

Slovo i mif, Moskva, Pravda, pp. 201–235.

6. Pochepcov G. G. (2012) Ljudi Interneta ne mogu chitat' bolee dvuh stranic. Tekst interv'ju. [Internet people can not read more than two pages]. Rezhim dostupa: <http://ru.telekritika.ua/daidzhest/2012-01-30/69124>
7. Fejerbah L. (1995) Lekcii o sushhnosti religii [Lectures on the Essence of Religion]. Fejerbah L Soch., t. 2, Moskva, Nauka, 425 p.
8. Eko U. (2012) Ot interneta k Guttenbergu. Lekcija. [From the internet to Gutenberg. Lecture] Rezhim dostupa: <http://ru.telekritika.ua/daidzhest/2012-01-30/69124>

Стаття надійшла до редакції 15.04.2018.

Стаття прийнята 26.05.2018.

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146517](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146517)

УДК 265.9

Сергей Санников

ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КРЕЩЕНИЯ КАК БЛАГОДАТНОГО СРЕДСТВА В БАПТИСТСКОЙ ТРАДИЦИИ

На фоне общепринятого представления об антисакраментализме баптистской традиции, статья демонстрирует, что инструментальное понимание крещения, как средства благодати, исторически присуще этой религиозной группе. Баптисты не соглашаются с «механическим», независимым от получателя объяснением крещения, как способа связывания материального ритуала и духовной реальности. Но интерпретируя понимания благодати, как дара, а не данности, в котором Дарующий отдает себя полностью и без остатка, они легко принимают идею крещения, как инструментального средства благодати в случае активного согласия получателя Дара.

Ключевые слова: *баптизм, крещение, средство благодати, Дар и данность.*

Большинство христианских конфессий (католицизм, православие, лютеранство, англиканство и др.) рассматривают водное крещение и евхаристию как таинства, обладающие инструментальным действием, т.е. способностью передавать нечто от трансцендентной реальности к принимающему субъекту. Именно поэтому эти действия часто трактуются как средства благодати, медиаторы, передающие Божью благодать человеческому существу.

Начинается такое осмысление с Аврелия Августина, который в одном из своих писем сделал замечание, ставшее основной формулировкой понятия сакрамент. В 19 книге «Против Фавста-манихея» Августин пишет: «Ибо материальные символы – это не что иное, как видимая речь, которая, хотя и священна, но изменчива и преходяща. Ибо, пока Бог вечен, вода крещения и все, что является материальным в причастии, преходяще: само слово «Бог», которое должно быть произнесено во время консекрации, – это звук, который исчезает через мгновение. Действия и звуки исчезают, но их эффективность остается неизменной, и духовный дар, сообщенный таким образом, вечен» [14]. Т. е. по мысли Августина – слова, равно как и материальные атрибуты сакраментов скоротечны и исчезают, или теряют необходимость, как только таинства были совершены, но от них появляется результат или эффект, который вневременен. Другими словами, таинства передают духовный дар, который понимался как Божья благодать. С этого времени таинства стали определять как «видимыми знаками невидимой

благодати». К XII–XIII вв. выработалось сложное, но всесторонне обоснованное схоластическое представление о таинстве, как о способе связывания материального ритуала и духовной реальности.

Такое инструментальное и каузальное осмысление таинств, рассматриваемое с разных богословских перспектив, присущее всем историческим церквам и церквам магистерской Реформации, на первый взгляд совершенно неприемлемо для церквей радикальной Реформации, и, в частности, такому позднепротестантскому движению, как баптизм. Принято считать, что баптисты интерпретируют водное крещение и другие священнодействия исключительно как условные символы, отвергая их инструментальное действие.

Объяснение водного крещения как символа является очевидно, самым распространенным признаком идентифицирующим баптистское крещальное богословие. Учебник Владимир Лешана «Основы религієзнавства» указывает: «Обряды водного крещения та причащения (хлебопреломления) баптисты рассматривают как символические акты» [5, с. 153]. Этот взгляд подтверждают многие баптистские авторы. В последнем официальном заявлении самого большого баптистской объединения США, Южной баптистской конвенции (ЮБК), которое объединяет более 15 млн. человек, о водном крещении говорится, что «это есть акт послушания, символизирующий веру в распятие, погребение и воскресение Спасителя, смерть верующего для греха, погребение старой жизни и воскресение для хождения в обновленной жизни во Христе Иисусе» [16]. Чарлз Куарлис, профессор Новоорлеанской баптистской семинарии добавляет: «Баптисты настаивают, что крещение это просто символ нашего единства со Христом и нашего соучастия по вере в его смерти, погребении и воскресении. Крещение изображает, но не производит очищение наших грехов» [12, с. 47]. «Визнання віри євангельських християн-баптистів», действующее в украинском союзе ЕХБ в настоящее время более осторожно говорит о сущности крещения, хотя и сохраняет традиционно символический язык: «Крещение по вере есть внешний знак, который символизирует смерть верующего для греха и его воскресение для новой жизни» [1, с. 25].

Дж. Росс обобщая такое понимание, указывает что примерно с середины XVII в. и до настоящего времени большинство баптистов рассматривают крещение, как нечто, имеющее только символическое значение [13, с. 101]. Вероятно поэтому многие баптистские вероисповедания второй половины XVII в. стали заменять слово «Sacrament» (таинство), которое ранее использовалось в этих текстах, на обезличенное понятие «Ordinance» (установление), чтобы подчеркнуть несогласие с идеей «возрождение через крещение». И все же, исторически,

баптисты, говоря о символическом понимании крещения практически всегда использовали слово «знак», а не «условный символ». Вероятно, это делалось на подсознательном коммуникативном уровне, на котором знаковая система всегда более тесно связана с означающей реальностью чем символическая. Поэтому отвергая ех ореге орегато ранние баптисты все же ясно указывали на реальную связь крещения с вхождением во Христа, соединения с его смертью и воскресеньем и даже с прощением грехов. Например, Второе лондонское исповедание 1677–1679 гг. в XXIX артикуле указывает, что «Крещение – это установление Нового Завета, назначенное Иисусом Христом быть для крещаемого знаком его соединения с ним, в его смерти и воскресении, в привитии ко Христу, в прощении его грехов ...» [11, с. 290–291].

Настойчивое подчеркивание метафорического и символического значения крещения не было характерным для первого поколения баптистов, появившихся в самом начале XVII в. Как показал Стенли Фовлер (и другие авторы) инициатор баптистского движения Джон Смит и его последователи в 1608–1611 гг. говорили о крещении, используя язык фактического присутствия Христа и реального единения с Ним [8], и только позже, под влиянием многих исторических обстоятельств происходит некоторое богословское отстранение акта водного крещения от духовных процессов. Джон Смит пишет о крещении: «Водное крещение ведет нас ко Христу, к его святому присутствию во славе и величии» [11, с. 110]. В этом выражении совершенно ясно видна инструментальная сила крещения. Оно совершает нечто – ведет крещаемого в присутствие Христа. А в Баптистском катехизисе 1689 г. объясняется, что крещение, наряду со Словом, Вечерей и молитвой передает верующим «преимущества (или пользу) искупления» (benefits of Redemption) [10, с. 23].

Классическая баптистская доктрина указывает на водное крещение как на одно из средств благодати. Исповедание веры христиан-баптистов 1906 г. (В. Г. Павлова) целый раздел (VI) посвящает благодатным средствам и их порядку, заявляя, что это не обычные человеческие установления, а именно утверждения Бога и их порядок неизменен. Первым из благодатных средств спасения является Слово Божие, а вторым – крещение [3, с. 425]. Об этом же пишется в Кратком вероучении христиан евангельского исповедания, составленного М. П. Фризенем и фигурирующее в деле Е. Гросицкой в Киеве в 1903 г. Это вероучение, находящееся в сильной зависимости от онкеновского исповедания веры, в 1908 г. было предложено И. С. Прохановым одесскому съезду евангельских христиан 1908 г. и издано в 1909 г. Севастопольской общиной. Это указывает, что оно очевидно удовлетворяло не только баптистов, но и евангельских христиан, несмотря

на то, что ни в Исповедании веры Проханова, ни в аналогичном исповедании Каргеля, нет упоминаний про благодатное действие крещения. Краткое вероучение заявляет, что: «Средства благодати, установленные Св. Писанием и которыми Дух Св. действует, – в силу искупительной жертвы Христовой, – в деле обращения и освящения суть: Слово Божие (проповедь) при обращении; Слово Божие, Св. Крещение и Св. Вечеря Господня для верующих в общении Церкви Христовой. Молитва нераздельна со всеми этими благодатными средствами и со всеми проявлениями духовной жизни христианина и Церкви» [4, с. 4]. В этом тексте совершенно ясно видно разделение средств благодати на две класса: 1) средство спасающей благодати – Слово Божие, под которой понимается проповедь, воздействующая на сердце слушающего и 2) средство укрепляющей благодати, среди которых на первом месте стоит крещение.

Представление крещения как средства благодати для баптистского антисакраментализма должно выглядеть довольно странным, потому что баптисты категорически отвергают представление детокрещенцев (католиков, православных и магистерских реформатов), что во время акта (или обряда) крещения передается или действует благодать. Однако, при более внимательном рассмотрении становится понятным, что они отвергают «автоматическое» или безучастное действие благодати, а не благодать, которая действует по вере принимающего крещения.

Почему крещение называют средством благодати? Нет ли в этом определении коннотации с классическим августиновским представлением о таинстве, как о видимом действии невидимой благодати? В чем собственно «благодатность» крещения?

Эти вопросы заставляют задуматься о явлении, которое называется «благодать». Обычно понятие благодати и благодатности связано с представлением о даре. Это благой, прекрасный, незаслуженный и необычный, превосходящий всякое разумение дар, сходящий Свыше (2 Кор. 9:15). Слово χάρις обозначающее благодать, имеет много нюансов и смысловых оттенков и является одним из самых часто встречаемых понятий в Новом Завете. Есть множество подходов к описанию благодати и чаще всего ее описывают инструментальным языком как общую и специальную благодать, через которую Бог действует в нашем мире. Имеется в виду, что общая благодать распространяется на всех людей, посылая им милости, а специальная действует исключительно для спасения [9], но в любом случае это некое средство, отделенное от Бога. Однако, такое узкое понимание, которое используется для систематизации богословского знания, способно скорее ввести в заблуждение, чем прояснить сущность благодати. Благодать даже по смысловому значению слова, которым она обозначается, является

даром, а не данностью. Этот дар целостен потому, что через него сам Даятель дает себя миру и лице Иисуса Христа и Духа Святого. Когда говорят об общей благодати для всех людей, которая питает и греет всех, сдерживает ненависть и не дает земле скалапсироваться от всепоглащающего зла, то говорят о ней не в меньшей и не в большей степени, чем о той благодати, которая спасает человека, приводит его ко Христу и ведет потом по жизни. Это та же самая благодать и тот же самый Бог, через Иисуса Христа рассеивающий благодать для всех, и в том числе (хотя и иным образом) для спасенных.

Некорректно воспринимать благодать только как инструмент или данность, т. е. как нечто произведенное Богом, но существующее отдельно от него, хоть и находящееся под его управлением. В таком понимании благодать-данность – это просто статическая реальность которая в определенный момент становится фактом. Настоящая благодать имеет иной характер. Она дар, а не данность. Она связана с живым действием Бога, как трансцендентной реальности. Бог не просто действует в мире через свою благодать, но Он есть в ней. Благодать и сам Бог неотделимы и неразделимы. Бог являет себя в даре. Он и дар и дающий одновременно. Если благодать пытаются превратить в отдельное от Бога явление, расчленив с Богом, то формируется явление другого, низшего порядка, которое не есть Бог, а рискует превратиться в его подобие, т.е. в идол Бога. Но на самом деле благодать есть *causa sui* – причина самого себя. Никто и ничто не может заставить Бога дать дар благодати, но Он сам отдает себя, потому что это его внутренняя сущность. Так же, как Он отдает самого себя себе внутри Троицы через перехоресис – жизнь в другом, в таком же подобии Он отдает себя людям и своему Творению, присутствуя своим отсутствием, как объясняет Жан-Люк Марион. «Подобное присутствие без границ (без горизонта), единственно допустимое для данности без остатка, не может быть представлено как предмет, который всегда ограничен. Следовательно, это присутствие не занимает никакого места в пространстве, не фиксирует внимание и не привлекает взгляд. Бог блистает, ослепляя своим отсутствием» [6, с. 141]. Этими же словами описывается Бог, являющий себя в благодати. Она присутствует везде, но невидима в силу своей очевидности. Поэтому ее не замечают и ею пренебрегают, но без нее исчезает жизнь, пространство и время. Исчезает все!

Так как благодать всегда находится в дихотомии «наличия-отсутствия» ею нельзя обладать, ее нельзя покорить, ею нельзя владеть. Она обладает человеком, покоряет его, владеет им. Поэтому никакие ритуалы и обряды, даже самые правильные, не способны ее удержать. Вместе с тем, она обещает себя в некоторых материальных действиях, не будучи связана ими,

но свободно соглашаясь присутствовать через них, и в этом смысле крещение является некоторым знаком благодати, ее отметиной, чертой, рискской или правильнее сказать следом в классическом платоновском представлении – как отпечаток перстня на воске. По сути, крещение как след – это знак оставленный благодатью, которая сама по себе неуловима. Благодать, как и Бог, вводит людей в непонимание незримостью своего всеприсутствия, недоступностью своей доступности и невидимостью своей очевидности. Как говорит Жак Люк Марион, такая предельная очевидность освобождает горизонты от всякого определимого видимого, но при этом благодать оставляет след о себе через акт водного крещения, которым запечатлевает свое присутствие. Исторически, баптистская интуиция всегда чувствовала, что крещение – это знак невидимого Присутствия, который является даром, сходящим Свыше, а не данностью, которой можно управлять. Дар, который зависит исключительно от Дарующего и открытости принимающего, но не от медиатора, передающего дар. Джон Стотт объясняя смысл таинства благодати говорил, что крещение: «есть таинство божественной инициативы, а не человеческой деятельности. Самым ярким свидетельством этого в случае крещения является то, что в Новом Завете кандидат никогда не крестится сам, но всегда подчиняется крещению другим. В своем крещении он является пассивным получателем чего-то, что с ним сделано» [15, с. 48].

Крещении, как сфокусированный во времени и пространстве след невидимой благодати ставит на место роль церковных медиаторов, которые могут только задержать дар, предназначенный крещаемому, или вообще не передать его, но они не способны генерировать или произвести дар. Другими словами, служители церкви, совершающие обряд крещения, могут только отразить (да и не всегда точно) то, что производит благодать в душе принимающего крещение. Но это не говорит о малозначимости следа благодати. Без материализованного отпечатка очевидная в своей дихотомии «присутствующего отсутствия» благодать не обретает целостности в человеке. Поскольку Бог использует материальный мир, как отпечаток, как след своей творческой благодатной силы, Он желает видеть человека в качестве целостного творения, освященного во всей полноте – чтобы и дух, и душа и тело запечатлело на себе действия благодати до дня «пришествия Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:19).

Крещение, как дар, в котором крещаемый в реальном времени получает Дарующего и сам отдает себя ему, является в этом смысле встречей Бога с человеком. Это двухсторонняя отдача-получения. Это не просто встреча двух партнеров или договаривающихся сторон, а встреча двух влюбленных. Не напрасно Бизли-Мюррей называл крещение старомодным словом

«свидание». Но такое свидание происходит только при доверии и любви с обеих сторон. Бог возлюбил каждого человека еще от создания мира и отдал Сына Своего однородного доказывая эту любовь, но ответная любовь возникает не всегда и не у всех. Отданность Бога людям и Его открытость требует такой же сознательной отданности от человека. В связи с этим требуется богословское осмысление тех случаев, когда человек во время крещения не имел в сердце настоящей любви и веры и поэтому не совершил настоящей отдачи. Несмотря на то, что внешний ритуал крещения мог быть соблюден правильно и выполнен правильно поставленным служителем, свидания могло не произойти, если внутреннее естество человека было закрыто от благодати.

Знаком чего выступает водное крещение в том случае, если человек не принял бесконечного Дара? Джон Стотт в статье «Евангельская доктрина крещения» рассматривает водное крещение с трех ракурсов: 1) *ex opere operata* – подхода, при котором благодать неизбежно и безоговорочно передается силой самого таинства, или Божьего обетования, определяющего это таинство. Он показывает, что с точки зрения природы Церкви и сущности благодати, рассмотренной выше, это совершенно неприемлемый взгляд. 2) *The Bare Token* – пустой символ. Взгляд, который считает, что благодать никак не связана с крещением. Стотт отвергает его простым заявлением, что если бы крещение ничего не передавало получающим, то Апостолы никогда не приписывали бы какой-то эффект крещению, но они говорили, например: «покайтесь и да креститесь каждый из вас для прощения грехов» (Деян. 2:39) и др. Таким образом, этот взгляд также не отражает библейской реальности. 3) Знак благодати – понимание, которое Стотт называет евангельским и действие которого он объясняет как: «Таинство передает благодать, которую оно означает, но не механическим способом, а давая нам право на неё и пробуждая внутри нас веру, чтобы охватить ее ... Крещение дает нам право и титул, утверждающий это право, так что если и когда мы действительно верим, то наследуем благословения, которыми наделило нас крещение» [15, с. 55]. Далее Стотт объясняет, что поскольку в крещении мы получаем в первую очередь право на Дар и сам ритуал является только знаком, отпечатком или в некотором смысле документом (сертификатом), подтверждающим это право, то получение дара и права на него могут быть не связаны во времени. Если кандидат к крещению имел веру от всего сердца в момент крещения и был дееспособным с правовой точки зрения (был в состоянии нести ответственность за свои действия), то в акте водного крещения он получает и право и дар благодати – самого Иисуса Христа. В случае, если не имел полноту веры в момент крещения, но поверил по настоящему позже ритуала и открыл свое сердце навстречу всепроникающей благодати, то он не перекрещивается еще раз,

а как-бы входит во владение своим правом. Т. е. полученное ранее право обладать даром становится действительным обладанием только в момент веры и самоотдачи навстречу Дающему. Аналогичные рассуждения можно привести в случае веры, опережающей крещение. Если реальная встреча с Дающим у человека произошла до принятия водного крещения и он уже отдал себя благодати Божьей, то он стал фактическим обладателем дара до того, как получил правовой документ на владение этим сокровищем. Титул на дар, полученный ранее он получает позже и этим завершает целостный процесс.

Такое представление о крещении, как о материальном знаке или следе благодати, фиксирующее правовом смысл и юридически закрепляющее взаимоотношения Дарующего и принимающего, объясняет идею единого и неповторяющегося крещения, даже в том случае, если человек оскорбляет благодать своим греховным поведением, отворачивается от Дающего милость своими словами и проступками. Единство со Христом, подтвержденное водным крещением нерасторжимо. Поэтому mainstream общин раннего христианства даже отступников, совершивших идолопоклонение и покаявшихся, принимал без перекрещивания, хотя это и привело к расколам и многолетним дискуссиям.

Образ крещения как легального юридического акта, знаменующего некое духовное событие часто использовался в славянском баптизме советского периода. Так, Николай Храпов пишет: «действие Нового Завета распространяется только тогда, когда мы к этому документу прилагаем свою печать - крещение. Жених и невеста полюбили друг друга, друзья и родственники приготовили им все для жизни и помещение и предметы семейного обихода, юридически они оформили свой брак в соответствующем месте, но в брачную жизнь вступают только после бракосочетания, когда свои обещания закрепляют перед Богом и Церковью. Крещение – это своего рода сочетание христианина с Телом Христа – Церковью» [7]. Александр Дудник как бы продолжает: «Что же дает право назвать Господа своим «женихом»? Известно, что молодой человек может любить девушку всем сердцем и пользоваться взаимностью с ее стороны, и, тем не менее, он не может назвать ее своей невестой до тех пор, пока не сделает ей официальное предложение и она не даст согласия быть его женой. Такой акт мы называем обручением... В крещении Церковь, равно как и каждый ее член в отдельности, обручается со Христом как со своим Небесным Женихом» [2, с. 32–33].

Рассмотрение крещения как знака благодати позволяет сосредоточиться на двух ключевых понятиях в этом действии – благодать и след.

Поскольку основные крещальные тексты говорят о единении с

Церковью – Телом Христовым и с самим Христом, то указание на благодать, как на дар, позволяет увидеть самого Христа в этом даре. Все милости и благословения для земной и вечной жизни являются только следствием слияния со Христом, ибо и жизнь и все благословения только в Нем и вне Его нет жизни. Таким образом, Дающий этот дар открывает себя в самом даре – во Христе. Это безусловно, очень сильная сторона – увидеть дар и Дающего в единстве Сына Божьего, который соединяется с уверовавшим, а тот соединяется с Ним, как бы удваивая и усиливая это единение.

Понятие след благодати позволяет понять и объяснить временной разрыв между верой и актом крещения. Если видеть крещение как легализацию получения дара, т. е. обретение своеобразного дарственного документа (титула), то открывается возможность богословски обосновать одноразовое и неповторяемое крещение, о котором Ап. Павел пишет в Еф. 4:5. Крещение дает право обладания даром, но вступить во владение им возможно только при соблюдении всего комплекса условия и, в первую очередь, имея веру и внутреннее согласие с условиями завета. Поэтому, только тогда, когда наступает интегральная полнота всех условий, происходит настоящее единение со Христом.

Объяснение водного крещения в категориях знака или следа благодати имеет и определенные слабости. Главная из них в возможности иллюзорного обладания благодатью на основании имеющегося знака. Другими словами, появляется возможность ложного представления о завершенности процесса единения со Христом ориентируясь только на совершенное водное крещение. Это создает фундамент для идеи *ex opere operata*.

Еще одной слабой стороной знакового представления благодати в крещении есть исключительно инструментальное представление о благодати, как о некоей действующей силе, являющейся только орудием в руках Бога. При таком понимании центральное событие крещение – энкантер со Христом отодвигается в тень и теряется из виду. Создается впечатление, что в крещении люди просто получают нечто от Бога, а не входят в таинственную встречу с Ним.

Заключение. Крещение как инструмент, или способ передачи благодати принимают многие христианские группы. Общепринятым «школьным» определением крещения является максима, приписываемая Августину – «видимое действие невидимой благодати», т. е. крещение передает благодать от Всевышнего к человеку. Баптисты очень осторожно принимают эту идею, указывая, что благодать, это не просто некий предмет, свойство или сила, а сам Христос и описывать Его столь инструментальным способом не совсем благочестиво. В то же время они не отрицают инструментальное действие крещение, указывая на него, как на одну из граней, которая создает

целостное представление о таинственной встрече Христа с крещаемым, во время которой человек потенциально обретает все благодатные дары и реально получает возможность использовать силу Христову.

Осторожное отношение баптистского богословия к описанию крещения, как инструмента передающего благодать от Бога к человеку, связано вероятно с их отрицанием официального богословия исторических церквей, которое рассматривало этот процесс чисто механически – действительность крещения не зависела от согласия или веры получателя. Баптистское понимание благодати, как дара, а не данности, в котором Дарующий отдает себя полностью и без остатка, легко принимает идею крещения, как инструментального средства благодати в случае активного согласия получателя Дара. В таком случае в акте крещения крещаемый получает Дар – самого Христа, потому что погружается в Него, и из этого следует единое и неповторяемое крещение. Богословски это объясняется тем, что крещение, как средство благодати, легализует Дар на основе Божественного действия, актуализированного человеческим согласием. С вневременной, божественной перспективы средство благодати в крещении абсолютно эффективно. Т. е. человек в крещении переживает и действие благодати и одновременно получает результат этого действия – саму благодать, но реальностью для человека, находящегося во времени, этот божественный знак становится только при его полном принятии верой. Это значит, что знак оставшийся от действия благодати при сознательном принятии его, является неизгладимым до тех пор, пока человек духовно жив. Знак благодати, как юридическое удостоверение подается человеку в крещении, но во владение полученным Даром человек может вступить позже или раньше получения юридического свидетельства. Он может даже лишиться Дара, но свидетельство о Даре, которого он уже лишён, останется.

Такое представление помогает понять случаи духовного обновления (а возможно и возрождения), которые иногда происходят с людьми, принявшими крещение много лет назад и которые истолковываются как дополнительное переживание, неверно называемое крещением Духом и силой. На самом деле в таких случаях происходит только актуализация того Дара, который человек получил в крещении, но не пользовался им долгое время и скорее всего даже не знал, какое богатство благодати он имеет в себе. Эта актуализация происходит как экзистенциальный прыжок веры, и в современной православной терминологии часто называется не очень удачным термином «воцерковление». В противоположной ситуации, когда человек пережил действие благодати до принятия легального знака водного крещения и стал реальным обладателем Дара, крещение дает юридическое подтверждение, и только с этого момента обладатель Дара станет таковым

законно.

Если крещение, как средство действующей благодати представляется как дар, в котором Даятель дарует себя крещаемому, то в таком образе явно проступает энкаунтер Божественного и человеческого. В этом случае средство и знак благодати ясно укладываются в общую картину крещения, дополняя и отражая целостность. Главная трудность, которая возникает в таком представлении, заключается в разделении Дара и Даятеля. Благодать, представленная в виде инструмента, который находится в руках совершителя священнодействия, конечно мало похожа на свой библейский образ и поэтому законно подвергается критике, но благодать, являющая в крещении самого Христа и вручающая как-бы юридическое подтверждение законности своего присутствия в видимом материальном акте, вполне обоснована.

Список использованной литературы

1. Визнання віри Євангельських християн-баптистів та практика християнського життя і служіння.– Київ: Учбова Рада ВСОЄХБ, 2006.– 32 с.
2. Дудник А. Начатки учения Христа.– Макеевка: Свет Воскресения, 1997.– 134 с.
3. Исповедание веры христиан-баптистов // История баптизма.– Одесса: Богомыслие, 1996.– 496 с.
4. Краткое вероучение христиан евангельского исповедания, приемлющих водное крещение по вере.– Севастополь: П. А. Ковалев, 1909.– 8 с.
5. Лешан В. Основы релігієзнавства.– Чернівці: Рута, 2005.– 304 с.
6. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология – на смену теологии // Логос.– М., 2011.– № 3.– С. 124–143.
7. Храпов Н. Дом Божий и служение в нем.– М.: Союз Церквей евангельских христиан-баптистов, 1972. / URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm#5>
8. Fowler S. K. More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism.– Eugene (Or): Wipf and Stock Publishers, 2007.– 276 p.
9. Hughes P. E. Grace // Evangelical dictionary of theology.– Grand Rapids (Mich): Baker Academic, 2001.– 1312 p.
10. Keach B. The Baptist Catechism.– Philadelphia (PA): B. Franklin and D. Hall, 1748.– 56 p.
11. Lumpkin W. L. Baptist confessions of faith.– Valley Forge (PA): Judson Pr, 1959.– 430 p.
12. Quarles C. L. Ordinance or Sacrament: Is the Baptist View of the Ordinances Truly Biblical? // Journal for Baptist Theology and Ministry.– New Orleans (LA): 2003.– № 1 (1). – P. 47–57.
13. Ross J. The Theology of Baptism in Baptist History // Baptist Quarterly.– London: 1953.– № 3 (15).– С. 100–112.

14. Saint Augustine. Contra Faustum XIX:16, / Trans. Peter Holmes. // The Nicene and Post-Nicene Fathers.– Vol. 19, 35 vols.– 2010. / URL: <http://www.newadvent.org/fathers/140619.htm>
15. Stott J. R. W. The Evangelical Doctrine of Baptism // Churchman.– London: 1998.– 1 (112).– С. 47–59.
16. The Baptist Faith and Message (A revised summary of the faith Southern Baptist Convention, adopted June 14th, 2000). art. 7. / URL: <http://www.sbc.net/bfm2000/bfm2000.asp>

Сергій Санніков

ІНСТРУМЕНТАЛЬНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ХРЕЩЕННЯ ЯК БЛАГОДАТНОГО ЗАСОБА У БАПТИСТСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

На тлі загальноприйнятого уявлення про антисакраменталізм баптистської традиції, стаття демонструє, що інструментальне розуміння хрещення, як засоба благодаті, історично притаманне цій релігійній групі. Баптисти не погоджуються з «механічним», незалежним від одержувача поясненням хрещення, як засобу зв'язування матеріального ритуалу з духовною реальністю. Але інтерпретуючи розуміння благодаті, як дара, а не даності, в якому Дарувальник віддає себе повністю і без залишку, вони легко приймають ідею хрещення, як інструментального засобу благодаті в разі активного згоди одержувача Дара.

Ключові слова: *Баптизм, хрещення, засіб благодаті, Дар і даність*

Serhiy Sannikov

BAPTISM AS INSTRUMENT OF GRACE IN BAPTIST'S INTERPRETATION

The article proves that although usually Baptists looks like anti-sacramentalists, the early confession of faith clearly demonstrates the sacramental character and language of the Baptist understanding of water baptism. For the Baptist tradition, an instrumental understanding of baptism is not alien, they agree that baptism is as a means of grace, and this article clearly demonstrates it. Baptists do not really agree with the «mechanical» understanding of baptism, as a means of conveying grace, regardless of the faith and attitudes of the candidate for baptism. They do not believe in the understanding of baptism as a way of linking material ritual and spiritual reality automatically and reject the idea of conveying grace by the baptismal process itself as ex opere operato. However, they often interpret the understanding of grace as a gift, not a givenness. In Sacramental Gift, the Giver gives himself completely and without a trace, and in this sense the Baptists agree with the idea of baptism as an instrumental means of grace. But this happens only if the recipient of the Gift actively agrees. Thus, the article shows that Baptists reject only the instrumental action of grace without the faith.

The author of the article draws attention to the fact that in many earlier

Baptist Confessions of Faith, baptism is treated as a sign of grace, which is close to the classical understanding of this sacrament by Augustine and the entire Western Christian tradition. Thus, the explanation of baptism as a gift of grace, and not of givenness, becomes the basis for dialogue with other traditions. The consideration of baptism as Gift, in which Giver gives himself completely and without remnant, is close to theological understanding in this tradition, because in this case in the sacrament of baptism the candidate for baptism receives the Gift – Christ Himself, because He is immersed in Him.

Keywords: *Baptism, baptism, means of grace, Gift and reality.*

References

1. Vyznannia viry Yevanhelskykh khrystyian-baptystiv ta praktyka khrystyianskoho zhyttia i sluzhinnia. (2006) [Recognition of the Faith of the Evangelical Christian Baptists and Practice of Christian Life and Service], Kyiv, Uchbova Rada VSOIeKhB, 32 p.
2. Dudnik A. (1997) Nachatki ucheniya Khrista [First principles of the teaching of Christ], *Makeevka*, Svet Voskreseniya, 134 p.
3. Ispovedanie very khristian-baptistov (1996) [Confession of the faith of Christian Baptists] *Istoriya baptizma*. Odessa, Bogomyслиe, 496 p.
4. Kratkoe verouchenie khristian evangel'skogo ispovedaniya, priemlyushchikh vodnoe kreshchenie po vere. (2009) [A short confession of the faith of Christians of the Gospel confession, who accept water baptism by faith] *Sevastopol'*, P.A. Kovalev, 8 p.
5. Leshan, V. (2005) Osnovi religieznavstva [The Basics of Religious Studies] *Chernivtsi*, Ruta, 304 p.
6. Marion Zh.-L. (2011) Metafizika i fenomenologiya – na smenu teologii [Metaphysics and phenomenology - in place of theology] *Filosofsko-literaturnyi zhurnal Logos*. Moskva, Vyp 3, pp. 124–143.
7. Khrapov N. (1972) Dom Bozhii i sluzhenie v nem. [The House of God and the ministry in it] *Moskva*, Soyuz Tserkvei evangel'skikh khristian-baptistov, URL: <http://www.blagovestnik.org/books/00280.htm#5>
8. Fowler S.K. (2007) More Than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism. *Eugene (Or)*, Wipf and Stock Publishers, 276 p.
9. Hughes P.E. Grace (2001) *Evangelical dictionary of theology*. Grand Rapids (Mich), Baker Academic, 1312 p.
10. Keach, B. (1748) The Baptist Catechism. *Philadelphia (PA)*, B. Franklin and D. Hall, 56 p.
11. Lumpkin W.L. (1959) Baptist confessions of faith. *Valley Forge (PA)*, Judson Pr, 430 p.
12. Quarles C.L. (2003) Ordinance or Sacrament: Is the Baptist View of the

- Ordinances Truly Biblical? *Journal for Baptist Theology and Ministry, New Orleans (LA)*, # 1 (1), pp. 47–57.
13. Ross J. (1953) The Theology of Baptism in Baptist History. *Baptist Quarterly, London*, # 3 (15), pp. 100–112.
 14. Saint Augustine (2010). Contra Faustum XIX:16, Trans. Peter Holmes. *The Nicene and Post-Nicene Fathers*. vol. 19, URL: <http://www.newadvent.org/fathers/140619.htm>
 15. Stott J.R.W. (1998) The Evangelical Doctrine of Baptism. *Churchman, London*, # 1 (112), pp. 47–59.
 16. The Baptist Faith and Message (2000) (*A revised summary of the faith Southern Baptist Convention*). art. 7, URL: <http://www.sbc.net/bfm2000/bfm2000.asp>

*Стаття надійшла до редакції 12.02.2018.
Стаття прийнята 23.03.2018.*

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1\(29\).146518](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2018.1(29).146518)

УДК 140.8

Володимир Попов

**ДОКТРИНА «ХРИСТИЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ»
В СУЧАСНОМУ НЕОКАЛЬВІНІЗМІ**

В статті розглядаються основи доктрини «християнського (біблійного) світогляду, що теоретично обґрунтовуються неокальвіністською теологією. Зокрема піддаються аналізу роботи Кайпера, Волтерса, Ногля та інших реформатських теологів. Наводяться також критичні застереження щодо цієї доктрини та її використання в системі освіти.
Ключові слова: неокальвінізм, світогляд, християнський світогляд, секуляризація, евангеліканство.

На початку ХХІ сторіччя поняття «світогляд» в західній філософії не користується великою популярністю. Після «лінгвістичного перевороту» Вітгенштайна, деконструкції Гаїдегера, а особливо після нищівної критики постмодернізмом «метанаративів» для «Weltanschauung» у західному філософському дискурсі залишилася досить вузька можливість для вжитку. Останній притулок концепт «світогляд» в західній гуманітаристиці наприкінці ХХ–початку ХХІ сторіччя, правда вже в англійській словоформі «worldview» знаходить у американській релігійній філософії, точніше у протестантському теологічно-місіонерському дискурсі, особливо пов'язаному з такою течією як неокальвінізм.

Нажаль, у вітчизняній релігієзнавчій та філософській думці, не зважаючи на широке обговорення цієї проблематики в англомовній літературі (наприклад, фундаментальна праця Глена Фризена [5] або остання полемічна книга Дж. Бьюїса [4]), дослідження неокальвінізму як теолого-філософського напрямку взагалі й його доктрини «Christian Worldview» зокрема, за виключенням одиничних оглядових статей та небагатьох перекладів майже не набуло поширення. Можна лише зазначити лише відповідний розділ праці Дмитра Бінцаровського [2] та статтю петербургської дослідниці Марії Алексеевської [1]. Однак, в обох цих роботах неокальвіністська доктрина «Worldview» або не розглядається взагалі, або лише побічно в контексті неокальвіністської теології.

Метою статті є спроба розглянути світоглядну доктрину неокальвінізму як цілісне і оригінальне явище сучасної реформатської теології та визначити основний тренд її розвитку.

Поява неокальвінізму як теологічно-філософського напрямку, зазвичай, пов'язується з діяльністю та ідеями видатного нідерландського теолога та громадського діяча кінця ХІХ–початку ХХ сторіччя – Абрахама Кайпера (1837–1920), якого вважають засновником оригінального релігійно-