

РОМАН МИХАЙЛОВИЧ КОНЬ

ОТЛИЧИТЕЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ ХРИСТОЛОГИИ СОВРЕМЕННОГО БАПТИЗМА

Роман Михайлович Конь

кандидат богословия, доцент Московской духовной академии,
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
taurusmda@gmail.com

Для цитирования: Конь Р. М. Отличительные черты христологии современного баптизма // Диакрисиc. 2019. № 2 (2). С. 133–158. DOI:10.54700/diakriscis.2019.2.2.007

Аннотация

УДК 279-12

В современной России неопротестантские секты, в частности баптисты, стремятся выдать себя за протестантские конфессии и утверждают, что исповедуют общую с Православием христологию. Предметом исследования данной статьи является изучение специфических черт учения баптистов о соединении Божественной и человеческой природ в Ипостаси Христа, выявление особенностей баптистского представления об обмене свойств (перихоресисе, *communicatio idiomatum*), анализ баптистского учения о взаимном влиянии двух природ, в частности вопроса о ведении во Христе. Круг рассматриваемых дискуссионных вопросов включает в себя также связанные с христологией взгляды баптистов о непорочном зачатии и Приснодевстве Богородицы.

Ключевые слова: секта, ересь, баптизм, перихоресис, *communicatio idiomatum*, обмен свойств, несторианство, монофизитство, монофелитство, непорочное зачатие, Приснодевство, Богородица.

Введение

Полемика с сектами протестантского происхождения в русском сектоведении, в частности с баптизмом¹ изначально касалась круга вопросов, связанных с источниками вероучения, сотериологией и экклезиологией, рассматривавшихся преимущественно в библейском контексте на предмет того, что о той или иной истине веры говорится в Св. Писании. Вопрос представления этих сект о Лице Иисуса Христа почти никем не выносился в дореволюционном сектоведении на обсуждение, за исключением свт. Феофана Затворника¹, однако его методология полемики с ними долгое время не принималась во внимание русскими сектоведами.

Не входя в раскрытие причин такой направленности этой полемики, следует отметить, что в современном сектоведении рассматривается широкий спектр вопросов², однако христология этих сект в настоящее время практически мало кем обсуждается, исключение составляют лишь несколько православных авторов³. Многие считают, что в триадологии и христологии баптисты, адвентисты и пятидесятники, за исключением некоторых толков наподобие единственников-унитариев, разделяют общехристианскую веру в Богочеловечество Христа, что отражено в их официальных исповеданиях веры.

С другой стороны, сами баптисты полагают, что разделяют «с католиками, православными и другими протестантами многие базовые общехристианские доктрины... Причем в ряде случаев доктринальные воззрения баптистов, в частности в области христологии, практически

¹ См.: *Конь Р. М.* Сектоведческая тематика в трудах святителя Феофана Затворника // Русская патрология: Материалы академической конференции. Сергиев Посад: МДА, 2009. С. 283.

² См.: *Конь Р. М.* Православная миссия среди сект. Часть I // БВ. 2018. № 29. Вып. 2. С. 203–232; *Он же.* Православная миссия среди сект. Часть II // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 185–204.

³ См.: *Матаков К. А.* Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума). Брянск, 2011; *Конь Р. М.* Представление баптистов о благодати // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 3. М., 2012. С. 81–94; *Кураев А, дьяк.* Протестантам о Православии. (Любая версия и год издания).

совпадают с теологией Римско-католической и Православной Церквей, в отличие от богословия нехалкидонских Церквей»⁴.

В данной статье будет предпринята попытка выявить особенности баптистской христологии и сравнить ее с православной. Надо отметить, что эта задача несколько усложняется отсутствием общепринятого вероучения в баптизме в силу баптистского представления об автономии христианской общины в вопросах веры. Баптизм весьма разнороден: в нем есть частные и общие баптисты, баптисты Седьмого дня, баптисты свободной воли, «Христианские баптисты» (отвергают Троицу), баптисты-тункеры (погружатели), баптисты шести принципов (необходимое для спасения сводят к Евр. 6:1–2), баптистская церковь Христа, «правильные баптисты», пятидесятствующие баптисты, примитивные и т.д. В баптизме в США сегодня 27 направлений⁵.

В качестве источников по данной теме выбраны тексты М. Эриксона, с привлечением У. Грудема, Л. Беркофа, Г. К. Тиссена, Ф. Л. Форлайнса и М. В. Иванова. Они используются российскими баптистами, а сочинения русских баптистов, как правило, представляют собой пересказ западных.

Статья состоит из трех тематических блоков. В первом кратко рассматривается представление баптистов о Божественной и человеческой природе Христа, во втором — об их ипостасном единстве во Христе, в третьем — о последствиях ипостасного единства, в частности проблема ведения во Христе.

ЧАСТЬ I

Представление баптистов о Божественной природе

Высказывания баптистов о Божестве Иисуса Христа в чем-то напоминают православное учение, но имеется принципиальное различие,

⁴ Иванов М. В. Источники богословия российского баптизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2011. № 3/4. С. 242.

⁵ См.: Подберезский И. В. Быть протестантом в России. М., 1996. С. 54.

обусловленное их учением о сущности и свойствах Божиих. Баптизм отождествляет сущность и свойства Божии, различая их только теоретически, что ведет к непреодолимой онтологической пропасти между Богом и творением. В отличие от них в Православии этот разрыв преодолевается благодаря нетварным Божественным энергиям, посредством которых Бог пребывает в мире, и в частности во святых⁶.

Нетварные Божественные энергии, согласно Православному учению, имеют источником Божественную сущность, реально от нее отличны, но неотделимы. Если Божественная сущность непреступна и несообщима, то нетварные энергии доступны и твари сообщимы, благодаря чему возможно освящение и обожение верующих.

Представление баптистов о человеческой природе

Данное представление внешне также напоминает Православное учение, однако имеет принципиальные отличия от Православия во многих аспектах, начиная от учения о непорочном зачатии до человеческой природы Воплощенного Логоса.

Наиболее непримиримого мнения в отношении непорочного зачатия придерживается М. Эриксон — он заявляет, что это учение лишено сотериологического предназначения.

Анализируя учение о непорочном зачатии, изложенное в Св. Писании, М. Эриксон исходит из того, что ни половой акт, ни супружеские отношения не являются грехом и в передаче греховной природы участвуют и мужчина, и женщина, которые порознь, сами по себе являются источниками греховной природы. Следовательно, сама женщина без мужчины может передать грех по наследству, но, чтобы этого не произошло, Дух Святой очистил Деву Марию, и от Нее к «Иисусу не передалось никакой порочности или вины»⁷. Если это было возможно в отношении Девы Марии, продолжает М. Эриксон, и «если Святой Дух предотвратил передачу

⁶ Об этом см., в частности: *Доброцветов П. К.* Таинственное присутствие Христа в святых по апостольскому и святоотеческому учению // *Материалы кафедры богословия МДА, 2010–2011 гг. Сергиев Посад, 2011. С. 228–282.*

⁷ *Эриксон М.* Христианское богословие / пер. с англ. СПб., 2002. С. 578.

Иисусу греховности от Марии», то Дух Святой мог бы «предотвратить ее передачу и от Иосифа»⁸.

Отсюда М. Эриксон делается ложный вывод о том, что «безгрешность Иисуса не зависела от непорочного зачатия»⁹ и идея непорочного зачатия якобы не имеет отношения к спасению. «Мы уже отмечали, что непорочное зачатие не упоминается в благовестнических проповедях Книги Деяний. Поэтому вполне возможно, что это учение не входит в число первоочередных (т.е. необходимых для спасения). Это вспомогательное или дополнительное учение, оно помогает создавать и поддерживать веру в главные учения или подкрепляет истины, изложенные в других учениях. Подобно воскресению, это историческое событие, учение и свидетельство одновременно»¹⁰.

В этих рассуждениях М. Эриксона, по меньшей мере, две ошибки. Одна из них в том, что он воспринимает зачатие (половой акт) в юридических категориях вины и греха и, не находя в нем ни того ни другого, не придает значения зачатию от семени как механизма передачи последствий прародительского греха, но ведь именно через него — с православной точки зрения — пораженная грехом природа сообщается людям¹¹, поэтому Воплощение Бога произошло через бессеменное зачатие¹².

Следующая ошибка в том, что если вина вменяется всем, то и Деве Марии, но тогда Воплощение было бы невозможно, ибо вмененная вина (вмененная вина личного греха Адама; об этом см. далее) всех делает врагами Божиими, *чадами гнева* (Еф. 2, 3) и в этой ситуации Бог не мог бы обратиться к Деве со словами: *Радуйся, Благодатная. Господь с Тобою, благословенна Ты между женами* (Лк. 1, 28). Но Дева оказывается не врагом Божиим, а благословенной, исполненной благодати еще до Воплощения, ибо Ее согласие на Воплощение и схождение

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 645.

¹⁰ Там же. С. 578.

¹¹ Об этом см.: *Леонов Вадим, прот.* Основы православной антропологии. М., 2016. С. 207–214.

¹² См.: *Сидоров А. И., проф.* Смерть как наказание и смерть как благодеяние согласно учению преподобного Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалласию», 61) // *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 5. М., 2017. С. 622–645.

на Нее Святого Духа было произнесено позже благовестия Архангела Гавриила: *Мария сказала: се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему* (Лк. 1, 38).

Если правы баптисты, то, согласно логике их учения о спасении, Дева должна быть в мире с Богом до Воплощения, а значит, предпочтенной от вины Адама, но тогда они возвращаются в русло католического учения о непорочном зачатии Девы Марии, которое они со всеми протестантами критикуют¹³.

Еще один довод М. Эриксона против непорочного зачатия построен на ложной предпосылке, состоящей в том, что, по мнению, М. Эриксона «Иисус вполне мог быть Богочеловеком при наличии двух человеческих родителей»¹⁴, поэтому «непорочное зачатие означает всего лишь, что нормальное человеческое существо было произведено на свет без участия человеческого отца. Это могло произойти без воплощения, как могло быть и воплощение без непорочного зачатия... Иными словами, Его сущность как Бога и человека не зависела от непорочного зачатия»¹⁵. Однако этот вариант не учитывает, что «в случае двух земных родителей была бы человеческая личность» во Христе, что ведет к явному несторианству¹⁶.

Идея о возможности рождения Христа от земных родителей без непорочного зачатия встречается и у У. Грудема, который предположил, что при таком ее осуществлении «на раннем этапе Его жизни [Христа]»¹⁷ к человечеству могло быть присоединено Божество. Единственное, что удерживает Грудема от этого варианта, так это чисто психологическое, а не сотериологическое объяснение. В таком случае, считает Грудем, людям «было бы сложно принять утверждение, что Иисус был вполне Богом, ведь Его происхождение во всем было бы подобно нашему»¹⁸.

¹³ См.: Всесвятая: Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ / вступ. ст., сост. и общ. ред. иерея Вадима Леонова. М., 2001. С. 77–155.

¹⁴ Эриксон М. Христианское богословие. С. 577.

¹⁵ Там же.

¹⁶ См.: Матаков К. А. Православие и протестантизм. С. 205.

¹⁷ Грудем У. Систематическое богословие / пер. с англ. СПб., 2004. С. 403.

¹⁸ Там же.

Разделяя учение о том, что мужчина и женщина одинаково являются источниками передачи греховной порчи (природы), У. Грудем отмечает, что «рождение от Девы» без отца прерывает наследование формальной вины Адама («вмененный [личный] грех» или «унаследованный [личный] грех» Адама всеми его потомками), а действие Святого Духа очищает Деву от последствий прародительского греха (греховности человеческой природы; иногда это называют «унаследованным грехом», «унаследованной испорченностью», «наследственным грехом»).

Та же доктринальная (вероучительная) мысль о роли непорочного зачатия в прерывании передачи вины встречается у Беркхофа: Иисус «был по своей сущности свободным от вины греха»¹⁹; «если бы Христос был рожден от человека, то Он был бы человеком, находившимся под заветом дел и по своей природе причастным к виновности всего человечества. Но поскольку Христос как субъект (как “я”, как личность) не происходит от Адама, Он не находится под заветом дел и свободен от вины за грех. А поскольку Он свободен от вины за грех, Его человеческая природа также избежала осквернения грехом и до, и после Его рождения»²⁰. Однако мнение о «прерывании передачи вины» находится в явном противоречии с представлением упомянутых баптистов о механизме передачи вины или «вмененного греха» — он передается не через рождение (не через семя отца), а непосредственно вменяется всем людям на том якобы основании, что они (все люди) пребывали в Адаме как семени²¹. Поэтому аргумент о «прерывании вины» в контексте баптистской

¹⁹ Беркхоф Л. Систематическое богословие / пер. с англ. Мн., 2014. С. 378.

²⁰ Там же. С. 379.

²¹ См.: Грудем У. Систематическое богословие. С. 377–379. «Осуждение и вина Адама вменяются нам без какого бы то ни было сознательного выбора с нашей стороны» (Эриксон М. Христианское богословие. С. 485). См. также: Форлайнс Ф. Л. Библийская систематика / пер. с англ. СПб., 1996. С. 144–145; Райри Ч. Основы богословия / пер. с англ. М., 1997. С. 256. В то же время надо отметить, что, по признанию самих неопротестантов, «не все евангельские богословы согласны с тем, что мы признаны виновными на основании греха Адама. Многие богословы, в особенности арминиане, считают, что это было бы несправедливо со стороны Бога, и не верят, что именно такое учение представлено в Рим. 5. См.: Грудем У. Систематическое богословие. С. 379.

юридической теории спасения несостоятелен, хотя формально придает вероучительный смысл непорочному зачатию как исключаящему семя отца в качестве механизма передачи вины Адама. С другой стороны, если вина вменяется всем, а значит, и Деве Марии, то Воплощение до искупления вины было бы невозможно (об этом см. выше).

И Эриксон, и Грудем учат о том, что Христос в Воплощении воспринял природу Адама до грехопадения²². И в то же время У. Грудем приписывает человеческой природе Христа то, что является следствием грехопадения, например страдания. «Иисус уставал, так же как и мы... Ему было знакомо чувство жажды <...> иногда Он ощущал физическую слабость»²³, а по Воскресении у Иисуса, согласно У. Грудему, было иное тело и оно «не было подвержено слабости, болезни и смерти»²⁴. Совсем перечеркивает его учение о воспринятой Христом природе Адама до грехопадения сопоставление тела Христа до Воскресения и после него. «Человеческое тело Иисуса до Его воскресения было во всех отношениях подобно нашему и... даже после воскресения оно оставалось человеческим телом с “плотью и костями”, однако стало совершенным, таким, какое обретем и мы, когда Христос возвратится и мы также воскреснем из мертвых»²⁵.

М. Эриксон прямо говорит, что Христос воспринял от Девы природу Адама до прародительского греха: «Ибо человеческая природа Иисуса была не человеческой природой грешных людей, а той, которой обладали Адам и Ева с момента их сотворения до грехопадения»²⁶. «До сих пор было только три чистых человеческих существа: Адам, Ева (до грехопадения) и Иисус. Все остальные люди — образчики испорченной, извращенной человеческой природы»²⁷.

В попытке снять это противоречие баптисты заявляют, что «места Писания, в которых говорится о слабости, неведении и страдании,

²² См.: *Грудем У.* Систематическое богословие. СПб., 2004. С. 404, 428–429.

²³ Там же. С. 405.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ *Эриксон М.* Христианское богословие. С. 628.

²⁷ Там же. С. 614. Православное понимание этого вопроса см.: *Леонов Вадим, свящ.* Антропологический идеал совершенства // Вестник ПСТГУ. Серия IV: «Педагогика. Психология». М., 2006. Вып. 2. С. 81–92.

следует понимать как подтверждение подлинности Воплощения. Иисус был в полной мере человеком»²⁸. Однако признание страдания и слабости во Христе противоречит их же учению о тождестве природы Христа Адаму до грехопадения, ибо тление — оброк греха.

В вопросе наследования человеческой природы у баптистов содержится важное расхождение с Православием, согласно которому Христос воспринял природу Адама не в ее первозданном состоянии, а подверженную безукоризненным страстям вследствие прародительского греха²⁹.

Лишив сотериологического смысла непорочное зачатие и сведя его к внешнему непреодолимому действию одного лишь Святого Духа, очистившего Деву от греха, М. Эриксон уничижительно высказывается о роли Девы Марии в Воплощении Бога, заявляя, что «в Марии не было ничего особенно выдающегося. По всей видимости, огромное число еврейских девушек могли бы родить Сына Божия». Многие баптисты, избегая вербальных оценочных суждений о подвиге Девы Марии, выражают их грамматически и пишут слово «Дева» со строчной буквы³⁰.

Пренебрегая свободным волеизъявлением Девы, М. Эриксон лишает Ее духовного подвига, превосходящего в святости все тварные ипостаси, чтобы только показать, что дело спасения совершено исключительно Богом без какого-либо участия человека. «Человек не только не способен обеспечить сам свое спасение, он не может даже ввести Спасителя в человеческое общество»³¹. Спасение, действительно, Божий дар, но оно, вопреки мнению сектантов, стало возможно только благодаря содействию человека.

Если баптисты сводят участие человека в деле Воплощения лишь к технической стороне предоставления природы человека Богу, то Матерью Бога могла стать любая девушка; почему Бог не воспользовался этой возможностью раньше — совершенно непонятно.

²⁸ Там же. С. 532.

²⁹ См.: *Давыденко О., прот.* Догматическое богословие. М., 2013. С. 364.

³⁰ См.: *Беркхоф Л.* Систематическое богословие. С. 377–378; *Иванов М. В.* Основы систематического богословия. Библиотека сайта Московской Центральной Церкви ЕХБ. С. 27–28. Режим доступа: <http://mbchurch.ru>

³¹ *Эриксон М.* Христианское богословие. С. 646.

Баптисты почти все признают, что Дева во время зачатия от Святого Духа была девственницей³², но, по мнению М. Эриксона, «не означает это и то, что рождение [Христа] было каким-то ненормальным», т.е. сверхъестественным. «Его [Христа] появление на свет в Вифлееме, хотя и при удивительных в некоторых отношениях обстоятельствах, тем не менее произошло через обычные для людей роды. При описании Его рождения используется та же самая терминология, что и в описаниях рождения обычных людей»³³. С ним согласен У. Грудем: «Он родился так же, как рождаются все земные младенцы (Лк. 2:7)»³⁴ и Л. Форлайнс: «Без сомнения, зачат Он был чудесным образом (Мф. 1, 18–25; Лк. 1, 26–35), но все же рождение Его было рождением человека»³⁵. Таким образом, баптисты считают, что Христос был *нетленно* зачат, но *тленно* рожден, поэтому они отрицают учение о девстве Марии после рождества³⁶. Тогда как с православной точки зрения нетленное бессеменное зачатие предполагает нетленное рождение Бога. Поскольку тление связано грехом, то Бог мог снизойти только в нравственно чистую утробу³⁷.

Кроме того, с мнением баптистов об обычных родах Девы Марии согласиться нельзя, поскольку евангелист Лука свидетельствует о том, что Дева *родила Сына Своего первенца и спеленала Его, и положила Его в ясли* (Лк. 2, 7). Обычные роды сопровождаются родовыми муками со всеми вытекающими последствиями, но ничего подобного в Евангелии нет, а в описании родов других людей в Писании нигде не подчеркивается, что какая-либо женщина «родила, спеленала, положила».

Лишенное сотериологического значения, учение о непорочном зачатии в баптизме рационализируется, и ему искусственно подыскивается предназначение. Поэтому М. Эриксон в рождении Христа от Девы видит указание на то, что спасение «исключительно дар» Божий, это чудо, свидетельствующее, что люди к своему

³² См.: Эриксон М. Христианское богословие. С. 632–633.

³³ Там же. С. 538.

³⁴ Грудем У. Систематическое богословие. С. 404.

³⁵ Форлайнс Ф. Л. Библейская систематика. С. 152.

³⁶ См.: Эриксон М. Христианское богословие. С. 633.

³⁷ Об этом см.: Величие Пречистой Девы Богородицы / вступ. ст. и общ. ред. иерея Вадима Леонова. М., 2005. С. 259–296.

спасению не имеют никакого отношения. Этому мнению придерживается и У. Грудем: «Рождение Христа от Девы — это напоминание о том, что спасение не может быть результатом человеческих усилий, оно должно быть деянием Бога. Наше спасение происходит лишь благодаря сверхъестественному труду Бога»³⁸. Российский баптизм в лице М. В. Иванова полностью разделяет эту мысль: «Даже само появление Спасителя в нашем мире обошлось без обычного человеческого участия в процессе зачатия»³⁹. Кроме того, «вера в непорочное зачатие, — по мнению М. Эриксона, — важна просто потому, что об этом факте говорит Библия... противоположная позиция означает молчаливое отвержение авторитета Библии <...> и [тогда] в принципе у нас уже нет оснований придерживаться других ее учений»⁴⁰. Аналогичное мнение высказывает У. Грудем: «Особенно мы или нет важные богословские аспекты этого учения, мы должны верить в него прежде всего потому, что это утверждается Писанием. Подобное чудо, безусловно, не было слишком сложным для Бога, сотворившего мир, — любой, кто утверждает, что рождение от Девы было “невозможно”, просто признается в своем неверии в Бога Библии. Если мы хотим правильно понимать библейское учение о личности Христа, то важно начать именно с утверждения этого учения»⁴¹.

ЧАСТЬ II

Ипостасное единение природ во Христе

Рассматривая различные варианты соединения двух природ в Ипостаси Логоса, М. Эриксон не соглашается с учением о том, что у человечества Христа не было конкретной человеческой личности. Отрицание во Христе человеческой ипостаси, по его мнению, ведет

³⁸ Грудем У. Систематическое богословие. С. 403.

³⁹ Иванов М. В. Основы систематического богословия. С. 27 // <http://mbchurch.ru>

⁴⁰ Эриксон М. Христианское богословие. С. 577.

⁴¹ Грудем У. Систематическое богословие. С. 404.

к тому, что Христос соединился со всем человеческим родом. Кроме того, «утверждение, что Иисус является личностью лишь в Своем Божественном аспекте, очевидным образом исключает важнейшие черты Его человечности. Отрицание человеческой индивидуальности Иисуса подразумевает преобладание в Нем божественного, а это отдает аполлинаризмом»⁴². Такое учение об ипостасном соединении природ предполагает существование человеческой ипостаси Иисуса до момента Воплощения и напоминает несторианский нравственный союз двух ипостасей⁴³. В итоге у М. Эриксона получается учение о Христе как человеке обожествленном, а не о Боге вочеловечившемся. В отличие от него У. Грудем признает, что во Христе было две сущности, две воли и «два центра сознания или мышления <...> [которые] *не требуют* наличия у Иисуса двух разных личностей»⁴⁴, т.е. во Христе была одна Личность (Ипостась). Этому же мнения придерживаются Л. Беркхоф⁴⁵, Г. К. Тиссен⁴⁶, Ф. Л. Форлайнс; российский баптизм, по крайней мере на примере М. В. Иванова⁴⁷, также не разделяет крайностей М. Эриксона.

Общение свойств двух природ Христа

К своему учению об ипостасном единстве некоторые баптисты присоединили Православное учение об общении свойств (перихоресис, или *communicatio idiomatum*)⁴⁸; некоторые хотя и не упоминают этих терминов, тем не менее рассуждают о следствии соединения природ в Ипостаси Христа. Однако с учетом их представления

⁴² Эриксон М. Христианское богословие. С. 559.

⁴³ См.: *Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М., 2005. С. 186–193.

⁴⁴ *Грудем У.* Систематическое богословие. С. 430.

⁴⁵ См.: *Беркхоф Л.* Систематическое богословие. С. 359–362.

⁴⁶ См.: *Тиссен Г. К.* Лекции по систематическому богословию. СПб., 1994. С. 244.

⁴⁷ См.: *Иванов М. В.* Основы систематического богословия. С. 28. Режим доступа: <http://mbchurch.ru>

⁴⁸ См.: *Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти. С. 193–194.

о благодати и свойствах Божиих от Православного учения о перихоресисе осталось лишь номинальное перенесение свойств и имен двух природ на одну Ипостась, сведя реальное участие человечества Христа в Его Божеских свойствах к риторике, что порождает вербальные конструкты, не имеющие отношения к спасению.

Представление баптистов об общении свойств исходит из их учения о том, что «соединение природ [во Христе] не связано с переходом атрибутов [свойств] от одной природы к другой <...> Общение природ означает, что свойства двух природ принадлежат одной Личности неслитно <...> и нераздельно <...> Атрибуты не переходят от одной природы в другую; *иначе* (выделено мной. — Р. К.) это означало бы изменение комплекса атрибутов, а тем самым и природы; например, если бы бесконечность перешла в человеческую природу, то Божественная природа утратила бы полноту Своей Божественности»⁴⁹. Поэтому Бог в баптизме может действовать только субстанционально или не действовать никак.

Такое понимание общения свойств позволяет баптистам сказать, что «Господь умер», или Распятого именовать *Господом славы* (1 Кор. 2:8), но для них абсолютно невозможно даже предположить, что бездыханное тело Христа во Гробе является источником бессмертия. «Его [Христа] тело было безжизненным, неспособным исцелять, поднимать из мертвых, успокаивать бури»⁵⁰. Баптизм признает единение природ в Ипостаси, но отрицает возможность их реального соединения и общения по нетварным энергиям, поэтому их учение об общении свойств представляет собою несторианство на природном (онтологическом) уровне, тогда как эта древняя ересь отрицала и ипостасное единение, и общение свойств.

Размытость учения об ипостасном соединении и его непоследовательное применение в богословии баптизма ведут к тому, что баптисты отказываются именовать Деву Марию Богородицею, полагая, что Бога по сущности нельзя родить, так как Он нерождаем. Приписывая рождение природе, а не Ипостаси, они совершают еще одну ошибку, когда не принимают учения об обожении человечества во

⁴⁹ Райри Ч. Основы богословия. С. 293–294.

⁵⁰ Эрикссон М. Христианское богословие. С. 658.

Христе, которое также является основанием для именования Девы Марии Богородицей⁵¹.

Об ограниченности Божества человечеством

Соединение человеческой и Божественной природ ведет, по мнению М. Эриксона, к ограничению действия во Христе Его Божеской природы. В словах Иисуса Христа: *Отец Мой более Меня* (Ин. 14, 28) — он видит указание на то, что полнота Божества не могла проявиться в Лице Христа ввиду Ее «функциональной подчиненности» и «функциональных ограничений, которые Его человеческая природа наложила на Божественную»⁵². «Он [Христос] по-прежнему обладал способностью быть всюду (вездесущность). Однако, как воплощенное существо, Он был ограничен в реализации этой Своей способности человеческим телом»⁵³.

Аналогичным образом, по М. Эриксону, «обладание знанием и проявления его зависели от человеческого организма, который развивался и постепенно приходил к познанию всего, от физического окружения до вечных истин. Таким образом, лишь постепенно Его ограниченная человеческая “психе” (душа) осознавала, Кто Он такой и что пришел исполнить»⁵⁴. В отличие от Эриксона Тиссен считает, что Христос всегда сознавал Себя Богочеловеком. «Иисус, вполне очевидно, всегда сознавал Свое Божество в Своем Божественном самосознании. Оно всегда являлось самым оперативным, даже в Его детстве»⁵⁵.

Для иллюстрации своих представлений об ограниченности Божества, наложенной человеческой природой, М. Эриксон приводит

⁵¹ «Святая Дева мыслится и называется Богородицею не только по причине естества Слова, но и по причине обожествления человеческой природы» (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры. III, 12 (56). М., 2003. С. 103).

⁵² *Эриксон М.* Христианское богословие. С. 626–627.

⁵³ Там же. М.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ *Тиссен Г. К.* Лекции по систематическому богословию. С. 245.

в пример боксера, «у которого во время боя одна рука привязана за спиной <...> Подобным образом Воплощение Христа представляло собой добровольно наложенное Им на Себя ограничение. Он не обязан был принимать на Себя человеческую природу, но на время Воплощения Он сделал это»⁵⁶. По причине ограниченности человеческой природой «Иисус чувствовал Себя зависимым от Отца в вопросах водительства, обретения силы и защиты от зла»⁵⁷, поэтому Эриксон говорит: «Мы делаем вывод, что именно равенства с Богом, а не образа Божия лишился Иисус, уничтожая Себя. Хотя по Своей природе Он не перестал быть тем же, что и Отец, в период Воплощения Он стал функционально подчиненным Отцу»⁵⁸; «Второе Лицо Троицы уничтожило и лишило Себя равенства с Богом, добавив или приняв человеческую природу»⁵⁹, поэтому для «для проявления Своей силы Он должен был обращаться к Отцу. Для использования божественных свойств требовалась как Его воля, так и воля Отца»⁶⁰. Эта же мысль у Ф. Л. Форлайнса: «Обычно считается, что для реализации всеведения и всемогущества Иисуса были установлены произвольные ограничения: Иисус отказался от самостоятельной реализации этих свойств, чтобы осуществлять их в определенной зависимости. В осуществлении этих свойств во время Его земной жизни Он был в повиновении воле Отца»⁶¹.

Различные формулы о зависимости действий Христа от Отца, предполагающие потерю, хотя бы кратковременную, равенства с Отцом возрождают субординационистские тенденции в учении о Святой Троице. Что же касается воли, то она едина, поэтому внутритроичные отношения на уровне природы невозможны, но если у каждого Лица Святой Троицы своя воля, то это ведет к троебожию.

Хотя Г. К. Тиссен считает, что «Христос совершал дела Своей собственной, присущей Ему, силой»⁶², не соглашаясь с различными

⁵⁶ Эриксон М. Христианское богословие. С. 627.

⁵⁷ Там же. С. 657.

⁵⁸ Там же. С. 626.

⁵⁹ Там же. С. 587.

⁶⁰ Там же. С. 657.

⁶¹ Форлайнс Ф. Л. Библейская систематика. С. 160.

⁶² Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. С. 237.

суждениями о том, что Христос в состоянии уничижения действовал силою Святого Духа, но и он эту силу Христа ставит в «функциональную подчиненность» Отцу и заявляет: «Он [Христос] добровольно предпочел не пользоваться преимуществами Своего Божества, такими как всемогущество, вездесущность и всеведение, чтобы облегчить Свой путь... чтобы отождествиться с человеком»⁶³. И далее: «Он остался всеведущим, всемогущим и вездесущим, но лишь в той мере, в какой Отец Его гарантировал Ему проявление этих свойств. Это и повлекло за собой отказ от той славы, которой Он обладал у Отца <...> Тот факт, что это истинный взгляд, вполне очевиден хотя бы из того, что Иисус говорит о вещах, которые Отец показал Ему (см. Ин. 5, 20; 8, 38), которым учил Его (см. Ин. 8, 28) и которые поручил Ему совершать (см. Ин. 5, 36), как из того, что Отец дал Ему определенную власть (см. Ин. 10, 38) и что Отец *Духом Святым и силою помазал Иисуса* (Деян. 10, 38), чтобы Он хотя бы порою изгонял бесов силою Духа Святого (см. Мф. 12, 28), чтобы Он силою Духа Святого дал заповеди и повеления Апостолам (см. Деян. 1, 2) и чтобы Он Сам Себя принес в жертву Богу посредством вечного Духа»⁶⁴.

Эта пространная цитата показывает всю противоречивость, непоследовательность и самое главное — вскрывает непонимание сотеариологической сути христологии. Например, когда Г. К. Тиссен заявляет, что уничижение Христа «повлекло за собой отказ от той славы, которой Он обладал у Отца», он не допускает мысли, что прошение Христа о даровании Ему славы относится не к Его Божеству, Которое превечно является ее источником, но к Его человечеству.

Рассуждения баптистов об ограничении всемогущества, вездесущия и всеведения Христа Его человеческой природой несостоятельны, ибо нетварное не может быть ограничено тварным. Стремление баптистов как-то выйти из этой логической ловушки, используя выражение «функциональное ограничение природы», неубедительно. Ведь природы без свойств или действий не бывает, а возможность природного ограничения в энергиях говорит о качественном изъяне или деградации одной сущности под действием другой.

⁶³ Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. С. 238.

⁶⁴ Там же.

Настаивая на ограничении Божества человечеством, баптисты парадоксальным образом впадают в другую крайность и утверждают, что Божественная воля ограничивает человеческую в ее проявлениях. Божественная воля, по У. Грудему, может действовать через человеческую волю так, как считает нужным, подавляя ее; тем самым он обнаруживает монофелитскую тенденцию в христологии. На вопрос: мог ли Иисус согрешить? — У. Грудем отвечает: «Моральная сила Его божественной природы была своего рода “стопором”, который в любом случае предотвратил бы грех (и поэтому мы можем сказать, что Иисус не мог согрешить)»⁶⁵. Таким образом, они признают, что во Христе свободная воля, но она действует в конечном итоге под водительством Божиим; значит, это одна воля, т.е. скрытое монофелитство.

Одним из следствий ипостасного союза является, по Г. К. Тиссену, вездесущее Христа и по Телу. «Человечность Христа сосуществует с Его Божественностью на каждом месте», так как обе природы пребывают в неразрывном союзе⁶⁶. Наделение человечества Христа Божественными свойствами возможно лишь в монофизитском контексте, что сближает Тиссена с Лютером, аллегорически представлявшем соединение природ следующим образом: они «сварены, приготовлены и перемешаны» вместе⁶⁷.

ЧАСТЬ III

О ведении и неведении Христа

Частным вопросом вышеназванной проблемы является вопрос ведения во Христе. Баптисты считают, что Христос обладал удивительным интеллектуальным знанием. «Он знал прошлое, настоящее и будущее в такой степени, которая недоступна обычному человеку...

⁶⁵ Грудем У. Систематическое богословие. С. 610.

⁶⁶ См.: Тиссен Г. К. Лекции по систематическому богословию. С. 246.

⁶⁷ См.: Luther's Works / J. Pelikan, H. T. Lehman, eds. 55 vol. St. Louis, 1955–1976. Vol. 23. P. 122. Цит. по: Дробот В. Г. Учение Жана Кальвина о Евхаристии в контексте межпротестантской полемики 50–60-х годов XVI столетия. М., 2014. С. 48.

Однако это знание не было безграничным. Иисус часто задавал вопросы, и евангельские рассказы оставляют впечатление, что Он спрашивал потому, что не знал ответа»⁶⁸. Представление М. Эриксона о знании и ведении во Христе приводит его самого к недоумению: Христос знал о количестве мужей у самарянки и времени их появления, знал о предательстве Иуды (см. Мф. 26, 25), об отречении Петра (см. Мф. 26, 34), но не знал, когда и в какое время у мальчика-эпилептика проявились первые признаки болезни. «Иисус не знал, как долго страдал мальчик, а эта информация была необходима для того, чтобы применить правильное средство исцеления»⁶⁹. Не знал Он и о времени Своего Второго пришествия. «Свидетельство Библии идет даже дальше. Есть, по крайней мере, один случай, когда Иисус ясно заявил, что не знает определенной вещи. При обсуждении вопроса о втором пришествии Он сказал: *О дне же том, или часе, никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец* (Мк. 13, 32). Это откровенное заявление о незнании ответа»⁷⁰. И в другом месте: «В течение Своего пребывания на земле во время первого пришествия Он действительно не знал времени Своего второго пришествия. Это не означает, что Он не был Богом, это означает, что Его Божественная природа реализовывалась и существовала лишь во взаимодействии и в согласии с Его человеческой природой»⁷¹.

Выход из этой проблемы М. Эриксон видит в предположении о том, что, «возможно, Он обладал таким знанием, которое было Ему необходимо для выполнения Его миссии; во всем прочем Он находился в таком же положении, как и мы»⁷². Или другое психологическое объяснение: «Можно сказать, что Иисус сохранял всеведение, но оно было в подсознательной части Его Личности, Он не мог сознательно пользоваться им без помощи Отца. Можно провести аналогию с психологом, помогающим пациенту (с использованием лекарств, гипноза или других приемов) вспомнить вещи, погребенные в подсознании»⁷³.

⁶⁸ Эриксон М. Христианское богословие. С. 541.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ Там же. С. 604.

⁷¹ Там же. С. 593–594.

⁷² Там же. С. 604.

⁷³ Там же. С. 657.

Ф. Л. Форлайнс, который следует Г. К. Тиссену о всеведении, пишет: «Однако Мк. 13, 32, как нам представляется, отчетливо говорит, что Иисус не знает срока Своего второго пришествия. Некоторые пытались решить проблему, предлагая другие интерпретации данного стиха. Но, по всей видимости, лучше принять этот стих в его прямом смысле и сделать вывод, что всеведение Иисуса было ограничено определенными рамками во время Его земной жизни. Предположение, что Он не знал этого Своей человеческой природой, но знал Своей Божественной природой, представляется несостоятельным. Иисус не сказал, что Его человеческая природа не знает. Он сказал, что Сын не знает»⁷⁴. Эта цитата может интерпретироваться и как пример эволюции субординационизма в арианство. Ведь если Сын как Богочеловек чего-то не знает, то он не Бог.

М. Эриксон приходит к заключению: «Обладание знанием и проявления его зависели от человеческого организма, который развивался и постепенно приходил к познанию всего, от физического окружения до вечных истин. Таким образом, лишь постепенно Его ограниченная человеческая “психе” (душа) осознавала, Кто Он такой и что пришел исполнить»⁷⁵. Если первая фраза сама по себе амбивалентна, то ее разъяснения во втором предложении вполне несторианское. В этой последней фразе Христос предстает как человеческая личность, обладающая индивидуальным неведением, возрастающая от неведения к ведению, осознающая Себя и Свое мессианское предназначение. Христос лишь умозрительно мог не знать по человечеству, но знал все по Единству Ипостаси.

Однако никакого интеллектуального обучения знанию, ведению и психического процесса возрастания в совершенстве, подобно Адаму, через исполнение заповедей в человечестве Христа не было, потому как *прежде неже разумети Отрочати благое или злое, отринет лукавое, еже избрати благое* (Ис. 7, 16).

В человечестве Христа ведение, познание мира не было результатом приращения знания в результате интеллектуальной работы через обучение знанию, не было в Нем и процесса осознания Своей идентичности. В евангельских выражениях: *Иисус же преуспевал*

⁷⁴ Форлайнс Ф. Л. Библейская систематика. С. 160.

⁷⁵ Эриксон М. Христианское богословие. С. 626–627.

в премудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков (Лк. 2, 52) и Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости, и благодать Божия была на Нем (Лк. 2, 40) — слово «преуспевал» означает, что Он выявлял премудрость в соответствии с преуспеянием в телесном возрасте⁷⁶, а не приобретал премудрость, которую имел в Себе в результате какого-либо процесса обучения⁷⁷, не заимствовал ее извне⁷⁸. Иисус не обучался, подобно обычным людям, у каких-либо учителей — Писание об этом не говорит.

⁷⁶ «Выявление же в Нем совершенной человеческой премудрости в соответствии с преуспеянием в телесном возрасте считалось преуспеянием [в премудрости]» (Иоанн Дамаскин, *прп.* Беседа сарацина с христианином, 38 // Иоанн Дамаскин, *прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997. С. 113).

⁷⁷ «Иисус “возрастал” по телу. Хотя Он мог бы от самой утробы достигнуть в меру мужеского возраста, но тогда мог бы показаться призраком; поэтому Он растет мало-помалу. С возрастом проявлялась премудрость Бога Слова. Ибо Он был мудр не по успеху в учении; прочь такая мысль! Поскольку же Он прирожденную премудрость открывал мало-помалу, то говорится, что Он успевал и “укреплялся духом” сообразно с возрастом телесным. Ибо если б Он явил всю мудрость в самом первом Своем возрасте, то показался бы чудовищным. А теперь, обнаруживая Самого Себя, сколь можно, в соответствии с возрастом, Он исполнял Домостроительство, не приемля мудрости. Ибо, что было бы совершеннее совершенного из начала? Однако ж Он присущую мудрость обнаруживает мало-помалу» (Феофилакт Болгарский, *блж.* Толкование на Евангелие от Луки. Благовестник: В 4 т. 3-е изд. М., 2013. Т. 3. Толкование на Евангелие от Луки. С. 55). «Для объяснения того, что значит “преуспевать в премудрости”, евангелист присовокупляет: “и возрасте”, ибо преуспеяние “в возрасте” называет успехом “в премудрости”» (там же. С. 58).

⁷⁸ «Спрашивал ты меня, точно ли Самосушая Премудрость, Владыка вселенских Христос, единый, полный, совершенный и от начала ни в чем не имеющий недостатка, как пишет о Нем Лука, *преуспеваше возрастом, премудростию и благодатию* (Лк. 2, 52)? Сие понимать должно не так, будто бы Христос откуда-либо извне заимствовал премудрость, которую имел в Себе. Потому что по Божеству Он весь Премудрость, непостижимое ведение, и благодать, и сокровище неистощимых благодатных даров. Но должно понимать сие так, что с преуспеянием человеческого возраста обнаруживалось в Нем для людей проявление Божеской премудрости и благодати» (Нил Синайский, *прп.* Письмо 282. Ходатаю по делам Афанасию // Нил Синайский, *прп.* Письма. Кн. 1. М., 2010. С. 119).

Можно допустить возможность чисто умственного (мысленного) представления о неведении человеческого естества Христа, не переходящего в актуальность, но оно реально не проявляющегося по причине общения свойств⁷⁹. Если Адам постигал логосы твари непосредственно (см. Быт. 2, 19), то тем более не был этого лишен и Христос, но с учетом телесного возрастания, а не интеллектуального процесса. Объяснения возрастания Иисуса в премудрости в Православии и баптизме отличаются друг от друга своей перспективой, как изображение на иконе от живописной картины. С православной точки зрения Божественная премудрость выявлялась во Христе по мере телесного взросления, а в баптизме — Иисус приобретал знание в ходе интеллектуальной работы.

Выводы

Отбросив Православное Предание и подвергая решения Вселенских Соборов и богословие святых отцов бесосновательной критике, баптисты ввели многочисленные ложные мнения в свою христологию, в которой возрождаются несторианские, монофизитские, монофелитские мотивы. Поэтому их заверения в том, что они разделяют общую христологию с православными и не принимают христологию нехалкидонских церквей, бесосновательны.

Заблуждения баптистов в сфере в христологии опровергают один из основных тезисов баптизма — Писание как единственный и достаточный источник вероучения, где оно истолковывает само себя, и оно же есть критерий истины⁸⁰. Принципиальные различия в исходных установках при толковании Св. Писания у баптистов

⁷⁹ См.: *Сидоров А. И.* Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа (Мф. 24,36; Мк. 13,32; Лк. 2,52; Ин. 11,34) и его решение в контексте святоотеческого предания // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М., 2011. С. 302–348.

⁸⁰ Критику этого тезиса см.: *Конь Р. М.* Несостоятельность сектантского герменевтического принципа «Писание изъясняет само себя» (на примере баптизма) // Вопросы богословия. 2019. № 1. С. 140–157.

и святых отцов⁸¹ показывают, что богословская мысль в баптизме жестко скована буквализмом. Баптизм игнорирует опыт Предания Церкви, в котором содержится критика христианских ересей, появившихся «преимущественно из некорректного толкования новозаветных Писаний, как было в случае с гностицизмом, оригенизмом, арианством и христологическими ересями (несторианством, монофизитством и монофелитством)»⁸², и, более того, ставит его под сомнение, за исключением решений некоторых Вселенских Соборов. Отвергая опытное познание Истины и аскезу как необходимое условие очищения сердца и стяжания дара рассудительности и различения помыслов и духов⁸³, баптизм оказался беспомощным при решении богословских проблем, будь то христологических или принадлежащих иным областям богословского знания, например, эсхатологии⁸⁴.

Источники

Беркхоф Л. Систематическое богословие. Мн.: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2014.

Грудем У. Систематическое богословие / пер. с англ. СПб.: Мирт, 2004.

⁸¹ О святоотеческом подходе при истолковании Св. Писания на примере прп. Максима Исповедника см.: *Доброцветов П. К.* Священное Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника // Экзегетика и герменевтика Священного Писания: Сб. мат-лов I и II Богословских научных конференций, проходивших в МДА 27.10.2005 и 22–23.11.2006. Кафедра библеистики Московской православной духовной академии, 2007. Вып. 1. С. 63.

⁸² *Доброцветов П. К.* Учение о ступенях последовательного развития греха, добродетели и Богопознания в экзегетическом произведении прп. Максима Исповедника «Вопросы и затруднения» // Там же. С. 78.

⁸³ См.: *Рябишин Г. А., иерей.* Дар различения (διάκρισις) в учении преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Газского // Церковь и время. Т. 88. М., 2019. С. 49–67; *Он же.* Дар различения (διάκρισις) в учении преподобного Макария Великого (Макариевский корпус) // Церковь и время. Т. 90. М., 2020. С. 55–78.

⁸⁴ См.: *Веселов Е., свящ.* Ложные пророчества о будущем в свете Христовой истины: православная оценка эсхатологических доктрин баптистов, пятидесятников, адвентистов Седьмого дня и свидетелей Иеговы. М., 2019.

- Иванов М. В.* Основы систематического богословия // Библиотека сайта Московской Центральной Церкви ЕХБ. Режим доступа: <http://mbchurch.ru>
- Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / пер. с греч. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2003.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / пер. с греч. М.: Мартис, 1997.
- Нил Синайский, прп.* Письма / пер. с греч. М.: Благовест, 2010.
- Райри Ч.* Основы богословия / пер. с англ. М.: Духовное возрождение, 1997.
- Тиссен Г. К.* Лекции по систематическому богословию / пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 1994.
- Феофилакт Болгарский, блж.* Толкование на Евангелие от Луки. Благовестник: В 4 т. 3-е изд. / пер. с греч. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013.
- Форлайнс Ф. Л.* Библейская систематика / пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 1996.
- Эрикссон М.* Христианское богословие / пер. с англ. СПб.: Библия для всех, 2002.
- Величие Пречистой Девы Богородицы / вступ. ст. и общ. ред. иерея Вадима Леонова. М.: Паломник, 2005.
- Всесвятая: Православное догматическое учение о почитании Божией Матери: Сб. работ / вступ. ст., сост. и общ. ред. иерея Вадима Леонова. М.: Паломник, 2001.

Литература

- Веселов Е., свящ.* Ложные пророчества о будущем в свете Христовой истины: православная оценка эсхатологических доктрин баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня и свидетелей Иеговы. М.: Изд-во «У Никитских ворот», 2019.
- Давыденко О., прот.* Догматическое богословие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
- Доброцветов П. К.* Священное Писание как предмет созерцания у прп. Максима Исповедника // Экзегетика и герменевтика Священного Писания: Сб. мат-лов I и II Богословских научных конференций, проходивших в МДА 27.10.2005 и 22–23.11.2006. Кафедра библеистики Московской православной духовной академии, 2007. Вып. 1. С. 62–75.
- Доброцветов П. К.* Таинственное присутствие Христа в святых по апостольскому и святоотеческому учению // Материалы кафедры богословия: 2010–2011 годы. Сергиев Посад: Московская Православная Духовная Академия, 2011. С. 228–282.
- Доброцветов П. К.* Учение о ступенях последовательного развития греха, добродетели и богопознания в экзегетическом произведении прп. Максима Исповедника «Вопросы и затруднения» // Экзегетика и герменевтика Священного Писания: Сб. мат-лов I и II Богословских научных

- конференций, проходивших в МДА 27.10.2005 и 22–23.11.2006. Кафедра библеистики Московской православной духовной академии, 2007. Вып. 1. С. 76–85.
- Дробот В. Г.* Учение Жана Кальвина о Евхаристии в контексте межпротестантской полемики 50–60-х годов XVI столетия: Дис. канд. богословия. М.: ПСТГУ, 2014.
- Иванов М. В.* Источники богословия российского баптизма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2011. № 3/4. С. 242–246.
- Конь Р. М.* Несостоятельность сектантского герменевтического принципа «Писание изъясняет само себя» (на примере баптизма) // Вопросы богословия. 2019. № 1. С. 140–157.
- Конь Р. М.* Православная миссия среди сект. Часть I // БВ. 2018. № 29. № 2. С. 203–232.
- Конь Р. М.* Православная миссия среди сект. Часть II // БВ. 2018. Т. 30. № 3. С. 185–204.
- Конь Р. М.* Представление баптистов о благодати // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. Вып. 3 / Сретенская духовная семинария; Под. общ. ред. архим. Тихона (Шевкунова). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. С. 81–94.
- Конь Р. М.* Сектоведческая тематика в трудах святителя Феофана Затворника // Русская патрология: Материалы академической конференции. Сергиев Посад: МДА, 2009. С. 267–309.
- Кураев А., диак.* Протестантам о Православии. Клин: Христианская жизнь, 2006.
- Леонов Вадим, свящ.* Антропологический идеал совершенства // Вестник ПСТГУ. Серия IV: «Педагогика. Психология». М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. Вып. 2. С. 81–92.
- Леонов Вадим, свящ.* Бог во плоти: Святоотеческое учение о человеческой природе Господа нашего Иисуса Христа. М.: Драккар, 2005.
- Леонов Вадим, прот.* Основы православной антропологии. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.
- Матаков К. А.* Православие и протестантизм: сравнительный анализ доктрин (Апокалипсис протестантского разума). Брянск: Ладомир, 2011.
- Подберезский И. В.* Быть протестантом в России. М.: Благовестник, 1996.
- Рябинин Г. А., иерей.* Дар различения (διάκρισις) в учении преподобного Макария Великого (Макариевский корпус) // Церковь и время. Т. 90. М., 2020. С. 55–78.
- Рябинин Г. А., иерей.* Дар различения (διάκρισις) в учении преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Газского // Церковь и время. Т. 88. М., 2019. С. 49–67.

Сидоров А. И. Вопрос о пределах ведения Господа нашего Иисуса Христа (Мф. 24:36; Мк. 13:32; Лк. 2:52; Ин. 11:34) и его решение в контексте святоотеческого предания // *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 1: Святые отцы в истории Православной Церкви (работы общего характера). М.: Сибирская Благовонница, 2011. С. 302–348.

Сидоров А. И., проф. Смерть как наказание и смерть как благоденствие согласно учению преподобного Максима Исповедника («Вопросоответы к Фалласию», 61) // *Сидоров А. И., проф.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 5. М.: Сибирская Благовонница, 2017. С. 622–645.

Key Features of the Modern Baptist Christology

Roman M. Kon'

PhD in Theology,
Associate Professor of Moscow Theological Academy,
141300 Sergiev Posad, The Holy Trinity-St. Sergius Lavra
taurusmda@gmail.com

For citation: Kon' Roman M. «Key Features of the Modern Baptist Christology». *Diakrisis*. 2019. № 2 (2). P. 133–158. DOI:10.54700/diakrisis.2019.2.2.007

Abstract

In modern Russia, Neo-protestant sects, Baptists in particular, aim to claim to be protestant denominations and state that they practice the same Christology as the Orthodox. The study object of this article is to investigate specific features of the Baptist doctrine on the connection of the Divine and Human nature in Christ hypostasis, to identify the specific features of the Baptist belief of the coinherence (perichoresis, *communicatio idiomatum*), and to analyse the Baptist doctrine on reciprocal influence of the two natures, in particular, the question of knowledge in Christ. The range of questions under discussion includes the baptists' views on the Virginal Conception and Ever Virginity of Godmother, that are also connected with Christology.

Key words: sect, heresy, Baptism, Perichoresis, *Communicatio idiomatum*, coinherence, Nestorianism, Monophysitism, Monothelism, Virginal Conception, Ever Virgin, Mother of God.