каждой стране на каждом континенте и укрепилось не как иностранная вера, а как церковь той страны, в которой оно живет.⁵² К началу третьего тысячелетия имя Бога прославлялось в разных частях мира, на разных языках, в разных формах.

В этот период миссия Бога продолжала оказывать влияние на различные страны и континенты. Так, значительный рост африканских церквей в XX веке частично объясняют вкладом, который миссионеры внесли в развитие местного образования. На протяжении многих десятилетий они были единственными, кто развивал его в Африке. Миссионеры создавали алфавиты, писали учебники, открывали школы. Именно это дало им уникальную возможность сформировать характер нескольких поколений африканцев.⁵³ В XX веке почти во всех областях жизни африканских стран не было лидеров, которые хотя бы часть образования не получили в миссионерской школе. В то или иное время в Либерии, Гане, Нигерии, Чаде, Заире, Уганде, Танзании и Замбии были христианские президенты. В разное время политические лидеры этих стран публично выражали благодарность западным миссионерам и приглашали их и дальше помогать в модернизации своих держав.⁵⁴

Еще с XIX века христиане были в авангарде реформаторских движений в Японии. Некоторые из них были членами правительства, например Тойохико Кагава, который посвятил всю свою жизнь социальным преобразованиям.⁵⁵ Махатма Ганди в Индии заимствовал идею о ненасилии из Нагорной проповеди и эффективно использовал ее против британцев. Миссионер Стенли Джоунс, служивший в Индии 60 лет, утверждал, что христианство глубоко повлияло на мышление индусов и лежит в основе многих индийских реформ. Нужно также отметить, что нигде в нехристианском мире Христос не почитается так, как в Индии.⁵⁶

В XX веке миссия церкви продолжала включать в себя заботу о бедных

52 Neill, *A History of Christian Missions*, 473.

53 Kane, *A Concise History of the Christian World Mission*, 141-143.

54 Там же.

55 Там же, 135.

56 Там же, 133.

и угнетенных. Христианство оказало влияние на борьбу за социальную справедливость, проведение земельной реформы, оказание помощи нуждающимся. Это достигалось разными путями. Албанская миссионерка, известная как Мать Тереза, завоевала всеобщее уважение самоотверженностью и любовью, с которой она много лет служила бедным в Калькутте. В Латинской Америке вызвавшее много споров среди христиан богословие освобождения призывало церковь заботиться о бедных. В 1984 г. епископ Дезмонд Туту получил Нобелевскую премию мира за вклад в борьбу против апартеида.

В 1990 году в энциклике *Redemptoris missio* Иоанн Павел II выразил благодарность миссионерам, «которые своим любящим присутствием и смиренным служением действуют ради целостного развития личности и общества, через школы, центры здравоохранения, лепрозории, дома инвалидов и престарелых, предлагая программы, направленные на поддержку женщин и т. д.».⁵⁷ Хотя папа имел в виду только католических миссионеров, той же признательности заслуживают и благовестники из других конфессий.

Сегодня Бог продолжает совершать свою миссию, привлекая к ней отдельных людей. Ее не останавливают ни секуляризация ранее христианских стран, ни распространение различных религий и идеологий, ни гонения, ни многочисленные недостатки ее соучастников. Начавший ее Бог приведет ее к кульминации, которую увидел автор Книги Откровения, когда «великое множество людей... из всех племен и колен, и народов и языков» предстанут перед его престолом и будут восклицать: «Спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу» (Откр. 7, 9-10).

57 Иоанн Павел II: <http://www.fjp2.com/john-paul-ii/online-library/encyclicals/123-redemptoris-missio#a1>.

Миссия в надежде и миссия надежды

П. Поперечный

ВВЕДЕНИЕ

Миссионерская деятельность ранней церкви сама по себе была эсхатологическим событием, определявшим ее роль и место в истории.¹ На протяжении всей истории христианства различные взгляды на эсхатологию определяли отношение к миссии; в зависимости от эсхатологической позиции формировалась своя миссиональная мотивация, а вслед за ней и стратегия выполнения великого поручения.² Эсхатология и сегодня – одна из ключевых тем в богословии миссии. К примеру, у Дэвида Боша эсхатология представлена в качестве одного из выраженных элементов возникающей экуменической парадигмы,³ а у Стивена Бивенса и Роджера Шредера – в качестве одной из констант послебошевского богословия миссии.⁴

Учитывая ограничения в объемах и специфику вопроса, в рамках данной статьи не предусматривается обзор устоявшихся эсхатологических трактовок и терминов касательно эсхатологии в целом. Современный широкий доступ к богословской литературе позволяет нам оставить большую часть вводной дискуссии за скобками и перейти сразу к идейной интерпретации эсхатологических вопросов, непосредственно пересекающихся с миссией.

В первой части статьи будет представлен обзор вопросов и точек пе-

1 Д. Бош. *Преобразования миссионерства* (СПб.: Библия для всех, 1997), 50.

2 Don Fanning. *Eschatology and Missions* (2009). Themes of Theology that Impacts Missions. Paper 8.

http://digitalcommons.liberty.edu/cgm_theo/8

3 Бош, *Преобразования миссионерства*, 555-569; ср. с 1–4 главами.

4 См. S. B. Bevans and Schroeder R. P. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today* (Maryknoll: Orbis, 2004), 281-322.

ресечения, выдвигаемых футуристической эсхатологической школой, где миссия рассматривается преимущественно как предшественник пока не осуществившихся эсхатологических обетований. Затем дискуссионная платформа будет расширена за счет вопросов, обсуждаемых в рамках реализованной и инаугурационной эсхатологии, где миссия рассматривается преимущественно как результат уже осуществившихся и как проявление ныне осуществляемых эсхатологических обетований. Следующие три раздела посвящены христианской надежде, которая в современной богословской литературе разных христианских традиций часто выступает в качестве синонима эсхатологического учения.⁵ Здесь мы попытаемся на основе взаимосвязи истории с эсхатологией выявить взаимосвязь между конечными эсхатологическими и промежуточными историческими надеждами христиан, а также коснемся болезненного опыта несбывшихся надежд и путей взросления в миссионерской надежде.

МИССИЯ КАК ПРЕДШЕСТВЕННИК ЕЩЕ НЕ ОСУЩЕСТВИВШИХСЯ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ОБЕТОВАНИЙ

В толковании футуристической эсхатологической школы, фокусирующейся на неосуществленных эсхатологических обетованиях, миссия представляется нам как признак, а в некотором смысле и как условие грядущего конца. Эта школа породила и продолжает поддерживать в рамках богословско-миссиологической дискуссии такие вопросы, как взаимосвязь миссии церкви с грядущим пришествием Христа и его царствованием. С точки зрения футуристической эсхатологии миссия предшествует исполнению этих эсхатологических обетований. Важно отметить, что в премиллениаристской и постмиллениаристской трактовках оба эсхатологических обетования должны исполниться в рамках истории искупления, до создания нового неба и новой земли.

Воцарение Христа – эсхатологическое обетование, которое встречается на страницах Ветхого и Нового Заветов. Премиллениаристы считают, что миссия должна встретить небывалое сопротивление перед наступлением царства Мессии, постмиллениаристы же напротив, настроены на победоносное шествие миссии по миру, что в итоге приведет к наступлению царства Мессии, предшествующему его пришествию. Претеристская позиция, в отличие от премиллениаристской, видит миссию не столько как событие,

⁵ К примеру: J. Moltmann. *Theology of Hope*; G. E. Ledd. *The blessed Hope*; N. T. Wright. *Surprised by Hope*; B. E. Daley. *The Hope of the Early Church* и др.

предшествующее времени воцарения Мессии, а скорее как результат его воцарения. Как бы там ни было, все эти три направления фокусируются на обетовании воцарения Мессии в рамках исторических событий. У амилленаристов же – четвертого направления – делается акцент больше на символическое царство Мессии, в категориях трансцендентного вечного царствования с Богом Отцом, в то время как миссия остается в поле интерпретации исторической реальности.

Другое эсхатологическое обетование, пересекающееся с миссией, касается пришествия Христа, или как еще называют это событие – его явления в славе (Деян. 1, 10-12; 1 Фес. 4, 14-18). Здесь предпринимаются попытки рассматривать миссию в ряде признаков грядущего пришествия Христа. В качестве основного текста для исследования соотношения миссии и эсхатологии здесь предлагается заявление Христа о проповеди евангелия по всей вселенной во свидетельство всем народам перед наступлением конца (Мф. 24, 14, ср. Мк. 13, 10). Дискуссии в основном строятся вокруг вопросов, связанных с упомянутым в этих текстах поколением, возможностью приблизить или отсрочить пришествие Христа своей активностью или же пассивностью в исполнении великого поручения,⁶ а также, в какой степени миссия церкви служит признаком конца.⁷ В результате одни участники дебатов допускают возможность приближения пришествия Христа за счет скорейшей евангелизации мира и призывают остальных к активному вовлечению в миссию. Другие посчитали, что определенные Богом времена и сроки сбудутся в любом случае, и стали призывать к сдержанности относительно триумфалистских настроений и к готовности встретить Христа в любой момент, несмотря на то что еще не весь мир (как мы полагаем) достигнут для Христа. Нашлись в богословских кругах и те, кто не согласился с такой постановкой вопроса в принципе. Так, например, в претеристской интерпретации пророчества Христа о разрушении Иерусалима и его пришествии для суда сбылись еще при жизни первого поколения христиан. Что же касается широкой проповеди евангелия, то, по их мнению, уже сам апостол Павел полагал, что во времена его апостольского служения евангелие успело охватить весь известный в то время цивилизованный мир (Кол. 1, 6; Рим. 10, 16-18). Либеральные протестантские богословы не согласились с такой постановкой вопроса, так как не ждут буквального пришествия Христа как исторического события.

6 Fanning, *Eschatology and Missions* (2009). *Themes of Theology that Impacts Missions*. Paper 8.

http://digitalcommons.liberty.edu/cgm_theo/8.

7 Howard Culbertson. *Modern missions: an eschatological sign?* A Theology of Missions essay. <https://home.snu.edu/~hculbert/eschaton.htm>.

Ответы, предложенные на данный вопрос, не привели христианское сообщество к консенсусу, но внесли свой положительный вклад в качестве нового импульса как для развития эсхатологии, так и миссионерской деятельности. Взгляд футуристической эсхатологической школы на миссию сам по себе, даже в силу масштабов, продолжительности и подробностей сложившейся дискуссии дает ограниченное представление о пересечении и взаимодействии этих двух понятий. Однако платформу для дискуссии о взаимосвязи миссии и эсхатологии, предложенную футуристической школой, можно расширить за счет реализованной и реализующейся эсхатологии, фокусирующейся, прежде всего, на тех эсхатологических обетованиях, которые уже нашли свое исполнение в истории и еще продолжают исполняться. Следует вкратце напомнить о том, что обе эсхатологические школы (футуристическая и реализованная) появились на богословской арене весьма ярко и стали популярными примерно в одно и то же время; обе родились как реакция на крайности в эсхатологических трактовках.

Иоганн Вайсс и Альберт Швейцер – одни из главных основоположников футуристической (в других версиях *последовательной*) эсхатологической школы – оспорили либеральную трактовку Христова учения о царстве Божием чисто как этическое учение о моральных ценностях и царствовании Бога в душе отдельного верующего. По их мнению, царство Божье должно наступить в будущем на земле как личное и сверхъестественное вторжение Бога в историю человечества, благодаря чему зло будет окончательно истреблено и повсюду восторжествует Божья воля и справедливость. Футуристическая школа эсхатологии в полемике с либеральной трактовкой смогла отстоять футуристический, космический и апокалиптический аспекты в эсхатологическом богословии.

Чарльз Додд, в котором часто видят популяризатора школы реализованной (в других версиях *осуществленной*) эсхатологии, оспорил футуристическую трактовку царства Божия как ущербную для понимания миссии Христа. По мнению представителей этой школы толкования, Христос не только проповедовал о царстве Божьем, но и принес его в историю, став его олицетворением. С приходом Христа осуществились предсказания пророков и великие ветхозаветные надежды, связанные с Мессией и его царствованием. Таким образом, школа реализованной эсхатологии вернула эсхатологическому учению историческую основу в интерпретации царства Божьего как реальности исторической.

Герман Риддербос, Оскар Кульман, Иоахим Иеремиас, стоявшие у истоков школы реализуемой (в других версиях *инаугурационной*) эсхатологии, заняли промежуточную позицию между футуристической и реализованной эсхатологией. За счет концепций, известных нам как «уже, но еще нет»,

«решающий день и победоносный день» (*D-Day* и *V-Day*), «эсхатология в процессе реализации», инаугурационная школа эсхатологии поместила христианскую надежду как в историю, так и за ее пределы.⁸

В предварительных выводах надо отметить, что во всем разнообразии эсхатологических трактовок мы продолжаем задаваться вопросом: какова доля победы над злом, которая должна осуществиться уже здесь и сейчас в рамках истории искупления?

МИССИЯ КАК РЕЗУЛЬТАТ УЖЕ ОСУЩЕСТВИВШИХСЯ И НЫНЕ ОСУЩЕСТВЛЯЕМЫХ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ОБЕТОВАНИЙ

В поисках точек пересечения эсхатологии и миссии необходимо признать, что библейское основание для такого взаимодействия надо выстраивать не на одном каком-то отрывке. Нельзя также удовлетвориться и подбором как можно большего количества подходящих для этого отрывков. Эсхатологическую основу миссии церкви необходимо выстраивать в следовании лейтмотиву всего новозаветного повествования, как современные миссиологи Бош и Райт.⁹

С точки зрения реализованной эсхатологии миссия Христа и церкви связана одновременно с осуществлением целого ряда эсхатологических обетований, которые начали исполняться в истории.¹⁰ В виду этого и само появление церкви с ее миссионерским мандатом, и ее миссия носят эсхатологический характер. Реализованный и инаугурационный подход к эсхатологии послужили ярким напоминанием о том, что христианская эсхатология глубоко исторична. Она не призвана вырвать нас из истории и увести в потустороннее и запредельное, но бросает нам вызов переосмыслить историю и увидеть в ней как человеческое падение, так и Божьи деяния, явленные в первоизданном творении и в искуплении человечества.

Согласно реализованной эсхатологии, новозаветный текст, как и его метаповествование можно рассматривать в качестве эсхатологического

8 См. подробнее о зарождении и позиции представленных школ в книге: Д. Э. Лэдд. *Богословие Нового Завета* (СПб.: Библия для всех, 2003), 70-84. А также Р. Ч. Спраул. *Что говорил Иисус о последних днях* (СПб.: Библия для всех, 1999), 11-21.

9 Ср. К. Райт. *Миссия Бога* (Черкассы: Коллоквиум, 2015), 16-20.

10 Когда мы говорим об исполнении ветхозаветных эсхатологических обещаний в период Христа и церкви, то надо понимать, что их исполнение не подразумевает завершенность всего обещанного Богом. См. также: G. E. Ladd. *Fulfillment without Consummation* в работе *Jesus and the Kingdom*.

продукта. Он был написан авторами, которые верили, что достигли последних веков (ср. 1 Пет. 1, 19-20; 1 Ин. 2, 18; 1 Кор. 10, 11; Иак. 5, 3; Евр. 1, 1-2). Больше половины новозаветного текста посвящено описанию основных событий, дающих начало христианству, которые, в свою очередь, позволяют применить к ним эсхатологическую трактовку. Уже сам приход Мессии во свете ветхозаветных обетований понимался как эсхатологическое событие и должен был положить начало мессианскому веку. Это событие произошло не раньше, чем пришла полнота времени (Гал. 4, 4). В такой перспективе эсхатологическое содержание Никео-цареградского символа веры не ограничивается фразой «чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», но через личность Христа, уже пришедшего и вновь грядущего, составляет основную часть раннего христианского исповедания.

Учение воплотившегося Мессии сводилось к проповеди об исполнении времени и приближении царства Божия (Мк. 1, 14-15). Его программная проповедь (Лк. 4, 18-19; ср. Ис. 61, 1-2) была основана на ветхозаветном тексте эсхатологического значения,¹¹ где Мессия должен был объявить и осуществить эсхатологический юбилейный год. Этот текст интерпретируется уже самим Христом как «Писание ныне исполнившееся» (Лк. 4, 21). Его чудеса служат знаком исполнения обетований о деяниях и временах Мессии (Мф. 11, 2-6; ср. Ис. 35, 5-6), а изгнания бесов – знаком отступления сил зла во свете приходящего царства Божия (Мф. 12, 28).¹²

Смерть, воскресение Христа и сошествие Святого Духа – эсхатологические события.¹³ В миссию Христа входило обновление завета, а вместе с ним и обновление народа завета – еще одного ветхозаветного эсхатологического обещания (Иер. 31; Иез. 36). Свою смерть он толковал как искупительную и обязательную для обновления завета (Мф. 26). Воскресение Иисуса из мертвых было чем-то невероятным для его учеников даже вопреки его многократным предсказаниям собственной смерти и воскресения. Ученики не могли понять, как он смог воскреснуть для вечной жизни раньше, чем наступило всеобщее воскресенье? Это не укладывалось в их богословские представления о воскресении мертвых и требовало переосмысления их собственной эсхатологии в свете происходящих на их глазах событий. Вознесение Христа дополняет собой череду эсхатологических событий. Его основное богословское значение связано с инаугурацией Мессии. Воскресший Мессия получил всякую власть на небе и на земле

11 П. Покорны, Геккель У. *Введение в Новый Завет. Обзор литературы и богословия Нового Завета* (М.: ББИ, 2012), 126.

12 См. также Лэдд, *Богословие Нового Завета*, 79-82.

13 Там же, 61-62, 411.

(Мф. 28, 18) над живыми и мертвыми (Рим. 14, 9). Его правление начинается раньше, чем его враги окончательно покорены Богом (1 Кор. 15, 25; ср. с Пс. 2). События Пятидесятницы апостол Петр толкует во свете осуществления эсхатологического обещания о наступлении эры Духа.¹⁴

Еще одна черта, присущая новозаветному тексту – активная роль ангелов в миссии Бога. На рубеже веков (века нынешнего проходящего и века грядущего) учащается вмешательство ангелов Божьих в судьбы мира и народа Божия. Бесы тоже упоминаются в Новом Завете чаще, чем в Ветхом, притом уже как изгоняемые и отступающие. В начале они изгоняются самим Христом (Мф. 8 – 9), затем и его учениками, которые получили от Христа власть над бесами (Мф. 10). Таким образом, ангелология в эсхатологическом и миссиологическом ключе обретает новое измерение.

В дополнение к повествовательному материалу Нового Завета следует обратить внимание и на эсхатологическую подоплеку новозаветной этики как одного из выражений нашей христианской надежды.¹⁵ В свете как уже исполнившихся, так и ожидаемых эсхатологических обетований наша задача сегодня состоит в том, чтобы стать людьми воскресения между первой Пасхой и последним днем, чтобы наша христианская жизнь, как общественная, так и личная, наше поклонение Богу и наша миссия стали знаком первого события и предвкушением второго.¹⁶ Возьмем, к примеру, наибольшую заповедь о любви (Мф. 22, 37-40). В мире полном вражды и ненависти мы уже теперь призваны любить не только Бога, но врагов. От нас требуется уже сейчас, чтобы мы любили людей так, словно нет никакого повода их не любить, так, словно мы уже достигли вечности, где нет места ненависти и вражде, т. е. любить людей во свете вечности, как их возлюбил сам Бог. Подобные усиления императива для новозаветной общины можно проследить и на примере призывов к радости, благодарности, помощи находящимся в нужде. Борьба с бедностью, угнетением и помощь нуждающимся становятся тем усерднее, чем больше мы усматриваем приближение грядущего века, где не будет плачущих или алчущих.

Важно заметить, что наиболее часто цитируемые отрывки Нового Завета, известные нам как великое поручение, с помощью которых мы осмысливаем и обосновываем миссионерский мандат, не лишены эсхатоло-

14 См. подробнее: П. Поперечный. Пасха и Пятидесятница как признаки последнего времени // *Пульс служения. Богословский журнал* № 22 (Кишинев: Университет *Divitia Gratiae*, 2015), 6-21.

15 Т. Райт. *Главная тайна Библии: смерть и жизнь после смерти в христианстве* (М.: Эксмо, 2009).

16 Там же.

гической основы. Во всех четырех Евангелиях великое поручение Христа передается нам не просто в конце повествования, а в контексте описания его смерти и воскресения.¹⁷ Когда Роджер Гринвей рассматривает тексты великого поручения четырех Евангелий, он помещает их под заголовком «Крест, воскресение и великое поручение Иисуса Христа» и подчеркивает, что оно уходит своими корнями в ветхозаветные обетования о великом восстановлении, включающем все племена и концы земли (Быт. 12, 3; 15, 5; Ис. 49, 6); и что с его последними наставлениями начинаются и «последние времена», для которых характерна миссия среди народов.¹⁸ Спасение Яхве, явленное в Мессии, должно было не только достичь концов земли (Ис. 49, 6), но Мессия должен был принять в наследие народы и пределы земли (см. в Пс. 2, 8).¹⁹ Закон не повелевал древнему Израилю путешествовать в разные страны с миссионерской целью, так как в Ветхом Завете миссия, направленная на народы, понималась как эсхатологический акт Бога.²⁰ В таком собирании народов Бог продемонстрировал свою верность обещаниям Израилю.²¹ И новозаветная миссия показывает, как это началось и как будет продолжаться до тех пор, пока не завершится собирание народов.²²

Таким образом, достижение евангелием всех народов можно считать одним из ныне сбывающихся великих эсхатологических обещаний. Такое понимание великого поручения открывает перед нами новую грань его величины, а точнее величия. И это величие понимается в первую очередь не в его масштабности или сложности, а в значимости и великолепии как того, кто нам поручает это действие, так и самого действия. Мы участвуем в эсхатологической миссии Бога по обращению и благословиению народов и племен земли – в реализации его великой мечты. Вся наша деятельность, образ жизни и само наше существование в той или иной степени связаны с этой мечтой Бога, которая из дня в день становится реальностью. Следовательно, наша мотивация к миссии должна усиливаться от понимания того,

17 Относительно теории Ганса Концельманна о так называемом «разрыве» между эсхатологией и миссией в Ев. от Луки и в Деян. 1, 6-8 см. T. W. Martin. *Eschatology, history and mission in the social experience of Lucan Christians: A Sociological study of the relationship between ideas and social realities in Luke-Acts*. (PhD Dissertation. St. Peter's College: Oxford. 1986), 2-7; G. McKinzie. *Missional Eschatology in Acts 1-4: Why are you standing there staring toward Heaven?* См. Бош, *Преобразования миссионерства*, 97-98. Райт, *Миссия Бога*, 533.

18 R. S. Greenway. *Go and make disciples! An Introduction to Christian Missions* (Phillipsburg: P&R Publishing, 1999), 42.

19 Райт, *Миссия Бога*, 51.

20 Там же, 515.

21 Там же, 540.

22 Там же, 512.

что Бог вовлекает свой народ в свою миссию на решительном и последнем этапе истории спасения.²³

Другим сбывающимся эсхатологическим обетованием для нас является жизнь в Божьем присутствии в последние времена. В Матфеевой версии великого поручения оно начинается заявлением о всевластии Мессии (Мф. 28, 18) и заканчивается великим обетованием о его присутствии до окончания века (Мф. 28, 20б). В этом обетовании реализуется эсхатологическое ожидание евреев о том, что в последние дни Бог будет «вместе» со своим народом (Зах. 8, 23; ср. с Юб. 1, 17.26).²⁴ Поэтому в осуществлении великого поручения наряду с императивом нами движет и сбывающаяся эсхатологическая надежда.

ЗАРОЖДЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКИХ МИССИОНЕРСКИХ НАДЕЖД В КОНТЕКСТЕ СБЫВАЮЩИХСЯ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ОБЕТОВАНИЙ

Историческая эсхатология как вторжение будущего в прошлое и настоящее не только питает деяния Бога в истории, но и нашу историческую миссионерскую надежду. Но эта связь между промежуточной и конечной надеждой немислима для тех, кто противопоставляет эсхатологию истории, вечность времени, небеса земле.²⁵

Противопоставление эсхатологии и истории порождает в богословии проблему однобокости и редукционизма, аналогичную той, какую в миссиологии порождает противопоставление евангелизма и социального служения. Поэтому наиболее разумным для автора представляется не противопоставлять, а примирять оба взгляда как разные части одного целого, дабы избавиться от опасности очередного «великого разворота» в нашем эсхатологическом сознании.

С одной стороны, христианская протология и эсхатология уделяют большое внимание сверхчеловеческому происхождению зла. Согласно такому взгляду на зло, не все проблемы мира порождены людьми, поэтому людям, в конечном счете, проблему зла не решить своими силами. Как сам зачинщик зла, так и силы, выступающие на его стороне, во многом пре-

23 E. Rommen. *Eschatology* // *Evangelical Dictionary of World Missions* / Ed. A. Scott Moreau (Grand Rapids: Baker Book House, 2000), 316.

24 «Эсхатология» в *Иисус и Евангелия. Словарь*. Под ред. Д. Грина, С. Макнайта, Г. Маршалла (М.: ББИ, 2003), 763.

25 Райт, *Главная тайна Библии*, 17.

восходят людей. Так появляется основание для упования на Бога, который лично вторгнется в ход событий и положит конец злу в любом его проявлении. Поэтому гуманистические основания для надежды на человеческие способности и неизбежность прогресса в библейской перспективе кажутся дерзкими иллюзиями.

С другой стороны, надежда на непосредственное Божье вторжение в историю ради полного уничтожения зла не оставляет места эскапизму.²⁶ По Мольтману «в реальной надежде человек не бежит от невыносимых тягот настоящего в утешительное лучшее будущее, а привносит иное, человеческое будущее в свое настоящее и уже живет им».²⁷ Эрих Фромм в своем психологическом определении надежды описывает ее как «психическое состояние, сопутствующее жизни и развитию... не как пассивное ожидание и не форсирование событий, которые не могут произойти в реальности, а как готовность к тому, что может быть, но еще не родилось, и возможно так и не успеет родиться при нашей жизни».²⁸ Согласно Лэдду, подлинная ветхозаветная надежда в пророческой традиции – в отличие от апокалиптической традиции – это надежда земная и историческая, видящая Бога не как стороннего наблюдателя за происходящим, а как ткущего само полотно истории.²⁹ По мнению Боша, христианская надежда не рождается из отчаяния в настоящем. Мы надеемся благодаря тому, что уже пережили. Поскольку Божья победа несомненна, верующие могут работать одновременно с терпением и с энтузиазмом, сочетая тщательное планирование с послушанием, движимые терпеливым нетерпением христианской надежды.³⁰ Эти и другие подобные замечания указывают на то, что надежда порождает не одни лишь ожидания, но и стремления, переливающиеся в действия, формирующие или реформирующие настоящую действительность.

Обсуждая проблему разорванности между историей и эсхатологией, Бош подчеркивает, что ни в одном другом вопросе эллинистская церковь не отличается так глубоко от первобытного иудейского христианства, как

26 См. подробнее: П. Поперечный. «Влияние космологии и эсхатологии на целостное понимание миссии» // *Пульс служения. Богословский журнал*. № 23 (Кишинев: Университет Divitia Gratiae, 2015), 104-123.

27 Ю. Мольтман. *Человек* (М.: ББИ, 2013), 111.

28 Э. Фромм. *Революция надежды. Избавление от иллюзий* (М.: Айрис-Пресс, 2005), гл. 2.

29 Лэдд, *Богословие Нового Завета*, 74-76.

30 Бош, *Преобразования миссионерства*, 566.

в своем понимании эсхатологии и истории.³¹ Эти отличия проявляются в том, что историческое мышление уступило место метафизическим понятиям; различия между веком сим и грядущим уступили вертикальной взаимосвязи между временем и вечностью; надежды стали возлагаться на небеса, а не на этот мир и Божье проявление в истории, упование на будущее сменилось упованием на вечность.³² Только сейчас мы начали заново открывать исторический характер библейской веры и эсхатологии.³³ Поэтому разные богословы и миссиологи утверждают, что эсхатология занимается не только вопросами, касающимися конца истории, суда, жизни после смерти, но и важным аспектом «присутствия Бога в истории как освобождающей надежды.³⁴ Если эсхатология имеет дело только с концом, то от таковой эсхатологии лучше отказаться, так как думающий только о конце упускает жизнь; последнее портит вкус предпоследнего, а вымышленный или предвосхищаемый конец истории отнимает у нас свободу бесчисленных исторических возможностей и терпимость к их несовершенству и предварительности.³⁵ Но христианскую веру отличает эсхатология, которая уже начала осуществляться.³⁶ И пусть полнота царства Божьего еще только грядет, но именно видение этого грядущего царства выражается в искренней заботе о предпоследнем, а не о последнем, в заботе о том, что рядом, а не о том, что будет.³⁷

Таким образом, основание христианской надежды как в Божьих эсхатологических обетованиях, так и в Божьих эсхатологических свершениях, ставших историческими. Смерть и воскресение Христа в интерпретации Дэвида Боша, с одной стороны, служат вторжением грядущего нового века в нынешний старый век; провозглашением и предвосхищением грядущего триумфа Божьего, его началом и гарантией; а с другой стороны, решающим знаменем, предопределяющим характер всех последующих знамений и самой христианской надежды. Приводя в пример Павлово понимание надежды, Бош снова подчеркивает, что апостол акцентирует внимание не только на еще не наступившем событии, но и на том, что Бог уже совер-

31 Там же, 211.

32 Там же, 212.

33 Там же, 555.

34 Эммануил Клаписис. *Творение и эсхатон // Эсхатологическое учение Церкви* (Москва, 14-17 ноября 2005 г.). Материалы богословской конференции Русской Православной Церкви (М.: Синодальная Богословская комиссия, 2007), 44.

35 Мольтман, *Пришествие Бога*, xi.

36 Бош, *Преобразование миссионерства*, 576.

37 Там же, 567.

шил.³⁸ Сбывающиеся эсхатологические обетования не только укрепляют сегодня нашу уверенность в том, что и другие эсхатологические обетования непременно сбудутся, но и порождают многочисленное количество новых промежуточных надежд касательно нашей жизни и миссии в рамках истории искупления.

Согласно Тому Райту, надежда в промежуточном периоде – то, что происходит сегодня как осуществление воскресения Христа и предвкушение последнего дня; она также удивительна, потому что без нее мы остаемся в царстве энтропии и молчаливо соглашаемся с настроением большинства, глядя, как многое меняется к худшему, а мы ничего не можем с этим поделать.³⁹ Верный взгляд на *будущую* (поразительную) надежду, основание которой – Иисус Христос, радикально меняет (что также может удивить многих) наши представления о надежде *сегодняшней*, на которой зиждется миссия христиан. Это надежда на лучшее будущее для нынешнего мира: для бедных, больных, одиноких и погруженных в депрессию, для рабов, беженцев, голодных и бездомных, для жертв жестокости и паранойи, для растоптанных и отчаявшихся, для всего нашего прекрасного, изъязвленного ранами мира – и она не есть *дополнение*, нечто внешнее, искусственно привязанное к благой вести задним числом. И труд ради этой промежуточной удивительной надежды, которая исходит из окончательного Божьего будущего в тревожное настоящее Бога, *не отвлекает* нас от миссии или евангелизации сегодня, но становится центральной, существенной и жизненно важной частью этой задачи.⁴⁰

Питер Кузьмич прекрасно объединяет и обобщает подобные рассуждения, отметив, что христианская надежда порождает модель миссии, в которой нет места ни посястороннему утопизму, ни потусторонней отрешенности. Вопреки светскому и религиозному страху и неистовству в отношении настоящего и будущего, христиане творчески участвуют в преображающей миссии Бога в нашем мире как агенты уже наступившего царства Божьего и живут в бдительном ожидании того, чтобы царь явился в силе и славе. Эти два измерения нашего участия в актуализации предварительной (предпоследней) надежды и нашего ожидания окончательной надежды лучше всего выражаются, когда мы молимся: «Да придет Царствие Твое; да будет воля Твоя и на земле, как на небе».⁴¹

38 Там же, 154-155.

39 Райт, *Главная тайна Библии*, 41.

40 Там же, 130.

41 P. Kuzmič. *Hope // Dictionary of mission theology: Evangelical foundations*, ed. John Corrie (Nottingham: IVP, 2007), 169.

Основания для промежуточных надежд необходимо усматривать в конечных надеждах. Эти так называемые предпоследние надежды по своей сути не иные, в сравнении с надеждами последними, а скорее лишь некое миниатюрное их проявление и предвосхищение. Наши надежды на покаяние родственников и соплеменников, приобщение новых людей к вере во Христа и к поместной церкви, как и надежды на стабилизацию ситуации в стране, находят свое основание в конечных надеждах на примирение Бога с людьми и на установление Божьего эсхатологического шалома. Во свете такого понимания их лучше было бы назвать производными надеждами. Если наши промежуточные надежды не содержат божественное зерно века грядущего и не поддаются корреляции с надеждами конечными, значит, мы сбились с пути. Выключив маяк эсхатологии, мы будем блуждать во мраке и отчаянии.⁴² «И если наша надежда на Христа годится лишь для этой жизни, мы самые жалкие люди на свете» (1 Кор. 15, 19; Современный русский перевод, РБО 2011).

БОЛЕЗНЕННАЯ СТОРОНА ВОПРОСА ОТНОСИТЕЛЬНО КОНЕЧНЫХ И ПРОМЕЖУТОЧНЫХ НАДЕЖД

Еще одной нитью, связывающей эсхатологию с миссиологией, является болезненный опыт несбывшихся надежд. Притом речь идет как о конечных надеждах, так и о надеждах промежуточных и вполне обозримых в рамках одного или нескольких поколений. Например, надежды каждого предшествующего поколения христиан, ожидающих пришествия Христа именно во время их жизни, не сбылись. Как в свое время не сбылись некоторые из эсхатологических чаяний в жизни ветхозаветных праведников (см. Евр. 11, 39-40). Они не сбылись лишь потому, что еще не пришло их время. Болезненней всего переживали крах своих эсхатологических надежд те, кто в истории христианства не раз переходил допустимую черту и назначал дату пришествия Христа. Среди них представители не только сект, но и основоположники Реформации, и другие представители, уважаемые в традиционных протестантских кругах. История вместила в себя амбиции политического миллениаризма в виде священной империи или нации-избавительницы, а также церковного хилиазма под видом матери и наставницы народов;⁴³ фанатичность пензенских затворников и мюн-

⁴² Бош, *Преобразования миссионерства*, 568.

⁴³ См. Ю. Мольтман. *Пришествие Бога. Христианская эсхатология* (М.: ББИ, 2017), 175-203.

церских повстанцев; оптимистичность богословских построений вокруг наступления новой эры Духа и золотого тысячелетия под главенством Христа. Такие болезненные уроки заставляют нас признаться в том, что порой мы опережаем время, переоцениваем значимость нашей страстной уверенности и безоговорочной преданности Божиим обетованиям и их влияния на Божьи планы, превратно толкуем знамения времен, а то и вовсе, устав надеяться, берем все в свои руки.

Есть ряд несбывшихся надежд и касательно миссии в евангельских кругах, которые всплывают в обсуждении миссиологических чаяний, местами даже с нескрываемой иронией. В частности, на международном уровне это может касаться эдинбургской инициативы 1910 года по евангелизации всего мира в рамках одного-двух поколений. На постсоветском пространстве одной из таких надежд примерно того же периода была инициатива Ивана Степановича Проханова по основанию города Евангельска и чаяния, связанные с обновлением Русской православной церкви, и с мессианской ролью евангельских верующих России в деле всеобщего пробуждения.

Жить верой часто преподносится как жить догадками или надеждой на то, что все будет хорошо. Но в хождении с Богом надо быть готовым и к плохому: к неудачам, испытаниям, гонениям, заблуждениям. Зрелость нашей надежды должна допускать разные возможные сценарии будущего, а не только желательные. Не отсюда ли у нас столько отчаяния, что мы не учитываем все возможные риски при оформлении тех или иных завтрашних надежд?

Несбывшиеся надежды – тоже часть нашего опыта хождения с Богом, пусть и болезненного, но в то же время дающего нам возможность научиться чему-то важному и повзрослеть в надежде. Как сама наша способность надеяться, так и предметы наших надежд не лишены изъяна. Они нуждаются в определенном очищении и процессе созревания. Поэтому было бы даже наивно полагать, что все наши промежуточные надежды должны беспрепятственно исполниться и притом именно в том виде, в котором мы себе это изначально представляли.

Какая она – наша евангельская постсоветская надежда и то историческое будущее наших церквей и нашей миссии, на которое можно было бы надеяться? Постсоветское пространство трудно ассоциировать сегодня с землей надежды и открытых возможностей. Мы по сей день находимся в поисках новой исторической надежды и осторожничаем, не спеша с ее формулированием, так как рассуждения и обсуждения тематики надежды задевают постсоветского человека за живое. Мы начинали двадцатый век, заигрывая с коммунистической утопией, а заканчивали его лихими девяностыми в глубине хаоса и разочарования. Кризисы, через которые проходит

постсоветское общество на протяжении последних трех десятилетий открывают перед евангельским сообществом постсоветского пространства возможность переосмыслить наше богословие надежды и достичь зрелости в надежде.

ВЗРОСЛЕНИЕ В ПРОМЕЖУТОЧНЫХ МИССИОНЕРСКИХ НАДЕЖДАХ

Футуристическая эсхатологическая школа отодвигает исполнение надежд на конец истории. Реализованная эсхатологическая школа отмечает осуществление многих эсхатологических надежд в прошлом. Но настоящее кажется нам менее понятным, чем наше прошлое и будущее; и надежды на завтрашний день кажутся куда более размытыми, чем надежды на новое небо и новую землю. Позволяет ли нам наша эсхатология быть вестниками не только конечной эсхатологической надежды, но и надежды промежуточной исторической? Имеет ли современная евангельская церковь смелость и миссионерские обязательства оформить надежды на здешнее завтра в пределах нескольких лет или нескольких поколений? Какую промежуточную локальную надежду мы можем предложить сегодня вымирающим селам или неизлечимо больным людям, живущим в нищете и угнетении? В социальном измерении эсхатология мажоритарной церкви постсоветского пространства интерпретируется некоторыми ее представителями, в первую очередь, как богословие надежды и как наше христианское призвание возжигать в сердцах людей пламя надежды, любви, веры, радости и активного действия на нивах человеческих страданий и лишений.⁴⁴ Основатели богословия надежды продолжают настаивать, что христианское богословие не может быть исключительно внутри церковным занятием, но его нужно изучать, обратив свое лицо к миру; и что наша задача сегодня состоит в том, чтобы сформулировать ясную позицию в вопросах ответственности и надежды в мире, одержимом страхами и стремлением к власти.⁴⁵ Ведущие современные миссиологи твердят, что мы нуждаемся в видении будущего, которое могло бы направлять наши действия в ходе исторического процесса. Мы должны решительно отказаться от своего традиционного дуалистического мышления, в том числе и между эсхатоном и настоящим временем, и снова возжечь пламя всеохватываю-

44 Д. Мартышин, Бочков П. *Христианская эсхатология и социальная практика Церкви* // ELPIS, № 17, 2015, 143.

45 Мольтман, *Пришествие Бога*, ix.

щей веры, надежды и любви, устремляясь душой к конечной победе Бога, которая шлет свои лучи настоящему.⁴⁶

Многие люди продолжают ностальгировать по советским временам, в том числе и среди членов и прихожан церкви. Главной причиной тому служит потеря четко оформленной исторической надежды, наполняющей смыслом их совместные старания. Церковь же после краха промежуточных надежд предложила людям надежды окончательные и на этом остановилась. Такая замена может казаться победой, так как атеистическая пропаганда делала человеческую надежду близорукой. Однако дальновзоркость в виде одних лишь окончательных надежд тоже может считаться дефектом зрения. Поэтому в задачу церковной миссии на постсоветском пространстве входит восстановление полноценного зрения путем утверждения окончательной надежды во Христе и формулирования исторического видения для нашего и последующего поколения.

Лайнус Моррис со ссылкой на Лайла Шаллера считает способность пастора, генерирующего видение для церкви, одной из трех самых важных характеристик служителя после любви к Богу и любви к людям.⁴⁷ По его мнению, влиятельный руководитель должен вести церковь в будущее, так как у пастора, который сосредоточен исключительно на настоящем, нет перспектив в пасторском служении.⁴⁸ Лайл Шаллер, в свою очередь, будучи признанным и глубокоуважаемым специалистом в области жизни и служения церкви на Западе, в своих работах уделял большое внимание анализу и оценке уроков истории и текущей ситуации церквей, и уже на основании этого строил прогнозы и видение относительно церковного будущего.⁴⁹

Отличие видения от водительства, по Озу Гинессу, состоит в том, что в своем водительстве Бог дает нам четкие инструкции, позволяющие легко сориентироваться в наших действиях, тогда как видение предполагает более творческую форму нашего взаимодействия с Богом.⁵⁰ Если наши отношения с Богом допускают обоюдную инициативу и открывают возможности и для творческого сотрудничества, тогда следует говорить, помимо надежды

46 Бош, *Преобразования миссионерства*, 491.

47 Л. Моррис. *Влиятельная церковь* (СПб.: Кредо, 2000), 300.

48 Там же, 300-301.

49 См. E. Lyle Schaller. *Discontinuity and Hope: Radical Change and the Path to the Future*; а также другие произведения автора: *The Local Church Looks To the Future: A Guide to Church Planning; What Have We Learned? Lessons for the Church in the Twenty-first Century; Impact of the future: Twenty trends affecting the church of tomorrow; Understanding tomorrow*.

50 О. Гиннесс. *Речь о призвании христианина на встрече с преподавательским составом Университета Divitia Gratiae* (Кишинев, Ноябрь 2015).

на Божье водительство, и о творческой инициативе с нашей стороны, где мы берем на себя ответственность наблюдать, оценивать, планировать, исследовать, осуществлять в надежде на Божью помощь, мудрость, благодать, благословение в инициированном нами деле во славу его. Сообщая нам свои конечные замыслы о судьбах мира и творения, Бог тем самым впустил человека в святая святых своего сердца и поведал нам извечные тайны и свои окончательные планы. Зрелым ответом на это откровение было бы открытие перед ним наших сердец, полных планов, мечтаний, стремлений, надежд, а вместе с ними и страхов, переживаний, разочарований, неудач (Флп. 4, 6-7). Но перед тем, как просить Бога о том, чтобы наши надежды, стремления и планы осуществились, нам нужно быть уверенными, что в их основании лежит лишь то, что истинно, что честно, что справедливо и чисто... (Флп. 4, 8). Как и надеется в свою очередь Том Райт, что все сделанное теперь по воле его и во славу его не окажется тщетным в последний день, но пребудет вовек.⁵¹

Часто вместо водительства Бог дает нам сопереживания, мечты, возможности и ситуации, провоцирующие нас к принятию решения и проявлению творческой ответственности. Худшее, что можно сделать со всем этим, по мнению ДеЯнга – это пренебречь, потерявшись в обилии выбора и поисках водительства.⁵² Нам не удастся реализовать все наши мечты и возможности; но этого и не требуется. Достаточно лишь проявить свободу выбора и действовать решительно в надежде на то, что спустя годы, оглядываясь назад, мы сможем разглядеть на своем жизненном пути направляющую руку Божью. Чтобы такая надежда стала ближе к реальности, надо научиться промежуточному планированию, анализу и оцениванию происходящего с нами. Это – часть нашей ответственности.

Важно понять, что христианская надежда, как богословие и миссия, требует от нас творческих и интеллектуальных усилий. Миссиологу нельзя относиться к Библии как к складу истин, из которого мы можем черпать наудачу руководство на все случаи жизни. Церковная миссионерская деятельность остается делом веры без каких-либо земных гарантий.⁵³ Отсюда все наши попытки формирования видения, разработки стратегий, планирование проектов и возникновение самой миссиологии как богословской дисциплины.

Нам необходимо фиксировать некую преемственность в надежде между

51 Райт, *Главная тайна Библии*, часть 1, гл. 2, разд. 4.

52 К. DeYoung. *Just do something: a liberation approach to finding God's will* (Chicago: Moody, 2009).

53 Бош, *Преобразования миссионерства*, 18.

поколениями. Сегодня мы унаследовали такие времена и возможности, о которых мечтали и молились наши предшественники. Говоря словами Христа, мы вошли в радость их (Ин. 4, 38). Следует отпраздновать их осуществление во имя Господа и найти им некое новое продолжение в нашем и последующих поколениях. Следует также сформулировать новые, доселе не озвученные надежды и облачить их в видение для грядущих поколений. Так надежда станет перенимаемой от наших предшественников и передаваемой нашим последователям в качестве христианского наследия. Но главное – следует помнить, что как исполнение богоугодных надежд, так и сама способность богоугодно надеяться являются даром, богатством и благословением Божиим, действием в нас силы Святого Духа (Рим. 15, 13; ср. Пс. 21, 10). Людям, ведомым страхом, свойственно не рисковать и не мечтать по-крупному, дабы избежать боли разочарования (Притч. 13, 12). Но ведомые Духом Святым имеют дерзновение следовать за Богом надежды.

Одна из самых поразительных истин Писания в размышлениях о надежде заключается в том, что Бог не ограничивается нашими надеждами. Иаков патриарх уже было не надеялся увидеть когда-нибудь сына Иосифа. Но Бог дал ему благословить и внуков от Иосифа (Быт. 48, 11). Это служит напоминанием о том, что Бог не только осуществляет наши надежды, но и способен приятно удивлять нас. Возможно, следует начать укреплять нашу надежду не с обрисовки какого-то конкретного желаемого будущего, а с общего смирения, постоянства и доверия Богу, в надежде на то, что за годы служения нам удастся объединить воедино разные части одной картины и приятно удивиться, что в итоге Бог сделал больше, чем мы просили, и лучше, чем мы мечтали. Наибольшая из наших надежд относительно здешнего завтра должна заключаться в том, что мы сможем целиком довериться ему, а он будет действовать через нас, чтобы сделать больше того, о чем мы просим и о чем помышляем (Еф. 3, 20-21).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эсхатология – один из основных ключей для понимания нашей миссии в мире, а эсхатологическое измерение миссии настолько важно, что его нельзя не учитывать. Эсхатологический лейтмотив миссии выявляется не только и не столько за счет пророческих и апокалиптических текстов, упоминающих о миссии как о признаке или условии конца, сколько за счет того же великого поручения, назаретского манифеста и самой евангельской вести, как вести о великих эсхатологических деяниях Бога в наше последнее время.

Эсхатология влияет на миссию в любой ее трактовке, но большую силу и мотивацию как для осмысления, так и осуществления миссии предоставляет та эсхатологическая позиция, которая не противопоставляет эсхатологию истории, но накладывает одну на другую. Таким образом, конечные эсхатологические надежды начинают осуществляться в рамках истории и порождают величайшее множество производных надежд. Вместе с ними осуществляется инициативное и продуктивное отношение к жизни в рамках истории.

Мы исследовали эсхатологию с целью определить как богословскую основу для миссии, так и надежду, и энергию, которую она высвобождает для миссии. И, возможно, основная миссия церкви в постсоветском обществе в пределах этого и нескольких последующих поколений будет заключаться в том, чтобы восстановить, а также воспитать в наших людях зрелую библейскую надежду, которая бы выдержала всякие потрясения и уберегла человека от пессимизма и утопизма во всех их проявлениях. Один из тяжких недугов, какие еще мудрый Соломон отметил, это безрезультатность и впустую потраченные усилия. Хочется надеяться, что в наших миссиологических поисках и стремлениях мы сможем сделать новые открытия и найти необходимые решения тем вопросам, которые сегодня многих обескураживают.

Авторы статей

Олег Борноволоков (Киев, Украина) – аспирант кафедры богословия НПУ им. М. П. Драгоманова; руководитель программы «Пятидесятническое богословие и миссиология»; преподаватель истории церкви в Украинской евангельской теологической семинарии.

Мирзабек Досов (Сардоба, Узбекистан) – магистр искусств. Международный институт ТСМ, аспирант ОСМС. Преподаватель при Университете Дивиция Грация (Молдова)

Руслан Загидулин (Бишкек, Кыргызстан) – магистр богословия, Международная баптистская семинария, Прага; преподаватель Библейского института Алматы; представитель Ассоциации «Духовное Возрождение» в Средней Азии.

Борис Костин (Санкт-Петербург, Россия) – магистр богословия, Санкт-Петербургский христианский университет; преподаватель богословия Нового Завета и иудаизма эпохи Второго Храма в СПбХУ; пастор евангельской общины в Санкт-Петербурге.

Юлия Лубенец (Херсон, Украина) – доктор богословия, Бухарестский университет; преподаватель истории церкви в Таврийском христианском институте и истории церкви и методике исследований в Международном институте «Ти-Си-Ем».

Андрей Мелешко (Киев, Украина) – магистр богословия, Международная баптистская семинария, Прага; преподаватель в Украинской евангельской теологической семинарии.

Катерина Пеннер (Вена, Австрия) – аспирант Лондонской школы богословия; директор библиотеки Венского Кампус Данубия; координатор ЕААА по развитию богословских библиотек.

Петр Пеннер (Вена, Австрия) – доктор богословия, Университет Южной Африки; доктор наук, Реформаторский университет Будапешта; руководит богословским факультетом Кампус Данубия. Автор ряда статей и книг, включая *Миссиологию и герменевтику* (Черкассы: Коллоквиум, 2014).

Йоганнес Раймер (Бергнойстадт, Германия) – доктор богословия, Университет Южной Африки; профессор миссиологии в Университете Южной Африки и Библейском институте Эверсбах (Германия); президент Европейской ассоциации просвещения и исследований.

Федор Райчинец (Киев, Украина) – аспирант кафедры богословия в Свободном университете г. Амстердам; заведующий кафедры богословия в Украинской евангельской теологической семинарии.

Мэри Рейбер (Украина и США) – сотрудница Менонитского миссионерского сообщества (Элкхарт, Индиана, США); с 2009 года преподаватель истории церкви в Одесской духовной семинарии (Украина). Она имеет докторскую степень от IBTS Center / Университет Уэльса (2015).

Иван Русин (Киев, Украина) – аспирант кафедры богословия НПУ им. М. П. Драгоманова; ректор и преподаватель в Украинской евангельской теологической семинарии.

Вениамин Сазонов (Кишинев, Молдова) – магистр искусств, международный институт ТСМ; координатор молодежной образовательной программы при организации «Начало жизни»; пастор церкви.

Юрий Скурыдин (Алматы, Казахстан) – магистр богословия, Университет Уэльса; декан Библейского института г. Алматы.

Владимир Убейволк (Кишинев, Молдова) – доктор философии, университет Уэльса; преподаватель миссиологии, Университет Дивиция Грация; пастор церкви «Свет миру»; президент неправительственной организации «Начало жизни»; директор по развитию по Евразии миротворческой сети при Всемирном Евангельском Альянсе.

Михаил Черенков (Киев, Украина) – доктор философских наук, Институт философии им. Г. С. Сковороды; профессор Украинского католического университета; международный директор *Mission Eurasia*.

Содержание

Missio Dei	v
<i>П. Пеннер</i>	

Часть 1 МИССИЯ И БОЖИЙ МИР

Введение	3
<i>Р. Загидулин</i>	
Миссия в творении	6
<i>А. Мелешко</i>	
Миссия и народы	18
<i>М. Досов</i>	
Церковь, миссия и политика в Евангелии от Матфея	35
<i>Ф. Райчинец</i>	
Миссия и культура	56
<i>Ю. Скурыдин</i>	
Глобализация, миссия и царство	80
<i>М. Черенков</i>	

Миссия и шалом	103
<i>Р. Загидулин</i>	

Часть 2 МИССИЯ И КОНТЕКСТ

Введение	119
<i>Иван Русин</i>	
Методология контекстуализации	122
<i>Й. Раймер</i>	
Контекстуализация в среде ислама	143
<i>И. Русин</i>	
Миссия в контексте «сельского урбана»	170
<i>В. Убейволк</i>	
Контекстуализация в контексте православия	188
<i>О. Борноволоков</i>	
Контекстуализация в условиях диаспоры	206
<i>М. Рейбер</i>	
Миссия в контексте миллениумов	222
<i>В. Сазонов</i>	

Часть 3 МИССИЯ И ЦЕРКОВЬ

Введение	243
<i>В. Убейволк</i>	
Миссиональная природа церкви	246
<i>П. Пеннер</i>	

Модель церкви-слуги	265
<i>К. Пеннер</i>	
Разные модели экклесиологии в Новом Завете	282
<i>П. Пеннер</i>	
Экклесиологические модели современности	301
<i>В. Убейволк</i>	
Церковь и единство христиан	323
<i>Б. Костин</i>	
История христианской миссии	337
<i>Ю. Лубенец</i>	
Миссия в надежде и миссия надежды	354
<i>П. Поперечный</i>	
Авторы статей	373

Науково-популярне видання

П. Пенер, В. Убейволк, І. Русин, Р. Загідулін, ред
Нові горизонти місії 2
(російською мовою)

Головний редактор *Олександр Карплюк*
Дизайн та верстка *студія «кд»*

Підписано до друку 26.03.19. Формат 60×90/16
Папір офсетний. Друк офс. Гарнітура Мініон
Ум. друк. арк. 25,5. Зам. 9-03-2706.

Видавництво „Колоквіум”
а/с 63, м. Черкаси, 18000
www.colbooks.net

Свідоцтво про внесення до державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК №2331 від 03.11.2005 р.

Віддруковано у ПРАТ «Харківська книжкова фабрика “Глобус”»
61052, м. Харків, вул. Різдвяна, 11
Свідоцтво ДК No. 3985 від 22.02.2011 р.
www.globus-book.com



ИЗДАТЕЛЬСТВО
КОЛЛОКВИУМ

ISBN 978-966-8957-71-0



9 789668 957710 >