



С.-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ХРИСТИАНСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

**Актуальные вопросы
современной
библеистики, истории
церкви и практического
богословия**

по материалам конференции
14-15 апреля 2011 года
в СПбХУ

ТРУДЫ СПбХУ

№ 3



**С.-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ХРИСТИАНСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

Религиозная организация — духовная образовательная организация
высшего образования евангельских христиан-баптистов

Актуальные вопросы современной библеистики, истории церкви и практического богословия

Труды СПбХУ • № 3 • 2011

НАУКА
ОБРАЗОВАНИЕ
КУЛЬТУРА

СОДЕРЖАНИЕ

Издательство

**Санкт-Петербургского
христианского
университета**

Главный редактор

Макаренко И.И.

Редакционная коллегия:

Аликин В.А.

Шлензина Н.В.

Для перепечатки
необходимо письменное
разрешение издателя.

© Санкт-Петербургский христианский университет

Нарвский пр., 13 В,
Санкт-Петербург, 190020
www.spbcu.ru

Издательство «Древо жизни»

Верстка оригинал-макета
Шлензина Н.В.

Подписано в печать 24.09.2012.
Формат 60х88 1/16.
Печать на ризографе.
Печать обложки цифровая.
Усл. печ. л. 18.75. Тираж 200 экз.
+

ООО «Издательство ХЦ «Древо
жизни»»
Юр. адрес: 193312, г. Санкт-
Петербург,
ул. Коллонтай, д. 43, Лит. А, пом.
1-н
Тел.: (812) 924-05-11
E-mail: print@drevolife.ru
Сайт: print.drevolife.ru

Аликин В.А. Предисловие..... 3

Библеистика..... 5

1. Лагунов С.В..... 5
Основы христианского социально-
правового сознания в Новом Завете.

2. Битнер К.А. 19
Метод верификации информации
исторического источника
(на примере библейских текстов)

3. Ремезов А.А..... 35
Папианские «Логии» как ключ
к разрешению Синоптической
проблемы

4. Roudkovski Viktor P..... 69
Last Supper as a Part of Jesus' Temple
Program in Mark

5. Ермохин А.Н..... 89
Новые подходы к интерпретации
роли Понтия Пилата в казни Иисуса
Христа

6. Аликин В.А..... 101
Вознесение Иисуса Христа в
Евангелии от Луки и книге Деяний

7. Шленкин В.В..... 115
Комплекс Диотрефа как вызов
этикету ранней церкви

История Церкви..... 133

8. Бабий А.С..... 133
Приходы — форпосты
внутрицерковной апологетической
противосектантской миссии РПЦ
конца XIX — начала XX

9. Макаренко И.И..... 161
Методология И.В. Каргеля в
интерпретации библейских текстов

10. Богущ Е.З.	173
Религиозная политика государства как детерминант развития религиозности в обществе: на примере белорусских протестантов в межвоенный период	
11. Александров А.П.	186
Некоторые аспекты советской политики в отношении евангельских общин Башкирии в 40-е годы XX века	
12. Никольская Т.К.	201
Протестантские катакомбы в СССР	
13. Молодов О.Б.	219
Протестантские общины и группы верующих на Европейском Севере СССР в 1960–1980-е гг.	
14. Табунщикова Л.В.	229
Религия и церковь в современной Украине	
Практическое богословие	237
15. Гериг Джон	237
Что такое практическое богословие?	
16. О’Берн Уильям Л.	245
Путь духовного совершенствования лидеров церковного и миссионерского служения	
17. Самойленков С.Н.	277
Проблемные вопросы пасторства: конфликт терминов в контексте всеобщего священства конгрегационального устройства церквей ЕХБ	
18. Баркарь Е.В.	297
Ролло Мэй и христианские корни экзистенциальной психотерапии	
Информация об авторах	307

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дорогие друзья!

Вниманию читателя предлагается третий выпуск «Труды СПбХУ», в котором публикуются Материалы международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современной библеистики, истории церкви и практического богословия» прошедшей 14-15 апреля 2011 года в Санкт-Петербургском христианском университете.

Данная конференция стала первой ежегодной конференцией университета, посвященной исследованиям в трех основных направлениях образовательной и исследовательской деятельности богословского факультета: библеистика, история христианской Церкви и практическое богословие. Основной задачей конференции было пригласить специалистов из этих областей богословской науки, чтобы они имели площадку для регулярных встреч, с целью представления и обсуждения своих исследований в среде своих коллег. В конференции приняли очное и заочное участие преподаватели и студенты СПбХУ, а также исследователи как христианских, так и светских учебных заведений России, Европы и США.

В рамках конференции были представлены пленарные и секционные доклады, которые публикуются в сборнике в трех разделах: библеистика, история Церкви и практическое богословие. Публикуемые статьи представляют исследования, проводимые российскими и зарубежными специалистами, и отражают широкий спектр актуальных вопросов, которые будут интересны библеистам, историкам и богословам.

Организация данной конференции и публикация ее трудов была бы невозможной без финансовой помощи С-Петербургского Христианского Университета.

*В.А. Аликин
С-Петербург, февраль 2012*

БИБЛЕИСТИКА

1

ЛАГУНОВ С.В.

г. Прохладный, Россия

ИСТОКИ ХРИСТИАНСКОЙ
ТРАДИЦИИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ
ОСНОВАННОЙ НА КНИГЕ
БЫТИЕ 3:1-15

Почему Бытие 3:1-15? Это первый вопрос, который можно задать к данной теме, и он достаточно обоснован. Каждый, кто берется за перо, должен четко сформулировать причины, по которым он это делает. Задачи, которые стоят в этой работе, никак не связаны с любым из историко-критических методов, хотя косвенно они могут быть использованы в статье для достижения тех или иных целей. Не связаны они и с демонстрацией нового экзегетического комментария, пояснения, или толкования на тему одной из глав книги Бытие. Поэтому, я не буду предлагать здесь длинный список материалов посвященных культурно-историческому, географическому, социально-политическому, или какому-либо еще контексту, для того, чтобы больше осветить свою тему с историко-критической стороны.

На любую из этих тем уже написано множество книг, комментариев, толкований, которые затронули, коснулись и рассмотрели практически каждый аспект значения или смысла, содержащегося в этой главе¹. Поэтому, у меня нет намерения рассматривать уже достаточно хорошо рассмотренное, предлагая на этот раз свою, несколько иную версию.

Вместо этого, я бы хотел обратиться к совершенно другому методу исследования, который больше касается герменевтического аспекта изучения этой главы.

Данный метод изучения Библии, был впервые предложен на рассмотрение в конце 60-х годов, одним из учеников Георга Гадамера, Гансом Яуссом, и носит название «reception history» или «история принятия, или получения»². Этот метод, в изложении Энтони Тисельтона звучит так: «История принятия изучает историческую составляющую как влияния читателя на текст, так и влияние текста на читателя, как двусторонний процесс создания традиций»³.

Ввиду невозможности представить весь текст исследования в рамках короткой статьи, я предлагаю вашему вниманию только введение в первую главу, которая освещает как

1 Смотри, например, работу Trygve N.D. Mettinger, *The Eden Narrative: A Literal and Religio-Historical Study of Genesis 2-3* (Eisenbrauns, 2007), 3-11, в которой дан обширный обзор всех основных работ на данную тему.

2 Hans-Robert Jauss, для более подробной информации смотри Robert C. Holub, *Reception Theory: A Critical Introduction* (New York: Methuen, Inc., 1984), 1-2.

3 Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 316.

проблему, стоящую перед вышеуказанным исследованием, так и его методологию, демонстрируя то, что планируется сделать дальше, по ходу исследования.

Этика моего исследования будет заключаться в следовании параллельному курсу, который проложила в своей работе Ханнеке Рёйлинг, но применительно Бытие 3:16-21. В этой работе она пыталась ответить на вопрос: «В какой степени и в каком отношении Отцы Церкви и иудейские раввины согласны или не согласны в вопросе толкования Бытие 3:16-21 в историческом срезе дебатов первых веков?»⁴. Мое исследование будет рассматривать схожие вопросы, но применительно к Бытие 3:1-15. Чрезвычайно важно отметить, что перед тем, как исследовать свои пять стихов, Рёйлинг отмечает: «Христианская и раввинистическая традиции становятся «осязаемыми» только тогда, когда они сравниваются не частично или фрагментарно, но с перспективы целостной традиции, в которой все, даже мельчайшие детали данной системы рассматриваются в их непосредственном контексте»⁵.

Второе важное высказывание появляется в ее работе несколькими страницами ниже, где Рёйлинг ссылается на С.Д. Фрааде, который утверждает: «Каждая традиция должна изучаться на ее условиях, учитывая определенную экзегетическую проблему и историю развития каждой из них, перед тем, как две различных традиции будут сравниваться между собой»⁶. Я считаю оба этих высказывания достаточно хорошими ориентирами, направлением, или даже этическим фундаментом для справедливой презентации или сравнения двух наиболее влиятельных традиций, (иудаизма и христианства), существенно повлиявших на наше сегодняшнее восприятие и прочтение Быт. 3:1-15.

В этой части введения я бы хотел рассмотреть проблему, скрытую в одной из наиболее известных историй, историю про змея, способствовавшего уклонению первых людей с правильного пути, (непопаданию в цель). Проблема, связанная с интерпретацией данного отрывка, содержится по большому счету, всего в одном вопросе: «Кто такой змей?»

4 Reuling Hanneke, *After Eden: Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21* (Leiden: Brill, 2006), 7.
Cf. Gary Anderson, *Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 39.

⁵ Там же, xii.

⁶ Там же, 9.

Другими словами, если бы была хоть какая-то возможность разрешить этот вопрос, это автоматически сняло бы напряжение со всего смыслового отрывка, и не только с него одного, но в глобальном масштабе, со всей Библии.

Однако, я вынужден констатировать, что до сего дня никто не смог разрешить эту дилемму, несмотря на все попытки, которые предпринимаются в этом направлении уже несколько тысячелетий.

В связи с этим я хочу отметить, что ответ на этот вопрос не заключается в простой задаче постичь природу змея, т.к. природа змея не просто открывает завесу тайны над тем, кем он был, но скорее вынуждает нас выдвигать то или иное богословское мнение, которое при достаточно сильной аргументации способно буквально сдвигать пласты в библейском и систематическом богословии. Так, некоторые, пытаясь ответить на этот вопрос, увидели в этом отрывке историю происхождения зла или греха на земле, а кто-то попытался даже постичь природу греха как такового.

Осознавая всю серьезность и сложность стоящего перед мной вопроса, я буду предпринимать исследование с большой аккуратностью, не вынося однозначного утверждения без предварительного и многостороннего обоснования, видя значительное давление богословских доктрин, которое последние оказывают на буквально каждый символ в рассматриваемых мною пятнадцать стихов. Другими словами каждый стих этих пятнадцати стихов несет на себе значительную богословскую, герменевтическую и экзегетическую нагрузку, если рассматривать разбор текста.

Свою демонстрацию проблемы я хочу начать с рассмотрения двух наиболее влиятельных на сегодняшний день позиций в отношении интерпретации Быт. 3:1-15, хотя надо сразу оговориться, что вторая версия не настолько широко распространена, как первая и потому требует дополнительного внимания.

Первая позиция доминирует в достаточно консервативных кругах христианского мира, включая ту страну⁷, в которой все мы живем, (хотя и не только). Она достаточно хорошо известна и потому я не вижу объективных причин для того, чтобы тра-

⁷ Российская Федерация.

тить на ее объяснение значительное количество времени. Я лишь хочу пояснить здесь, что суть этой позиции заключается в том, что под змеем, описанным третьей главой книги Бытие, консервативные круги традиционно воспринимают никого иного, как сатану⁸. Для подтверждения этой позиции традиционно используются такие места Писания как Иов 1-2, и Отк. 12:9, Ис. 14 и Иез. 28 и Ин. 8:44, и многие другие⁹. Кроме этого, своё мнение, сторонники этой позиции подкрепляют также многочисленными цитатами из писаний Святых Отцов¹⁰.

Существует, однако, еще одна, достаточно отличающаяся точка зрения, которая стала все более усиливать свой голос в последние несколько десятилетий, начиная с 1960-х. В виду того, что данная позиция менее известна, и соответственно популярна в широких кругах богословов Восточной Европы, я позволю себе потратить на ее представление намного больше времени.

Суть этой позиции заключается в том, что учение о сатане, как об отдельно взятом персонаже не существовало, а потому не могло иметь распространение между израильтянами вплоть до эленизации Ближнего Востока, начавшейся после экспансии и затем смерти Александра Македонского. По мнению сторонников данной позиции, идея о Сатане как о Сопернике, Противнике Бога Яхве, начала развиваться только с третьего века до нашей эры и достигла своего зенита к приходу Иисуса¹¹. Согласно этой позиции до этого периода времени сатана рассматривался израильтянами не как отдельно взятый персонаж, но как собирательный образ, олицетворяющий собой силы зла, как «блуждающая полиция» на службе у Бога¹². Так «сатаной» назван ангел, посланный Богом противостоять замыслам пророка Валаама (Чис. 22:22), или же колодец, о котором пастухи Иакова спорили с филистимлянами (Быт. 26:21). Само слово «сатана» упоминается в Ветхом Завете всего несколько раз, не больше 30, в то время как, например слово «Яхве», более 6000. Все эти небольшие примеры, которые далеко не исчерпывают аргументацию, имеющуюся

⁸ Смори Craig Bartholomew and Michael W. Goheen, *The Drama of Scripture: Finding Our Place in the Biblical Story* (Grand Rapids, MI: Baker Academics, 2004), 42.

⁹ Смори также Witness Lee, *Life-Study: Genesis, Messages 18-36*, v. 2 (Anaheim: Living Stream Ministry, 1997), 227.

¹⁰ Конкретные примеры будут приведены позже.

¹¹ Robin Routledge, *Old Testament Theology: A Thematic Approach* (Nottingham: Apollos, 2008), 122.

¹² Routledge, 122.

у сторонников данной теории, но показывают, что о Сатане в Быт. 3:1-15 «просто не могло быть сказано ни слова»¹³, так как само учение о Сатане, как «могущественном Антигерое», является продуктом сложного синтеза состоящего из греческой философии, азиатских мистерий, апокалиптических, апокрифических и богословских предпосылок, правящих в то время в, и вне иудаизма.

Дополнительная поддержка этому мнению приходит со стороны таких учёных как Гордон Венам, Т. Стордален, Джон Голдингей, Джейкоб, Робин Роутледж. и многих, многих других, написавших значительное количество экзегетических комментариев на такие места Писания как Ис. 14, Иез. 28 и многие другие, где они развенчали миф о том, что в этих местах говорится о Сатане. Потому, отдельно тратить время на обсуждение этих отрывков в данной работе не имеет большого смысла¹⁴. Если у кого-то есть живой интерес или не согласие с предоставленным мною мнением, я предлагаю всем интересующимся, обратиться непосредственно к их трудам, где они смогут найти все ответы на волнующие их вопросы.

Кроме того, проблема с предложенными первой позицией библейскими ссылками, (по мнению сторонников второй позиции), заключается в том, что автор, (или авторы), Пятикнижия, используют слово «сатана» в своей книге достаточно редко, и не как имя нарицательное, как сатана, то есть как Сатана, имя, оно в Пятикнижие не используется вообще.

Говоря о времени создания Пятикнижия, стоит отметить, что его написание датируются во временном разрыве 14-10 веков, (если не учитывать последующую работу редакторов и переписчиков). Таким образом, если мы верим, что тот же автор,

13 Смотри M. Lieb, E. Mason, J. Roberts, (eds.), *The Oxford Handbook of Reception History of the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 13.

14 T. Stordalen, *Echoes of Eden: Genesis 2-3 and symbolism of the Eden garden in biblical Hebrew literature* (Leuven: Peeters, 2000). Смотри John Goldingay, *Old Testament Theology: Israel's Gospel v.1* (New York: Cambridge University Press, 2003), 797: "Такие произведения как Товит и Варух также упоминают демонов наряду с Сатаной, что стало довольно обычным в еврейской культуре во времена Иисуса Христа". Согласно Эдмонду Джейкобу, метафора змея больше пытается объяснить тайное и внезапное появление греха, чем его внешний характер. Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament* (London, Hodder & Stoughton, 1958), 282. С другой стороны Джейкоб считает, что идентификация змея с Сатаной, которая впервые упоминается в книге Премудрости Соломона 2:24 и далее переходит в Новый Завет (Рим. 16:20, Отк. 12:9 и 20:2) только подводить итог тому, что уже подразумевал автор книги Бытие. Там же, 282.

который написал все Пятикнижие, написал и книгу Бытие, то на самом деле мы видим, что он использовал слово «сатана» в книге Бытие лишь дважды. Как уже говорилось выше, первое из этих употреблений находится в Быт. 26:21, представленное в виде производной формы от интересующего нами слова, «ситна», (с общим корнем СТН), Исаак дал одному из колодцев, который выкопали его слуги. Это произошло после того, как колодец стал причиной раздоров с местными жителями.

Второе использование слова «сатана», находится в книге Числа 22:22, где ангел Господень описан как сила, посланная для того, чтобы предотвратить приход Валаама в Моав с целью проклясть Израиля. Оба употребления этого слова в Пятикнижии не имеют ничего общего с суперсилой в виде Сатаны, Противника Бога, павшего ангела, но показывает нам две важных вещи: 1) слово «сатана» крайне редко использовалось автором Пятикнижия; и 2) во времена написания Пятикнижия это слово, не означало сверхсилу, но воспринималось просто как «противник». Остальные использования этого слова в Библии таковы: Иов, (11 раз); 1 Пар. 21:1; 1 Цар. 29:4; 2 Цар. 19:23; 3 Цар. 5:8, 11:25, 14, 23; и пророк Захария 3:2. Среди всех перечисленных сносков, только три могут относиться к описанию сатаны, как отдельно взятой личности, во всех же остальных случаях слово «сатана» имеет иное значение¹⁵. Однако, даже эти два случая являются предметом жарких дебатов. В остальном стоит отметить очень важный фактор: во всех вышеуказанных случаях личность, названная сатаной, не действовала самостоятельно, но делала исключительно то, что ей позволил Бог, то есть в строго установленных рамках.

Предварительный вывод данной точки зрения следующий: учение о самостоятельно действующей силе, Противнике, Антиподе, Антибоге, появилось не непосредственно из Ветхого Завета, но явилось продуктом внебиблейских источников.

Что касается слова «змей», (ха нахаш), то в Пятикнижии, оно используется в таких книгах как Быт. 49:17; Чис. 21:7; Втор. 8:15, со ссылками либо на обыкновенных змеев, либо на бронзовых (медных), как это в Чис. 21:9. За пределами Пятикнижия, это слово встречается в таких книгах как 1 Цар. 11:1-2; 12:12; 2 Цар. 10:2; 17:25, 17:27, 1 Пар. 4:12; 19:1-2; также как личное имя; 4 Цар.

¹⁵ BDB, 966.

18:4; Иов 16:12; Пс. 58:4; 140:4; Пр. 30:19; Еккл. 10:8,11; Амос 5:19, 9:3, Ис. 14:29; 27:1-2; Иер. 8:17; Дан. 2:32; 7:19, каждый раз указывая на обыкновенного змея, за исключением Амос 9:3 и Иов 26:13, которые имеют ввиду один морского змея, а второй бегущего дракона соответственно (так это по-крайней мере в интерпретации LXX)¹⁶.

По сути, представление второй точки зрения здесь заканчивается, но мы позволим себе добавить несколько личных комментариев относительно проблематики интерпретации третьей главы книги Бытие. Начнем немного издалека. Кроме всего вышесказанного, очень сложно сказать что-то о самом змее из Эдемского Сада, в виду того, что 1) он исчезает со сцены после 15-го стиха 3 главы Бытие так же стремительно и внезапно, как и появляется в первом стихе, т.е. без всяких комментариев и объяснений со стороны автора книги. 2) Если бы змей был стратегически важным персонажем, неужели бы автор книги Бытие позволил бы ему просто так, беспрепятственно уйти? Я считаю, что нет, а значит, за этим скроется очередная загадка. 3) Что случилось со змеем после того, как он покинул сцену, ведь не известно, куда он пошел, (змеи, (а нам кажется, что это мог быть все-таки дракон, – динозавр небольшого размера, предшественник змей), в то время ходили, Быт. 3:14)¹⁷? Никто не может объяснять нам, кем был змей, и что случилось со змеем, даже с невысокой долей уверенности.

Исходя из этого, и учитывая тот факт, что ничего по сути нельзя сказать о сатане и змее определенного, ни исходя из Пятикнижия, ни основываясь на книге Иова, которая является одной из самых древних книг на земле, (если только мы не

¹⁶ BDB, 638. Надо признаться, что греческий текст этого стиха вообще существенно отличается от еврейского. В этой связи необходимо отметить, что словосочетание «drakonta apostathn» вообще может быть переведено как «дракон, змей отступник», что, по сути, может быть отнесено и к сатане. Сравните, например употребление греческого слова «drakonta» или «drakon» в книге Откровение 12:3,7, 9, 20:2, где он каждый раз переводится Синодальным переводом как «дракон». В таком случае перевод концовки этого стиха может быть примерно таким: «повеление его уничтожает (дракона), змея изменника, (отступника)». Что именно имеется в виду в греческой версии, до конца не известно. Означает ли слово «apostathn», что они пытались перенаправить смысл с «бегущий, извивающийся» на «изменник, отступник» сознательно? Указывали ли они этим на взвешенное происхождение змея, сказать трудно. Однозначно, что это материал для дальнейшего исследования.

¹⁷ Ср. с Иов 26:13; 40:15 и 41:1-10, где явно идут указания на динозавров. См. LXX – «дракон, большой змей». J.C. Cooper, An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols (London: Thames and Hudson, 1978), 146.

примем идею о том, что змей Эдема и есть сатана Иова), можно сказать, что первую, консервативную позицию становится достаточно сложно аргументировать. Детальное сравнение отрывков Бытие 3 и Иов 1-2 было бы хорошей работой для библейского ученого, однако, это не входит в замысел данного исследования. Стоит упомянуть в этой связи только несколько фактов. 1) Талмуд, приписывает авторство обеих книг Моисею, что вызывает больше вопросов, чем, если бы Талмуд этого не делал¹⁸. 2) Если мы принимаем факт того, что Моисей являлся автором обеих книг, даже не вдаваясь в утомительные текстологические анализы, мы будем вынуждены согласиться с тем, что обе книги в той или иной мере открывают нам загадку появления на земле, как зла, так и первородного греха. По крайней мере, если эта формулировка не вполне хороша, то никто не станет спорить, (я надеюсь), с тем, что эти две книги являются одними из главных свидетельств Библии на эту тему. Однако, сравнивая, даже бегло, эти две истории, нам сразу же бросается в глаза разность языка, стиля и слов, используемых в обеих книгах. Первая книга описывает историю появления зла более мистически, упуская множество подробностей, способных пролить свет на происхождение зла, не называет никаких имен, кроме упоминания животного, - змея, которого, тем не менее, автор книги Бытие причисляет к роду животных (Быт. 3:1), в то время как вторая, Иов, описывает все как есть, ничего не утаивая. 3) Если автор книги Бытие впоследствии написал книгу Иова, то, почему он в первом случае скрывает от нас все важные факты, а во втором открывает нам образ сатаны (хотя необходимо заметить, что даже книга Иова не обладает настолько ясным описанием Сатаны, как противоборствующей силы, как Противника, как это представляется сторонникам первой позиции). Скорее, книга Иова описывает сатану как орудие Бога, которое Последний, (то есть Бог), использует, когда ему это надо, в своих интересах. 4) Автор книги Иова практически не использует слово «змей», за исключением одного случая, когда под этим словом подразумевается «бегающий, скользящий змей или дракон» (Иов 26:13).

Почему Моисей, (если предположить, что он действительно написал книгу Иова), скрыл настолько важную информацию? Пытался ли он что-то скрыть в первом случае и открыть во вто-

¹⁸ Смотри Talmud, Baba Bathra 14b.

ром? Было ли это прогрессивное откровение? Почему в книге Иова сатана играет второстепенную роль, а в заключении книги ему и вовсе не находится места? Разве это не говорит нам о том, что он персонаж не представляющий первостепенную важность? Если первой была написана книга Иова, то, почему во второй своей книге, книге Бытие, Моисей не открывает нам истину? А знал ли он ее сам? Почему читатели книги Бытие вынуждены были тратить месяцы и годы, ломая голову над неразрешимой загадкой? А был ли Моисей вообще автором обеих книг? Очень много вопросов остается без ясного, однозначного ответа.

Кроме того, те, кто считают что Быт. 3:1, Ин. 8:44 и Отк. 12:9 являются пересекающимися секциями, (указывающими на один и тот же персонаж), забывают, что раввины, как представители еврейского мышления, не были склонны к подобной систематизации фактов. Они бесспорно пытались переосмыслить свое прошлое, выстраивая параллели между различными идеями Библии, но их никогда не тянуло к построению сложной теологической системы основанной на образах, взятых из разных книг Библии¹⁹. Это скорее было свойственно греко-мыслящему миру, преуспевавшему в интерпретациях Гомера и Гесиода.

Итак, мы увидели, что у первой позиции очень много слабостей. У второй позиции тоже нет ответов на все вопросы. Она безусловно представляет собой интересную картину, но над представленными ею аргументами еще необходимо тщательно поработать. А пока все, что мы видим, это много вопросов и очень мало ответов. Закончив представление двух, наиболее устоявшихся точек зрения применительно к природе змея, я бы хотел перейти от установления проблемы в интерпретации Быт. 3:1-15, к высказыванию предложений относительно ее постепенного разрешения.

Не менее интересно будет узнать при этом, почему христиане настолько заинтересовались змеем, учитывая достаточно сдержанное, если не сказать безразличное отношение евреев к этому образу из книги Бытие? А что если христиане поставили слишком большой акцент на важность этого персонажа? Или

19 Gideon Bohak, "The Hellenization of Biblical History in Rabbinic Literature," in The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture, v. III, ed. Peter Schäffer (Tubingen: Mohr Siebeck, 2002), 6.

что, если евреи недооценили важность этого персонажа, или попросту упустили это из виду? Должна ли эта ситуация рассматриваться как прогрессивное откровение? Разрешением всех этих вопросов и будет заниматься данное исследование в дальнейшем.

Однако перед тем как перейти непосредственно к самому исследованию, было бы хорошо установить рабочие направления изучения, а именно: если идея о Сатане как Антигерое не перешла к христианам из Ветхого Завета напрямую, (по крайней мере, я не вижу тому явных доказательств в Ветхом Завете), то, почему она, тем не менее, нашла свое пристанище среди них, обосновавшись в христианстве достаточно основательно?

Как нам кажется, на это есть целый ряд причин. Позволю себе несколько предположений, которые в дальнейшем будут тщательно исследоваться.

Во-первых, по всей видимости, первые христиане последовали за неким учением, которое не нашло себя места в христианском каноне, (как это показано Робинотом Роултледжем, Джейкобом и другими). Одним из ярких источников этого учения является второканоническая книга «Премудрость Соломона», (а именно стих 2:24), которая, по мнению Джейкоба, оказала огромное влияние на новозаветных авторов (Ин. 8:44; Лук. 10:18; Рим. 16:20; Отк. 12:9; 20:2). Эта версия имеет свои сильные стороны и возможно к ней надо прибавить влияние и других межзаветных апокрифов и представителей второканонической литературы, на формирование учения о Сатане, как Противнике Бога.

Вторая опция заключается в теории «христианской теодицеи». Суть этой теории заключается в том, что, видя то, как большинство иудеев использовало понятие о сатане, (а именно, как источник всего: и Добра и Зла), и, предвидя то, что, в конечном счете, такой подход приведет к восприятию Бога как причину или источник идеи зла в христианстве, некоторые христиане «отвели зло от Бога», перенесли ее на некоего Противника Бога, Сатану²⁰. Для эффективного достижения этого они создали образ Сатаны, используя концепцию бинарных противопоставлений, взятых в основном из платонизма, стоицизма, и зороастризма. Суть этой бинарной или биполярной теории заключается в обязательном существовании дуалистической модели, Бог – Антибог, Добро

²⁰ У гностиков эту роль выполнял Демиург.

- Зло, плоть – дух, небесное – мирское, которая служила для сглаживания острых углов при объяснении философии человеческого бытия. Так, например многие апостолы, в частности апостол Павел, эффективно пользовались этими методами для построения своих аргументаций²¹. Для успешного выполнения этой миссии им и понадобился Антигерой, Сатана, достаточно «сильный», чтобы создать Богу конкуренцию, и отвести от Него подозрения в вопросе создания зла. Так, например, один из наиболее влиятельных христианских богословов, Блаженный Августин, утверждал, что Бог не создал мир из Самого Себя, но из ничего, (*ex nihilo*). Потому в самом творении по его мнению была заложена возможность противоположностей. Так, отсутствие света дает тьму, отсутствие дня, ночь, отсутствие добра есть зло, и т.д. Однако, справедливости ради, необходимо заметить, что идея биполярностей существовала задолго до Августина, а он лишь, будучи пропитан платонизмом, желал примирить его с христианством, (как и многие другие Отцы Церкви), в книге «О граде Божьем».

Третья потенциальная опция включает в себя аллегорические, платонические и прочие виды небуквального толкования, зародившиеся в среде последователей стоического движения и воплотившиеся во всей своей полноте в работах Филона Александрийского, последователями которого были многие из христиан, многие из Отцов Церкви, включая Иеронима Блаженного, Климента Александрийского и Оригена.

Четвертая опция есть отражение прогрессивного откровения, говорящего о том, что не известное о Сатане, было позднее открыто христианам, или христианами. Все эти опции будут подробно рассмотрены в последующем исследовании. Какая из представленных возможностей верна, и отражает реальность? А может быть ни одна из них? Это покажет дальнейшее исследование.

21 Justo L. Gonzalez "How the Bible Has Been Interpreted by Christian Tradition, in The New Interpreter's Bible: A Commentary in Twelve Volumes, vol. 1 (Nashville: Abingdon Press, 1994), 83-84.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Andersen, G.A.** The Genesis of Perfection: Adam and Eve in Jewish and Christian Imagination. **Louisville:** Westminster John Knox, 2001.
- Barr, James.** The Concept of Biblical Theology. SCM Press, 1999.
- Bartholomew, Craig and Michael W. Goheen.** The Drama of Scripture: Finding Our Place in the **Biblical Story. Grand Rapids:** Baker Academics, 2004.
- Bohak Gideon,** "The Hellenization of Biblical History in Rabbinic Literature," in The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture, vol. III, ed. Peter Schaffer. Тьbingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Bray, Gerald.** Biblical Interpretation, Past & Present. Leicester: InterVarsity Press, 1996.
- Collins, C. John.** Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary. Phillipsburg: P & R, 2006.
- Goldingay, John.** Old Testament Theology: Israel's Gospel, vol.1. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Grossfeld, Bernard.** Targum Onkelos. Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- Harrelson, Walter J.** Hebrew Bible: History of Interpretation. Nashville: Abingdon Press, 2004.
- Holub, Robert.** Reception Theory: A Critical Introduction. New York: Methuen, 1984.
- Jacob, Edmond.** Theology of the Old Testament. London: Hodder & Stoughton, 1958.
- Kalimi, Isaac.** "Targumic and Midrashic Exegesis in Contradiction to the Peshat of Biblical Text." In Biblical Interpretation in Judaism and Christianity. London: T&T Clark, 2006.
- Lieb, M., Mason, J. Roberts,** eds. The Oxford Handbook of Reception History of the Bible. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Mettinger, Tryggve N. D.** The Eden Narrative: A Literary and Religio-Historical Study of Genesis 2-3. Winona Lake: Eisenbrauns, 2007.
- Reuling, Hanneke.** After Eden: Church Fathers and Rabbis on Genesis 3:16-21. Leiden: Brill, 2006.
- Rogerson, J.W. and J.N. Judith,** eds. Oxford Handbook for Biblical Studies Oxford: Oxford University Press, 1996.

Runia, D.T. Philo in Early Christian Literature: A Survey. Minneapolis: Assen, 1993.

Salomon Schill, "Genesis 2-3." Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 23, no. 1, (1903), 147-148.

Schiffman, Lawrence. Understanding Second Temple and Rabbinic Judaism. Jersey City: KTAV Publishing House, 2003.

Stordalen, T. Echoes of Eden: Genesis 2-3 and Symbolism of the Eden Garden in Biblical Hebrew Literature. Leuven: Peeters, 2000.

Stratton, Beverly J. Out of Eden: Reading, Rhetoric, and Ideology in Genesis 2-3. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Thiselton, Anthony C. Hermeneutics: An Introduction. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

Wyatt, Nicolas. "Interpreting the Creation and Fall Story in Genesis 2-3." Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 93, no.1 (1981), 10-21.

БИБЛЕИСТИКА

2

БИТНЕР К.А.

С-Петербург, Россия

МЕТОД ВЕРИФИКАЦИИ
ИНФОРМАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО
ИСТОЧНИКА
(НА ПРИМЕРЕ БИБЛЕЙСКИХ ТЕКСТОВ)

Введение

Целью работы историка является получение исторического знания. Историческое знание, в свою очередь, невозможно без изучения источников. Под “историческими источниками” понимается “все, непосредственно отражающее исторический процесс и дающее возможность изучать прошлое человеческого общества, то есть все созданное ранее человеческим обществом и дошедшее до наших дней в виде предметов материальной культуры, памятников письменности, идеологии, нравов, обычаев, языка”¹. Для того чтобы из источников были извлечены исторические факты, источники должны быть надлежащим образом верифицированы. Верификация источника — это проверка и подтверждение его подлинности (позднелат. *verificatio* — доказательство, подтверждение, от лат. *verus* — истинный и *facio* — делаю). Применительно к письменным источникам можно говорить, во-первых, о верификации текста источника и, во-вторых, о верификации исторической информации, сообщаемой источником. После того, как источник выявлен, должен быть установлен его основной текст и дополнения к нему, установлены авторство, время и место происхождения, обстоятельства и цели составления. Затем необходимо подвергнуть анализу сведения, содержащиеся в источнике: их полноту, достоверность и точность, определить их идеологическую направленность, а также сопоставить его с другими имеющимися источниками².

Библейские тексты имеют неоспоримую историко-культурную значимость для европейской цивилизации, поэтому должны в качестве исторических источников стать объектом самого тщательного изучения. Отметим, в данной работе “библейскими текстами” называются лишь тексты Ветхого Завета или еврейской Библии. Поскольку писания Нового Завета появились на свет в другую историческую эпоху, они должны быть исследованы отдельно.

¹ Пушкарёв Л.Н., Источники исторические // Советская историческая энциклопедия / гл. редактор Е.М. Жуков. т. VI, М.: Советская энциклопедия, 1965, с. 591-592.

² Булыгин И.А., Пушкарёв Л.Н., Источниковедение // Советская историческая энциклопедия / гл. редактор Е.М. Жуков. т. VI, М.: Советская энциклопедия, 1965, с. 594.

Основная проблема изучения текстов Библии как исторических источников заключается в том, что они дошли до нас лишь в поздних версиях. Важнейшими текстуальными свидетельствами являются еврейский текст Библии в нескольких его вариантах, греческий перевод Библии (Септуагинта) и несколько его рецензий, сирийский (Пешитта), латинские и арамейские переводы (Таргумы). Самые ранние свидетельства датируются III-II веками до н.э.³ Таким образом, дистанция между ними и предполагаемым временем написания книг исчисляется, как правило, столетиями. Вероятно, исключением являются лишь фрагменты книги пророка Даниила (4QDan c,e), найденные в Кумране, которые датируются 125-100 гг. до н.э. По мнению ученых, книга была завершена примерно в 165 г. до н.э., то есть 40-65 годами раньше⁴. Мы не знаем, как передавались тексты на раннем этапе трансмиссии, нам в точности не известны время их появления, история редакций, а чаще всего, и авторство. Применительно к библейским писаниям позволительно использовать термин “коллективное авторство”. Так, например, в книгах, названных именами Исаяи и Михея, по мнению исследователей, лишь малая часть материала может восходить к самим пророкам, все остальное принадлежит перу других анонимных авторов и редакторов. До сих пор среди ученых не существует единой точки зрения на то, каким столетием следует датировать многие основополагающие тексты Библии. Так, например, датировка одного из источников Пятикнижия, Ягвиста, колеблется с X в. до н.э. по V в. до н.э., Песни Дево-ры (Суд. 5 гл.) - с XIII в. до н.э. по IV в. до н.э.⁵ Отметим, со схожими проблемами в датировании источников сталкиваются исследователи других древневосточных текстов — Авесты, Риг-Веды, Махабхараты.

С другой стороны, если рассматривать ситуацию в библеистике с позиций экстернализма, следует отметить, на ее развитие оказывали и оказывают сильнейшее влияние некоторые вненаучные факторы. Не секрет, что большинство исследователей Ветхого Завета работает на теологических факультетах

3 Тов Эмануэл, Текстология Ветхого Завета / пер. К. Бурмистрова и Г. Ястребова. М.: ББИ, 2001, с. 100.

4 Там же, с. 160.

5 Brettler Marc Zvi, The Book of Judges (London: Routledge, 2002), 62-65.

различных университетов Европы и Америки, протестантских и католических. В странах, в которых церковь официально отделена от высшей школы, например, во Франции, количество ученых, занимающихся библеистикой, на порядок меньше, чем в соседней Германии. В такой ситуации, вольно или невольно, исследователи Библии оказываются еще и конфессионально ориентированными богословами. Помимо сугубо научных задач ими могут решаться и различные апологетические задачи, в том числе “доказательство исторической ценности Священного Писания”. Во многих научных комментариях к библейским книгам существуют разделы под названием “Актуальность текста”, в которых объясняется, чем соответствующие библейские пассажи могут быть полезны для современных христиан. Отметим, схожие апологетические задачи могут ставить перед собой и израильские исследователи, увлеченные идеями политического сионизма (в этом случае доказать подлинность библейской истории необходимо для того, чтобы обосновать права Израиля на владение Палестиной). Те ученые, которые порывают с конфессиональными институтами, могут впадать в другую крайность, стремясь “опровергнуть Библию” (апологетика наоборот). Подобная цель также не может считаться научной.

Настоящая статья посвящена верификации исторической информации источника. Она состоит из трех частей. В первой части идет речь о выявлении источников, использованных библейским автором, во второй — о первичных и вторичных источниках, в третьей - о сопоставлении библейских текстов с первичными источниками.

Выявление источников, использованных библейскими авторами

Для того чтобы оценить достоверность информации, сообщаемой письменным документом, необходимо выяснить, где ее почерпнул сам автор текста. На всем протяжении истории библеистики, начиная с XVII- XVIII столетий, в которые она сформировалась как наука, основными методами выявления источников, использованных библейскими авторами, были методы литературного анализа. В XVIII веке возникло одно из

направлений в библеистике, называемое “критикой источников” (source criticism). Исследователи, работавшие в русле этой школы, в тексте библейских книг отыскивали неоднородные в литературном отношении фрагменты. Признаками неоднородности могли служить, к примеру, разрыв сюжетной линии, использование различной лексики, различных синтаксических конструкций, противоречия, разное идеологическое содержание, дублеты, изменение литературного жанра, в особенности, смена “прозы” на “поэзию”. Затем фрагменты анализировались и сравнивались друг с другом, объединялись в группы. На основании анализа фрагментов и их синтеза выдвигались гипотезы о существовании различных литературных источников, использованных автором библейского текста. В XX веке, наряду с этим направлением, признание получила также так называемая школа “критики редакций” (redactional criticism), развивавшая идеи предыдущей школы. Ее представители отказались от теорий, господствовавших в XIX столетии, согласно которым библейские книги являлись лишь компиляциями материала из различных источников, и принялись изучать следы деятельности составителей и редакторов текста. В текстах Библии отыскивались так называемые “редакционные швы”, то есть пассажи, которые были написаны редактором — составителем с целью соединить в одном произведении различные источники, часто противоречащие друг другу. Также были предприняты попытки определить средствами литературного анализа в библейских книгах слои различных позднейших редакций, установить их идеологическую подоплеку. Кроме того, в начале XX века немецким исследователем Германом Гункелем была основана школа “истории форм” (нем. Formgeschichte, англ. form criticism), которая пыталась выяснить жанр устных текстов, использованных библейскими авторами.

Все вышеупомянутые направления библеистики смогли добиться определенных успехов в изучении литературной истории библейского текста. При помощи “документарной гипотезы” Графа-Вельгаузена в XIX столетии было выявлено четыре источника Пятикнижия: Ягвист, Элогист, Жреческий кодекс и Девтерономист. Немецкими учеными Додерляйном, Эйхгорном и Думом было установлено, что книга Исаяи состоит из

трех различных частей, написанных разными авторами (группами авторов): т.н. Первоисайя (главы 1-39), Второисайя (главы 40-55) и Третьеисайя (главы 56-66). Благодаря школе “критики редакций”, в книге Исайи были выявлены различные редакторские слои. Ученые, работавшие в русле “истории форм”, объяснили происхождение многих псалмов (Пс. 2, 44, 109) и пришли к выводу о том, что они использовались в особых “царских” ритуалах иерусалимского храма.

При этом следует отметить, что методы литературного анализа могут нам помочь выявить литературные источники, использованные библейским автором, но не всегда пригодны для датировки этих источников. Так, например, долгое время считалось, что один из источников Пятикнижия, так называемый Ягвист, был написан в X в. до н.э. в царствование царя Соломона⁶. При этом ученые основывались на рассказе книги Царств, согласно которому при дворе Соломона существовали “штатные” писцы (3 Цар. 4:1-6). Информация же книги Царств принималась на веру, несмотря на то, что не было предложено никаких способов ее верификации. Добавим, внешних по отношению к Библии письменных источников, в которых упоминалось бы имя царя Соломона, пока что не найдено.

В некоторых случаях сами авторы библейских текстов указывают источники, которыми пользовались. Так, например, автор книги Царств ссылается на летописи царей иудейских и израильских (3 Цар. 22:39,45 и др.), а также на книгу деяний Соломона (3 Цар. 11:41). В книге Иисуса Навина и в книге Самуила цитируется “книга Праведного” (И. Нав. 10:12-13, 2 Цар. 1:18 сл.), которая, судя по всему, являлась сборником эпических песен. В книге Чисел упоминается “книга браней Ягве” (Числ. 21:14). Все эти сочинения известны нам лишь благодаря упоминаниям в Библии. Если они и существовали в действительности, об их содержании можно только догадываться. Кроме того, неизвестно, какие изменения в текстах произвели библейские авторы и редакторы.

Иногда автор библейской книги отмечал, что использовал в качестве источника более раннее сочинение, которое, как мы знаем, также вошло в канон Библии. Так, например, автор книги

6 Noth, Martin, A History of Pentateuchal Traditions, trans. B. Anderson (Chico, CA: Scholars Press, 1981), 230.

ги Паралипоменон использовал в качестве источника библейскую книгу Царств (2 Пар. 20:34).

Нам известны и явные случаи фальсификации источников библейскими авторами. При дворе царей Мидии и Персии, видимо, велись летописи. Тем не менее, крайне маловероятно, чтобы автор книги Есфири когда-либо в них заглядывал. Данное сочинение, имеющее легендарный характер, но подражающее при этом историческим текстам, основывается, якобы, на царских летописях этих государств (Есф. 10:2). Автор произведения целенаправленно создает иллюзию его историчности. В нем даются “точные датировки” событий, приводятся ссылки на различные “древние документы”: летописи, царские указы и письма, списки придворных. В другом квазиисторическом сочинении, в книге Даниила, даются не только ссылки на царские указы Навуходоносора и Дария, но и “цитируется” их текст. Более того, некоторые рассказы, включенные в книгу Даниила, написаны от имени Навуходоносора.

Для того чтобы выявить фальсификацию источника (то есть когда фальсифицируется сам факт существования источника или знакомства с ним автора), необходимо изучить литературный жанр произведения. Если сочинение содержит множество легендарных элементов, велика вероятность того, что источник, на который ссылается автор, фальсифицирован. Кроме того, необходимо сверить историческую информацию, которая отражена в этом источнике с данными других источников. В случае с книгами Есфири и Даниила определить фальсификацию довольно легко, так как они обе имеют легендарный характер и противоречат тому, что мы знаем об истории Вавилона и Персии из других источников. С другой стороны, краткий и сухой стиль повествований о жизни царей, включенных в книгу Царств, действительно напоминает сочинения летописного жанра, а исторические источники очень часто подтверждают информацию, отраженную в книге Царств (см. ниже), поэтому знакомство автора с подлинным текстом летописей иудейских и израильских царей вполне вероятно. Существование книги деяний Соломона пока что невозможно верифицировать, поскольку никаких внешних источников, в которых рассказывалось бы о царствовании Соломона, пока что не найдено. Ли-

тературный жанр рассказов книги Царств о царствовании Соломона напоминает исторический, тем не менее, не исключено, что перед нами еще одно квазиисторическое сочинение.

В некоторых случаях библейские тексты претендуют на то, что их авторы были свидетелями и участниками описываемых событий. Таковы книги пророков, Второзаконие, некоторые исторические книги (Неемия). По всей видимости, часть этих книг действительно восходит к подлинным записям тех лиц, именем которых они озаглавлены. При этом следует учитывать, что некоторые пророческие тексты могли писаться от имени пророка его учениками. Исследования представителей школы “истории редакции” показали, что часть текста пророческих книг, иногда превышающая по объему само предполагаемое “ядро”, то есть речения пророков (в случае с книгой Исаии), является сочинениями многочисленных редакторов, работавших на протяжении нескольких столетий. Добавим, выявить различные редакторские слои и датировать их убедительным образом удастся не всегда. Расхождение между предполагаемыми датировками иногда превышает 500 лет!

С другой стороны, в Библии можно найти некоторое количество псевдоэпиграфов, то есть сочинений, написанных от имени персонажей, живущих в прошлом. К числу псевдоэпиграфов следует отнести книги Второзакония (написана от лица Моисея) и Даниила. Особенно популярными псевдоэпиграфические сочинения становятся в конце I тысячелетия до н.э. Авторство этих произведений приписывается патриархам, царям, мудрецам седой древности. Как правило, делалось это для того, чтобы придать сочинению авторитетность. Как правило, псевдоэпиграфы не содержат достоверной информации о событиях, которые описывают, зато позволяют нам реконструировать духовный мир людей той эпохи, когда они были написаны. Распознать псевдоэпиграф можно путем изучения литературного жанра произведения, сопоставления его с другими произведениями.

Первичные и вторичные источники

Ученые, занимающиеся реконструкцией истории древнего Израиля, выделяют два типа письменных источников: первичные (primary) и вторичные (secondary). Если документ был написан одновременно с описываемыми в нем событиями или во время, близкое к этим событиям, он называется первичным источником⁷. К примеру, первичными источниками могут быть царские анналы, сочинения эпистолярного жанра, эпиграфические памятники. Если же источник является поздней копией или же сочинением, содержащим переработку и редакцию более раннего материала, или же фальсификацией якобы существовавшего документа, его называют вторичным источником⁸. Отметим, историческое сочинение, написанное несколькими столетиями позже описываемых событий, является вторичным источником для описываемого в нем периода истории, но одновременно первичным источником по истории той эпохи, в которой жил автор, так как благодаря ему становится известным духовный мир эпохи, ее религиозные и идеологические представления, особенности языка данного периода.

Не всегда первичный источник содержит более достоверную информацию, чем вторичный. Тем не менее, более вероятно, что документ, составленный современником событий, окажется более достоверным, чем текст, который был написан значительно позже описываемых событий, неоднократно переписывался и редактировался. Автор, являющийся современником событий, может сознательно или бессознательно исказить исторические факты, тенденциозно подбирать факты, замалчивать факты, даже их фальсифицировать. Но его сочинение, скорее всего, не будет содержать черт, типичных для произведений, имеющих долгую текстуальную историю. Скажем, в тексте письма какого-либо чиновника вряд ли пойдет речь о событии, в котором участвовали как реально жившие лица, так и различные литературные персонажи или же люди, принадлежащие к

7 Niehr Herbert, "Some Aspects of Working with the Textual Sources," in Can a 'History of Israel' Be Written? edited by Lester L. Grabbe (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 157.

8 Ahlstrom Goesta W., "The Role of Archeological and Literary Remains in Reconstructing Israel's History," in The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past, edited by Diana V. Edelman (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 117.

различным историческим эпохам.

К числу важнейших первичных письменных источников по истории Израиля / Иудеи допленной эпохи (до 586 г. до н.э.) следует отнести: а) ассирийские царские надписи IX - VII в. до н.э., в которых упоминаются израильские и иудейские цари, а также некоторые события политической истории, б) моавитскую надпись царя Меша (IX в.), в которой рассказывается о войне Моава с Израилем, в) арамейскую эпиграфику первой пол. I тыс. до н.э.) довольно небольшой по объему корпус древнееврейской эпиграфики, благодаря которому мы, тем не менее, обладаем информацией об особенностях древнееврейского языка и орфографии первой половины I тыс. до н.э. Список первичных источников по истории Иудеи позднейших периодов, а также иудейской диаспоры будет более внушительным.

Практически все библейские тексты относятся к категории вторичных источников по истории Израиля I тысячелетия до н.э., так как они известны нам лишь в поздних копиях, в лучшем случае, относящихся к II- I векам до н.э. Кроме того, значительная часть библейских текстов содержит многочисленные признаки одной или нескольких редактур, предпринятых в различные периоды его истории. Наконец, многие исторические сочинения, содержащиеся в Библии, были написаны значительно позже описываемых в них событий и основывались на более ранних источниках, не дошедших до нас. Так, например, важнейший источник по истории Израиля и Иудеи, при помощи которого исследователи реконструируют последовательность царствования и годы правления израильских и иудейских царей, библейская книга Царств является вторичным источником, так как известна нам лишь в поздних копиях, претерпела, по мнению большинства ученых, две или три обширные редакции, носящие идеологический характер. Кроме того, в качестве источника автор книги, живший, как полагают, в VII-VI веках до н.э., использовал летописи царей Иудеи и Израиля, текст которых не сохранился (см. выше). Библейская книга Паралипоменон, которая содержит еще одно историческое повествование о монархическом периоде истории Иудеи и Израиля, также является вторичным источником, так как представляет собой позднюю (II в. до н.э.) переработку книги Царств и Торы. Пред-

ложение Герберта Нира использовать применительно к книге Паралипоменон и другим подобным случаям название “третичного” (tertiary) источника⁹ должно быть отклонено, так как не ясны критерии его использования. Например, не ясно, следует ли различные редакции или списки одного произведения называть “третичными”, “четверичными” или “пятеричными” источниками.

Библейские тексты и первичные источники

К концу XX столетия многие ученые стали осознавать, что одних методов литературного анализа для реконструкции истории древнего Израиля недостаточно¹⁰. Они признали, что все выпущенные научным сообществом в XIX - XX вв. книги под названием “История Израиля” предлагали читателям всего лишь рационализированный пересказ библейских текстов. Внебиблейские источники привлекались к реконструкции лишь частично и то в качестве “подтверждающего материала”. Очень часто исследователи руководствовались некритическим принципом “доверия к источнику”. Показательным является следующее высказывание одного из ученых: “Все, что в источниках не может быть опровергнуто, должно считаться историчным”¹¹.

В конце XX столетия ситуация изменилась. Представителями так называемой “минималистической школы” (Thomas Thompson, Niels Lemche, Philip Davies) был предложен новый способ реконструкции истории Израиля, при котором первостепенное значение уделялось изучению и использованию первичных источников¹².

Поскольку более вероятно, что первичные источники содержат более достоверную информацию, чем вторичные, они должны привлекаться для верификации вторичных источников. Подобный метод доказал свою действенность в случае с книгой Царств. Отметим, в книге Царств посредством литературного анализа было выявлено несколько источников: рассказ

⁹ Niehr, p.160.

¹⁰ Подробнее см. Banks Diane, Writing the History of Israel (New York: T & T Clark International, 2006), 184-217.

¹¹ Knauf E.A., “King Solomon’s Copper Supply,” in Phoenicia and the Bible, edited by E. Lipinski (Leuven: Peeters Press, 1991), 171.

¹² Banks, p. 188.

зы о царях, восходящие, вероятно, к материалам царских летописей, пророческие легенды и рассказ о царствовании Соломона. Сопоставление книги Царств с ассирийскими, арамейскими и моавитскими царскими надписями показало, что информация рассказов о царях и, отчасти, пророческих легенд, в целом, заслуживает доверия. Эпиграфические источники подтвердили, например, историчность некоторых царей Иудеи и Израиля, о которых рассказывает книга Царств, а также ту последовательность, в которой они правили. Кроме того, была подтверждена информация о многих военных кампаниях, в которых участвовали эти цари, и даже о размере дани, выплаченной царем Езекией Сеннахерибу¹³. С другой стороны, выяснилось, что библейский автор, по всей видимости, осознанно не упоминает многие важные события иудейской и израильской истории: принесение израильским царем Йиуем вассальной присяги ассирийскому царю Салманассару III, битву при Каркаре (853 г. до н.э.) и участие в ней израильского царя Ахава, осаду и взятие Лахиша (701 г. до н.э.). Тем не менее, тенденциозность библейского автора не препятствует тому, чтобы его сочинение в той его части, которая содержит рассказы о царях, могло быть признано в общих чертах исторически достоверным. Исходя из этого, можно с большой долей вероятности предположить, что и другой материал из серии “царских историй”, пока что не подтвержденный первичными источниками, также является достоверным (например, имена других царей, пока что не подтвержденные внешними свидетельствами).

С другой стороны, следует признать, что рассказ о царствовании Соломона пока что нельзя верифицировать. Первичные письменные источники не упоминают ни объединенной израильской монархии со столицей в Иерусалиме, ни имени Соломона. Вторичные источники, имеющие внебиблейское происхождение, также не сообщают о царствовании Соломона.

Тем более нельзя верифицировать Пятикнижие как источник, рассказывающий о событиях III-II тысячелетий до н.э. Мы не располагаем первичными (и вторичными) письменными источниками из Египта, которые бы сообщали нам об исходе евреев. Аналогичных свидетельств из Палестины и Месопотамии также не обнаружено.

¹³ Cogan Mordechai and Tadmor Hayim, II Kings (Doubleday, 1988), 246-251.

Использование данного метода в отношении книги Даниила, то есть сопоставление этого сочинения с первичными источниками, происходящими из Вавилона и Персии, показывает, что книга обладает низким уровнем достоверности в той ее части, которая имеет отношение к событиям VI в. до н.э. Так, например, автор книги Даниила знает имя только одного реально правившего вавилонского царя — Навуходоносора. Последним вавилонским царем он называет Валтасара, бывшего в действительности царским чиновником, а не Набонида. С другой стороны, изучение источников II века до н.э. демонстрирует, что автор книги намного лучше ориентируется в истории эллинистической эпохи, чем вавилонской и персидской. 11-я глава книги Даниила, содержащая пророчества об эллинистических царствах, может быть использована как источник по истории селевкидского государства III-II вв. до н.э.

Подобный метод верификации позволяет избавиться от некоторых научных мифов. Например, Песнь Деворы (Суд. 5), по мнению целого ряда известных ученых, якобы была сочинена в XII веке до н.э. “по горячим следам событий”¹⁴ и является “древнейшим сохранившимся памятником древнееврейской поэзии”¹⁵. Ранняя датировка предполагалась на основании содержания текста и его языковых особенностей. Но заметим, первичным историческим источником ее назвать никак нельзя, так как дошедший до нас список «Песни» датируется лишь первым тыс. н.э. (в Кумране фрагментов Суд. 5 гл. не обнаружено). Даже если допустить, что “Песнь Деворы” была сочинена в XII столетии, неясным остается вопрос, какие изменения текст претерпел в процессе трансмиссии за столь долгий период, какова была первоначальная форма текста. Первичных источников, которые бы могли верифицировать историческую информацию, содержащуюся в Песне, пока не найдено. Более того, в нашем распоряжении вообще нет древнееврейских поэтических текстов, которые бы являлись первичными источниками, поэтому мы не располагаем критериями для оценки древности языка или поэтической структуры библейских поэтических текстов. Датировка Песни XII веком до н.э. основана на хронологии книги Судей, которая пока что не может быть верифици-

¹⁴ Дьяконов И.М., Победная “Песнь Деборы” // Мир Библии. 1995 N 1[3], с. 71.

¹⁵ Там же, с. 64.

рована. Кроме того, многие исследователи оспаривают раннюю датировку памятника, объясняя специфические свойства языка текста не ранним происхождением, а географическими или стилистическими факторами¹⁶. Другие ученые сомневаются в правомочности выделения в отдельный источник поэтического текста, являющегося частью повествования “прозаической” книги¹⁷. По их мнению, оно основано на спорном предположении, будто бы автор, писавший прозаические тексты, не мог работать также в поэтических жанрах. Метод верификации источников не позволяет верифицировать Песнь Деворы как исторический источник XII в. до н.э. Гипотезу о столь ранней датировке памятника следует признать недостаточно обоснованной.

Добавим, использование первичных источников для верификации библейских текстов вовсе не отменяет необходимости сопоставлять последние с вторичными источниками, в том числе и с другими библейскими текстами. Однако в этом случае увеличивается риск круговой аргументации, так как не исключено, что информация из одного библейского текста “перекочевала”, благодаря редактору или составителю, в другой. Если информация библейского текста подтверждается вторичным источником, независимость и историческая достоверность которого доказана, то она должна быть признана в своей основе достоверной.

Наконец, следует сформулировать общие принципы верификации библейского текста. Если первичные источники или же независимые и достоверные вторичные источники подтверждают информацию библейского текста, вероятность достоверности последнего считается высокой. Если они опровергают информацию библейского источника, вероятность его достоверности признается низкой. Если первичных источников или же независимых и достоверных вторичных источников, свидетельствующих о событиях, описанных в библейском источнике, не найдено, вопрос о верификации библейского источника остается открытым.

¹⁶ Brettler, pp. 62-66.

¹⁷ Gitay Yehoshua, “W.F. Albright and the Question of Early Hebrew Poetry,” in *History and Interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes*, edited by M. Patrick Graham, William P. Brown and Jeffrey K. Kuan (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 192-202.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Ahlstroem, Goesta W.** "The Role of Archeological and Literary Remains in Reconstructing Israel's History." In *The Fabric of History: Text, Artifact and Israel's Past*, edited by Diana V. Edelman, pp. 116-141. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Banks, Diane.** *Writing the history of Israel*. New York: T & T Clark International, 2006.
- Brettler, Marc Zvi.** *The Book of Judges*. London: Routledge, 2002.
- Cogan Mordechai and Tadmor Hayim.** *II Kings*. Doubleday, 1988.
- Gitay, Yehoshua.** "W.F. Albright and the Question of Early Hebrew Poetry." In *History and Interpretation: Essays in Honour of John H. Hayes*, edited by M. Patrick Graham, William P. Brown and Jeffrey K. Kuan, pp. 192-202. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Knauf, E.A.** "King Solomon's Copper Supply." In *Phoenicia and the Bible*, edited by E. Lipinski. Leuven: Peeters Press, 1991.
- Niehr, Herbert.** "Some Aspects of Working with the Textual Sources." In *Can a 'History of Israel' Be Written?*, edited by Lester L. Grabbe, pp. 156-165. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.
- Noth Martin,** *A History of Pentateuchal Traditions*, trans. B. Anderson, repr. Chico, CA: Scholars Press, 1981.
- Булыгин И.А., Пушкирев Л.Н.,** Источниковедение // Советская историческая энциклопедия / гл. редактор Е.М. Жуков. т. VI, М.: Советская энциклопедия, 1965, с. 592-601.
- Дьяконов И.М.,** Победная «Песнь Деборы» // Мир Библии. 1995 N 1[3], с. 64-71.
- Тов Эмануэл,** Текстология Ветхого Завета / пер. К. Бурмирова и Г. Ястребова. М.: ББИ, 2001.
- Пушкарёв Л.Н.,** Источники исторические // Советская историческая энциклопедия / гл. редактор Е.М. Жуков. т. VI, М.: Советская энциклопедия, 1965, с. 591-592.

БИБЛЕИСТИКА

3

РЕМЕЗОВ А.А.

Тверь, Россия

ПАПИАНСКИЕ «ЛОГИИ» КАК КЛЮЧ
К РАЗРЕШЕНИЮ СИНОПТИЧЕСКОЙ
ПРОБЛЕМЫ

Введение

Одна из характерных фундаментальных новозаветных проблем – так называемая синоптическая проблема. Суть проблемы: найти причины литературной зависимости первых трех Евангелий (Мф., Мк., Лк.), а также их различий. Причем мы сделаем особый акцент на проблеме различий (иногда об этом забывается¹ – Прим. А.Р.). Рудольф Бультман, к примеру, так остро ставит сопутствующие вопросы: «Но как в таком случае объяснить расхождения между текстами Евангелий, тот факт, что сообщения Евангелистов об одних и тех же словах Иисуса и событиях Его жизни так различаются – один сообщает больше, другой – меньше»²?... Александр Мень называет синоптическую проблему еще и исторической³, что для нас представляется вполне логичным.

Часто эту проблему называют скучной, неразрешимой, обязательной лишь в рамках нескольких академических часов. Причину такого отношения мы видим, прежде всего, в предпосылках того или иного мировоззрения. Для любого атеиста⁴ достаточно сказать, что Евангелия, как жанр литературы создан в интересах христианской религии и для ее нужд, а, зачастую и уже с другой стороны консервативный теист вспомнит о Боговдохновенности Писания – как достаточной причины приостановки своего исследования и принятия тех общепринятых догматических установок, которые утвердились его окружением относительно и этого серьезного богословского спора⁵.

¹ Например, Тенни М. 1998. Проблемы синоптических Евангелий. Обзор Нового Завета. Духовное возрождение. Москва. С. 171.

² Бультман Р. 2004. Избранное: вера и понимание. Исследование синоптических Евангелий. РОС-СПЭН. Москва. С. 424.

³ Мень А. 2002. Синоптическая проблема. Библиологический словарь в 3-х томах. М.

⁴ Хотя справедливости ради метаморфозы мировоззрения испытывали и ревностные «настоящие» христиане. Так именно «различия» в Евангелиях стали причиной ухода в агностицизм Барта Эрмана: «Расхождения обнаруживаются не только между разными книгами Библиями, но и в текстах одних и тех же книг...» – Эрман Б. 2010. Иисус, прерванное Слово: Как на самом деле зарождалось христианство. Пер. с англ. Сапциной У.В. Эксмо. Москва. С. 20. Тот же агностик уже в другом своем опусе заявляет: «Есть все основания полагать, что Библия не представляет собой непогрешимое руководство для нашей жизни: помимо всего прочего, во многих случаях мы (как ученые или просто рядовые читатели) понятия не имеем, какими были изначальные слова Библии» – Эрман Б. 2009. Искаженные слова Иисуса: Кто, когда и зачем правил Библию. Пер. с англ. Сапциной У.В. Эксмо, Москва. С. 30.

⁵ Упомянем лишь словарь Уолтера Элуелла: «Остается фактом то, что Писание представляет Иисуса с разных точек зрения; вдумчивый читатель способен усмотреть Божий замысел и в сходстве этих

Между тем, именно разрешение синоптической проблемы является поиском ответов на серьезные историко-литературные вопросы:

- Как создавались новозаветные документы;
- Что заставило авторов и в определенных случаях следовать одной и той же схеме событий и отражать их одинаково до вербальности;
- В то же самое время, почему мы наблюдаем различия между Евангелиями и имеем ли мы право заявлять об индивидуальном стиле авторов;
- Кому отдать первенство авторства и какое это имеет значение;
- В конце концов, что мы можем сказать об обстановке того времени, т.е. «там» и «тогда» с методологическими выводами для нас «здесь» и «сейчас».

Таким образом, для нас встанут еще и культурологические вопросы, а вместе с ними - герменевтические.

Историография синоптической проблемы

До конца XVIII века в качестве источниковедческого авторитета был Августин Блаженный. В своем трактате «О согласии евангелистов» он отмечает:

...писали они в следующем, как представляется, порядке: сперва – Матфей, затем – Марк, далее – Лука, и, наконец, Иоанн... Но из этих четырех только один Матфей, как передает древнее сказание, писал на арамейском языке, а остальные – на греческом. И хотя каждый из них, по-видимому, держался своего способа повествования, однако же, все они не желали писать так, как будто ничего не знали о предшественниках, пропуская как неизвестное то, что другие прежде уже записали, но присоединяли к написанному и свой личный труд, насколько каждый в отдельности получил на то откровение⁶.

провозглашений «Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» (Мк. 1:1), и в различиях между ними» - Большой Библейский словарь под ред. Уолтера Элуелла и Филиппа Камфорта. 2005. Синоптическая проблема. БДВ. СПб. С. 1147.

⁶ Блаженный Августин 1998. Творения (том второй)- Теологические трактаты. О согласии Евангелистов I-2-3,4. СПб.: Издательство «Алетейя». Киев: УЦИММ-Пресс.

Протоевангелия теория

В 1778 году Лессинг Готхольд Ефраим на двух печатных листах написал трактат «Новая гипотеза о евангелистах как просто исторических писателях в обычном (человеческом) смысле»⁷.

Схема его теории такова. В Палестине был создан (сиро-халдейский) сборник на основе устных рассказов апостолов. Этот сборник назывался назорейским «Евангелием апостолов», так как якобы принадлежал именно этой общине и датировался 35 годом⁸. Затем он неоднократно изменялся (мог сокращаться или увеличиваться) и, наконец, в угоду широкого круга читателей был создан греческий вариант Матфея. В свою очередь он не мог удовлетворить всех. Поэтому Лука расширил Евангелие, а Марк пользовался сокращенной версией.

Лессинг (1729—1781) как личность формировался в условиях нетерпимости в Германии к евреям. По общему признанию, Готхольд Ефраим стал поборником веротерпимости и гуманизма, особенно к иудеям. Будучи драматургом, создавал в своих произведениях «новый благородный тип еврея». Однако он же прослыл с юношеского возраста противником всякого рода предрассудков, в том числе и христианских.

Эйхгорн⁹ попытался воссоздать первоначальное протоевангелие. Он стал вычеркивать все расхождения трех евангелистов, оставляя только общий материал. В конце концов, у него получился грубый эскиз, напоминающий Марка (Протомарк). Единомыслие трех евангелистов Эйхгорн объяснял использованием ими письменного документа. Тогда он мог предположить только два случая: или это было заимствование друг у друга, либо все евангелисты пользовались единым источником. Эйхгорн отверг первый случай, так согласно его мнению, он объясняет сходство, но не решает проблем различий. На Рис.1 мы схематично показываем теорию протоевангелия.

7 Оригинальный текст: G. E. LESSING, "Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichteschreiber betracht" (1778 unpub.) in Theologischer Nachlass (Berlin, 1784): 42-75.

8 Лессинг здесь руководствуется свидетельством Иеронима (см. ниже).

9 Эйхгорн, Иоанн Готфрид - немецкий богослов - (1752-1827). Свою точку зрения изложил в 1794 году в 5 томе «Всеобщей библиотеки» (оригинальный текст - «Allgemeine Bibliothek der Bibl. Litteratur»), слыл хорошей эрудицией, но неглубоким критическим анализом - Прим. А.Р.

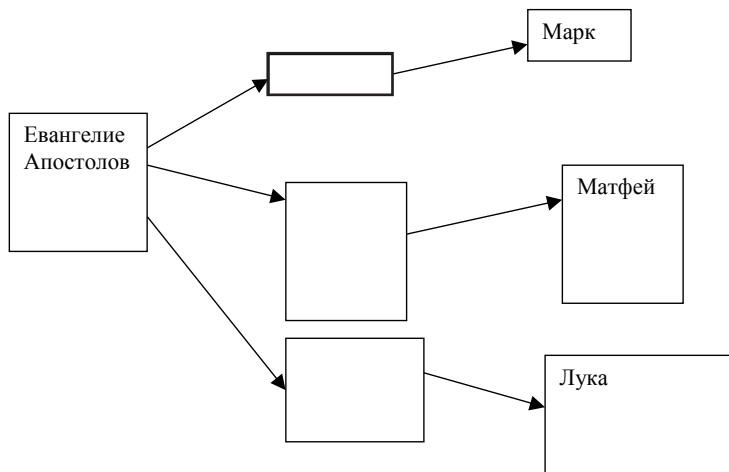


Рисунок 1. Теория протоевангелия

Теория устной традиции

Автором данной теории является Иоганн Готфрид Гердер. Гердера называют довольно противоречивой фигурой. Так чудеса он считал мифами, а подобное изложение отражением той эпохи¹⁰. Основой синоптиков Гердер считал некую устную традицию¹¹, которая приобрела устойчивую форму в результате многократного повторения и заучивания.

Позиция эта весьма интересна. Ф. Шафф, к примеру, и не мыслит другого источника, как только «живое предание или учение Апостолов»¹². Причем он (в том числе и на основании личных наблюдений во время путешествий) уверенно заявляет: «У евреев и арабов память была особым образом натренирована, чтобы точно воспроизводить и сохранять священные слова и события. Мишна не записывалась на протяжении двух или трех сотен лет»¹³.

10 Мень А. 2002. Гердер. Библиологический словарь в 3-х томах. М

11 Оригинальный текст: Herder I.G. Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung, Riga, 1797.

12 Шафф Ф. 2007. Синоптики. История христианской церкви. Т I. Апостольское христианство. БДВ. СПб. С. 403.

13 Там же.

Джеймс Данн в одной из своих последних работ и, говоря об ошибках в поиске «Исторического Иисуса», пытается так перевернуть сознание современного исследователя: «Эта ошибка (поиска исторического Иисуса – Прим. А.Р.) – способность рассматривать передачу традиции Иисуса исключительно в рамках литературной парадигмы, впитанной нами с молоком матери; нежелание серьезно задаться вопросом, могла ли устная традиция функционировать подобно письменной; отрицание того, что устная традиция могла надежно свидетельствовать об Иисусе»¹⁴.

Во многом Дж. Данн справедлив. Пожалуй, одна из непростительных ошибок - нежелание библеистов нового времени признавать период «устной культуры», как будто несуществующей, которая имеет свои отличительные особенности и характеристики в отличие от литературной парадигмы. Хотя современное литературоведение знает давно о существовании (при том, что письменность была создана) устного распространения творчества и возможность доведения предания до устойчивых устных литературных форм, как это случилось, например, с гомеровским эпосом: «Илиада и Одиссея – суть героические сказания. Их собрал и обогатил, придав им окончательную форму, некий гениальный поэт, с античных времен зовущийся Гомером»¹⁵.

Гизелер И.¹⁶ развил теорию Гердера в 1818 году¹⁷. Он говорил о существовании «Устного Евангелия», которое приобрело устойчивую форму на арамейском языке. Нужды миссии потребовали перевода этого Евангелия на греческий язык, что и было сделано Матфеем для Палестины, Марком оно было модифицировано, Лука же следовал Павлу (См. Рис. 2).

Дэвид Ауни допускает, что синоптики выступали в роли авторов-редакторов, но задачи поиска первоначальной формы устного предания и ее первоначального окружения практиче-

¹⁴ Данн Дж. 2009. Что стоит за Евангелиями. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса. ББИ. Москва. С. 53.

¹⁵ Куле К. 2004. Мир Гомера. Устная цивилизация. СМИ в Древней Греции. Новое литературное Обозрение. Москва. С. 22.

¹⁶ Иоганн Карл Людвиг Гизелер (1792-1854) – немецкий историк церкви, администратор и ученый Гёттингенского университета. – Прим. А.Р.

¹⁷ Оригинальный текст: «Историко-критический опыт о происхождении Евангелий» – Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der Evangelien, Lpz., 1818.

ски невозможно, т.е. предание могло быть переформулировано. Поэтому, – считает он, – мы не можем быть уверены, что до нас дошли точные слова Иисуса¹⁸.

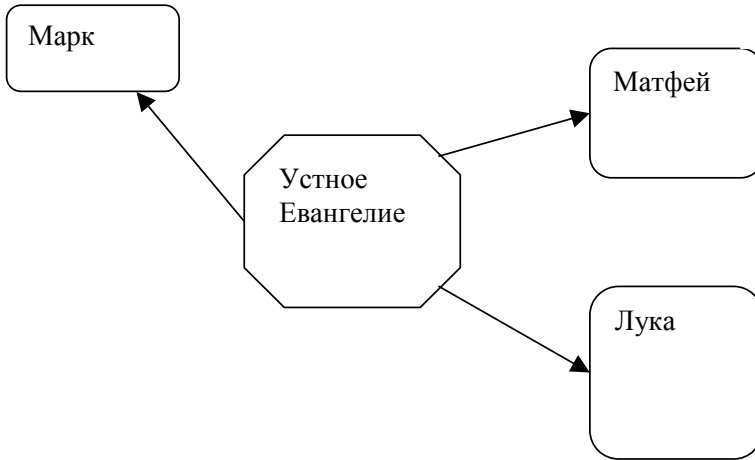


Рисунок 2. Теория устной традиции

Теория фрагментов

Эта теория связана с именем Фридриха Шлейермахера. В 1817 году им была опубликована работа о Евангелии от Луки¹⁹. Он пишет:

Чтобы узнать более подробно о жизни Иисуса, наиболее жаждавшие знания старались войти в тесные отношения с первыми свидетелями и осаждали их вопросами; отсюда масса отдельных рассказов. Все это, без сомнения, не было собрано письменным путем, но все-таки записывать начали рано и много. Те, кто взялись за перо, были рассказчиками или (и более часто) такими лицами, которые расспрашивали, в особенности это были те, кто не мог жить близ рассказчиков и одушевлялся желанием возвестить всему миру результаты своих изысканий. Таким образом, были записаны и редактированы различные эпизоды и речи... Фрагменты, из которых составлялись эти рассказы, были не одинакового происхождения и ценности, ибо из первых рук шло далеко не все²⁰.

18 Ауни Д. 2000. Составные устные формы. Новый завет и его литературное окружение. РБО. СПб. С. 48.

19 Schleiermacher F.D.E. Über die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch. – Sämtliche Werke. Abt.: Zur Theologie. 2 Bd. B., 1836.

20 Там же, пер. А. Меня.

По сути дела эта теория стала прототипом критики (истории) форм. Впоследствии уже в посмертном издании Шлейермахер утверждал, что различные жанры использовались не только Лукой, но всеми синоптиками (См. Рис. 3), которые по отношению к Евангелию от Иоанна (биографическому) являлись «суммирующими». Однако эта теория не могла объяснить единство композиции синоптиков, как и сходство эпизодов и речений.

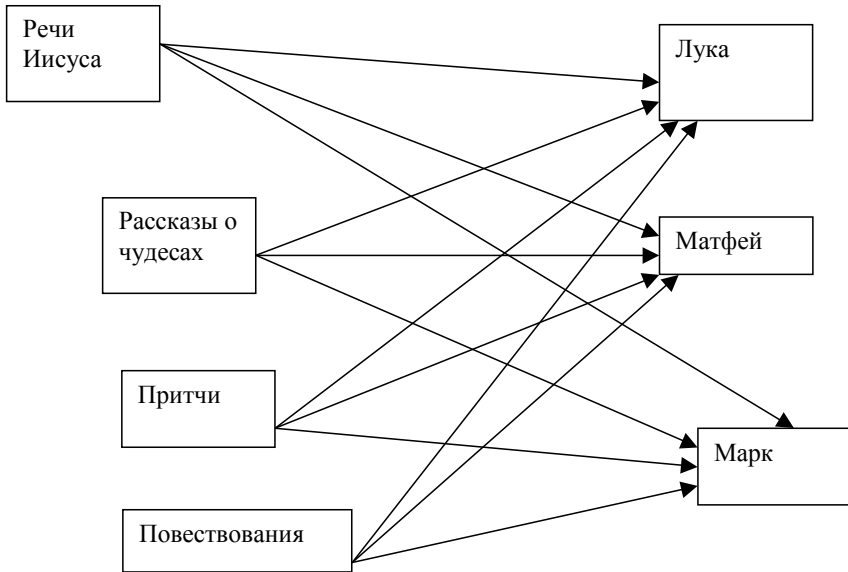


Рисунок 3. Теория фрагментов

Теория взаимозависимости Грисбаха

Основой теории преподавателя Йенского университета (1771-1775 гг.) Иоганна Якова Грисбаха послужило все-таки позиция Августина, но Грисбах изменил порядок синоптиков²¹. Он считал, что Марк следовал то за Матфеем, то за Лукой (См. Рис. 4)

Грисбах руководствовался тем, что некоторые повествования у Марка не совпадают с порядком у Матфея, но совпадают с

²¹ Griesbach I.I. 1789. Commentatio qua Meriti Evangelium totum e Matthaei et Lucae cjmmytariis decerpum esse monstratur. Iena.

описанием у Луки. В 1776 году Грисбах издал первый синопсис, расположив синоптические Евангелия в виде трех параллельных столбца. Ему же принадлежит авторство терминов «синоптические Евангелия» и «Синопсис». Этой теории потом придерживался создатель Тюбингенской школы Фердинанд Баур (1792-1860)²². А еще позже – Фармер В.²³ Теорию Грисбаха называют еще «доказательством от последовательности»²⁴.

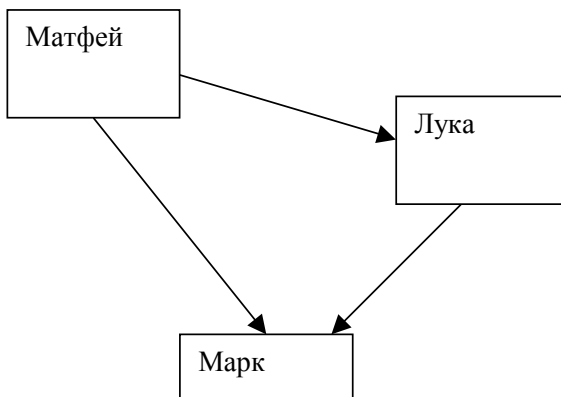


Рисунок 4. Теория взаимозависимости Грисбаха

Гипотеза двух источников

«Документальной теории»²⁵ предшествовали два события. Первое – статья Шлейермахера Ф., опубликованная в 1832 году²⁶. В статье Шлейермахер говорит о свидетельстве епископа Папия²⁷ относительно Матфея, что если ранее в этом свидетельстве «ta logia» – принималось за арамейское Евангелие, а это не только речения Иисуса, но и описания Его дел, то на самом деле надо понимать под этим выражением – просто «Ре-

22 Baur F.Ch. Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zu einander, ihren Character und Ursprung. Tüb., 1847.

23 Farmer W. 1977. Modern developments of Griesbach's Hypothesis. NTS. 23. pp. 275-295.

24 Лезов. С. 1999. Литературные источники канонических Евангелий. Попытка понимания. Избранные работы. Университетская книга. М.- СПб. С. 397.

25 Иногда ее так называют – Прим. А.Р.

26 Schleiermacher F.D.E. 1832. Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evagelien. – Theologische Studien und Kritiken. Jg. 5. Hamburg. pp. 735-768.

27 Об этом мы будем говорить подробнее дальше. – Прим. А.Р.

чения Иисуса». И второе событие – выводы Карла Лахмана о последовательности написаний Евангелий. Ему приписывают²⁸ следующее заключение:

Если сопоставить последовательность тех перикоп, которые имеются у всех трех синоптиков, то обнаружится, что последовательность этих общих перикоп совпадает у Мф. и Лк. лишь в тех случаях, когда тот же порядок наблюдается у Мк.²⁹

На основании этих утверждений было принято, что: 1. Марк может быть самым древним Евангелием и источником для Матфея и Луки 2. Матфей и Лука использовали еще один источник, содержащий в основном «Логии» Иисуса, получивший название Q (от немецкого Quelle – источник). Схематично эту теорию мы показываем на Рис. 5.

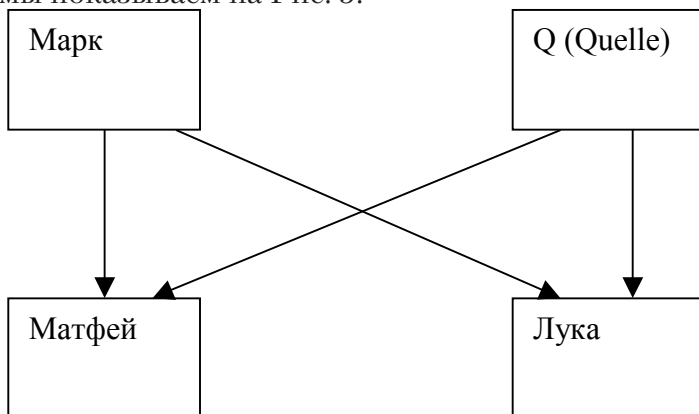


Рисунок 4. Гипотеза двух источников

Гипотеза четырех источников (Британская)

Эта гипотеза вытекает из предыдущей. Автор – Стритер Барнет (1874-1934), который в своей фундаментальной работе²⁸ Гатри показывает, что сам Лахман не разделял эту точку зрения, что это приписывается ученикам Вайсса – Прим. А.Р. см. подробнее: Гатри Д. 1996. Синоптическая проблема. Введение в Новый Завет. Одесса. Богомыслие. С. 104. Корректнее так: в 1863 году Хольцман предположил, что Матфей и Лука опирались на два источника (ПротоМарк и устный источник) - см.: Holtzmann G. 1863. Die Synoptischen Evangelien, Lpz. A Q, как термин первый применил в 1890 году Й. Вайсс – см. Stanton G. 2003.Q. Словарь Иисус и Евангелие под. Ред. Грина Дж. и др. ББИ. Москва. С. 794.

²⁹ Лезов. С. 1999. Литературные источники канонических Евангелий. Попытка понимания. Избранные работы. Университетская книга. М.- СПб. С. 398.

те «Четыре Евангелия...»³⁰, критикуя теорию двух источников, предложил фактически то же самое, дополнив документальную гипотезу еще двумя источниками. При этом он применил помимо текстуальной критики – историко-географические дополнения. Итак, источник Q согласно его мнению был создан Антиохийской традицией около 50 г. н.э. Марк написан в Риме в 60 году. Но были еще традиции: в Иерусалиме – особый материал у Матфея (Стритер предложил отметить его литерой М), а в Кесарии – сложились особые документы Луки (L). Эта теория продолжает оставаться популярной среди британских ученых до сих пор (Схема – Рис. 6).

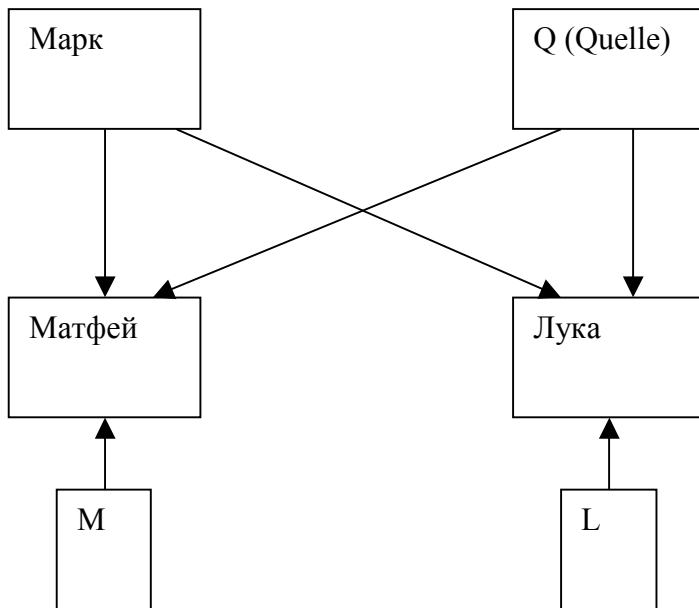


Рисунок 4. Гипотеза четырех источников

Свидетельство Папия об авторах Евангелий

Ключевым и авторитетным мнением обладает свидетельство Папия Иерапольского. Хотя были периоды (а ныне и чаще по теологическим соображениям его предпочитают придать

³⁰ Streeter B.H. 1924. The Four Gospels: A Study of Origin (London: Macmillan).

забвению), когда это свидетельство считалось ошибочным и недостоверным. Однако, Ричард Бокэм, говоря о свидетельстве Папия, так оценивает оное: «... данный фрагмент Папия представляет собой драгоценное свидетельство того, как понималась связь евангельских преданий с очевидцами в то самое время, когда составлялось большинство канонических Евангелий»³¹. Его труды дошли до нас фрагментами и в цитатах других свидетелей. Ценным для нас является следующие цитаты Папия, приводимые историком Евсевием:

Вот что говорил пресвитер: “Марк был переводчиком Петра; он точно записал все, что запомнил из сказанного и содеянного Господом, но не по порядку, ибо сам не слышал Господа и не ходил с Ним. Позднее он сопровождал Петра, который учил, как того требовали обстоятельства, и не собирался слова Христа располагать в порядке. Марк ничуть не погрешил, записывая все так, как он запомнил; заботился он только о том, чтобы ничего не пропустить и не передать неверно”.

(16) Так говорит Папий о Марке; о Матфее он сообщает следующее: “Матфей записал беседы Иисуса по-еврейски, переводил их кто как мог”³².

Рассмотрим 16 стих (прямую цитату Папия) в оригинальном написании:

Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραῖδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμηνεύσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατός ἕκαστος³³.

Итак, Ἑβραῖδι διαλέκτῳ очевиднее всего перевести как «еврейский язык»³⁴. Именно эту конструкцию Ἑβραῖδι διαλέκτῳ использует только один новозаветный автор - Лука в книге Деяний: Деян. 21:40, 22:2, 26:14. Им же используется трижды одно слово διαλέκτῳ, связанное с пятидесятницей (Деян. 1:19; 2:6; 2:8). Везде в других местах, в том числе и Септуагинте и той

31 Бокэм Р. 2011. Иисус глазами очевидцев. Эксмо. Москва. С. 35.

32 Евсевий Памфил. 1982-1885, 1993. Церковная история. III, 39, 15-16. Богословские труды. Московский патриархат. М., 1982-1985. С. 23-25 [репр.: М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря.].

33 Aland Kurt 1963-1996. “Papias,” in Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart. p. 531.

34 В данном случае в дательном падеже – «еврейском языке» – Прим. А.Р.

же книге Деяний³⁵ для обозначения слова «язык» используется другая лексема: ὡς. Но, к примеру, Тайерс³⁶ говорит еще об одном значении слова διάλεκτος – особая речь определенной группы людей, т.е. о наречии. Следовательно, и, скорее всего это не просто иврит или арамейский язык в упрощенном понятии³⁷, это может быть любое семитское наречие. Вайс³⁸, приводя исследования других ученых, приходит к следующим возможным вариантам наречий, на котором мог быть один из семитских источников Евангелий:

1. Стандартный литературный арамейский. Тогда примером этому наречию может быть кумранский арамейский.
2. Низкая форма арамейского (пример: арамейские письма Бар-Кохбы), а если Галилеи, то образец – таргум Neofiti.
3. Низкая форма арамейского иерусалимского образца. Тогда лучшие образцы – оссуарии.
4. Христианский палестинский арамейский.
5. Вайс делает акцент и на том, что если говорить о письменных источниках, то большинство религиозных текстов все-таки было создано на «позднебиблейском иврите».
6. Такой текст, как Нагорная проповедь мог быть записан на разговорном «мишнаитском иврите».

Иеремиас И. еще более конкретизирует арамейскую первооснову логий Иисуса: «...родной язык Иисуса – это галилейская разновидность западноарамейского, ибо ближайшие языковые соответствия речениям Иисуса мы обнаруживаем в популярных текстах галилейского происхождения, вошедших в палестинский Талмуд и Мидраш... Мф. 26:73 свидетельствует о том, что в Иерусалиме галилеян узнавали по их говору»³⁹.

35 Когда Лука говорит о даре говорения на языках, например: Деян. 2:4. – Прим. А.Р.

36 THAYER, Greek-English Lexicon of the New Testament. dialektoj. Complete and unabridged. Being C. G. Grimm (1861-1868; 1879) and C. L. W. Wilke (1851) Clavis Novi Testamenti Translated, Revised, and Enlarged by Joseph Henry Thayer, D.D., Hon. Litt.D., Professor of New Testament, Divinity School of Harvard University, 1889.

37 Мецгер Б. так и отмечает общепринятое мнение. См. Мецгер Б. 1987-1998. Папий Иерапольский. // Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение. ББИ. М. С. 54-55.

38 Wise M.O. 2003. Языки Палестины. // Словарь Иисус и Евангелие под. Ред. Грина Дж. и др. ББИ. Москва. С. 779-788.

39 Иеремиас И. 1999. Часть первая. Провозвестие Иисуса. Богословие Нового Завета. Восточная литература РАН. Москва. С. 18.

Так или иначе, мы можем заключить следующее. Документ, согласно свидетельству одного из учеников апостолов, содержащий Евангелие от Матфея существовал на одном из семитских наречий. Мы пока не беремся выяснять природу его перевода на греческий язык. Для решения наших задач ограничимся обозначением этого документа литерой Мф.С – (Матфей семитский).

Сложным остается другой вопрос: как перевести τὰ λόγια ? И хотя издательство Спассо-Преображенского монастыря перевело это слово, как «беседы», традиция все же этим не ограничивается: «Под именем Господних словес, согласно словоупотреблению Папия, должно понимать не одни только изречения: Папий Евангелия Матфея и Марка обозначает как λόγια κυριακά – из этого ясно, что у него λόγια включает также и дела Господа, почему и в его произведении речь шла как о беседах Спасителя, так и о делах Его»⁴⁰.

Считаем корректным, все же рассмотреть грамматически точно искомую лексему. Именно в такой же конструкции (λόγια) встречается в Священном Писании 16 раз, из которых трижды в Новом Завете (Лука – Деяния 7:38 – «слова жизни»; Петр – 1 Петра 4:1 – «слова Божии»; Павел – Рим. 3:2 – «слова Божии»), остальные выражения в Септуагинте в абсолютном своем большинстве в Псалмах. Можно предположить, что τὰ λόγια употреблялось, скорее всего, для передачи завышенного поэтического стиля, например: τὰ λόγια κυρίου λόγια ἀγνά ἀργύριον – Слова Господни – слова чистые, серебро, – Пс. 12:6. Причем можно со всей очевидностью сказать, что «логии относятся не только к определению «Священных слов Господа» (см. выше – Прим. А.Р.), но и к сказанному человеком, хотя и произнесенное в завышенном стиле, например: τὰ λόγια τοῦ στόματός μου – слова уст моих (Пс. 19:14). Именно в этом ключе рассуждают некоторые лексиконы: λόγιος – привлекательное, убедительное, красноречивое слово⁴¹. Хотя справедливости ради, рассуждая от иной исходной формы (не от λόγιος λόγιον) некоторые настаивают на другом значении – сакральные (от-

40 Сагарда Н.И., Сагарда А.И. 2004. Первый отдел. Первый период. Полный корпус лекций по патрологии. Воскресение. СПб. С. 265-266.

41 LNLEX – Louw-Nida Greek-English Lexicon of the New Testament logioj -33-32. Based on Semantic Domains, 2nd. ed., Edited by J. P. Louw and E. A. Nida, 1988 by the United Bible Societies, New York.

кровенческие) слова от Бога⁴². Поэтому устоявшееся в русском языке выражение «Речения Господа (Иисуса)» - соответствует адекватному восприятию сразу двух нюансировок при переводе τὰ λόγια. Следовательно, внесение каких-либо дополнительных оттенков неуместно, так как свидетельство Папия может превратиться в полисемию смыслов, что и часто делали в истории, заслоняя конкретность. Несомненно, «Речения Иисуса» могут содержать и какие-то поучения, а также свидетельствовать о событиях, при которых эти речи были произнесены. И все же Папий обозначает, на наш взгляд, конкретный жанр. Это не было в строгом смысле слова биографией Иисуса, повествованиями или эпистолами-дидакалиями, подобными посланиям Павла. Это было, скорее всего, собранием речей Иисуса, повторяемых неоднократно не только Спасителем, но и Его учениками. О возможном существовании такого жанра свидетельствуют другие источники, например, апокрифическое Евангелие от Фомы⁴³, датируемое концом I века⁴⁴ и где в качестве рефрена выступает выражение «Иисус сказал»⁴⁵.

Слово συντάξαι (от σύνταξις) не вызывает затруднений. Конечно, более адекватным переводом было бы не «написал», а «составил», «упорядочил», «соединил»⁴⁶.

Лексема ἑρμηνεύειν тоже может восприниматься по-разному: «переводил», «интерпретировал», «истолковывал» и даже «переписывал», если учесть, что существительное «переводчик» в этом же свидетельстве Папия о Марке некоторыми трактуется как «секретарь»⁴⁷.

Две частички μὲν οὖν вместе дают значение: «несомненно», «конечно», «итак»⁴⁸. Вейсман также указывает, что подобное со-

42 Например: THAYER Greek-English Lexicon.

43 Баукхам Р. Напоминает, что из 114 логий Иисуса некоторые снабжены кратким повествовательным контекстом. – см. Bauckham R.J. 2003. Евангелия (апокрифические). // Словарь Иисус и Евангелие под. Ред. Грина Дж. и др. ББИ. Москва. С. 213.

44 Но разброс датировок довольно широкий от 50 гг. I века до конца II – го – Прим. А.Р.

45 Апокрифические Евангелия. 2000. Евангелие от Фомы. Амфора. СПб. С. 270-294.

46 Вейсман А.Д. 1899-1991. su,ntaxij. Греческо-русский словарь. Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. Москва. С. 1208-1209.

47 Мещер Б. 1987-1998. Папий Иерапольский. // Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение. ББИ. М.С. 55.

48 Вейсман А.Д. μὲν οὖν С. 795.

четание встречается, если в последующей части предложения есть противопоставление с постановкой частицы δε⁴⁹.

Таким образом, мы попытаемся сделать перевод (даже если он не совсем соответствует русской конструкции) свидетельства Папия с учетом наших наблюдений: «Итак, Матфей на еврейском диалекте составил Речения [Иисуса], переводил же их каждый, кто как мог».

Адекватность понимания свидетельства Папия

Глава эта совершенно уместна, так как новозаветная наука ставит именно так вопрос: «...как показывают последние исследования, традиционное понимание свидетельства Папия неадекватно»⁵⁰. Поэтому в настоящее время ученые в понимании Папия делятся на три группы⁵¹:

1. Матфей написал Евангелие по-арамейски, которое впоследствии он сам или какой-то неизвестный христианин перевел на греческий.

2. Матфей написал собрание речений на арамейском. Впоследствии это собрание (Q) было расширено за счет предания Марка.

3. Матфей первоначально был написан на греческом.

Попытаемся проанализировать некоторые проблемы, связанные с традиционным пониманием в виде аргумента-контраргумента:

А). Аргумент:

Когда Евсевий (устаи Папия) говорит о Марке он использует то же самое слово λόγια – речения. Значит, и Марк и Матфей говорят о целом Евангелии, а не о Речениях Господа⁵².

Контраргумент:

Когда Папий говорит о Марке слово λόγια он не использует.

Там используется слово λογίων – родительный падеж множественного числа от λόγος Это во-первых. А во-вторых, Папий акцентирует внимание на том, что Марк «... точно записал все,

49 Там же.

50 McKnight S. Евангелие от Матфея. Грин Дж. и др. – общая ред. 2003. Словарь Иисус и Евангелие. ББИ. Москва. Стр. 202.

51 Там же.

52 Там же.

что запомнил из сказанного и содеянного Господом...», разделяя тем самым «речения» от повествований.

Б). Аргумент:

Анализ Ἑβραϊδὶ διαλέκτω показывает, что оно означает не «на еврейском языке», а в «еврейском риторическом стиле»⁵³.

Контраргумент:

Мы уже рассуждали, что, по крайней мере, Лука использует именно эту конструкцию. Трудно себе представить, например, чтобы Христос остановил Павла по пути в Дамаск в «еврейском риторическом стиле». Вопрос может рассматриваться только в плоскости: какой язык использовался при этом арамейский или иврит. См. комментарии на Деян. 21:40⁵⁴.

В). Аргумент:

Слово ἑρμηνεύειν необходимо переводить «толковал». А в свидетельстве Папия о Марке надо понимать не «переводчик», а «толкователь»⁵⁵.

Контраргумент:

Очень трудно себе представить апостола Петра в Риме, говорящим на греческом или латинском языках. При этом при себе держать еще и специалиста-интерпретатора (а не переводчика) Марка. Сравним хотя бы 1 Кор. 2:10. – говоря о духовных дарованиях, Павел использует однокоренное слово: «... иному чудотворения, иному пророчество, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Истолкование языков – здесь ἑρμηνεία ὑλῶσσῶν. Если бы Папий имел ввиду интерпретацию, то он скорее использовал бы слово: συνέκριεν (от συγκρίνω)⁵⁶ в Быт. 40:16 (речь идет о толкованиях Иосифа). Ж. Карминьяк добавляет следующие аргументы: слово hermeneuse относится к переводам, а не к простым комментариям, по следующим причинам: 1) говоря о «комментариях», Папий употребляет термин exegeses, 2) разнообразие комментариев более естественно, чем разнообразие переводов,

53 Например, Гандри: Gundry R. 1982. Matthew: A Commentary on His literary and Theological Art. Grand Rapids: Eerdmans. pp. 619-620.

54 Ньюман Б., Найда Ю. 2002. Комментарии к Деяниям апостолов. Пер. с англ. Хосроева А. РБО. Москва. С. 332. Клеон Л. Роджерс-младший – Клеон Л. Роджерс III. 2001. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. БДВ. СПб. С. 444.

55 Гандри, 619.

56 Вейсман А. дает прекрасную этимологию слову – связывать, соединять, сравнивать. THAYER, Greek-English Lexicon, же дает одно из значений – интерпретация.

3) уточнение «как (каждый) мог» может, конечно, относиться ко всем комментариям; однако здесь оно подчеркивает низкое качество различных переводов, выполненных людьми некомпетентными⁵⁷.

Г). Аргумент:

Марк написал по свидетельству Папия в стиле «не по порядку» в форме хрии (хрия – форма меткого и краткого выражения, афоризм – Прим. А.Р.) - πρὸς τὰς χρεῖας.

Контраргумент:

Слово это – существительное множественного числа в винительном падеже. Основа – χρεῖα переводится как потребности, нужды⁵⁸, например⁵⁹: «и оказывали нам много почести и при отъезде снабдили нужным» (πρὸς τὰς χρεῖας) – Деяния 28:10. Свидетельство Папия о Марке переведено издательством МП вполне корректно: «как того требовали обстоятельства».

Хрия (χρεῖα), конечно же, существовала, прежде всего, в рамках греческого образования как «анекдот нравственного содержания, приписанной какой-либо известной личности»⁶⁰. В качестве обучения греческая штудия требовала дальнейшего развития этого анекдота по 8 пунктам⁶¹, чего мы не наблюдаем у Марка, во-первых. Во-вторых, трудно представить себе, чтобы Иоанн Марк занимался в греческой школе этого второго уровня. А если бы занимался, то почему оно не нашло отражение в Евангелии. В третьих, сторонники видеть в свидетельстве Папия «хрии Марка» попросту пренебрегают фразеологией греческого языка.

Поэтому вывод о том, что Матфей в отличие от Марка (в форме неупорядочных хрий) написал целое Евангелие более упорядочное и в еврейском стиле на греческом языке, мы можем принять лишь за одну из версий и оценивать которую возможно только как в большей степени избранную с определенным предубеждением, чем объективную. И как сетует Ж. Кар-

57 Жан Карминьяк. Рождение синоптических Евангелий. <http://www.biblicalstudies.ru/books.html#Carmignac>

58 THAYER, Greek-English Lexicon. χρεῖα

59 А вообще в Библии с учетом неканонических книг это слово используется 125 раз и все они в разных падежах и числах переводятся как «нужда», «потребности» - Прим. А.Р.

60 Мару А. 1998. История воспитания в античности (Греция). Греко-латинский кабинет. Москва. Стр. 242

61 Там же.

миньяк: «Именно в этом подлинная проблема. Почему гипотеза семитского происхождения так часто отвергается без серьезного рассмотрения? Возможно, некоторым она претит, так как заставляла бы их пересмотреть какую-то часть их толкований»⁶².

Дополнительные внешние свидетельства

Мы считаем, что дополнительные свидетельства помогут нам сбалансировать окончательные выводы. Конечно, они не могут играть ключевую роль, как свидетельство Папия по причине их более позднего появления⁶³. Но, некоторые из них весьма интересны.

Иустин философ мученик

Сведения о нем скудны. Воспитывался в семье колонистов, проживающих в Самарии⁶⁴. Дата рождения его неизвестна, но по косвенным источникам можно примерно определить рождение – первое десятилетие II века, а смерть 163-167 годы⁶⁵. В «Разговоре с Трифоном иудеем» (106) мы находим следующее: «... И то, что Он, как рассказывается также в памятных записях, переименовал одного из апостолов Петром, а равно и других двоих братьев, сынов Заведеевых назвал именем Воанергес, т.е. сынами грома, это означало, что Он есть Тот самый...»⁶⁶.

В Новом Завете единственная книга, где упоминается о «сынах грома» – это Евангелие от Марка (3:17): «Иакова Зеведеева и Иоанна, брата Иакова, нарекли им имена Воанергес, то есть «сыны Громы».

Довольно трудно сейчас определить сам жанр «памятные записи». Но с определенной долей уверенности можно сказать, что это записанные проповеди Петра.

62 Жан Карминьяк. Рождение синоптических Евангелий. <http://www.biblicalstudies.ru/books.html#Carmignac>

63 А, следовательно, всегда можно упрекнуть в заимствовании. – Прим. А.Р.

64 Сагарда Н.И. Сагарда А.И. 2004. Первый отдел. Второй период. Полный корпус лекций по патрологии. Воскресение. СПб. Стр. 324.

65 Там же. Хотя Филарет (Гумилевский) уточняет дату рождения – около 105 года – см. Филарет (Гумилевский). 1996. Жизнь Святого Иустина. Историческое учение об Отцах Церкви. ТУГА. Москва. Стр. 54.

66 Иустин 1892. Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика. Университетский типограф. Москва. С. 132-362.

Ириней, епископ Лионский

Известно точно только время смерти (178 г.)⁶⁷. Самое значительное произведение – «Против ересей». Относительно свидетельств евангелий он почти повторяет Папия:

Так, Матфей издал у евреев на их собственном языке писание Евангелия в то время, как Петр и Павел в Риме благовествовали и основали Церковь. После их отшествия Марк, ученик и истолкователь Петра, предал нам письменно то, что было проповедано Петром. И Лука, спутник Павла, изложил в книге проповеданное им Евангелие. Потом Иоанн, ученик Господа, возлежавший на Его груди, также издал Евангелие во время пребывания своего в Ефесе Азийском⁶⁸.

Свидетельство Иринейя показывает очередность написания Евангелий. Важно отметить, что в переводе прот. Преображенского мы видим явную тенденцию: «ученик и истолкователь Петра». Но Ириней использует слово как и Папий – ἑρμηνευτής. Согласно наших рассуждений (см. выше) корректнее перевести слово, как «переводчик», а если истолкователь, то только не в смысле «интерпретатор».

Климент Александрийский

Время рождения – около половины II века. Относится к Александрийской школе⁶⁹.

О Клименте мы также узнаем в цитатах Евсевия. Для нас ценна его трактовка созданий Евангелий:

(5) В этих же книгах Климент приводит предания древних пресвитеров о порядке Евангелий: “Первыми написаны Евангелия, где есть родословные. (6) Евангелие от Марка возникло при таких обстоятельствах: Петр, будучи в Риме и проповедуя Христово учение, излагал, исполнившись Духа, то, что содержится в Евангелии. Слушавшие – а их было много – убедили Марка, как давнего Петрова спутника, помнившего все, что тот говорил,

67 Сагарда Н.И., Сагарда А.И. 2004. Первый отдел. Второй период. // Полный корпус лекций по патрологии. Воскресение. СПб. С. 476.

68 Ириней. 1900. Против ересей III-1. Сочинения Св. Иринейя, епископа Лионского. 2-е изд.: СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова.

69 Сагарда, С. 527.

записать его слова. Марк так и сделал и вручил это Евангелие просившим. (7) Петр, узнав об этом, не запретил Марку, но и не поощрил его. Иоанн, последний, видя, что те Евангелия возвещают земные дела Христа, написал, побуждаемый учениками и вдохновленный Духом, Евангелие духовное”. Вот что сообщает Климент⁷⁰.

На первый взгляд свидетельство Климента поддерживает теорию Гризбаха: сначала написаны Мф. и Лк., Мк. же стоит особняком. Но все же нет явной очередности Марка за Лк. и Мф. Вполне определенно можно только сказать, что Мк. был записан независимо от других синоптиков.

Антимаркионитские прологи

Антимаркионитские прологи – важнейший источник происхождения Евангелий (датируются 160-180 годами)⁷¹. На греческом языке сохранился только пролог (предисловие) к Лк.⁷²:

Лука, сириец, родом из Антиохии, врач, ученик апостолов; позже он следовал за Павлом до его мученической кончины. Безупречно служа Господу, он не имел жены и детей. Он умер в Бастии, исполненный Духа Святого, в возрасте восьмидесяти четырех лет. Так как были уже написаны Евангелия в Иудее – Матфеем, в Италии – Марком, то Лука по вдохновению от Духа Святого написал Евангелие в Ахайе⁷³.

Пантен

Пантен признан основателем Александрийской школы (около 180-190 гг.)⁷⁴. Евсевий говорит о нем весьма примечательное свидетельство:

70 Евсевий Памфил. 1982-1885, 1993. Церковная история. III, 14, 5-7. Богословские труды. Московский патриархат. М., 1982-1985. Сб. 23-25 [репр.: М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря.]

71 Harnack A. 1928. “Altesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments,” in Sitzungsberichte der Preubischen Akademie der Wissenschaften. B.

72 Остальные прологи на латыни см: Aland Kurt 1963-1996. Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitibus edidit. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart. pp. 548-549; 554.

73 Перевод: Мень А. 2002. Антимаркионитский пролог. // Библиологический словарь в 3-х томах. М.

74 Сагарда, С. 526.

В это время там обучением верующих руководил человек, известный своей образованностью, по имени Пантен. По древнему обычаю, в Александрии имеется училище, где преподается Священное Писание. Оно существует и донныне, и мы слышали, что им ведают люди, сильные в слове и ревностные в изучении Божественного. В то время, говорят, особенно блистал упомянутый муж, воспитанный в правилах стоической философии. (2) Он, по рассказам, проявил такое горячее рвение к слову Божию, что явился смелым проповедником Христова Евангелия у язычников на Востоке и доходил даже до земли индийцев. Многие, да, многие возвещали тогда слово евангельское; по внушению Господню подражали они апостолам, распространяя слово Божие и наставляя в нем. (3) Пантен, один из таких, дошел до индийцев и, говорят, нашел у местных жителей, познавших Христа, принесенное к ним еще до его прибытия Евангелие от Матфея. Христа проповедовал им Варфоломей, один из апостолов; он оставил им Евангелие от Матфея, написанное еврейскими буквами; оно сохраняется и донныне⁷⁵.

В историю о том, что Евангелие на еврейском языке оставлено в Индии одним из апостолов верят сегодня мало по причине ее невероятности.

Иероним Стридонский

Называют великим подвижником и учителем Церкви⁷⁶. Период жизни 330-385 гг. Вошел в историю, прежде всего, как переводчик Ветхого Завета и редактор латинской версии (Вульгата). В трактате «О знаменитых мужах» он пишет:

Апостол Матфей, прозванный также Левию, прежде бывший мытарем, составил Христово Евангелие во имя духовного очищения верующих. Впервые оно было обнародовано в Иудее на иврите, впоследствии неизвестно кем было переведено на греческий. Издание на иврите сохранилось до наших дней в Кесарийской библиотеке, которую так старательно собирал Памфил. У меня также была возможность получить книгу, которую мне описал пользовавшийся ей назарянин из сирийского города

⁷⁵ Евсевий, V-10-1,2,3.

⁷⁶ Филарет (Гумилевский). 1996. Историческое учение об Отцах Церкви. Том второй. ТУГА. Москва. С. 259.

Берия. Следует отметить, что где бы этот евангелист, сам или от лица Господа нашего Спасителя, ни цитировал свидетельства Ветхого Завета, он следует не авторитету переводчиков Септуагинты, но Завету на иврите. Поэтому для него существуют эти две формы: «Из Египта воззвал Я Сына Моего» и «что Он Назореем наречется» ...⁷⁷

Итак, Иероним возвещает нам еще некоторые факты: 1. Матфей составил (обнародовал) Евангелие на иврите. 2. Кем то был сделан перевод на греческий. 3. Матфей в цитировании следует ивритскому Ветхому завету, а не Септуагинте.

Некоторые предварительные результаты и наблюдения к решению синоптической проблемы и рабочая гипотеза

Итак, попытаемся проанализировать полученные результаты с той целью, чтобы предоставить авторскую рабочую гипотезу.

• В истории существовал семитский источник Мф., представляющий собой собрание речей Иисуса⁷⁸. Обычно его называют источником Q. Но мы сейчас сознательно уходим от этого обозначения в связи с тем, что и относительно этого источника есть несколько понятий⁷⁹. Если проанализировать материал, не вошедший в Евангелие от Марка, то действительно, в абсолютном своем большинстве это речи Иисуса (притчевые высказывания, притчи, поучения, речи...) ⁸⁰, за исключением истории исцеления слуги сотника в Капернауме

77 Иероним Стридонский. 1999. О знаменитых мужах. Матфей. Подвижники. Книга 2. Издательский дом. Самара. С. 179.

78 О существовании этого источника напоминает Э. Ренан. Он приводит довод: в настоящее время оно утрачено, но много отрывков из этого Евангелия сохранено в переводах на греческий и латинский языки Климентом Александрийским, Оригеном, Евсевием, Епифанием, св. Иеронимом и др.» – Ренан Э. Евангелия и второе поколение христианства. Пер. Серебрякова Э. Издание Н. Глаголева. СПб. С. 7.

79 Лучше сказать называли источником Q. Ныне несколько изменено понятие Q. Stanton G. говорит о троюком понимании источника Q: 1. Это краткий способ обозначения традиций (устных или письменных), которых нет в Мк., но есть в Лк. и Мф. 2. Цикл устных традиций в довольно устоявшейся форме. 3. Письменный документ, который исчез. – см. Stanton G. 2003. Q. // Словарь Иисус и Евангелие под. Ред. Грина Дж. и др. ББИ. Москва. С. 794.

80 Браун Р. 2007. Общие особенности Евангелий и синоптическая проблема. // Введение в Новый Завет. Т. I. ББИ. Москва С. 156.

– Мф. 8:5-10, 13; Лк. 7:1-2, 6:10. Но даже в этом случае перед нами история, скорее иллюстрация⁸¹ к очередному поучению Христа. Несомненный вклад в новозаветных исследованиях сделал Морис Кейси⁸². Он не только утверждал, что Q – это арамейский источник, но и в результате детального исследования некоторых перикоп доказал, что 1. Q не может быть греческим (евангелисты Мф. и Лк. пользуются греческими переводами); 2. За материалом Q стоит многоступенчатый очень ранний арамейский источник речей Иисуса. Любопытно и другое. Леонид Грилихес, сравнивая в частности Мф. 22:37 и Мк. 12:30 наглядно показывает, что Матфей цитирует ивритский библейский источник, когда Марк пользуется Септуагинтой, подтверждая тем самым отеческое наследие в лице Иеронима⁸³. Однако, это не факт, что Матфей полностью составил текст на иврите. Это можно объяснить сознательным следованием более привычному источнику для иудеев.

• У нас нет этого семитского источника, но есть греческий вариант Евангелия от Матфея. Следовательно, мы должны допустить, что или Матфей сам подготовил греческий вариант Мф, либо это сделал кто-то иной, оставив авторство за Матфеем.

• Рассуждения о первенстве авторов является бессмысленным, так как по свидетельствам Папия, Ириней, Иустина, Климента Александрийского и др. отцов Церкви Марк писал независимо от Матфея в другой культурной среде и для иной

81 Бультман предпочитает называть «слова с краткой сценой» апофтегмами – см. Бультман Р. 2004. Избранное: вера и понимание. Исследование синоптических Евангелий. РОССПЭН. Москва. С. 437.

82 Морис Кейси, детально исследовав перикопы: Мф. 23:23-36 и Лк. 11:39-51, показал, что евангелисты использовали два разных греческих перевода арамейского источника, который можно реконструировать (а, значит, зафиксировать подлинные слова Иисуса), тем самым он опроверг гипотезу Q как единственного греческого источника. Далее, он показывает, что Мф. 11:2-19 и Лк. 7:18-35 редактируют один греческий перевод опять таки арамейского источника. Но Мф. 12:22-32 и Лк. 11:14-23, следующие из Марка 3:20-31, используют разные арамейские источники. Следовательно, заключает автор, Q – это очень ранний арамейский источник. – Maurice Casey 2002. An Aramaic approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke. Cambridge University Press.

83 Грилихес Л. 1999-2005. Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. МДА. Москва. С. 15. Попутно укажем, что Грилихес доказывает первенство ивритского (не арамейского) Матфея по сравнению с арамейским Марком. Но, к сожалению Л. Грилихес не показывает: почему Марк сознательно упустил огромный объем материала (который и назван Q).

аудитории и со слов одного из апостолов (Петр). Жан Карминьяк сделав попытку обратного перевода Марка на кумранский арамейский, пришел к выводу, что: «Вполне очевидно, что стиль Евангелий — не литературный, более или менее искусственный, а простой, естественный, близкий к стилю устной речи. Автор пишет почти так, как он говорит»⁸⁴.

• Зависимость Матфея (Мф) и Луки от Марка очевидна (открытие Лахманна-см. выше гипотезы...). Среди доводов приоритета Марка следующие: а). Отсутствие совпадений в последовательности материалов между Мф. и Лк. против Мк.; б). Стиль и язык Марка менее отточен; в). Марковы фразы, которые трудны для понимания или могут быть неверно истолкованы, отсутствуют в параллельных местах Мф. и Лк.; г). Мф. и Лк. добавляют материалы, которые усиливают величие Иисуса. См. др. доводы⁸⁵. Можно предположить, что Матфей (Мф) сознательно придерживался порядка событий вслед за Марком по причине составления многими подложных документов⁸⁶, во-первых, а во-вторых, необходимости утверждения апостольской власти Петра.

• Лука сам свидетельствует о своем источниковедении: 1. διήγησιν – письменные повествования; 2. αὐτόπται – очевидцы, свидетели; 3. ὑπηρεταὶ γενόμενοι τοῦ λόγου – служители Слова. Степень достоверности передачи информации Лукой очень высока. Мецгер Брюс приводит такой аргумент: «...долгое время еще были живы свидетели (Лк 1:2), которые не дали бы сложиться полностью искаженной картине. Во-вторых, Иисус, видимо, иногда прибегал к раввинистическому методу обучения, стараясь запечатлеть слова в памяти своих учеников, - что тем самым гарантировало высокую степень точности при передаче учения»⁸⁷.

• Общее мнение, что Лука пользовался источником Q в первозданном виде теперь можно серьезно поставить под со-

84 Жан Карминьяк. Рождение синоптических Евангелий. <http://www.biblicalstudies.ru/books.html#Carmignac>

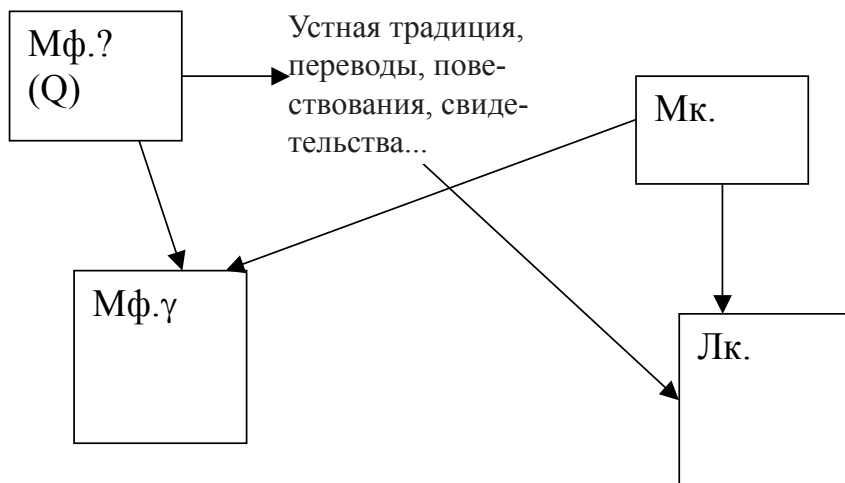
85 Мецгер Б. 2006. Источники нашего знания. // Новый Завет: контекст, формирование, содержание. ББИ. Москва. С. 88-89/

86 Только в изложении отцов церкви около 40 Евангелий помимо канонических – см. Мецгер, 109.

87 Там же. С. 94-95.

мнение. Вряд ли он мог общаться на иврите или арамейском языке (даже при долгом совместном служении с Павлом), тем более понимать тонкости *Ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ*⁸⁸ (см. также выше находки Мориса Кейси). Кроме того, см. Деян. 1:19 – где мы видим явное противопоставление языка Луки к «их наречию». (См. также рассуждения Н. Глубоковского на Деян./28:2-4). Не мог Лука пользоваться и греческим Мф. Если бы наблюдалась явная письменная зависимость, то вряд ли могли появиться недоразумения: то сходство до вербальности, то необъяснимые различия.

На основе предварительных решений подготовим схему – см. Рис. 7



⁸⁸ Мецгер отмечает, что Антиохия был городом греков, на греческом говорили как коренное население, так и правящие классы. См. – Мецгер Б. 2002. Проникновение христианства в Сирию. // Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. ББИ. Москва. С. 4-5. Любопытно и то, что Лука, как антиохиец принадлежал, скорее всего, к так называемой медицинской школе Эрасистрата, которая соперничала с Александрийской школой – «герофилиями» (от имени Герофил). Антиохийцы лечили диетами в отличие от александрийцев приверженцев лекарственных средств. – Рожанский И. 1988. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. Наука. Москва. С. 155. Итак, для познания медицины Лука должен был владеть греческим в совершенстве. Кроме того, Морис Кейси доказывает, что, к примеру, евреи во времена Иисуса Христа владеющие как греческим, так и арамейским, просто в обиходе и не пользовались последним диалектом. – см. Maurice Casey, p. 54.

Устная история

Наша модель очень сходна с гипотезой «двух источников». Мы добавили подобие файловой папки в связь между Мф. семитским и Лк. Почему? – Сам Лука говорит о многих источниках, но сам, скорее всего не мог пользоваться Q на «еврейском диалекте», вследствие чего с одной стороны, мы исключаем эту прямую зависимость, а с другой стороны акцентируем внимание, что эта зависимость опосредована и усилена сочетанием сразу двух исторических подходов по «тщательном (ἀκριβῶς) исследовании»: письменные документы и устная история. Вот почему Лк. представляет собой наиболее уточненное и литературное Евангелие среди синоптиков.

Сознательный уход библеистов от устной истории⁸⁹ при возвеличивании письменных документов, на наш взгляд, и привело к бесконечному числу гипотез, которые по большому счету, не могут решить синоптической проблемы. По верному наблюдению Пола Томпсона наша письменная история давно превратилась в историю правящего класса, но: «Устная история – это история, построенная вокруг людей. Она наполняет жизнью историю как таковую и расширяет ее масштаб. Она позволяет найти героев не только среди вождей, но и среди безвестного большинства народа»⁹⁰. Если методологически перефразировать Томпсона, то Лк. стал неким синтезом не только апостольского авторитета, но и изустных материалов очевидцев, что, естественно, расширило масштаб взгляда на Иисуса, Его жизнь и учение. Конечно, при этом рождается у современника сомнение о возможности запоминания большого объема хотя бы Речений Господа. Но тот же Томпсон приводит примеры многочасовых свидетельств сказителей. При повторении своих родословий или иных легенд, традиций они, естественно, допускали разночтения в мелких деталях⁹¹, но данный факт только подтверждает одно из главных свойств устной истории (см. ниже). В разделе Теория устной традиции мы уже приво-

89 Или, напротив, возвеличивание устной истории: «Разнообразие Евангелий произошло потому, что предание в нем заключающееся, очень долгое время оставалось устным» – Ренан Э. Евангелия и второе поколение христианства. Пер. Серебрякова Э. Издание Н. Глаголева. СПб. С. 7

90 Томпсон П. Устная история. Голос прошлого. Весь мир. Москва. С. 34.

91 Там же. С. 39

дили прокламационное заявление Дж. Дана об ошибочности работы исключительно в рамках литературной парадигмы. Им же приводятся характерные особенности устной передачи, которые мы бы хотели отобразить в сокращенной форме⁹²:

- Устное воспроизведение не сходно с чтением написанного текста. Устное мимолетно, это событие. К нему, как к написанному тексту невозможно вернуться и «перепрочитать».

- Устная традиция по своему характеру – общинная⁹³. Традиция сохраняется и сохраняется хорошо, если она ценна для данной группы людей.

- В устной общине есть ответственные за исполнение и сохранение традиций: бард, учитель, наставник ...⁹⁴

- Устная традиция ниспровергает идею «оригинальной версии». В Устной традиции каждое исполнение – оригинал.

- Сочетание устойчивости и гибкости, стабильности и изменчивости.

Конечно, мы должны сделать замечание, что синоптическая проблема не ставит перед собой исключительной цели – определить происхождение Евангелий из устной традиции, хотя таков период перехода от устного творчества к письменным источникам мы обязаны признать, но то, что при уже написанных документах устная история продолжалась – это очевидно. И она наиболее ярко проявилась в Евангелии от Луки.

92 Дани Дж. 2009. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса. ББИ. Москва. С. 59-67.

93 Биргер Герхардсон в своем выдающемся исследовании, в частности, показывает, что «Закон и пророки надолго закрепились[в памяти] благодаря ритуалам публичного поклонения»... – Birger Gerhardsson. 1961-1998. Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. W. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. p. 67.

94 Наверняка в христианской традиции Лукой они названы служителями Слова – ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου – Прим. А.Р.

Заключение

Напомним, что формулировка и начала исследований по синоптической проблеме совпали с эпохой именно немецкого просвещения, которое отличается и от английского и французского соответствующего этапа развития науки. Так называемый метод Вольфа определил черты научного поиска немцев той поры: строгость доказательств, педантичное уточнение понятий, рациональный анализ, осторожные и в то же время реальные шаги⁹⁵. Это не могло ни сказаться на развитии полемики в последующие годы вплоть до наших дней. В рамках этой части исследования мы укажем лишь на то, что «ниспровержение авторитетов» оказывает до сих пор свое влияние на формирование, как методов, так и выводов затронутой нами проблемы Синоптиков.

Итак:

1. Анализ истории разрешения синоптической проблемы показал спектр неоднозначных моделей, которые в большей степени характеризовали рождение Евангелий, чем разрешали саму суть серьезной богословской задачи.

2. В то же время мыслительный процесс в этом направлении позволил сделать коллективный вывод о литературном первенстве Евангелия от Марка. Однако автором данного исследования сделан акцент, что сам этот факт не утверждает и об историческом первенстве.

3. Анализ ключевого свидетельства Папия Иерапольского на языке оригинала о Евангелистах выявил необоснованное искажение перевода текста в угоду своей конструктивистской идеи об отсутствии Логий Иисуса на одном из семитских диалектов.

4. Свидетельства церковного предания, так и серьезного текстологического анализа подтверждают существование документа Q – «Речений Иисуса» на арамейском языке, который поддается реконструкции и, действительно, представляет собой сборник Речей Иисуса, вошедших в Евангелия от Мф. на греческом и от Луки.

⁹⁵ Реале Д. и Антисери Д. 1999. Западная философия от истоков до наших дней. Том 3. Новое время. Немецкое Просвещение. Петрополис. СПб. Стр. 589.

5. Несмотря на историческое первенство Логий, мы убедились, что Евангелие от Матфея на греческом языке в строгом смысле – сборник как «Речений...» так и повествовательных описаний, вошедших в Евангелие от Марка.

6. Автором сделан акцент на уникальность источниковедения Луки, который, как метод объединяет сразу два подхода к истории: документальный и метод «устной истории».

7. Учитывая особенности устной истории, авторская модель, на наш взгляд наиболее полно объясняет как литературное сходство между Евангелиями (документальный метод), так и различия (порой парадоксальные) согласно свойству устных преданий (а именно, сочетание устойчивости и гибкости, стабильности и изменчивости).

8. Пренебрежение историческим преданием Церкви считаем недопустимым, даже не из-за герменевтических принципов различных групп христианства, а по причине ненаучного отношения к реальным историческим свидетельствам.

9. Авторская модель открыта к конструктивной критике и требует своего дальнейшего исследования и развития.

10. Автор данной статьи также предлагает в решении этой сложной богословской задачи обратиться к традиционному и апробированному методу специальной науки источниковедения⁹⁶ во избежание создания надуманных теорий и моделей.

⁹⁶ Например: Кузищин В.- общ. Ред. 1982. Некоторые аспекты теории источниковедения. Источниковедение Древней Греции (эпоха эллинизма). МГУ. Москва.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Aland Kurt 1963-1996. Synopsis quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et partum adhibitis edidit. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart.

Baur F.Ch. 1847. Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Character und Ursprung. Тьб.

Birger Gerhardsson. 1961-1998. Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity. W. B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan.

Farmer W. 1977. Modern developments of Griesbach's Hypothesis. NTS. 23. pp. 275-295.

Gizeler I.C.L. 1818. Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung der Evangelien. Lpz.

Griesbach I.I. 1789. Commentatio qua Merxi Evangelium totum e Matthaei et Lucae cjmmytariis decerptum esse monstratur. Iena.

Gundry R. 1982. Matthew: A Commentary on His literary and Theological Art. Grand Rapids: Eerdmans.

Harnack A. 1928. Altesten Evangelien-Prologe und die Bildung des Neuen Testaments, in: Sitzungsberichte der Preubischen Akademie der Wissenschaften. B.

Herder J.G. 1797. Von Gottes Sohn, der Welt Heiland. Nach Johannes Evangelium. Nebst einen Regel der Zusammenstimmung unserer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung, Riga,

Holtzmann G. 1863. Die Synoptischen Evangelien, Lpz.

Lessing G.E. 1778. Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschliche Geschichteschreiber betracht. Theologischer Nachlass (Berlin, 1784): 42-75

LNLEX - Louw-Nida Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains, 2nd Edition, Edited by J. P. Louw and E. A. Nida, 1988 by the United Bible Societies, New York.

Maurice Casey 2002. An Aramaic approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke. Cambridge University Press. The Edinburgh Building, Cambridge, United Kingdom, Published in

the United States of America by Cambridge University Press, New York.

Schleiermacher F.D.E. 1832. Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien. – Theologische Studien und Kritiken. Jg. 5. Hamburg.

Schleiermacher F.D.E. 1836. Ueber die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch. – Sämmtliche Werke. Abt.: Zur Theologie. 2 Bd. B.

Streeter B.H. 1924. The Four Gospels: A Study of Origin (London: Macmillan).

THAYER Greek-English Lexicon of the New Testament. Complete and unabridged. Being C. G. Grimm (1861-1868; 1879) and C. L. W. Wilke (1851) Clavis Novi Testamenti Translated, Revised, and Enlarged, by Joseph Henry Thayer, D.D., Hon. Litt.D., Professor of New Testament, Divinity School of Harvard University, 1889.

Августин Блаженный 1998. Творения (том второй) – Теологические трактаты. О согласии Евангелистов. СПб.: Издательство «Алетейя». Киев: УЦИММ-Пресс.

Апокрифические Евангелия. 2000. Евангелие от Фомы. Амфора. СПб.

Ауни Д. 2000. Новый завет и его литературное окружение. РБО. СПб.

Бокэм Р. 2011. Иисус глазами очевидцев. Эксмо. Москва.

Большой Библейский словарь под ред. Уолтера Элуелла и Филиппа Камфорта. 2005. Синоптическая проблема. БДВ. Спб.

Браун Р. 2007. Введение в Новый Завет. Т. I. ББИ. Москва

Бультман Р. 2004. Избранное: вера и понимание. Исследование синоптических Евангелий. РОССПЭН. Москва.

Вейсман А.Д. 1899-1991. Греческо-русский словарь. Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина. Москва.

Гатри Д. 1996. Введение в Новый Завет. Одесса. Богомыслие.

Глубоковский Н. 1932-1999. Святой апостол Лука евангелист и дееписатель. Московское подворье СТЛ. Москва.

Грилихес Л. 1999-2005. Археология текста. Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. МДА. Москва.

Грин Дж. и др. – общая ред. 2003. Словарь Иисус и Евангелие. ББИ. Москва.

Данн Дж. 2009. Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса. ББИ. Москва.

Евсевий Памфил. 1982-1885, 1993. Церковная история. Богословские труды. Московский патриархат. М., 1982-1985. Сб. 23-25 [репр.: М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря,]

Жан Карминьяк. Рождение синоптических Евангелий. <http://www.biblicalstudies.ru/books.html#Carmignac>

Иеремияс И. 1999. Часть первая. Провозвестие Иисуса. Богословие Нового Завета. Восточная литература РАН. Москва.

Иероним Стридонский. 1999. О знаменитых мужах. Матфей. Подвижники. Книга 2. Издательский дом. Самара.

Ириней. 1900. Против ересей. Сочинения Св. Ириней, епископа Лионского. 2-е изд.: СПб: Издание книгопродавца И.Л. Тулузова.

Иустин 1892. Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика. Университетский типограф. Москва. стр. 132-362.

Клеон Л. Роджерс-младший – Клеон Л. Роджерс III. 2001. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. БДВ. СПб.

Кузищин В.- общ. Ред. 1982. Некоторые аспекты теории источниковедения. Источниковедение Древней Греции (эпоха эллинизма). МГУ. Москва.

Куле К. 2004. СМИ в Древней Греции. Новое литературное Обозрение. Москва.

Лезов. С. 1999. Попытка понимания. Избранные работы. Университетская книга. М.- СПб.

Мару А. 1998. История воспитания в античности (Греция). Греко-латинский кабинет. Москва.

Мень А. 2002. Библиологический словарь в 3-х томах. М.

Мецгер Б. 1987-1998. Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение. ББИ. М.

Мецгер Б. 2002. Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения. ББИ. Москва.

Мецгер Б. 2006. Новый Завет: контекст, формирование, содержание. ББИ. Москва.

Ньюман Б., Найда Ю. 2002. Комментарии к Деяниям апостолов. Пер. с англ. Хосроева А. РБО. Москва;

Реале Д. и Антисери Д. 1999. Западная философия от истоков до наших дней. Том 3. Новое время. Немецкое Просвещение. Петрополис. СПб.

Ренан Э. Евангелия и второе поколение христианства. Пер. Серебрякова Э. Издание Н. Глаголева. СПб.

Рожанский И. 1988. История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. Наука. Москва.

Сагарда Н.И., Сагарда А.И. 2004. Полный корпус лекций по патрологии. Воскресение. СПб.

Тенни М. 1998. Проблемы синоптических Евангелий. Обзор Нового Завета. Духовное возрождение. Москва.

Томпсон П. Устная история. Голос прошлого. Весь мир. Москва.

Филарет (Гумилевский). 1996. Историческое учение об Отцах Церкви. ТУГА. Москва.

Шафф Ф. 2007. История христианской церкви. Т I. Апостольское христианство. БДВ. СПб.

Эрман Б. 2009. Искаженные слова Иисуса: Кто, когда и зачем правил Библию. Пер. с англ. Сапциной У.В. Эксмо, Москва.

Эрман Б. 2010. Иисус, прерванное Слово: Как на самом деле зарождалось христианство. Пер. с англ. Сапциной У.В. Эксмо. Москва.

4

VIKTOR P. ROUDKOVSKI

Longview, USA

LAST SUPPER AS A PART
OF JESUS' TEMPLE PROGRAM
IN MARK

Introduction

The Markan version of the account of the Last Supper does not contain correctional and instructional features that one finds in Paul and Luke¹. Yet, traditional scholarship on Mark's Gospel explains the Markan agenda of narrating the Last Supper passage for the most part as an attempt to preserve the tradition and to provide a historical base for celebrating the Lord's Supper². More recent studies on the Last Supper in Mark consider the passage as a part of the discipleship theme of the Gospel³. I contend that the Last Supper passage in Mark should be read as an integral part of Jesus' Temple program. When placed in the context of Jesus' Temple program, the Last Supper passage in Mark would function as a central text that does not only communicate to the readers a meaning of Jesus' death as atoning and soteriological event but as a vehicle of reorienting the readers' loyalty from Temple to Jesus. Some scholars have begun the trend of envisaging the Last Supper as a part of Jesus' temple program⁴. For the most part scholars such as Jacob Neusner, Bruce Chilton, N.T. Wright, Scott McKnight, and Gerd Theissen have focused on the Last Supper as a part of Jesus' temple program in the context of the Historical Jesus, not

1 1 Cor 11:20-22, 24, 25. See also Luke 22:19.

2 See Burton Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress, 1988), 120, 298-304; The amount of scholarly literature on Eucharistic studies is immense. For a survey of scholarly trajectories see Viktor Roudkovski, "Understanding the Meaning of Jesus' Death Through Mark's Presentation of the Last Supper" (PhD diss., New Orleans Baptist Theological Seminary, 2004), 2-18.

3 See Vernon K. Robbins, "Last Meal: Preparation, Betrayal, and Absence," in *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16* (ed. Werner H. Kelber; Philadelphia: Fortress, 1976), 21-40; Donald Senior, "The Eucharist in Mark: Mission, Reconciliation, Hope," *BTB* 12 (July 1982): 67-72; Xavier Leon-Dufour, *Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament* (trans. Matthew O'Connell; New York: Paulist Press, 1987), 183-202; Augustine Stock, *The Method and Message of Mark* (Wilmington: Michael Glazier, 1989), 357-362; Dennis Smith and Hal Taussig, *Many Tables: The Eucharist in the New Testament and Liturgy Today* (Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 51-54; Eugene La Verdere, *The Eucharist in the New Testament and the Early Church* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), 46-64; and Eugene La Verdere, *The Beginning of the Gospel: Introducing the Gospel According to Mark* (vol. 2; Collegeville: The Liturgical Press, 1999), 229-240;

4 See Jacob Neusner, "Money-Changers in the Temple: The Mishnah's Explanation," *NTS* 35 (April, 1989), 287-290; Bruce Chilton, *The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice* (University Park: Penn State University Press, 1992), 153-160; Bernhard Lang, "The Roots of the Eucharist in Jesus' Praxis," *SBL Seminar Papers*, 1992 (SBLSP 31; Atlanta: Scholars Press, 1992), 467-471; Nicholas T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 557-559; and Scott McKnight, *Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory* (Waco: Baylor University Press, 2005), 243-258.

in literary or historical contexts of the gospels. With the exception of one study, in treatments of the Temple theme in Mark, the Last Supper is usually not treated⁵. In his treatment of the role of the Temple in Mark, Timothy Gray included the discussion of the Last Supper. While instructive, his work did not address fully the questions of “how” and “why” the second evangelist tied the Last Supper to Jesus’ Temple program⁶. I have argued elsewhere that the evangelist placed the Last Supper account in the strategic place in the development of the Temple theme and the death of Jesus theme. Here I will only attempt to demonstrate how the 2nd evangelist connected the Last Supper to Jesus’ Temple program. Focusing on the context of Mark’s Gospel, I will argue that the second evangelist connected the Last Supper to Jesus’ temple program in three ways: (1) by specifying the type of occasion and meal that it was, the Passover; (2) by reporting the words and actions of Jesus that make an implicit assertion regarding the validity of the temple sacrificial enterprise; and (3) by presenting the passage in such a way that invites narrative connections to other passages pertaining to the temple program of Jesus.

Passover and the Temple Connection

One of the ways in which Mark envisaged the Last Supper as a part of Jesus’ temple program is by referring to the Last Supper gathering as a Passover meal. Regardless of the opinion whether the Last Supper of the historical Jesus was in fact the Passover or not, in his Gospel Mark provided numerous indications that the

5 For example see John Donahue, *Are you the Christ* (SBLDS 10; New York, 1973); Donald Juel, *Messiah and Temple: the Trial of Jesus in the Gospel of Mark* (SBL 31; Missoula: Scholars Press, 1977); P.W. Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996); Ernst Schnellbacher, “The Temple as Focus of Mark’s Theology,” *HBT* 5 (February, 1983), 95-112; Emilio Chavez, *The Theological Significance of Jesus’ Temple Action in Mark’s Gospel* (TST 87; Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002).

6 Namely the significance of Mark’s identification of the meal as Passover as well as the way Passover is presented in Jewish texts, the issue of validity in Passover, and other sensitive issues where Jesus’ Passover in Mark would have been perceived by Jews and God-fearing Gentiles as an anti-Temple act. See Timothy Gray, *The Temple in the Gospel of Mark: A Study in its Narrative Role* (WUNT 242; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 159-162.

Last Supper was a Passover meal. First, Mark portrayed the Last Supper as a Passover meal by his frequent and explicit mention of το πασχα (5 times). In Mark 14:1, Mark said, “now after two days was to pasca and the feast of unleavened bread.” In Mark 14:12a, Mark said, “and on the first day of unleavened bread, when they sacrificed το πασχα.” In Mark 14:12b, Mark reported the disciples’ concern about the place for the Passover meal, “where do you wish that we go and prepare so that you may eat το πασχα?” In Mark 14:14, the disciples repeat Jesus’ instruction, “the teacher says, where is my room where I may eat the το πασχα with my disciples?” In Mark 14:16, Mark reported, “and the disciples went forth and came into the city, and found as he said unto them, and they prepared το πασχα.” Second, Mark had Jesus and his disciples return to Jerusalem in the evening to eat a meal. The requirement was to eat the Passover in the evening and within the city walls⁷. Third, serving wine was customary for the Passover meal⁸. Fourth, reclining at the table satisfied the requirement for eating posture at a Passover meal⁹. Fifth, the singing of the hymn is consistent with the Passover Seder¹⁰. Sixth, the breaking of the bread after serving a bowl is reflective of a Passover practice¹¹. Seventh, Passover would normally be celebrated by family members. Josephus spoke of the “company no less than ten” that would celebrate the Passover event¹². Although, Mark did not mention any family members present, Markan Jesus probably regarded his followers as a fictive family group.

In recent years, it has become popular to treat a single allusion to Old Testament and other Jewish texts as a vehicle by which the author can conjure up an entire world of thought¹³. I would also argue that it is possible to envisage Mark’s mention of the Passover

7 m.Pesah. 7.9.

8 Ibid. 10.1.

9 Ibid.

10 Ibid., 10.7.

11 Ibid., 10.3. The breaking of the bread as the mark of the Passover meal should not carry much weight since virtually every meal in the first century would include the procedure. See Andrew McGowan, *To Gather the Fragments: The Social Significance of Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (PhD diss., University of Notre Dame, 1996), 134-139.

12 Josephus, *JW* 6.423.

13 See Richard Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (Yale University Press, New Haven, 1989).

(although not an allusion to the OT text) in which he evokes not only the themes related to redemption from the oppression in Exodus, but other themes, activities, and images associated with Passover throughout generations. By the time of the first century A.D., Passover was more than a celebration of liberation from oppression. It was about making a pilgrimage to the Temple, it was about the occupation of the land, it was a time of high religious sentiments for the Jews in the volatile Greco-Roman world, it was also a time for religious reforms. Passover was a Temple festival par-excellence. Numerous texts of both the first temple and second temple periods that deal with the festival of Passover do so in the context of the Temple. With few exceptions, where there was a Passover, there was the Temple¹⁴. Although the Passover originated as a nomadic ritual and thus without the presence of the Temple or sanctuary, Deut. 16:1-6 emphasizes the the importance of celebrating the Passover in the centralized location Deut 16:1-6 says:

Observe the month of Abib, and keep the Passover to the Lord your God; for in the month of Abib the Lord your God brought you out of Egypt by night. And you shall offer the Passover sacrifice to the Lord your God, from the flock or the herd, at the place which the Lord will choose, to make his name dwell there. . . . You may not offer the Passover sacrifice within any of your towns which the Lord your God gives you; but at the place which the Lord your God will choose, to make his name dwell in it, there you shall offer the Passover sacrifice, in the evening at the going down of the sun, at the time you came out of Egypt¹⁵.

Neither space nor time permits one to delve into all extant references to Passover in Jewish literature that cover all three phases: primitive Passover (exodus times), the Passover in Canaan (Joshua to the return from exile), and the last phase (second Temple)¹⁶.

¹⁴ Exceptions include the texts that refer to Passover's celebration when the Temple was not built (i.e., Deut. 16:1-6; Josh. 5:10-11), a reference to Passover at Elephantine in Elephantine papyri (The Passover Letter: the Jedaniah Archive B13), a reference to Passover at Qumran (Temple Scroll: 11QT 21.5-11) and a Samaritan Passover.

¹⁵ Hereinafter, the italics in the quotations will be used for emphasis.

¹⁶ For a complete treatment of Hebrew Passover including its history, issue of origins, and evolution see J.B. Segal, *The Hebrew Passover: From the Earliest Times to A.D. 70*. (London: Oxford University Press, 1963), 11.

However several sample texts may be highlighted that mention a Passover celebration where the Temple figures prominently. I want to briefly make references to Hezekiah's and Josiah's Passovers and then the reference to Passover in Philo.

2 Chronicles 30:1-9, 2 Kings 23:21-23: Hezekiah's and Josiah's Passovers

After ascending to the throne, king Hezekiah launched a program of the religious reform. 2 Kgs 18:1-7 provides a brief account of Hezekiah's reforms without mentioning the Passover. The chronicler, who was fond of Hezekiah, described extensively the king's reforms in 2 Chr 29:1-32:33. Among the religious reforms of Hezekiah was the celebration of the Passover. The chronicler provided a long and elaborate description of the Passover celebrated in Jerusalem in 2 Chr 30:1-27. In spite of the issues that exist regarding the historicity of Hezekiah's account¹⁷, the account still provides valuable information regarding the Passover. Hezekiah's Passover was a result of religious reform, namely, the cleansing of the country from idolatry. Hezekiah wanted to make sure that the Jews from as far as possible could participate in the celebration in Jerusalem. The most emphatic reason for coming to Jerusalem, according to Hezekiah, was the Temple. 2 Chr 30:1-5 says: Hezekiah sent to all Israel and Judah, and wrote letters also to Ephraim and Manasseh, that they should come to the house of the Lord at Jerusalem, to keep the Passover to the Lord the God of Israel. The letters of invitation sent from the king throughout all Israel and Judah place further emphasis on the importance of celebrating Passover in the Temple. 2 Chr 30:7-9 says:

Do not be like your fathers and your brethren, who were faithless to the Lord God of their fathers, so that he made them a desolation, as you see. Do not now be stiff-necked as your fathers were, but

¹⁷ Issues exist regarding the historicity of the account of Hezekiah's Passover. 2 Kgs 18 does not mention the Passover celebration. As a result many have discredited the historical value of the material in 2 Chr 30. Segal thought that Hezekiah's Passover was attributed to the King because of the political and religious considerations. The Chronicler wanted to show that the central shrine of Jerusalem was revered by the northern as well as the southern tribes even in the first years after the destruction of Samaria. Also, Segal thought that 2 Chr 30 was written after 2 Chr 35 to outdo the Passover of Josiah. See Segal, 16-19.

yield yourselves to the Lord, and come to his sanctuary, which he has sanctified for ever, and serve the Lord your God, that his fierce anger may turn away from you.

The writer of Kings related the discovery of the Book of the Law in the Temple in the eighteenth year of king Josiah in 2 Kgs 23:21-23. The king ordered the book to be read in public. He decreed the removal of pagan priests and cult objects. He ordered the cleansing of the Temple (2 Kgs 23:4) at Jerusalem. The reforms extended to Samaria. The climax of Josiah's reform was the celebration of the Passover¹⁸.

In texts that relate Hezekiah' and Josiah's Passovers, the festival was a climactic celebration of the religious reforms. The central element of the religious reform was the making of the covenant before the Lord to keep his commandments. The making of the covenant resulted among other things in cleansing of the Temple and Passover celebration. For the writer of Kings both events, the cleansing of the Temple and Passover, were a part of a single program of religious reforms. The similarities between Jesus' cleansing of the Temple and his Passover (Last Supper) and Hezekiah's and Josiah's religious reforms that included both (clearing the Temple and Passover) seem striking.

Philo

In addition to his numerous allegorical manipulations of the Passover theme, Philo has several discussions of Passover that focused on the times and foods of the Passover as well as the manner in which the festival ought to be celebrated¹⁹. By the time of Philo, Romans (i.e., Julius Caesar) extended the right to the Israelites to celebrate the Passover in Jerusalem outside the category of men of military age. The result was a great increase in the number of pilgrims. Philo mentioned that the meals were eaten in the houses in Jerusalem. The crowds could not be contained in the Temple precincts. The boundaries were enlarged, for the Passover occasion only, to include the whole city²⁰. However, beyond the boundaries it

¹⁸ Two other texts exist that describe Josiah's Passover in a more elaborate way. The basic information is the same. See 2 Chr 35:1-9 and 1 Esd 1:1-22.

¹⁹ Philo, *De specialibus legibus* 2.144-175.

²⁰ Although dated, Jeremias' discussion on the number of pilgrims at the Passover during the times of Jesus is still instructive. Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period*, trans. C. H. Cave (London: SCM Press, 1969), 77-84.

was still stringently forbidden to take the flesh of the Paschal victim. The shift from the Temple to the houses in Jerusalem should not preclude that at the time of Philo the Temple and the Passover were slowly becoming disassociated. The sacrifice was to be slaughtered in the Temple. As Philo discussed the festival in another tractate, he remarked, "At which festival not only do private individuals bring victims to the altar and the priests sacrifice them."²¹ Consider the following text of Philo describing a Passover celebration at home as the one invested with the dignity of the Temple:

But those who are in the habit of turning plain stories into allegory, argue that the Passover figuratively represents the purification of the soul; for they say that the lover of wisdom is never practicing anything else except a passing over from the body and the passions. And each dwelling house, on this very day, is invested with the character and dignity of the Temple. The victim is then slaughtered so as to make a suitable feast for the man who has provided it and of those who are collected to share in the feast, being all dully purified with holy ablutions²².

Conclusion: Passover and the Temple

By the time of the first century A.D., Passover had a long history. The first phase began when the nation left Egypt and culminated with the nation's approach to the promised land. The first phase of Passover centered on the theme of being liberated from oppressive regime. The second phase of Passover began when the nation settled in the promised land and culminated at the time of the end of exile. Passover continued to focus on the theme of deliverance from the oppressive forces. In the second phase, Passover became a centralized feast. Passover was centralized around the Temple. The religious reforms of Hezekiah and Josiah resulted in clearing the land and the Temple from idols which was followed by Passover celebrations. When the nation was in exile, Ezekiel's ideal vision of the Temple contained the vision of the Temple in which Passover was sacrificed and the feast was celebrated.

²¹ Philo, *De Vita Mosis* 2.224.

²² *Ibid.* 2.147-148.

The third phase of Passover extended from the time when the Jews returned from exile and culminated with the destruction of the Second Temple in A.D. 70. During the third phase, numerous associations of Passover with the Temple exist as well. Beginning with the return from exile and the information in the book of Ezra and continuing in the writings of Josephus, Mishnah, and New Testament, Passover celebrations were most frequently mentioned in the context of the Temple. Some alternative Jewish movements and groups celebrated their Passover outside the city of Jerusalem as well, but with their own temples/shrines (i.e., Jews of Elephantine, Samaritans, and Qumran)²³.

The strong association between Passover and the Temple begs the question that has to do with the ways in which Passover contributed to the identity of the Temple. The first way in which Passover contributed to the identity of the Temple was the fact that the Temple functioned as a focal place for the celebration of Passover. Secondly, the Temple functioned as a symbol around which the celebration revolved. N.T. Wright remarked,

The best known festival was of course Passover, in which the entire ritual – pilgrimage, recitation of the exodus story, special meal – recalled and celebrated the exodus from Egypt, as the paradigmatic act of Israel’s divine liberation from her pagan enemies, focused in the present on the sacrifice of the Passover lamb. Past and present fused together, as did earth and heaven in the Temple itself, into one great act of national celebration and hope²⁴.

Passover also contributed to the symbolic character of the Temple in the fact that Passover was also a time of high Jewish sentiments, political volatility, and dissatisfactions with the present state of affairs. During Passover, the Temple served as a focal point of revolts, factions, and profanations. What happened in the Temple and to the Temple around Passover seems to evoke strong sentiments within Jewish populace. When the Jews celebrated their independence from oppression, the Temple served as a focal place and a symbol of the nation’s identity. And when one decides to

23 The fact that the discussion of the Passover is included in the Temple Scroll (11QT 21:5-11) that deals with ideal future Temple suggests that Qumran saw the ideal Temple and the Passover as inseparable.

24 N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 410.

infringe upon Passover, he inevitably deals with the repercussions in the sphere of the Temple. Given Passover's close association with the Temple and Passover's contribution to the identity of the Temple in physical and symbolic terms, I contend that Mark's five-fold reference to the Last Supper as a Passover gathering allows one to connect the passage to Jesus' overall Temple program on some level.

Words and Actions of Jesus: Passover Redefined, Temple Invalidated

Perhaps the most significant argument in connecting the Last Supper and the Temple comes from the actions and words of Jesus that redefine the Passover meal in which Jesus and specifically his sacrificial death become the center of Mark's presentation. The sacrificing of the lamb in the Temple and eating it at home was considered to be the focal point of the Passover celebration²⁵. Mark presented the Last Supper in such a way that Jesus and his death become the focal point of the meal. In fact, one might even go as far as to say and some have that Mark presented the Passover of Jesus, that is, he redefined the Jewish Passover by connecting it to Jesus' death²⁶. Three features point in the direction that Mark presented Jesus as reinterpreting the Passover by connecting it to Jesus and his death: Mark's presentation of the Passover meal as the Passover of Jesus, the omission of the traditional elements associated with Passover, and the depiction of Jesus' death as sacrifice.

First, Mark presented the Passover of Jesus by using the personal pronouns related to Jesus in preparation for the meal and throughout the meal. The question that the disciples ask, "where do *you* wish for us to prepare that *you* may eat the Passover?" and Jesus' words "*my* guest room, where *I am* to eat the Passover," "with *my* disciples," point in the direction that Mark wanted to emphasize that the meal was centered around Jesus. Further the personal pronouns in

25 m.Pesah. 5.5-10.

26 Leon-Dufour, 193. Leon-Dufour argued that Mark presented the Passover of Jesus, but not as an act within the Temple program of Jesus. For Leon-Dufour, the Passover was the occasion for commemorating the "passing over" of Jesus.

the formulas “this is my body” and “this is my blood” allow one to postulate that Markan Jesus is concerned with presenting the shift in focus from the Temple Passover to Jesus’ Passover.

Second, the omission of the traditional elements of the Passover meal such as the roasted lamb and bitter herbs is significant. In all likelihood, the omission of the traditional elements was intentional. The intentionality of omitting the roasted lamb points to two possibilities. First, the roasted lamb would be the central feature of the meal. However, Mark omitted the lamb and presented the words of Jesus that spoke of his death and sacrifice, “this is my body” and “this is my blood.” The roasted lamb was substituted by the description of Jesus’ death as a sacrifice. Second, the omission of the traditional elements may have spoken of something else. According to Tosefta, the unleavened bread is equated with the sacrificial lamb²⁷. Such an equation is probably reflective of the way the Passover was observed in Diaspora²⁸. If so, as noted by some scholars, then Mark presented Jesus celebrating the Passover in Jerusalem as though he were in Diaspora. Such a behavior of Jesus would certainly be an open defiance of the laws that spoke plainly of the centrality of the roasted lamb in the Temple Passover. Regardless of Mark’s purpose in omitting the central element of the Passover meal, both possibilities would have been understood as having an anti-Temple agenda.

The third feature that points to Mark’s redefinition of Passover and to Mark’s connection of the Last Supper to the Temple program is the Markan depiction of the death of Jesus as sacrifice. Josephus and other sources attest to the fact that sacrificing the lamb in the Temple precincts was by far the most notable activity during the Passover week²⁹. Mishnah relates how festive and how eventful was the slaughtering of the Passover sacrifice in the Temple precincts³⁰.

27 t.Pesah. 10.9. “Unleavened bread, lettuce, haroset – even though there is not haroset, there must be unleavened bread. R. Eleazar b. R. Sadoq says, “It is a religious duty.’ But in the Temple, they bring before him the carcass of the Passover-offering.”

28 For a discussion of the equation of the unleavened bread with sacrifice in Diaspora and after A.D. 70, see Bokser, *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism*, 39.

29 Josephus, *Ant.* 17.213; *J.W.* 2.280; 6.422; *m.Pesah.* 5.5-10; and *b.Pesah.* 64.

30 *m.Pesah.* 1-10.

Mark described Jesus as participating in a Passover meal at which Jesus identified himself as a sacrificial victim. Mark described Jesus as a sacrificial victim employing the two-fold phrases: “this is my body” and “this is my blood of the covenant which is poured out on behalf of many” (Mark 14:23-24).

The words λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου identify the bread with the body of Jesus. The word τὸ σῶμα presents an unresolved argument about its meaning.

Some have argued that the word *to sw/ma* was equivalent to an Aramaic word *gupa* which meant “the person as a whole.”³¹ Others thought that the Aramaic *gesem*, which meant “life,” was behind the word τὸ σῶμα. According to Evans, Jesus wanted to convey that his life “will be beaten and bled out of him.”³² Jeremias advocated the view that the corresponding Aramaic word was *bisra*, which meant “flesh” as opposed to bones or blood. In this connection, the breaking of the bread would symbolize the breaking of the body of Jesus in death. This would imply that Jesus was speaking of himself as the paschal lamb³³. Jeremias’ view seems to be more plausible because the phrase was uttered in the context of the Passover meal in Mark and by the time of Mark’s writing the idea that Jesus was a Passover lamb was already developed³⁴.

The description of Jesus’ death as a sacrifice becomes even stronger when one considers the Old Testament allusion in the saying concerning the cup. Mark identified the cup with the blood of the covenant: τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης. Commentators recognize that the phrase τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης is an allusion to three possible passages in the Old Testament: Exod 24:7-8, Jer 31:31, and Zech 9:11³⁵. In all three passages, LXX has a variation of the phrase τὸ αἷμά τῆς διαθήκης. Of the three, most scholars favor Exod 24:8 as a passage to which the Markan cup saying alludes³⁶. Exod 24:7-8 says, “And Moses took the blood

31 G. Dalman, *Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels* (London: S.P.C.K., 1929), 141-143.

32 Craig Evans, *Mark 8:27-16:20* (WBC 34b; Nashville: Thomas Nelson, 2001), 390.

33 Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 223.

34 1 Cor 5:7.

35 See Evans, *Mark 8:27-16:20*, 392-394; and James Brooks, *Mark* (NAC 23; Nashville: Broadman, 1991), 230, 229-300.

36 See the discussion of Marshall, *The Last Supper and the Lord’s Supper*, 92.

and threw it upon the people, and said, Behold the blood of the covenant, which the Lord has made with you in accordance with all these words.” If the allusion is to Exod 24:8, then the events of Sinai are recalled within the context of the Passover meal in Mark. The sacrificial blood was instrumental in the inauguration of God’s covenant with Israel as newly “freed from exile” people. What is distinctive of the phrase in Mark is the addition of the possessive personal pronoun *mou*, probably modifying “blood.” If the allusion to Exod 24:8 is correct, then Jesus’ sacrificial death had the same effect that the blood had in inaugurating the covenant for Israel. While alluding to the covenant in the wilderness, Mark wanted to emphasize that Jesus was talking about the covenant sealed with his own sacrificial death.

If one goes the route of seeing the phrase “the blood of my covenant” as an allusion to Zechariah 9:11, which is highly likely given the concentration of allusions to Zechariah in Markan passion narratives (i.e., “that day” Zech. 14:9 in the next verse and “I will strike down the shepherd” and “they all will be scattered” Zech 13:7 two verses later), then we have even more reasons to connect the passage to Jesus’ Temple program. Zechariah 9 opens the second part of Zechariah with eschatological vision of Yahweh’s triumphal march, the restoration of Zion and its king, and a battle for Zion’s dispersed people. Yahweh’s itinerary moves from Syria to Tyre to Philistia and finally to his encampment in the Temple. Following the entrance of Zion’s king and the pacification of Ephraim, Jerusalem, and the nations (vv. 9-10), the remainder of the chapter announces war that will bring prosperity (vv. 11-17). “The blood of the covenant” in 9:11 functions as a basis for Yahweh’s release of prisoners. As part of Yahweh’s program of the release of the prisoners is his return to Zion or “my house” (Zechariah 9:8). By alluding to Zechariah 9:11 (via Exodus 24 and Jeremiah 31), the Markan Jesus speaks of his own blood, not the Temple’s sacrifices, not Zion’s blood as some have interpreted the phrase in Zech 9:11 as a basis for the restored people³⁷.

37 For a discussion of the impact of Exod 24:8 on Mark 14:24 see Rikki Watts, *Isaiah’s New Exodus in Mark*, Biblical Studies Library (Grand Rapids: Baker Academic, 1997), 351-352.

The death of Jesus as a sacrificial act is further accentuated by the phrase *to. evkcunno,menon u`pe.r pollw/n*. Mark wanted to be sure that he connected Jesus' death (*τὸ αἶμα*) with the idea of sacrifice and salvation (*τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*). The suffering servant song of Isa 53 stands in the background:

Therefore will I divide him a portion with the great, and he shall divide the spoil with the strong; because he poured out his soul unto death, and was numbered with the transgressors: yet he bore the sin of many, and made intercession for the transgressors.³⁸

The reason for rewarding the suffering servant was because of his sacrificial act. However, to say that he died only as a sacrifice does not convey the full force of the phrase, especially when the phrase *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* is seen in parallel with Mark 10:45 where Jesus came *το δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν*. Σαλφιχ ramification of the sacrifice is also evident in the phrase. For Mark, the redefinition of Passover around Jesus' sacrifice elevates Jesus' sacrifice to higher status than the sacrifices offered at the Temple and possibly those being offered at the time of the Gospel's composition. Jesus' sacrifice has more validity than the one offered in the Temple.

Passover of Jesus and the Issue of Validity

That Mark invalidated the Temple sacrificial system by portraying Jesus' death as a sacrifice in the Last Supper becomes apparent when one considers the issue of validity in regard to the Passover sacrifice. The Passover lamb belonged to the category of sacred things of lower grade which meant that it could be invalidated if eaten for a different purpose other than Passover and by people not assigned to it³⁹.

Mishnaic tractate on *Pesah* states,

If one slaughtered the Passover sacrifice not in its named purpose or received or carried or sprinkled not in its named purpose, or carried

³⁸ Isa 53:12.

³⁹ m.Zebah. 5.8.

out one of these operations in its named purpose but another not in its named purpose, or performed one operation not in its named purpose and another for its named purpose, it is invalid. ⁴⁰

According to Mishnah, slaughtering or partaking in a Passover sacrifice for a purpose other than Passover celebration invalidates the sacrifice. Mark's depiction of Jesus' death as a new Passover sacrifice would have been perceived as a direct violation of the laws that spoke against slaughtering or partaking the Passover sacrifice for a different purpose thereby invalidating it. An invalidation of one of the principal Temple sacrifices is accentuated by the phrase "poured out for many" (Mark 14:24). Mark described Jesus' sacrifice as an all inclusive salvific act. Earlier in the Gospel, Mark emphasized Jesus' all inclusive mission in the variety of episodes that dealt with healing of the disenfranchised⁴¹, calling the sinners⁴², feeding both Jews and Gentiles⁴³, and blessing the children⁴⁴. Perhaps the most emphatic place that shows Jesus' all inclusive mission happens in the context of the cleansing of the Temple where the words on the lips of Jesus are the following, "My house shall be called the house of prayer for all the nations" (Mark 11:17). As demonstrated by some scholars, Jesus' criticism of the sacrificial enterprise of the Temple was what Mark wanted to emphasize through narrating the events that deal with Jesus' cleansing of the Temple. By speaking of Jesus' death in the Last Supper as a sacrificial death on behalf of many, Mark advanced Jesus' anti-Temple program: Jesus' sacrifice is all inclusive, precisely what the Temple's sacrificial enterprise failed to accomplish.

Jesus' words at the Last Supper further invalidate the identity of the Temple's sacrificial enterprise when one considers the exclusive nature of Passover sacrifice⁴⁵. In regard to Passover sacrifice, Mishnah states, "If one slaughtered it for such as could not eat of it, or for such as were not numbered for it, or for the

⁴⁰ m.Pesah. 5.2-3

⁴¹ Mark 2:1-12; 3:1-6; 5:1-10; 7:24-30; 10:22-26; 9:14-29; 10:46-53.

⁴² Mark 2:13-17.

⁴³ Mark 6:30-43; 8:1-10.

⁴⁴ Mark 10:13-16.

⁴⁵ m.Zebah. 5.8.

uncircumcised, or for unclean persons, it is invalid.⁴⁶” Passover sacrifice would be considered invalid if it was slaughtered for those who are disenfranchised, namely impure and uncircumcised. Jesus’ sacrificial death, according to Mark’s account of the words of Jesus at the Last Supper, is not limited to any particular group. The discussion that addresses the question “whom did Jesus have in mind in the word πολλῶν is an important one. That historical Jesus limited his death to Israel is debatable⁴⁷. However, no misgivings must exist as to whom “many” referred to in the intention of Mark. Mark was not writing to the exclusive Jewish audience in Rome. He was writing to a community that constituted a mixed group of Jews and Gentiles. By presenting Jesus’ sacrificial death on behalf of “many,” Mark redefined the exclusive character of the prominent Temple sacrifice.

Narrative Connections to Other Passages

Mark presented Jesus before and during the Last Supper as the one who exercised authority over persons and place where the room would be prepared. Mark’s presentation of Jesus as an authoritative host recalls the earlier passages in the Gospel related to the Temple program where the evangelist showed Jesus’ authority over the Temple and interpretation of the laws related to the temple.⁴⁸ As mentioned earlier, the all inclusive nature of Jesus’ sacrifice recalls Jesus’ critique of the Temple, “My house shall be called the house of prayer for all the nations.” Furthermore, scholars have aptly pointed to many similarities in style and wording between the passages that narrate statements of Jesus regarding the preparation to enter Jerusalem and the preparation to partake in the Last Supper. In both cases Jesus’ tells the disciples what to do, where to go, and what to say as well as in both cases we have disciples finding “colt” and “room” respectively just “as He had told them.”⁴⁹ The similarities between two passages invite a narrative connection in which both

46 m.Pesah. 5.3.

47 For a discussion of issues involved see Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, 227-230.

48 Notably, Mark 2:1-3:6 (Sabbath and Purity); 7:24-30 (Inclusion of Gentiles); Mark 11:1-11 (Triumphal Entry).

49 Mark 11:6; 14:16. See Evans, *Mark 8:27-16:20*, 370.

passages are mutually interpreted. Although the passage about Jesus' triumphal entry is most frequently treated as an entry into the city, Mark envisaged it also as an entry into the Temple: Καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερὸν καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὥψίας ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα Jesus entered into Jerusalem into the temple; and after looking around at everything, He left for Bethany with the twelve, since it was already late). If so, then the Last Supper has a narrative connection to Jesus' temple theme.

Conclusion

In this paper, I argued that Mark connected the Last Supper passage to Jesus' Temple program in three ways: (1) by specifying the type of occasion and meal that it was, the Passover; (2) by reporting the words and actions of Jesus that make an implicit assertion regarding the validity of the temple; and (3) by presenting the passage in such a way that invites narrative connections to other passages pertaining the temple program of Jesus.

I have demonstrated elsewhere that Mark placed the Last Supper passage in a strategic place within the development of Jesus' Temple program in his Gospel. From the beginning of the Gospel, Jesus confronts the Temple's representatives, condemns the Temple, and redefines standards associated with the Temple. When Mark described Jesus' Jerusalem ministry, the focus on the Temple began to be intensified. Through Jesus' confrontations with the Temple representatives, Mark repeatedly showed the inadequacies related to the Temple. The scene of Jesus' cleansing of the Temple provides the most explicit condemnation of the Temple's failure to be the blessing for all the nations. Mark described Jesus going as far as to predict the Temple's destruction. After numerous criticisms toward the Temple were issued and after the destruction of the Temple was foretold, Mark narrated the events of the Last Supper to show, albeit implicitly, that Jesus' sacrificial death replaces and invalidates the identity of the Temple. This fact receives confirmation when Mark described the torn veil at the point right after Jesus' death which

symbolizes the end of the Temple. No other passage in Mark seems to be a good a candidate in portraying the meaning of Jesus' death that takes into consideration his Temple program except the Last Supper. Without the Last Supper, the effect of Jesus' death on the Temple as well as the meaning of Jesus' death that takes Temple into consideration would have remained unexplained⁵⁰. Because of what the temple had become, Mark's narrative contains a strong theme that exposes the temple's failure to be the house of God "for all the nations." The Last Supper presented Jesus' sacrificial death on behalf of "many." In short, what the temple failed to accomplish, the death of Jesus completed. Facing the uncertainties of the future because of the war in which the temple would figure prominently, could not the second evangelist have possibly used the Last Supper passage as a vehicle to reorient his readers' loyalty from temple to Jesus?

⁵⁰ The "ransom" passage in 10:45 is perhaps the closest candidate to accomplish this purpose. However, the "ransom" passage has more to do with the theme of servanthood by the way of Isa 53.

BIBLIOGRAPHY

Dalman, G. Jesus-Jeshua: Studies in the Gospels. London: SPCK, 1929.

Brooks, James. Mark. NAC 23. Nashville: Broadman, 1991.

Chilton, Bruce. The Temple of Jesus: His Sacrificial Program within a Cultural History of Sacrifice. University Park: Penn State University Press, 1992.

Evans, Craig. Mark 8:27-16-20. WBC 34b. Nashville: Thomas Nelson, 2001.

Gray, Timothy. The Temple in the Gospel of Mark: A Study in its Narrative Role. WUNT 242. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

Hays, Richard. Echoes of Scripture in the Letters of Paul. Yale University Press, New Haven, 1989.

Jeremias, Joachim. Jerusalem in the Time of Jesus: An Investigation into Economic and Social Conditions During the New Testament Period, trans. C. H. Cave. London: SCM Press, 1969.

Lang, Bernhard. "The Roots of the Eucharist in Jesus' Praxis." In SBL Seminar Papers, 1992. SBLSP 31. Atlanta: Scholars Press, 1992.

La Verdiere, Eugene. The Eucharist in the New Testament and the Early Church. Collegeville: The Liturgical Press, 1996.

Leon-Dufour, Xavier. Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament, trans. Matthew O'Connell. New York: Paulist Press, 1987.

Mack, Burton. A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins. Philadelphia: Fortress, 1988.

McKnight, Scott. Jesus and His Death: Historiography, the Historical Jesus, and Atonement Theory. Waco: Baylor University Press, 2005.

McGowan, Andrew. To Gather the Fragments: The Social Significance of Food and Drink in Early Christian Ritual Meals. PhD diss., University of Notre Dame, 1996.

Neusner, Jacob. "Money-Changers in the Temple: The Mishnah's Explanation." New Testament Studies 35 (April, 1989), 287-290.

Robbins, Vernon K. "Last Meal: Preparation, Betrayal, and Absence." In *The Passion in Mark: Studies on Mark 14-16*, ed. Werner H. Kelber. Philadelphia: Fortress, 1976.

Roudkovski, Viktor. *Understanding the Meaning of Jesus' Death Through Mark's Presentation of the Last Supper*. PhD diss., New Orleans Baptist Theological Seminary, 2004.

Segal, J.B. *The Hebrew Passover: From the Earliest Times to A.D. 70*. London: Oxford University Press, 1963.

Senior, Donald. "The Eucharist in Mark: Mission, Reconciliation, Hope." *Biblical Theology Bulletin* 12 (July, 1982), 67-72.

Smith, Dennis and Hal Taussig. *Many Tables: The Eucharist in the New Testament and Liturgy Today*. Philadelphia: Trinity Press International, 1990.

Stock, Augustine. *The Method and Message of Mark*. Wilmington: Michael Glazier, 1989.

Watts, Rikki. *Isaiah's New Exodus in Mark*. Grand Rapids: Baker Academic, 1997.

Wright, Nicholas T. *Jesus and the Victory of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

БИБЛЕИСТИКА

5

ЕРМОХИН А.Н.

Асбест, Россия

НОВЫЕ ПОДХОДЫ К ИНТЕРПРЕТАЦИИ
РОЛИ ПОНТИЯ ПИЛАТА В КАЗНИ
ИИСУСА ХРИСТА

Учитывая современные тенденции библейской критики, доступность реконструкций греческих текстов Евангелий, а также отход от чисто догматических подходов в интерпретации известных библейских сюжетов, созрела среда для попыток коррекционного пересмотра взглядов на роль и степень участия в крестной казни Иисуса Христа каждой из участвующих сторон и в частности римского наместника Понтия Пилата.

По-прежнему, в определенной степени распространен взгляд, что почти нераздельная вина за распятие Христа лежит на иудейских властях, или даже на самом еврейском народе¹. При этом активное участие в этом римского наместника Пилата длительное время намеренно нивелировалось. Порой в христианстве еще можно встретить подход к пониманию евангельских текстов, когда действия и мотивы Пилата истолковывались с позиции его невиновности.

В самом начале важно сказать, что, согласно целому ряду Евангельских текстов, предательство и последующая смерть не были для Христа неожиданностью². Текст Евангелия от Иоанна довольно недвусмысленно дает нам понять, что Иисус в определенном понимании совершенно добровольно предавал себя в руки палачей: «Из-за этого Меня Отец любит, что Я кладу жизнь Мою, чтобы опять Я получил ее. Никто берет ее от Меня, но Я кладу ее от Меня Самого. Власть имею положить ее, и власть имею опять получить...»³. Еще одним знаковым местом можно считать слова молитвы Иисуса в Гефсиманском саду, где Христос ясно говорит о предстоящей смерти, как о воле Небесного Отца.

В этом ключе, учитывая предсказанное пророками предназначение Христа к жертвенной смерти во искупление грехов человечества, а также учитывая и очевидную добровольность принятия им этой участи, целесообразно при рассмотрении роли Пилата и других участвующих сторон ограничиваться

1 Подробнее см. Крейг Эванс. Иисус: последние дни. 2009 – с. 38.

2 Ср. Мф.16:21; Мк.8:31; 9:12; Лк.9:22; 17:25.

3 Иоанна 10:17-18. Здесь и далее текст Евангелий цитируется согласно подстрочного перевода «Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский». РБО. 2002.

политической плоскостью рассуждений, т.е. не придавая роли сторон чрезмерную религиозно-мистическую окраску⁴. Другими словами, не лишено основания предположение о том, что вину иудейской стороны необходимо рассматривать скорее не с позиции предательства предвечного Сына Божьего на смерть, а с позиции передачи правоверного иудея и легитимного претендента на трон в руки языческих оккупационных властей; соответствующим образом следует относиться и к роли Пилата. Н.Т. Райт смело утверждает, что «Иисуса казнили как антиримского мятежника...», и когда Его распяли «...большинство людей в Иерусалиме считали: вот, еще один неудавшийся Мессия»⁵.

Сравнивая евангельские описания интересующих нас событий, из общего ряда можно выделить рассказ Иоанна, который детальнее других евангелистов передает аспекты суда и казни Иисуса; по мнению епископа Даремского Томаса Райта, «на относительно короткие синоптические рассказы проливает свет Иоанново повествование»⁶. Более того, по той причине, что Евангелие от Иоанна писалось автором в значительно более поздний период, т.е. определенно уже после разрушения Иерусалима, на его повествование в значительно меньшей степени могло оказывать цензурное влияние⁷. Другими словами, не синоптическое Евангелие писалось в ситуации уже открытой войны с Римом, за этим следует, что Иоанн мог значительно смелее и более открыто описывать роль Рима. Вопрос же согласования описаний канонических евангелий, а также их сравнительный анализ по-прежнему сохраняют свою актуальность и должны стать неотъемлемой частью дальнейшего исследования вопроса.

Напомним, Библия не обладает исторической полнотой; для корректной оценки происходивших политических процес-

4 Подробнее см. Н.Т. Райт. Иисус и победа Бога. 2004. – с. 95-98, 490-491. См. также Хаям Маккоби. Революция в Иудее. 2007. – с. 29.

5 Н.Т. Райт. Иисус и победа Бога. 2004. – с. 493

6 Там же – с. 495. См. также Б.В. Пилат. Иисус, евреи и раннее христианство. 2006. – с. 102.

7 Возможно, если исходить из позиций, что синоптические Евангелия все же писались до разрушения Иерусалима, то, очевидно, будет предполагать, что на описание синоптиками роли Рима оказывало сильнейшее влияние состояние сложившегося к концу 60-х годов I-го века шаткого мира. Подобное положение вещей позволило некоторым авторам обвинить Евангелия не только в антиеврейских настроениях, но и в проримских. См. Хаям Маккоби. Революция в Иудее. 2007. – с. 29.

сов, и с учетом скудного освещения Библией предшествующего четырехсотлетнего периода, обращение к вне библейским историческим источникам при пересмотре роли сторон является необходимым условием исследования. В связи с чем, интерес могут представлять описания личности Пилата такими историками, как Иосиф Флавий и Филон Александрийский. Наиболее яркая характеристика Пилату находится в работе Филона «О посольстве к Гаю» XXXVIII глава:

Тот [имеется в виду Пилат – А.Е.] стал упорствовать, ибо был от природы жесток, самоуверен и неумолим. <...> ...он испугался, как бы евреи и в самом деле не отправили посольство и не обнаружили других сторон его правления, поведав о взятках, оскорблениях, лихоимстве, бесчинствах, злобе, непрерывных казнях без суда, ужасной и бессмысленной жестокости. И этот человек, чье раздражение усугубило природную гневливость, оказался в затруднении....⁸

Отчасти, Евангельские тексты подтверждают столь суровую характеристику: «Присутствовали же некоторые в это же время, сообщающие Ему о галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их»⁹.

Торжественный вход в Иерусалим. Немаловажно отметить, что все многочисленное голоса исследователей, придерживающихся взгляда, что торжественный вход Иисуса в Иерусалим – это не что иное, как попытка инаугурации. Народ давно желал схватить Иисуса и преднамеренно сделать Его царем¹⁰, что вполне соответствовало бы Его титулу Мессия, Христос. В I веке почти все религиозное населения Израиля, за исключением, пожалуй, только членов Кумранской общины, смотрело на грядущего Мессию исключительно как на легитимного государственного правителя¹¹.

Жители Иерусалима приветствуют Иисуса фразой «Осанна! благословен грядущий во имя Господне, Царь Израилев!».

8 Оригинальный текст см. Philo. The embassy to Gaius. Harvard University Press. 1991. – с. 150-153. Перевод приведен по изданию «Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю». 1994. – с. 97-98.

9 Лк. 13:1.

10 Ин. 6:15.

11 Подробнее см. Хаям Маккоби. Революция в Иудее. 2007. – с. 22-23. См. также также Б.В. Пилат. Иисус, евреи и раннее христианство. 2006. – с. 95.

Слово «Ὠσαννα» – это греческая транскрипция либо арамейского словосочетания «оша на» («освободи нас»), либо древнееврейского «хоша ана» («спаси нас»)¹². Народ же просил Иисуса освободить их не от греха – по причине установленной Самим Богом системы жертвоприношений такой задачи в Израильском народе не стояло; народ ожидал предреченного освобождения от римского гнета, от языческой оккупации¹³. В своем приветственном возгласе приветствовавшие недвусмысленно называют Иисуса «Царь Израилев», что, очевидно, придает ситуации именно политический окрас.

Арест Иисуса. В отличие от синоптических текстов, текст Евангелия от Иоанна указывает на то, что арестовать Иисуса пришел отряд¹⁴; Иоанн использует греческое слово «στρατα», означающее вероятнее всего римскую когорту, т.е. римский полк, который мог насчитывать от 500 до 2000 вооруженных мечами и копьями пеших и конных римских воинов¹⁵. В двух случаях из семи, встречаемых в Новом Завете, это слово употреблено в сочетании со словом «χιλαρχος», означающим «тысячачальник». Одним словом, в тексте Иоанна усматривается намек, что отряд, пришедший в Гефсиманский сад, мог включать в себя несколько сот римских воинов.

Кроме того, важен и тот факт, что, согласно требованиям римских властей, на оккупированных ими территориях легально мечи могли иметь только римские воины¹⁶. В связи с чем, усматривается новое понимание удивления Иисуса: «... как будто на разбойника вышли вы с мечами и кольями взять Меня»¹⁷. И, разумеется, отправить римский полк для ареста Христа могло только прямое распоряжение Пилата, желавшего предотвратить не что иное, как несанкционированную кесарем смену власти в подконтрольном ему еврейском государстве. И

12 Хаям Маккоби. Революция в Иудее. 2007. – с. 176.

13 Крейг Эванс. Иисус: последние дни. 2009. – с. 21.

14 Ин. 18:3,12.

15 Бейджент М. Мессианское наследие. 2005. – с. 89-90.

16 Отсюда становится яснее и этимология прозвища одной из групп радикалов-зилотов – «сикарии», «сикариоты». Напомним, что название происходит от короткого меча – «сики», особая загнутая форма которого позволяла мятежникам-партизанам легко прятать его в складках одежды. См. Бейджент М. Мессианское наследие. 2005. – с. 79.

17 Мф. 26:55.

уж конечно, не было смысла Пилату посылать когорту, чтобы арестовать простого религиозного учителя-еретика; столь многочисленное римское военное присутствие говорит о реальном политическом страхе Пилата и его активных шагах по противодействию Иисусу.

Увещания жены. Удивляет, что предупреждения жены по-прежнему воспринимаются частью христиан, как обстоятельство, смягчающее вину Пилата. Прокуратор не внимает предупреждениям, от чего характер последовавшего приговора становится тягостней, а предупреждения жены – отягчающими вину обстоятельствами¹⁸.

Омовение рук. Представляется маловероятным, что Пилат в своем акте омовения рук апеллирует к иудейскому религиозному Закону. Единственная возможная аллюзия на подобное деяние находится в книге Второзаконие в 21-ой главе стихах с 1-го по 9-ый. Однако поступок Пилата крайне сложно назвать каким-либо образом соответствующим указанной ветхозаветной заповеди. Более того, не находится подобных аналогий и в римских традициях. Что важнее, ритуал публичного омовения Пилатом рук не имел и не мог иметь какой-либо легитимной силы согласно римскому или иудейскому праву; таким способом нельзя уйти от ответственности за последствия принимаемого решения. Не лишена здравого смысла гипотеза о том, что все это деяние было скорее простой попыткой манипуляции сознанием толпы – попыткой переложить на толпу ощущение ответственности.

Том Райт в своей книге «Иисус и победа Бога» вторит высказанному выше предположению: «Омовение рук же – пустой и презрительный жест: Пилат как бы пытается уйти от ответственности за то, что абсолютно в его власти»¹⁹. Все это становится еще очевиднее при рассмотрении других элементов евангельских описаний казни Христа.

18 Мф. 27:19. Стоит отметить и то, что оригинальный греческий текст немного сложнее, чем мы привыкли его понимать. Вот, к примеру, прямой нелитературный подстрочник РБО: «Сидящего же его на возвышении, послала к нему жена его говорящая: Ничто тебе и Праведному тому (μηδεν σοι καὶ τοῦ δικαίου ἐκείνου), многое ведь я претерпела сегодня во сне из-за Него».

19 Н.Т. Райт. Иисус и победа Бога. 2004. – с. 495.

Попытки Пилатом отпустить Иисуса. Некоторые новые исследовательские представления позволяют усомниться в чистоте намерений Пилата отпустить Иисуса. Он, будучи по разным источникам проконсулом, прокуратором и/или префектом, мог обладать значительной властью, с трудом поддающейся каким-либо ограничениям со стороны еврейских политических и уж тем более религиозных сил²⁰. В руках наместника было сконцентрировано более чем достаточно финансовых, юридических, административных и иных возможностей, чтобы беспрепятственно отпустить Иисуса, будь на то его прямая воля. Стоит лишь вспомнить историю с Клавдием Лисием и апостолом Павел, как это становится очевиднее²¹.

Учитывая же приписываемую историками Пилату крайнюю жестокость, представляется сомнительным, что римский наместник Понтий Пилат мог столь открыто идти на поводу у первосвященников-шантажистов. Их шантаж теряет часть силы при том лишь упоминании, что сами они – первосвященники-саддукеи, были ставленниками римских прокураторов²². В общем, в силу сказанного, Пилат не должен был особо бояться угроз от поставляемых Римом первосвященников, и уж тем более идти у них на поводу, если только это не соответствовало его же собственным намерениям. Скорее, прокуратор опасался восстания, результатом которого могла стать его собственная гибель от рук мятежников, либо самые суровые наказания от императора.

Напрашивается предположение, что действия Пилата – не что иное, как попытка убить двух зайцев: устранить претендента на трон и не допустить восстания²³, причем сделать это Понтий Пилат намеревался чужими руками. Вопрос «Ты царь иудейский?», который Пилат дважды задает Иисусу, лишь подтверждает складывающуюся гипотезу; этот вопрос подтвержда-

20 Подробнее см. Хаям Маккоби. Революция в Иудее. 2007. – с. 52. См. также Крейг Эванс. Иисус: последние дни. 2009. – с. 39.

21 Деян. 23:23-32.

22 Прокуратор Валерий Грат, предшественник Понтия Пилата, сместил и назначил четырех первосвященников. В частности, именно первосвященник Каиафа был назначен Валерием Графом на первосвященнический пост. См. И. Флавий. Иудейские древности. XVIII, 2:2; 4:3. См. также Хаям Маккоби. Революция в Иудее. 2007. – с. 61.

23 Крейг Эванс. Иисус: последние дни. 2009. – с. 42-44.

ет очевидность указанных опасений о готовящейся смене власти²⁴. Приписываемая же Пилату некая философская заинтересованность в религиозных взглядах Иисуса, которая якобы читается в его возгласе «Что есть истина?», разбивается о значительное более контекстуальное предположение об обратном мотиве: «Да, что есть истина? Истин много! Давай не будем об этом».

Бичевание. Первый стих 19-ой главы Евангелия Иоанна с определенной вероятностью дает возможность предполагать, что Пилат избивал (*εμαστιγώσεν*) Иисуса собственноручно. По крайней мере, следует говорить о том, что добавочное слово-связка «велел», встречаемое в синодальном варианте, отсутствует в реконструкциях оригинальных текстов. Нелитературный же перевод этого стиха Российским Библейским Обществом выглядит следующим образом: «Итак, тогда взял Пилат Иисуса и побил бичом». Согласно это с другими евангелиями, усматривается тот факт, что лишь после бичевания Пилат передает Иисуса в руки солдат римской когорты²⁵.

Необходимо отметить еще одну крайне важную деталь: если верить, что бичевание происходило римским бичом таким образом, как это представил в своем фильме Мэл Гибсон, или как об этом писал в «Иудейской войне» Флавий²⁶, то само по себе бичевание было скорее видом казни, нежели наказанием. При нанесении столь тяжких телесных повреждений, в условиях жаркого климата и при полном отсутствии каких-либо антибиотиков, вероятность скорой смерти бичуемого была предельно высока. Уже только этим Пилат преднамеренно приговорил Иисуса к смерти. Все, что далее делает Пилат, выводя истерзанного узника Иисуса к толпе, лишено какого-либо либерального подтекста: Пилат не предоставлял толпе право выбора, а преднамеренно решал за нее. Приведем еще ряд значимых аргументов.

24 Ин. 18:33,37.

25 Мф. 27:26, Мк. 15:15.

26 О римском бичевании см. И. Флавий. Иудейская война. VI, 5:3: «...будучи истерзан плетью до костей...» <http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/voina/06.html> См. также Крейг Эванс. Иисус: последние дни. 2009. – с. 51.

Варавва. История с Вараввой – еще одним персонажем страстных событий, может окончательно проливать новый свет на интерпретацию рассматриваемых событий. Скажем сразу, Варавва – это не уголовник-рецидивист, которого призывали рисовать литераторы, это римский политзаключенный, мятежник-партизан, иначе он не находился бы в римской тюрьме. В глазах народа этот мятежник²⁷ должен был выглядеть народным героем-освободителем. Еще важнее, что само имя «Варавва» – это скорее фамилия в нашем понимании, которая в переводе с арамейского, прежде всего, означала «Сын Аббы», «Сын Отца». Современные же текстологические реконструкции Евангелия от Матфея указывают на то, что у Вараввы было имя, и это имя Иисус²⁸. Получается, что собравшимся у стен претории Пилат предлагал выбор на слух: не видя узников толпа должна была выбрать одно из двух названных имен: либо «Иисус Сына-Отца», либо «Иисуса Мессия». При такой постановке вопроса даже современные христиане затруднялись бы с выбором. В Израиле же того времени почти никто (даже большая часть учеников) не знали Иисуса под титулом Мессия, т.е. Христос. Его знали больше как Учителя-чудотворца, называвшего себя Сыном Аббы, т.е. Вараввой²⁹.

Более того, в представлении евреев Мессия не мог находиться в руках римлян; в их понимании Христос – это именно та личность, которая должна быть не «под», а «над» Римом, т.е. принести долгожданные предреченные пророками освобождение от римской оккупации и процветание земле Израиля. Все вышесказанное должно быть во много раз усложняло ясное по-

27 Евангелисты также называют Варавву «разбойником». Это греческое слово (ληστής) «часто применялось недоброжелателями к еврейским борцам за свободу» (Хаям Маккоби. Революция в Иудее. 2007. – с. 25). Другие исследователи также указывают, что слово «разбойник» было техническим термином, который применялся к вооруженным противникам римской власти, обычно называвшимся «зилотами» (Бейджент М. Мессианское наследие. 2005. – с. 59, 79).

28 Мф. 27:16-17. Немаловажно отметить комментарии на эти стихи признанного текстолога Брюса Мейгера. Мейгер среди прочего отмечает, что, несмотря на присутствующие разночтения, все же большинство текстологов склонны утверждать, что более вероятно прочтение с указанием у Вараввы имени Иисус, чем без него.

29 Такое положение вещей даже дало основание радикальным исследователям предполагать о том, что Вараввы не существовало вовсе: это был лишь выбор между двумя пилатовскими формулировками приговора Иисусу – мятежник или еретик.

нимание вещей и делало выбор толпы выгодно-очевидным для Пилата.

Избиение по ланитам и переодевание. После просьбы народа отпустить им не кого иного, как Варавву, Пилат возвращается к Иисусу. Бичует Его, отдает в руки солдат, и те бьют его тростью по голове³⁰, а также по лицу³¹; если, как передает синодальный текст, это все-таки были «ланиты» (область щек), то по приказу Пилата солдаты в кратчайшее время сделали лицо Иисуса ужасно заплывшим от гематом и совершенно неузнаваемым. Пилат одевает венец. И с той целью, чтобы обезображенного Иисуса не могли узнать по одежде – переодевает Его. Затем, в ответ на уже прозвучавшую просьбу отпустить им Варавву³², выводит Иисуса и говорит: «Вот я вывожу Его к вам». И затем Пилатом произносится сакраментальная фраза: «Вот этот человек»³³. Остается вопрос: какой этот? Может быть тот, которого попросила толпа? Варавву? Вероятно, здесь может иметь место попытка Пилатом подмены и запутывания: он делает то, что желал, но так, что толпа уходит с ощущением, что это сделали именно они.

В любом случае, Варавва, убивший, вероятно, никого иного, как кого-то из римских оккупантов или их приспешников, по праву в глазах народа мог выглядеть политически значимее. Так или иначе, но выбор толпы был предreshен, не стоило ожидать иного расклада. Известный библеист Крейг Эванс заявляет: «... Пилат вынуждает толпу принять соответствующее решение»³⁴.

Особенность дня. И последнее. В ту самую ночь, когда арестовали Иисуса³⁵ все благочестивое население Иерусалима спали, т.к. готовились к грядущей пасхальной ночи. Верный Закону и традициям еврейский народ был крайне занят в подготовке к праздникам Пасхи, Опресноков и Первого снопа³⁶ и мог не догадываться о том, что происходило в это время в пре-

30 Мф. 27:30.

31 Ин. 19:3.

32 Ин. 18:40.

33 Ин. 19:5 «...Ἰδοὺ ὁ ἀνθρώπος». Ср. с синодальным «Се, Человек».

34 Крейг Эванс. Иисус: последние дни. 2009. – с. 43.

35 Согласно Иоанна это была ночь с 13-го на 14-е месяца Ниссан (Авив) – канун Пасхи.

36 См. Лев. 23 гл.

тории. Крайне удобный момент, тем более, что грядущая «великая суббота» и последующие семь святых опресночных дней могли стать определенной дополнительной гарантией от мятежей. Это объясняет спешку Пилата и саддукейских коллаборационистов, а также указывает на то, что толпа, пришедшая к Пилату, могла состоять исключительно из евреев-эллинистов численностью едва ли доходящей до 200 человек.

Возглавлявшие толпу первосвященники заявляют Пилату: «Нет у нас царя, кроме кесаря»³⁷. Немыслимость данного заявления в устах еврея очевиднейшим образом указывает на то, что Пилат ведет диалог с коллаборационистскими, лояльными к Риму силами. Это еще раз указывает не на реальное желание Пилата разобраться в сути претензий к Иисусу, а на продуманную наместником политическую игру.

Никоим образом, не снимая ответственности с других участников предательства Христа и Его казни, вместе с тем и следуя представленной аргументации, все же будет логичным заключить, что Пилат, очевидно, сыграл несравнимо более значительную роль в крестной казни Иисуса, нежели до сих пор это было принято считать в широких несхоластических кругах.

37 Ин. 19:15.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Metzger, Bruce M. A Textual Commentary On The Greek New Testament. Deutsche Bibelgesellschaft/German Bible Society, Stuttgart. 1994.

Philo. The embassy to Gaius. / Translation by F.H. Colson. London. Harvard University Press, 1991.

Бейджмент М., Ли Р., Линкольн Г. Мессиянское наследие. – М.: Эксмо, 2005.

Борг Маркус. Бунтарь Иисус: Жизнь и миссия в контексте двух эпох. / Пер. с англ. М.И. Завалова. – М.: Эксмо, 2009.

Маккоби Хаям. Революция в Иудее (Иисус и еврейское Сопротивление). / Пер. с англ. (Серия «Эхо Синая»). – М.: Мосты культуры, 2007.

Новый Завет на греческом языке с подстрочным переводом на русский язык. Под ред. А.А. Алексеева. – СПб.: РБО, 2002.

Пилат Б.В. Иисус, евреи и раннее христианство. – М.: ЛЕНАНД, 2006.

Пилат Б.В. От Иисуса к Мессии. – М.: ЛЕНАНД, 2009.

Райт Н.Т. Иисус и победа Бога. / Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004

Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. / Пер. с древнегреческого. – М.: Еврейский Университет в Москве, 1994.

Эванс К. Иисус: последние дни. Что же произошло на самом деле / Крейг Эванс, Том Райт; [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2009.

6

АЛИКИН В.А.

С-Петербург, Россия

ВОЗНЕСЕНИЕ ИИСУСА ХРИСТА В
ЕВАНГЕЛИИ ОТ ЛУКИ И КНИГЕ
ДЕЯНИЙ¹

¹ Автор данной статьи выражает признательность профессору Х.Я. де Йонге (H.J. de Jonge) за предложенную идею исследовать данный вопрос.

Введение

В Новом Завете мы читаем о том, что Иисус Христос вознесся во славе на небеса и теперь находится там, восседая по правую руку Бога Отца¹. Однако только евангелист Лука описывает вознесение Иисуса Христа как реальное и видимое событие, происходящее во времени и пространстве.

Церковь отмечает праздник вознесения Иисуса Христа на сороковой день после Пасхи, который выпадает на четверг, за десять дней до Пятидесятницы. В этот день в некоторых традиционных церквях проходят праздничные богослужения по случаю вознесения Иисуса Христа на небеса. В своих литургиях церковь исповедует «Апостольский символ веры», где говорится, что Иисус восшел на небеса и восседает одесную Бога Отца². Празднование вознесения на сороковой день происходит потому, что евангелист Лука в книге Деяний апостолов сообщает, что Иисус «явил Себя живым, по страдании Своем, со многими верными доказательствами, в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божиим» (Деян. 1:3). Далее в стихах с 9 по 11 первой главы Деяний Лука говорит, что Иисус вознесся на небо. Однако в своем евангелии Лука сообщает, что вечером в день своего воскресения, явившись своим ученикам, Иисус дал ученикам последние наставления, а затем вывел их до Вифании и «когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо» (Лк. 24:50-51). Таким образом, возникает противоречие между одним и тем же автором, который в одной своей книге сообщает, что вознесение Иисуса произошло в день его воскресенья, а в другой книге говорит о том, что вознесение все же произошло только на сороковой день после воскресения. В данной работе будет рассмотрен вопрос, действительно ли Лука имеет в виду, что между воскресением Иисуса и вознесением прошло сорок дней? Мы попытаемся показать, что подобное понимание, хотя и очень древнее, а впервые о нем сообщает

1 Многочисленные места в Новом Завете говорят о вознесении Иисуса и его превознесенном положении на небесах. См. Мф. 26:64; Мк. 16:19; Лк. 22:69; Деян. 1:22; 2:33; Фил. 2:9; Еф. 1:20; Кол. 3:1; 1 Тим. 3:16; 1 Фес. 1:10; 1 Пет. 3:22; Евр. 1:3, 8:1, 10:12, 12:2; Отк. 3:21.

2 Simon Kistemaker, Acts (Grand Rapids: Baker, 1990), 55.

Тертуллиан примерно 200 году в своей Апологии³, вероятно, основано на непонимании текста Деяний. Согласно книги Деяний вознесение Иисуса датируется Лукой так же как и в Евангелии концом первого дня недели (Пасхальное воскресенье), в который произошло воскресение Иисуса Христа.

Вознесение Иисуса в Евангелии от Луки

Если интерпретировать Деяния таким образом, что вознесение Иисуса произошло на сороковой день после воскресения, то получается несоответствие с окончанием Евангелия от Луки 24:50-53, где говорится, что вознесение произошло сразу после событий воскресения Иисуса в первый день недели: «И вывел их вон из города до Вифании и, подняв руки свои, благословил их. И когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо. Они полонились Ему, и возвратились в Иерусалим с великою радостью, и пребывали всегда в храме, прославляя и благословляя Бога».

Согласно 24 главы Евангелия от Луки двое учеников, встретившихся с Иисусом по дороге в Эммаус, возвратились в Иерусалим в воскресенье вечером и нашли вместе апостолов и бывших с ними (ст. 33) во время ужина, так как на столе была печеная рыба. Затем Иисус является ученикам, которые смутились и испугались, подумав, что увидели духа. Иисус сразу делает все возможное, чтобы развеять их сомнения. Он показывает им свои руки и ноги, и предлагает им пощупать его и рассмотреть, что это сам Иисус во плоти, ибо «дух плоти и костей не имеет» (ст. 39). Однако ученики все еще не верили и удивлялись, и поэтому Иисус решил окончательно развеять их сомнения, предложив им дать ему что-либо поесть. Они подали ему рыбу, которую он берет и ест перед ними (ст. 41-43)⁴. После

3 Тертуллиан, Апология 21.23: «С некоторыми же учениками провел сорок дней в Галилее, стране иудейской, уча их тому, чему они потом должны были учить других. Затем, возложив на них обязанность проповедования по всей вселенной. Он взят был на небо окружившим Его со всех сторон облаком. Это гораздо вероятнее, чем то, что у вас Проклы, обыкновенно, утверждают о Ромуле».

4 В некоторых более поздних манускриптах также упоминается сотовый мед, поэтому в Синодальном переводе, основанном на этих манускриптах, ученики подают Иисусу также и мед.

этого Иисус дает ученикам объяснение произошедших событий и наставления (ст. 44-49). В своих наставлениях Иисус говорит, о том, что покаяние и прощение грехов будет проповедано во всех народах, начиная с Иерусалима. Однако ученикам необходимо оставаться в Иерусалиме, доколе Иисус не пошлет обетование Отца, которое заключается в том, что ученики облечутся силою свыше. Затем Иисус ведет учеников в Вифанию и, после благословения учеников, возносится на небо.

Мы так привыкли к вознесению Иисуса на сороковой день после Пасхи, что даже не замечаем разницы в хронологии между Лукой 24 и Деяниями 1. Исследователи, замечающие различия в датировке между Евангелием от Луки и книгой Деяний, обычно предлагают следующие объяснения существующих различий. В одном из толкований говорится о том, что отрывок в Деяния 1:9-11 является более поздней вставкой. Однако подобная теория интерполяции мало кем принимается в настоящее время, так как она не имеет конкретных свидетельств в традиции передачи текста. В другом варианте говорится о том, что оба повествования представляют две разные традиции относительно времени вознесения Иисуса Христа, которые Лука привел в своих произведениях без изменений. Эта точка зрения также является малоубедительной и не имеет достаточного подтверждения источниками.

Еще одно объяснение говорит о том, что евангелист представил два разных события в Евангелии и книге Деяний. В первом произведении автор рассказал о вознесении Иисуса Христа в день его воскресения, а во втором произведении говорится о периоде явлений Иисуса в течение сорока дней и его заключительного вознесения. В таком случае, согласно Луке, было два вознесения Иисуса⁵. Самым распространенным объяснением является то, что в обеих книгах автор повествует об одном и том же событии, однако, в каждом описании Лука представил различные детали, отличающиеся друг от друга, чтобы подчер

5 Joseph Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV* (New York: Doubleday, 1983), 1588: «Почему Лука датировал вознесение Иисуса двумя разными способами, никто никогда не узнает. Однако нет причин полагать, что это были два разных события».

кнуть различные богословские аспекты вознесения⁶. Эта точка зрения является наиболее распространенной среди исследователей, так как множество сходных деталей описаний говорят о том, что в обеих книгах речь идет об одном и том же событии. И в Евангелии от Луки, и в книге Деяний говорится о необходимости оставаться в Иерусалиме для облечения силою свыше, о наблюдении одиннадцатью учениками процесса вознесения Иисуса и возвращение их в Иерусалим после его вознесения.

Для того чтобы показать, что речь как в Евангелии от Луки, так в книге Деяний идет об одном и том же событии, толкователи обычно предполагают разрыв в сорок дней в Лк. 24 между стихами 49 и 50, между явлением Иисуса в первый день недели и вознесением в Вифании⁷. Ховард Маршалл отмечает, что в Евангелии от Луки как воскресение, так и вознесение произошли в один и тот же день – Пасхальное воскресенье. Это, однако, противоречит той информации, которую евангелист сообщает в первой главе книги Деяний. Поэтому, констатирует Х. Маршалл, описание Лукой событий воскресения и вознесения представлено коротко и сжато, а в реальности между ними имел место более долгий промежуток времени⁸. Джоел Грин идет дальше и отмечает связь отрывка в стихах 50-53 с предыдущим отрывком в стихах 36-49 с точки зрения языка *ἑστῆ* (ст. 36) и *διέστῆ* (ст. 51), а также то, что Иерусалим остается основным местом действия в стихах 50, 52 и 53 как и во всей главе 24. Тем не менее, Грин говорит о том, что ст. 50 не имеет ясности в связи с предыдущими стихами в главе 24 (ст. 7, 21, 33, 36), где автор дает указания о том, что события происходили в один и тот же день. Согласно Грину, Лука только создает впечатление, что вознесение имело место в воскресенье вечером, в день воскре-

6 K. Giles, "Ascension," in Dictionary of Jesus and the Gospels, eds. Joel B. Green and Scot McKnight (Downers Grove: InterVarsity, 1992), 48.

7 Simon Kistemaker, Acts (New Testament Commentary) (Grand Rapids: Baker, 1990), 55: «Вознесение произошло на сороковой день». Есть, однако, исследователи, которые говорят о том, что период сорока дней имеет не хронологическое, а символическое значение. Задачей Луки в этом случае было закрепление и утверждение воскресшим Господом своего учения, которое Он представил ученикам во время своего земного служения. См. John Nolland, Luke 18:35-24:53 (Word Biblical Commentary, vol. 35c) (Dallas: Word Books, 1993), 1225.

8 Ховард Маршалл, Новый библейский комментарий. Часть 3. Новый Завет. - СПб.: Мирт, 2001. С. 175.

сения Иисуса, однако, евангелист совершенно четко говорит о том, что вознесение не произошло в Пасхальное воскресенье⁹.

Необходимо отметить, что подобные толкования Луки 24:36-53 маловероятны. В своем повествовании Лука не говорит о том, что прошло время между явлением и вознесением. Лука указывает на то, что Иисус повел учеников в Вифанию сразу после того, как явился им и определяет место, где произошло вознесение. При естественном прочтении Лк. 24:36-53 вознесение происходит в день воскресения. Иисус является своим ученикам за ужином, пытаясь доказать, что он воскресший во плоти. Далее он разъясняет им произошедшие события, которые являются исполнением записанного о Нем в законе Моисея, пророках и псалмах, чему ученики являются свидетелями. Затем он наставляет их ожидать облечения силою в Иерусалиме и после этого выводит их в Вифанию, где происходит его вознесение. Более того, в самом Евангелии Лука несколько раз говорит о том, что вознесение произойдет сразу после воскресения. В Лк. 22:69 говорится: «Отныне Сын Человеческий воссядет одесную силы Божьей». В этом стихе Иисус довольно ясно говорит в своем ответе на суде синедриона о том, что Иисус воссядет на небесах по правую руку Отца, а значит сразу после его смерти и вознесения. В Лк. 24:26 Иисус в своем разъяснении двоим ученикам также связывает свои страдания с вхождением во славу, что говорит о том, что вознесение следует за смертью без какого-либо промежутка времени, когда он является ученикам в течение сорока дней. Более того, в Деян. 2:23-32, в своей проповеди Петр говорит об Иисусе в такой последовательности: смерть, воскресение, вознесение, принятие от Отца Духа и его излияние. Все эти свидетельства говорят в пользу того, что как в Евангелии, так и в книге Деяний Лука повествует об одном и том же вознесении Иисуса, которое произошло в день его воскресения из мертвых.

Однако странно, что Лука в первой главе своей второй книги, книги Деяний, говорит о периоде в сорок дней между воскресением и вознесением. В первом стихе первой главы Деяний Лука указывает на свое евангелие «первую книгу написал я [к

9 Joel B. Green, The Gospel of Luke (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 860.

тебе], Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала» и далее на то, что он написал о вознесении Иисуса «до того дня, в который Он вознесся, дав Святым Духом повеления Апостолам, которых Он избрал» (Деян. 1:2). Здесь Лука указывает, что Евангелие заканчивается именно вознесением. Таким образом, то, о чем он говорит в Деяниях, соответствует тому, что он написал в своем Евангелии. Он не говорит, что он собирается что-либо изменить в хронологии. Как же мы можем узнать, каким образом он датирует вознесение в первой главе Деяний? Для этого необходимо рассмотреть первую главу Деяний.

Пролог книги Деяний апостолов

В начале своей второй книги Лука пересказывает события, которые он представил в своем Евангелии. Стихи с первого по четырнадцатый составляют пролог книги Деяний. С пятнадцатого стиха первой главы автор представляет новую информацию об Иуде. Пролог можно разделить на три части: 1) ст. 1-3 связь Евангелия от Луки с книгой Деяний; 2) ст. 4-13 Иисус проводит время с учениками после воскресения и возносится на небеса; 3) ст. 14 описание жизни учеников после смерти, воскресения и вознесения Иисуса.

В первой части пролога Лука связывает Евангелие с книгой Деяний: «Первую книгу написал я к тебе, Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся, дав Святым Духом повеления Апостолам, которых Он избрал, которым и явил Себя живым, по страдании Своем, со многими верными доказательствами, в продолжение сорока дней являясь им и говоря о Царствии Божьем» (Деян. 1:1-3).

Во втором стихе Лука сообщает, что вознесение произошло после того, как Иисус дал наставления, которые представлены в Лк. 24:47-49: оставаться в Иерусалиме, ожидать сошествие Духа, свидетельствовать о словах Иисуса, начиная с Иерусалима. Однако в стихах 4 и 8 Лука представляет те же повеления, что и в Лк. 24:47-49, которые представлены при тех же обстоятельствах. На это указывает не только то, что это происходит

во время ужина (συναλιζόμενος в Деян. 1:4 означает «есть (соль) с, есть за одним столом»)¹⁰, но и то, что Лука указывает на этот же ужин Иисуса с учениками в Деян. 10:40-41: «Сего Бог воскресил в третий день, и дал Ему являться не всему народу, но свидетелям, предызбранным от Бога, нам, которые с Ним ели и пили, по воскресении Его из мертвых». Из этого очевидно, что повеления, данные Иисусом в Луки 24:47-49 соответствуют повелениям, данным в Деяниях 1:4, 8.

Согласно Луке, Иисус вознесся на небо после ужина с учениками в воскресенье в день своего воскресения (Лк. 24:51). В Деян. 1:2 он снова указывает на это, однако в третьем стихе Лука делает шаг вперед. Ему необходимо показать, что не может быть сомнений по поводу вознесения Иисуса. В древности существовали повествования о вознесении на небо (Геракл, Ромул, Эней) и это был чудесный феномен, в который образованным людям было трудно поверить (Ливий сомневается в вознесении Ромула и Дионисий Галикарнакский в вознесении Геракла)¹¹. Поэтому для Луки было важно подтвердить реальность вознесения Иисуса. Иисус являлся ученикам в течение целых сорока дней. Явиться мог только умерший, который вновь стал живым на небе и это было традиционное понимание среди иудеев. Явления умерших в древности всегда происходили с небес. Рассказы о явлении всегда имели целью показать, что умерший жив, и поэтому Лука говорит, что Иисус являлся ученикам в течение сорока дней. Таким образом, Деян. 1:3 является разъяснением и подтверждением того, о чем он написал в Деян. 1:2. Иисус вознесся в день воскресения и жил на небесах с Богом. Он являлся ученикам в течение сорока дней, и затем явления прекратились¹². Целью Луки в Деян. 1:3 было показать,

10 Такой перевод мы находим в Радостной вести: “когда они вместе ели” и в переводе епископа Кассиана (Безобразова): “И, за трапезою...”. В Синодальном переводе мы читаем “И, собрав их....” Против подобного перевода выступает то, что причастие стоит в единственном числе и настоящем времени. См. Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 2nd ed. revised by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979), 783-784.

11 H.J. de Jonge, “De hemelvaart van Jezus op de dag van zijn opstanding: Handelingen 1 en Lucas 24,” *Met andere Woorden* 25 (September 2006), 12.

12 Деян. 2:33: «Итак Он, быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите».

что информация, содержащаяся во втором стихе, является надежной, и ей можно доверять.

Во второй части пролога книги Деяний Лука пишет об общении Иисуса с учениками в день его воскресения, Его вознесении на небо, общении учеников с ангелами и возвращении учеников в Иерусалим:

И когда они ели, Он повелел им: не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца, о чем вы слышали от Меня, ибо Иоанн крестил водою, а вы, через несколько дней после сего, будете крещены Духом Святым. Посему они, сойдясь, спрашивали Его, говоря: не в сие ли время, Господи, восстанавливаешь Ты царство Израилю? Он же сказал им: не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти, но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой; и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли. Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их. И когда они смотрели на небо, во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде и сказали: мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо. Тогда они возвратились в Иерусалим с горы, называемой Елеон, которая находится близ Иерусалима, в расстоянии субботнего пути. И, придя, вошли в горницу, где и пребывали, Петр и Иаков, Иоанн и Андрей, Филипп и Фома, Варфоломей и Матфей, Иаков Алфеев и Симон Зилот, и Иуда, [брат] Иакова¹³.

После небольшого отступления в ст. 3 во второй части пролога Лука возвращается к описанию того, как Иисус явился ученикам в день Его воскресения. Лука вновь продолжает описывать события, которые он кратко упомянул во втором стихе о том, что Иисус дал ученикам повеления. Как уже было сказано, обстоятельства, при которых были даны повеления, указывают на проходящий ужин. Соответствия между двумя описаниями в Деян. 1:4-8 и Лк. 24:47-49 настолько явные, что они должны указывать на один и тот же ужин. В обоих текстах речь идет о том, когда ученики находятся на ужине. Повеление Иисуса оставаться в Иерусалиме и ожидать обещанной Отцом силы

¹³ Деян. 1:4-13.

посредством снисхождения Духа Святого в ст. 4-8 уже упомянуто автором в Евангелии (Лк. 47:49). В Деяниях, однако, автор представляет дополнительные сведения о том, что имело место перед вознесением. Ученики здесь задают Иисусу вопрос о восстановлении Израиля и получают определенный ответ. Также Лука представляет риторический вопрос двух мужей в белых одеждах после вознесения Иисуса и их сообщение о том, каким образом произойдет пришествие Иисуса.

В третьей части пролога Деяний Лука дает описание жизни учеников в первые дни после вознесения Иисуса: «Все они единодушно пребывали в молитве и молении, с [некоторыми] женами и Мариею, Матерью Иисуса, и с братьями Его»¹⁴. Это описание снова имеет параллель с Лк. 24:53. И хотя в Евангелии ученики постоянно пребывали в храме, благословляя Бога, в Деяниях мы видим пребывание учеников с матерью Иисуса, его братьями и другими женщинами в совместной молитве. В Деян. 1:13-14 описывается первое собрание самой ранней христианской общины и ее деятельность. В ст. 13 упоминается собрание вечером после вознесения Иисуса, а в ст. 14 говорится обо всем периоде начиная с пасхального воскресения до сошествия Духа в день Пятидесятницы.

Сопоставление описания вознесения Иисуса в Евангелии от Луки 24:36-53 и Деяниях 1:4-14

Если сравнить описания Лукой событий в Евангелии и в книге Деяний, то можно прийти к заключению, что евангелист представляет в двух своих произведениях параллельную информацию и в книге Деяний повторяет и расширяет то, что он уже сообщил в Евангелии. Читателю очень важно видеть, что Лк. 24:36-52 является описанием, параллельным Деян. 1:4-11, где идет речь об ужине в воскресенье вечером и следующим за ним вознесением. Стихи в Лк. 24:47-49 параллельны Деян. 1:4-8, в которых описывается ужин Иисуса с учениками и наставление Иисуса оставаться в Иерусалиме и ожидать излияние Святого

¹⁴ Деян. 1:14.

Духа. Лк. 24:50-51 параллельны Деян. 1:9-11, где представлено вознесение. Лк. 24:52 параллелен Деян. 1:12-1, где описывается возвращение учеников в Иерусалим, а в Лк. 24:53 и Деян. 1:14 описывается первое служение учеников Иисуса после его воскресения и вознесения. Таким образом, вознесение Иисуса, о котором говорится в Деян. 1:2 и 9-11, произошло согласно Луке в день воскресения, а не на сороковой день.

Необходимо отметить, что у других авторов Нового Завета, например, у Марка и Павла, можно также увидеть идею того, что Иисус был взят на небо в день его воскресения¹⁵. У обоих авторов воскресение и прославление Иисуса на небесах происходит в одном событии. Поэтому ни у Марка, ни у Павла мы не находим отдельного описания вознесения Иисуса. Воскресение и взятие Иисуса Богом на небеса является одним и тем же событием. Для Луки Иисус уже в день своего воскресения прославлен на небесах, как, например, в Лк. 23:43: «Сегодня со мною будешь в раю»¹⁶.

Каким же образом в христианской традиции закрепились понимание, что вознесение Иисуса имело место на сороковой день после его воскресения? Это произошло потому, что Лука в Деян. 1:2 говорит о вознесении Иисуса Христа и в стихе 3 сообщает, что вознесение явно из явлений Христа в течение сорока дней, а после этого в ст. 9-11 вновь описывает детали вознесения. Поэтому кажется, что вознесение имело место после явлений Иисуса в течение сорока дней. Однако вознесение уже отмечено Лукой в Деян. 1:2, а в Деян. 1:3 автор рассказывает о явлениях Иисуса, чтобы засвидетельствовать надежность информации о вознесении Христа. Далее в Деян. 1:4 Лука вновь возвращается к рассказу о том, что произошло в день воскресения Иисуса: ужин учеников, явление Иисуса и его наставления, после которых произошло вознесение. Таким образом, в Деян. 1:3 Лука забегают вперед, повествуя о последующих явлениях Иисуса в течении сорока дней. Подобный прием мы встречаем у Луки не один раз. В Лк. 6:16, перечисляя имена выбранных

¹⁵ Мк. 16:19; Фил. 2:9.

¹⁶ Подобную традицию мы также находим в Евр. 12:2: «... Иисуса, который, вместо предлежавшей ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел по правую сторону престола Божия».

Иисусом учеников, автор заранее дает характеристику Иуде, «который сделался предателем». В Лк. 3:1-16 евангелист рассказывает о служении Иоанна Крестителя и затем в ст. 19-20 говорит о том, что Ирод заключил Иоанна в тюрьму. Однако далее Лука говорит о том, крестился весь народ и также Иисус (Лк. 3:21-22). Кто же тогда крестил Иисуса? Иоанн Креститель ведь уже в тюрьме согласно ст. 19-20? Очевидно, что сообщая об аресте Иоанна Крестителя, Лука забегают вперед. Сначала Иоанн крестил Иисуса, а уже потом Иоанн по приказу Ирода был отправлен в тюрьму. В Деян. 11:28 Лука пишет о пророке Агаве, который предсказывал наступление великого голода во всем мире, а затем автор добавляет, что этот голод и наступил при императоре Клавдии. Посредством такого добавления Лука забегают вперед, удостоверяя верность того, что пророчествовал Агав. Следовательно, можно утверждать, что и в Деян. 1:3 Лука также воспользовался подобным приемом.

В первой главе книги Деяний Лука кратко упоминает вознесение Иисуса в ст. 2 в качестве резюме своего Евангелия. Далее в третьем стихе, забегаая вперед, евангелист сообщает о явлениях Иисуса, которые имели место с небес в качестве доказательства того, что вознесение действительно имело место. А в Деян. 1:4 Лука возвращается к вечеру дня воскресения, когда Иисус явился ученикам во время ужина, дал наставления и далее вознесся на небеса. Вознесение, которое упоминается в Деян. 1:2 и Деян. 1:9-11, является одним и тем же вознесением, произошедшем, согласно Луке, в день воскресения Иисуса Христа¹⁷.

Заключение

В книге Деяний вознесение Иисуса Христа происходит в день его воскресения, а не на сороковой день после этого события. Это объясняется посредством следующих аргументов. Во-первых, хронология пролога в книге Деяний должна пониматься в согласии с хронологией в Евангелии от Луки 24, на

17 Подтверждение вознесению Иисуса в день его воскресения мы также находим в Послании Варнавы 15.9: "Поэтому и мы проводим в радости восьмой день, в который и Иисус воскрес из мертвых и, явившись, вознесся на небо."

которую указывает сам автор в Деян. 1:1-2. Во-вторых, в Евангелии от Луки вознесение Иисуса датируется воскресением вечером в день его воскресения. В-третьих, датировка вознесения сороковым днем после воскресения основана на неверном понимании Деян. 1:3. Если этот стих понимать в качестве специального приема, с помощью которого автор, забегаая вперед, хочет заверить читателя в верности вознесения в стихе 2, то повествование в ст. 4-11 о повелениях Иисуса и его вознесении можно рассматривать как продолжение стиха 2. Таким образом, параллельное повествование между Луки 24:36-53 и Деян. 1:4-14 указывает на то, что в Деяниях Лука датирует вознесение Иисуса вечером в день его воскресения.

Подобная интерпретация никаким образом не претендует на то, чтобы отменять установившуюся церковную традицию празднования вознесения Иисуса в сороковой день после Пасхи. Смерть, воскресение, вознесение и прославление Иисуса Христа являются самыми важными аспектами христологии и сотериологии, что существование двух отдельных праздников — Пасхи и вознесения — является вполне оправданным. В пасхальное воскресенье христиане празднуют смерть и победу над смертью Иисуса Христа, и таким образом свое спасение, а в день вознесения Христа верующие празднуют прославление Богом Иисуса на небесах и свое оправдание перед Богом.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Маршалл, Ховард. Новый библейский комментарий. Часть 3. Новый Завет. - Спб.: Мирт, 2001.

Barrett, C.K. The Acts of the Apostles. Vol.1. Edinburg: T&T Clark, 1994.

Bauer, Walter. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. 2nd ed. revised by F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1979.

Fitzmyer, Joseph A. The Gospel According to Luke X-XXIV. New York: Doubleday, 1983.

Giles, K. "Ascension." In Dictionary of Jesus and the Gospels, eds. Joel. B. Green and Scot McKnight, pp. 46-50. Downers Grove: InterVarsity, 1992.

Green, Joel B. The Gospel of Luke. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
Jonge, de H.J. "De hemelvaart van Jezus op de dag van zijn opstanding: Handelingen 1 en Lucas 24." Met andere Woorden 25 (September 2006): 3-13.

Kistemaker, Simon J. Acts (New Testament Commentary), Grand Rapids: Baker, 1990.

Nolland, John. Luke 18:35-24:53 (Word Biblical Commentary. Vol. 35c). Dallas: Word Books, 1993.

БИБЛЕИСТИКА

7

ШЛЕНКИН В.В.

С-Петербург, Россия

КОМПЛЕКС ДИОТРЕФА КАК ВЫЗОВ
ЭТИКЕТУ РАННЕЙ ЦЕРКВИ

Введение

Третье Послание Иоанна, пусть это и не бросается сразу в глаза, может помочь нам увидеть древний горизонт римской империи: ее нравы и обычаи, а также деликатные отношения ревностных христианских партнеров по миссионерскому поприщу. Возможно те импульсы, которые наблюдаются в письме заставили раннюю общину заботливо сохранять и переписывать личную корреспонденцию древнего автора. И эти письма стали частью церковного списка (канона) любимых для христианского чтения книг.

В нашем случае, коли мы касаемся вопроса причины написания Третьего Послания Иоанна, перед нами встает не только одиозная фигура любящего первенствовать в своей общине Диотрефа, но также та социальная ситуация, которая связана с рассмотренными деталями послания. Мы взглянем на то, что на самом деле побудило древнего писателя-старца, взяться за «чернила и трость». На наш взгляд, это послание открывает занавес на историко-социальные связи, которые объединяли древние общины. Эти нити и связи были достаточно деликатными и от них зависел успех миссионерской деятельности и становление зарождающейся новой религии.

На наш взгляд, основные вопросы, которые решил озвучить автор, касаются: 1) философии и принципов руководства общиной, 2) места, где эта община могла собираться (частные дома христиан со всеми обычаями приема гостей) и 3) активной роли странствующих учителей-волонтеров (апостолов, пророков, благовестников или же миссионеров).

Церковь и странники

Вполне вероятно, что одна из причин, побудивших автора взяться за написание этого послания, заключалась в том, чтобы еще раз подчеркнуть верность выбранного Гаем пути: быть гостеприимным по отношению к странствующим пророкам и учителям. Иоанн намерен в скором времени отправить в путь

Димитрия (ст. 12). И он между делом пишет формальное письмо, желая при этом подчеркнуть и выделить достоинство самого Гаия. В этом рекомендательном послании старец, можно предположить, проявляет пастырское беспокойство: не поддался ли со временем сам Гай влиянию Диотрефа. Возможно, в свете странствующих по миру лжеучителей, а также ситуация, в которой мог оказаться Димитрий, могли вызывать у автора подозрение¹. Тем более, имя Димитрий выдает его языческое происхождение (Димитрий – «принадлежащий Деметре»)². На наш же взгляд, автор вполне осведомлен о поведении и характере Гаия (ст. 3).

После традиционного приветствия автор послания обращается к Гаию: «Возлюбленный! ты как верный поступаешь в том, что делаешь для братьев и для странников (εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο ξένους)» (ст. 5)³. Далее старец заявляет о том, что эти братья-странники засвидетельствовали его доброе к ним расположение перед церковью (ст. 6). Что сделал для них Гай? К чему была сведена его функция как пресвитера, т.е. как человека, который возглавлял домашнюю церковь? Он просто принимал странствующих братьев.

Здесь вполне можно задаться вопросом (забегая вперед), а не является ли эта функция Гаия принимать гостей чуть ли ни основной или одной из главных в служении пресвитера в домашней церкви? Или, скажем, епископа, чья функция выводится из самого слова «епископ»: принимать, давать распоряжения, касающиеся размещения гостей, давать им пропитание и проявлять прочую заботу. Видно, что функция старшего, некого отца церковного дома (*pater familias*) заключается в социальном обеспечении, нежели в учительском служении⁴.

Иоанн считает, что Гай поступает благородно, принимая тех, кто, не прибегая за помощью к язычникам, решил отпра-

1 Stephen S. Smalley, 1,2,3 John, Word Biblical Commentary, vol. 51 (Texas: Word Books, 1984), 343.

2 Smalley, 361.

3 Определенные характерные для Иоанна черты приветствия обсуждает Юдифь Лью. См. Judith M. Lieu, The Theology of the Johannine Epistles, Ed., James D.G. Dunn (Cambridge University Press, 1997), 2-3.

4 Jochen Wagner, Die Anfänge des Amtes in der Kirche: Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur (Tübingen: Franke Verlag, 2010), 159.

виться в путешествие (ст. 7). С какой стати язычникам поддерживать миссию странствующих учителей по тексту неясно. Возможно, тут идет речь о принятом обязательстве (ради имени)⁵ путешественников во время миссии не зависеть от язычников. Так Дитрих Рузам полагает, что эти странствующие миссионеры должны были поддерживать связь только с поместными или с домашними церквями⁶. Сопутствует этому и та идея, что обычно скитающиеся учителя среди язычников попрошайничали у своих слушателей⁷. То ли Иоанн рассуждает о возможности собрать средства для подобного миссионерского путешествия, то ли он имеет себе на уме что-то другое – ясно, что община Гаия или сам Гайй стал «сотрудником истине» (ст. 8). В отличие от Павла в использовании Иоанна «истина» – это не просто ссылка на содержание благовестия. Здесь «истина» есть абсолютно правдоподобное отображение реальности и существующего порядка вещей.

Иоанн одобряет гостеприимство Гаия. Отправившиеся в путешествие (миссионерское или командировочно-миссионерское – по тексту мы не видим) братья получили в его церкви определенную поддержку (ст. 6). «Отпустить» здесь означает снабдить спутника определенной поддержкой, чтобы они могли дойти до другого пункта своего маршрута (см. 1 Кор. 16:11)⁸. Павел, например, в стратегическом отношении также рассчитывал на поддержку от христиан в Риме, чтобы пройти дальше до Испании (Рим. 15:24, 28). И отсутствие радушного приема в церкви Диотрефа, как полагает Юдифь Лью, озадачивает Иоанна, поскольку он испытывает определенную ответственность за этих миссионеров⁹.

Странничество, т.е. путешествия христианских проповедников: то ли это апостолы, то ли учителя или пророки, было характерным феноменом для ранней церкви. Лука, например,

5 «Ради имени Его», где «Его» поздняя вставка писца в качестве прояснения (IX-X вв.).

6 Dietrich Ruzam, *Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe* (Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1993), 226.

7 Judith Lieu, *The Second and Third Epistles of John: History and Background* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1986), 108.

8 Raymond E. Brown, *The Epistles of John*, *The Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1983), 711.

9 Lieu, *The Theology*, 9.

упоминает также странничество среди обычных людей: среди афинян были иностранцы, которые охотно следили за философскими новостями (Деян. 17:21). В отношении церковного климата солидарности и единения Лью замечает:

Новый завет и ранняя христианская литература демонстрируют высокий уровень мобильности среди христиан то ли в служении Евангелию, то ли по причинам светским и коммерческим. Несомненно, последующий обмен идеями и традициями был важным как для подъема чувства единства, так и для обеспечения единства посредством общего участия в растущем накоплении традиций различного происхождения¹⁰.

Вся миссионерская кампания Павла и апостолов в повествовании Луки, как мы видим в Деяниях Апостолов была насыщена такими подробностями (см. 10:6; 18 – (Петр, что Симон, который гостит здесь. Примеч. В.Ш.); также 10:32). Так, возьмем один из многих примеров, Лука говорит (21:16), что по пути в Иерусалим Павел и его спутники стали гостями у Мнасона, «у которого можно было расположиться» (παρ' ᾧ ἐκτινῶμεν). Глагол ἐκτινῶμαι можно переводить в страдательном залоге как «располагаться в качестве гостя». В древнее время гостиницы были редким и не особо надежным явлением, поэтому люди предпочитали приватный прием¹¹. Среди социальных особенностей служителей только те женщины в посланиях Тимофея (1 Тим. 5:10) должны были идентифицироваться как истинные вдовы, которые оказывают добрый прием странникам (ἐξενόδοχοεν).

Более того, путешествовали по разным местам империи не только апостолы и их спутники. Таким же образом действовали оппоненты Павла, присваивая себе заслуги апостола. А также те странствующие учителя, проповедники, которые не приносили в домашнюю церковь ортодоксального учения (2 Ин. 10). Их путешествия, конечно, также подразумевали необходимость в ночлеге и устройстве на дому.

10 Lieu, The Second and Third Epistles of John, 125.

11 Barnabas Lindars, Ruth B. Edwards, John M. Court, The Johannine Literature (Scheffied: Scheffied Academic Press, 2000), 124.

В другом месте автор Послания Евреям напоминает, чтобы его читатели «не забывали страннолюбия (φιλοξενία)» (Евр. 13:2), т.к. некоторые, не ведая того, смогли принять и развлечь ангелов (опять тот глагол же ξενίζω, но активном залоге). Таким образом, обязанность принимающей стороны заключалась не только в том, чтобы принимать и располагать, но также принимать гостеприимно, тепло. Так, чтобы странники не чувствовали себя неудобно. Эта же идея выражается автором пастырских посланий (1 Тим. 3:2; Тит. 1:8) – определенно, епископ ранней церкви должен быть страннолюбив (φιλόξενος). А автор послания Петра убежден, что страннолюбивыми должны быть все читатели его послания (1 Пет. 4:9) «без всяких ворчаний, жалоб и фырканий друг на друга» (перевод мой – В.Ш.).

Интересное параллельное по тематике место мы находим в послании Римлянам 16:23. Павел в своих заключительных приветствиях упоминает другого Гаия коринфянина (Γάϊος): «Приветствует вас Гайй, домашний хозяин мне и всей церкви» (ὁ ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας). Это гостеприимство ранее ставилось апостолом в пример: «ревнуйте о странноприимстве» (12:13). Другой вопрос, кто же эти странники, которых надо так заботливо принимать? Но перед тем как ответить на этот вопрос вернемся к антиподу странноприимца Гаия.

Диотреф как ревнитель и охранитель церкви

Определенно старец не доволен поведением Диотрефа, которое он классифицирует в качестве пережитка авторитарного администрирования и местного любителя первенствовать (ст. 9). Тут можно говорить о некоем комплексе личного характера: Диотреф демонстрирует личную неприязнь к автору письма. Можно было бы предположить, что в общине Диотрефа существовали доктринальные несогласия. Во втором Послании Иоанну старец Иоанн не перечисляет, а называет основную причину, по которой человек не мог рассчитывать на гостеприимство: этика и христология путешествующего учителя (2 Ин. 6-10). Однако старец указывает на личную любовь Диотрефа к

первенству (ὁ φιλοπρωτεύων), а это вполне говорит об амбициях патрона домашней церкви. Также не стоит думать, что здесь может уже появиться первичная площадка для «монархического епископата» (к этому вопросу мы вернемся позже). Хотя читатель обнаружит на лицо некий «человеческий фактор», избыточную страсть к первенству и единоначалию. Как пишет Брук:

Мы, в пылу борьбы старой патриархальной провинциальной миссионерской организации, выступаем против консолидации индивидуальных церквей, которые отринули от себя внешнее влияние и развили епископат. Диотреф возглавил это движение. Старец ему не доверяет и пытается взять его под контроль. Он видит в нем только человеческие амбиции¹².

За исключением того, что первую систему можно назвать «старой» и «патриархальной», мы можем согласиться с этим тезисом. Скорее, имеет смысл говорить об активной миссионерской деятельности, которая встречает недоброжелательное сопротивление со стороны амбициозных ревнителей.

Тот факт, что Диотреф любит первенствовать говорит о том, что он это первенство в эгалитарной по природе общине формально не имел, т.е. первым не являлся¹³. Тем более, если Иоанн угрожает Диотрефу тем, что он в скором времени вмешается в существующий статус-кво, то можно задаться вопросом: не вторгается ли старец на чужую «каноническую территорию»? Конечно, это анахроническое прочтение письма – в то время мы не наблюдаем ни признаков подобного канонического права, ни епархиальных разделений территорий.

Возможно, Иоанн уже не говорит о той же самой церкви (см. выше ст. 6), когда автор начинает жаловаться на Диотрефа: «Я написал кое-что (τι) церкви (Ἐγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ); но любящий первенствовать у них Диотреф не принимает нас (οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς)» (ст. 9), т.к. в этом случае уже стоит артикль. Вероятно, Иоанн хвалит Гаия перед церковью вообще как перед собранием братьев, но в то же самое время приоткрывает читателю свое удрученное отношение, касательно поведения

12 A.E. Brooke, Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles, The International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1948), lxxviii.

13 Rusam, 220.

местного епископа: Диотреф не хотел, чтобы письмо было прочитано.

Далее, кроме того, что Диотреф посягнул на авторитет старца, он не намерен был на этом останавливаться. Его действия (τὰ ἔργα) классифицируются автором и сводятся к следующему:

1) Диотреф поносит Иоанна и его партнеров скверными, дурными словами (λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν), болтает чепуху (см. 1 Тим. 5:13 «но и болтливы» (ἀλλὰ καὶ φλύαροι));

2) Он не только сам не принимает партнеров Иоанна, но и запрещает, ограничивает, создает трудности тем, кто желает их принимать гостеприимно.

3) Некоторых, как это видно из текста, он даже прогоняет, вытесняет из общины (ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει).

Возможные переводы глагола ἐπιδέχομαι – «принимать гостеприимно» или «принимать чей-то авторитет». Диотреф на взгляд старца Иоанна отказывает странникам в том, что не соблюдает привычный для общин регламент для церквей круга старца Иоанна, а также традиционный общинный этикет. В этом, на взгляд автора, соблюдалась и хранилась истина (Ин. 1, 3, 4, и, наконец, в 8-ом стихе, который образует некое крещендо в мысли Иоанна, тогда как в 12-ом стихе после всех моральных резюме Иоанна оно превращается в диминуэндо).

Если старец косвенно предостерегает Диотрефа, необходимо, конечно, сказать пару слов и об авторе. Если он – апостол, то порыв старца навести порядок в церкви Диотрефа легко объясняется характером и тоном письма («Чего вы хотите? с жезлом придти к вам, или с любовью и духом кротости?» 1 Кор. 4:21). Если же нет, то старец является весьма авторитетной фигурой, который пользуется в круге Иоанна значительным авторитетом¹⁴. В любом случае, мы не замечаем здесь неких в каноническом смысле служебных отношений. Здесь речь идет не о статусе или служебных достоинствах, но скорее о личностях¹⁵.

14 В силу ограничения нашего исследования нашей целью здесь не является вопрос идентификации личности старца, а природа учительского служения в НЗ. Однако вполне очевидно, что автор пользовался в этих церквях определенной властью как хранитель традиции, что позволяло ему наводить порядок.

15 Rusam, 223.

Подобный отказ принимать странствующих братьев является серьезным этическим вызовом не только для миссионерской тактики апостолов. Это вызов и препятствие для любого странствующего человека в его деловой жизни. Не сложно заметить, как в повествовании Евангелиста Иисус упрекает осужденных. Они, согласно одной из воображаемых Им ситуаций, когда Он был странником, не приняли Его (Мф. 25:35, 43). Иоанн, что закономерно, мог внутренне беспокоиться, что Гайй станет объектом влияния Диотрефа (ст. 11), таким образом, заразившись от его поведения¹⁶. И он еще раз предупреждает в духе Иоанна, что «делающий зло не видел Бога».

Другими словами, здесь скорее речь не о том (если кто-то сегодня может такое предположить), что Диотреф не предоставил кому-то из странствующих проповедников возможность «сказать слово». Ситуация была связана с учительством и/или миссионерством и Диотреф является угрозой для первоначальной апостольской миссии.

Служение учительства в Новом Завете

Очевидно, не все епископы в ранней церкви апостольского времени были богословами. Отцы церкви чаще всего являлись епископами и одновременно великими учителями. Однако в апостольский период, как мы это видим из самого Нового Завета, а также в ранней христианской литературе, руководители ранней общины не являлись подготовленными в богословском отношении «дипломированными» церковными руководителями. Уже в пасторских посланиях мы читаем об управляющих (προεστώτες) старейшинах в церкви, среди которых мы находим тех, кто был сведущими в слове и учении (ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ), и тех, кто, видимо, об учении не пекся (1 Тим. 5:17). По этой причине, вероятно, возникло противопоставление странствующих учителей, несущих в себе апостольский учительный авторитет, надзирателям ранней церкви (епископам), которые возглавили

¹⁶ Smalley, 359.

свои общины как локальные закрепившиеся институты. К этому вопросу мы вернемся еще ниже.

Павел формально различает служение пророка от служения учителя в Рим. 12:7. Конечно, это очень условный и не исчерпывающий перечень. Другое дело 1 Кор. 12:28-29. Здесь апостол утверждает: «И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, [иным дал] силы [чудодейственные], также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки». Далее он восклицает: «Все ли Апостолы? Все ли пророки?». Для нашего рассмотрения характерно то, что именно апостолов, пророков и учителей автор решает выделить на фоне всех других дарований и служений в ранних христианских общинах. Занимательно и то, что именно эти три категории служителей были, так сказать, всегда «на ногах», путешествуя от церкви к церкви. Этот список несколько отличается от другого списка, который мы находим в послании Ефессянам: «И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями» (Еф. 4:11)¹⁷. Апостолы, пророки и учителя упомянуты также и в 1 Кор. 12:28-29. Апостолы не мыслились без странничества и путешествий (Мф. 28:18-20; Деян. 1:8). Павел выразительно называет себя апостолом и учителем язычников (1 Тим. 2:7; 2 Тим. 1:11). Трудно понять, насколько эти четыре слова: «апостол, проповедник, благовестник и учитель» могли четко и функционально отличаться. Иезавель в Откр. 2:20, будучи лжепророчицей, несомненно, учила. Однако такое различие между пророками и учителями все-таки установлено. Они часто перечисляются вместе (см. Деян. 13:11). И видно, что Павел, как и другие носители христианской Вести разделяли одну и ту же стратегию в отношении миссионерских целей своих партнеров: организация домашних церквей¹⁸.

Однако евангелистов тоже можно причислить к «странствующей» категории, как в случае Филиппа (Деян. 8:5-6, 35, 40; 21:8). В Деян. 21:8 Филипп классифицируется не только как

17 Об изменении порядка в списке послания Ефессянам см. A. Zimmerman, *Die urchristliche Lehrer* (Tübingen, 1984).

18 Lieu, *The Second and Third Epistles*, 132.

благовестник, он также оказывает гостеприимный прием Павлу и его спутникам. Как будто бы он выполнял привычный и обыкновенный для того времени в церкви этикет.

То, что учителя путешествовали в ранней церкви видно не только из примера Павла, но и Аполлоса (Деян. 18:24-25; 1 Кор. 3:6; 16:12; Тит. 3:13). Хотя не исключено, конечно, что Аполлос мог благовествовать, это слово по отношению к нему не меняется. Скорее, он учитель и апологет ранней церкви, когда он говорил, учил и опровергал всенародно иудеев. В послании Титу автор говорит о законнике Зине и (учителе) Аполлосе, намекая о том, что они как учителя в командировке должны почувствовать в церквях гостеприимный прием. Трудно представить какое количество странствующих пророков, проповедников и учителей было в ранней церкви. Но ко времени пастырских посланий в этих письменных документах начинает кристаллизоваться и группа пресвитеров (епископов). Была ли между ними какая-то законная преемственность? Противоречили ли они институциональным образом друг другу? Что же говорит автор пасторских посланий исключительно нового о епископах?

Герд Тейсен, к примеру, считает, что путешествующие учителя ранней церкви *Wandercharismatiker* (странствующие харизматики) были характерным явлением апостольской церкви. Он пишет про них следующее:

Они держались на расстоянии от власти, имущества, работы и семьи. Центральным для них был Иисус, который сам был странствующим харизматиком, чей образ жизни вдохновил их после Пасхи. Эти странствующие харизматики были первыми авторитетами постепенно распространяющихся ранних христианских общин. Их традиции формируются, прежде всего, из синоптических Евангелий. Их мораль – «странствующий радикализм». Развитие раннего христианства затем было определено посредством переноса авторитетных структур на поместные общины. Они получили самостоятельность, ориентированную на их же руководителей: епископов, диаконов и пресвитеров. Они все больше и больше отгораживали себя от путешествующих странников-харизматиков¹⁹.

19 Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums*, 3te Auflage (Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus, 2003), 144-145.

Мы не будем подробно обсуждать здесь в силу тематического ограничения работы тезис Тейсена (как и Гарнака) в отношении конституционального переноса авторитетных полномочий от странствующих учителей к епископам. Можно лишь добавить, что странствующий радикализм – это явное преувеличение на том основании, что странствующими харизматиками могли быть и были ими многие учителя в ранней церкви. В любом случае, в свете Послания Иоанна вполне может быть очевидным, что даже при апостолах о себе давал знать вышеупомянутый «человеческий фактор»: отрицался не только авторитет Иоанна, но и Павла (1 Кор. 9:1-2). Можно, похоже, даже заключить, что при жизни апостолов в некоторых церквях им отказывали в признании и авторитете.

Однако в то же время необходимо обратить внимание, что взгляд, согласно которому в ранней церкви существовало противопоставление епископов странствующим проповедникам, встречает определенные трудности. Можно ли отрицать и такую историческую вполне допустимую ситуацию, когда тот или иной пресвитер мог сам отправиться в далекое путешествие? Павел, например, был фарисеем и учителем. Аполлос был учителем, который путешествовал (1 Кор. 16:12). Сама христианская миссия побуждала людей, путешествуя, посещать другие домашние церкви. Очевидно, что даже согласно пасторским посланиям они вполне могли уживаться друг с другом (епископы (1 Тим. 3:2) и вдовы (1 Тим. 5:10) принимали в этом активное участие). Если автор пасторских посланий видит угрозу в путешествующих и распространяющих свое учение лжеучителях (2 Тим. 2:17; 3:6; Тит. 10:11), то стоит ли отказывать в существовании путешествующих по городам основателей церквей ортодоксов (2 Тим. 4:20, 21; Тит. 1:5; 3:12)?

Например, в 1 Тим. 3:2, как мы уже выше указали, автор рассуждает об облике руководителя церкви. Среди множества этических критериев он не говорит о таком, согласно которому руководитель должен быть экспертом в богословии и учении. Неким освобожденным для этих обязанностей теологом. Автор лишь замечает, что он должен быть «учителем» (*διδάκτικόν*),

т.е. способный учить. Однако это далеко не основная функция епископа по сравнению с более подробными требованиями автора послания. Особенно с моральными требованиями. В 1 Фесс. 5:12 Павел говорит о «вразумляющей» функции руководителя. Однако *κοινοδοῦντας* несет в себе больше морально этическую, увещательную функцию, нежели непосредственно дидактическую. Примерно та же идея встречается в послании Титу 1:9. Епископ согласно замечаниям автора – не эксперт в богословии, но «держась истинного слова согласно с учением». Требование быть учительным исходит от апостола, который сам обладает компетенцией в отношении того, что является ортодоксией. Естественно предположить, что не только христиане (для которых религиозная жизнь не мыслилась без учения), но руководители общины могут и должны наставлять. И на епископа, разумеется, такая обязанность была возложена. Однако мы все еще пытаемся найти решение на вопрос: всегда ли епископы/пресвитеры были носителями христианского учения, будучи его экспертами? Как кажется, при всем том, что они, вне всякого сомнения, должны были знать христианское учение, основная ответственность по распространению компетентного учения в других церквах лежала на апостолах, пророках и учителях. Именно они в первичном порядке в апостольский период времени были авторизованы для этого. Епископы же были, как указывает на это русский перевод, надзирателями за порядком и собранием (за трапезой) в доме, т.е. в домашней церкви. Их задачи и функции были, видимо, душепопечительскими, нежели исключительно дидактическими как это видно сегодня.

На этом моменте нам придется ограничить наше изучение этих важных фигур в Новом Завете. Теперь мы посмотрим на то, как обстояло дело в церквах согласно другим литературным памятникам.

Апостолы, пророки и учителя в ранней церкви

В одном из ранних сочинений отцов апостольских, среди прочих, имеется так называемое *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* «Учение 12 апостолов». В этом произведении автор предположительно сирийского происхождения (некоторые, например Лебедев, считают, что это сочинение было написано в Египте)²⁰ дает общинам рекомендации как поступать с путешествующими апостолами, пророками и учителями. Касательно апостолов и пророков (*περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν*) древний писатель заключает, что они не должны согласно положению Евангелия (*κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου*) оставаться в христианском доме (в домашней церкви) более двух дней (Дидахе 11:4). Автор угрюмо предупреждает, что в противном случае, он должен считаться лжепророком (*ψευδοπροφήτης ἐστὶ*), а так же в таких случаях, когда при уходе из дома он просит денег (там же 11:6). Он может взять хлеба (сколько просит) для того, чтобы дойти до другого пункта как места для ночлега. В гл. 12 автор также дает рекомендации по отношению к христианским странникам. Они могут прожить в доме только два-три дня не более. Возможно, христианские дома, принимающие гостей, должны выражать трепетное отношение к пророкам и учителям (13 гл.). Если они пожелают остаться – а автор не углубляется в объяснении причин такого желания – гостям необходимо предоставить все необходимое. Так как «они достойны пропитания» (13:1-2). Получается, в самих званиях апостол и пророк заложен намек на их профессиональную деятельность: учить и пророчествовать. Они, по-видимому, не только возглавляли евхаристическое собрание (начиная с молитвы), но и учили.

Епископы и диаконы (гл. 15), собственно, тоже исполняют в своих поместных (и домашних) церквях служение пророков и учителей (см. 1 Тим. 3:2; Тит. 1:9). И автор Дидахе даже ставит их на один ряд с ними, т.е. с апостолами и пророками. В отличие от Игнатия Антиохийского и его посланий мы не видим намека на «монархический епископат» и витиеватой терминологии в

20 Соловьев В.С. Введение к русскому изданию *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Святоотеческое наследие. <http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.didache1886>

отношении служения епископа. Предложение Игнатия, судя по позднему написанию 3 Иоанна, а также пасторских посланий, весьма радикально даже для его времени²¹. Скорее в Дидахе мы видим намек на Филипп. 1:1.

В Дидахе мы находим в главах с 11 по 13 и другие подробности, касательно местопребывания апостолов, пророков или странников. Для нас же важно указать на тот факт, что апостолы и пророки, а также некоторые странствующие христиане были частью динамической миссионерской реальности ранней церкви.

Заклучение

Поведение Диотрефа поставило под угрозу распространение миссии странствующих апостолов, пророков, благовестников и учителей. Тогда как в обязанности пресвитеров (епископов) входили главным образом воспитательные навыки, (учительство было одним из многих требований Павла), странствующие учителя концентрировали в себе педагогическую, миссионерскую и стратегическую функцию распространяющейся по Римской империи церкви. Эти путешественники были авангардом христианства. На взгляд старца, Диотреф, закрыв двери для христиан-путешественников, создал серьезную преграду для распространения христианского учения. Вполне вероятно, его община могла оказать не только гостеприимство путешествующим наставникам. Она могла поддержать их на пути до последующего места ночлега или стратегической цели: то ли это другая церковь, или само миссионерство среди язычников.

Наряду с этим мы также можем сказать, что этот отрывок не решает такого вопроса как отношение между апостолами/пророками и епископами/пресвитерами. В нашем случае существует историческое искушение сказать, что смерть апостолов создала прецедент для возвеличивания роли пресвитеров

21 Allen Brent, *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy* (London: T & T Clark International, 2009), 31. Брент в этой монографии рассуждает о философской и языческо-политической подоплеке концепции Игнатия насчет епископства.

и в дальнейшем возникновения монархического епископата ввиду нарастающих внешних угроз²². Однако наше послание не поднимает подобных проблем. Стоит обратить внимание на тот факт, что апостолы согласно новозаветной традиции рассматривали себя в функциональном отношении как сослужители, сподвижники и соратники (2 Ин. 1; 3 Ин. 1; 1 Пет. 5:1; Рим. 16:3,9,21; 2 Кор. 8:23; 1 Фесс. 3:2; Филипп. 2:25, 4:3; Кол. 1:7; 4:7,11; Филипп. 1:1, 2, 24) на ряду с другими пророками, учителями и благовестниками. На наш взгляд, проблема заключалась не в смерти апостолов²³, а в затухании миссионерского духа и в самой концептуальной перестройке, институционализации церкви, которая произошла по образцу административной системы римской империи и философской концепции устройства городов-государств²⁴. На наш взгляд, произошло в каком-то смысле предательство новозаветной архитектоники церкви как домашней развивающейся в географическом значении общины в угоду политическим амбициям и личным интересам.

В отношении значения этого Послания для сегодняшнего читателя, мы можем, во-первых, указать на одиозный характер властолюбивого персонажа. Это ревнитель, охранитель и авторитарная особа. Его первенство проявлялось не в ревности к служению, а в церковной гегемонии. Во-вторых, Диотреф подорвал койнонию, эгалитарное общение христианских общин и взаимное участие в жизни друг друга. В-третьих, и мы тут снова указываем со ссылкой на историческую ретроспективу, появление таких фигур способствовало затуханию активной миссионерской активности. А преобладание монархического епископата, при котором епископ становится центром учительской власти в ранней церкви, стало последним словом в формировании клерикальной иерархии²⁵. Таким образом, роль человеческого фактора, при котором происходило видимое тяготение к

22 Wagner, 300.

23 Ibid., 299.

24 См. Brent, Ignatius

25 Для этого очень активно использовались письма Игнатия. Однако иерархия в представлении Игнатия – это весьма гармоничная структура. Не только епископу, но и пресвитерам и диаконам должен быть послушен мирянин. А субординационные отношения между епископом и его пресвитерами Игнатий не оговаривает. См. Allen Brent.

обладанию власти, было весьма ранним и где-то типичным для человеческой натуры явлением.

С другой стороны, актуальность этого послания очевидна тогда, когда наши церкви в действительности отображают новозаветную практику, т.е. являются миссионерскими и домашними. Тогда и разговор о гостеприимстве и радушном приеме гостей также становится актуальным. Трудно сказать, является ли отступление от этой раннехристианской парадигмы такой же трагедией для христианского сознания как отступление от веры в Троицу или воплощение? Но факт, что острота вопроса, поднятого старцем, отчетливо понимается тогда, когда церковь как община в действительности проживает и практикует такое устройство и такую миссионерскую жизнь – очевиден. Весьма сложно ощутить беспокойство автора, если церковь автономна и уже имеет одного первенствующего пресвитера.

Активность странствующих учителей тогда актуальна, – а гостеприимство руководителей церкви в этом случае нельзя умалить, – когда церкви имеют одно общее дело: распространение христианской веры как активная экспансия. Поэтому, когда в центре богословских дискуссий стоит разговор о канонической территории, власти и правах епископов, вопрос о христианском общении между церквами и их учителями остается как никогда первостепенным и важным.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Соловьев В.С. Введение к русскому изданию *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Святоотеческое наследие, 2005. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.didache1886>

Brent, Allen. Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy. London: T & T Clark International, 2009.

Brooke, A.E. Critical and Exegetical Commentary on the Johannine Epistles. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1948.

Brown, Raymond E. The Epistles of John. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1983.

Lieu, Judith M. The Second and Third Epistles of John. Ed. John Riches. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.

_____. The Theology of the Johannine Epistles. Ed. James D.G. Dunn. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Lindars, Barnabas. Edwards, Ruth B. Court, John M. The Johannine Literature. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Rusam, Dietrich. Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1993.

Smalley, Stephen S. 1,2,3 John. Word Biblical Commentary. Vol. 51. Texas: Word Books, 1984.

Theissen, Gerd. Die Religion der ersten Christen: Eine Theorie des Urchristentums. 3te Auflage. Göttersloh: Chr. Kaise, Göttersloher Verl.-Haus, 2003.

Wagner, Jochen. Die Anfänge des Amtes in der Kirche: Presbyter und Episkopen in der frühchristlichen Literatur. Tübingen: Franke Verlag, 2010.

Zimmerman, Alfred F. Die urchristliche Lehrer. Tübingen, 1984.

БАБИЙ А.С.

Краснодар, Россия

ПРИХОДЫ — ФОРПОСТЫ
ВНУТРИЦЕРКОВНОЙ
АПОЛОГЕТИЧЕСКОЙ
ПРОТИВОСЕКТАНТСКОЙ МИССИИ
РПЦ КОНЦА XIX— НАЧАЛА XX

Введение: возрождение апологетической противосектантской миссии РПЦ

Начиная с 1994 года, Русская Православная Церковь взяла курс на активное возрождение разносторонней миссионерской деятельности¹, в т. ч. апологетической, и последовательно проводит свои глобальные стратегические планы в жизнь.

В качестве образца для подражания взята апологетическая миссия РПЦ конца XIX – начала XX века, известная своим максимальным использованием поддержки государственных, полицейских, судебных и др. структур, а также изоцирочно продуманным силовым сектоборчеством и повсеместным насаждением сектофобских настроений в обществе. Несмотря на необъятность «канонической территории» «единственной и единой» «господствующей» конфессии России, занимавшей 1/8 суши планеты Земля, никто не был оставлен без неусыпного духовного внимания и контроля со стороны «матери» Церкви: ни православный, ни инославный, ни старообрядец, ни сектант, ни иноверец – все и везде было «схвачено».

Интересующая нас внутрицерковная апологетическая противосектантская миссия была учреждена «для воссоединения с Церковью отпавших» и «для укрепления в преданности Церкви колеблющихся и сомневающих в истинах её»². Подобные цели ставит она перед собой и сегодня.

На вопрос, до какой степени современная РПЦ будет калькировать методы апологетического «миссионерско-пасторского» воздействия на инаковерующих у своих дореволюционных предшественников, и есть ли основания у нынешних неправославных христиан для развития РПЦфобии, отвечать в этом кратком труде мы не будем. Нами также не ставятся задачи обличительно-разоблачительного характера. Цель этой статьи хотя бы схематично реконструировать саму систему апо-

1 Миссиология: Учебное пособие. / Ред. игум. Пантелеимон (Бердников), игум. Петр (Еремеев), игум. Софроний (Китаев) и мн. др. – Белгород: БПДС, 2009. – С. 228.

2 Инструкция окружным миссионерам Олонецкой епархии и их помощникам. / Александров-Свирское Братство. – Петрозаводск: Губернская типография, 1898 – С. 1.

логетической миссии РПЦ конца XIX – начала XX века на ее приходском уровне. Епархиальная и общецерковная противосектантская деятельность будет упоминаться лишь в связи с приходской для дополнения общей картины.

Приходы и их пастыри: духовный облик миссионерского «отряда» и сектанты

Приход³ – «передовая» духовного поля битвы, форпост апологетической миссии. Именно здесь находилась точка ежедневного соприкосновения всякого инаковерующего с апологетическим аппаратом РПЦ, по действиям которого он судил о степени любви к нему православной Церкви и государства.

В каком духовном состоянии находился приход и его пастыри – непосредственные проводники и исполнители высоких миссионерских православных целей – вопрос весьма интересный, поскольку, в конечном итоге, это отражалось на методах и качестве миссионерской работы.

Основная ответственность за состояние раскола и сектантства в приходе, духовное просвещение православных, проведение многочисленных богослужений, треб, учительство, а также бесконечная канцелярская отчетность лежала тяжелым бременем на белом приходском духовенстве⁴ и церковнослужителях. «Пастырствование есть тончайшее искусство»⁵. Повезло тем общинам, где был инициативный батюшка, хотя бы отчасти напоминающий портрет библейского лидера (Тит. 1:5-10; 1 Тим. 3:1-13). Но таких служителей было не так много, как хотелось, и

3 Приход (самая маленькая территориальная единица РПЦ) – городская или сельская православная община со своим приходским храмом, причтом (клиром) и причтовым земельным наделом от 33 до 3000 десятин земли. В 1914 г. РПЦ состояла из 41 270 приходов и 98 000 000 прихожан. См. Шавельский Г. Протопресвитер. Русская Церковь пред революцией – М.: Артос-Медиа, Крестовоздвиженское Православное Братство, 2005[1935] – С. 363, 196; см. также: Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. – Петроград: Синодальная типография, 1916. – С. 27 приложения; приведено в Фирсов С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М.: Духовная библиотека, 2002. – С. 23-24.

4 Белое (брачное) духовенство (на кон. 1913 г.) – 110 970 чел.; См. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1913 г. – Петроград: Синодальная типография, 1915. – С. 25 приложения; Ср. Фирсов, С. Указ. соч. – С. 24; Ср. Шавельский Г. Указ. Соч. – С. 195.

5 Шавельский Г. Указ. соч. С. 212.

жизнью им свои же не давали⁶, прогрессивный опыт их работы не перенимался. Среднестатистический же батюшка «не отличался учительностью», однако крепко держал в руках весь приход⁷, действуя больше церковными административно-силовыми методами. Но реалии жизни бывали куда хуже. Священнослужитель мог оказаться драчуном, «храбрым к питью» или даже безнадежно спившимся⁸, любителем женщин или юношей⁹, церковным вором или вымогателем лишних денег за требы, мог использовать чудотворные иконы в качестве средства личной наживы¹⁰ и при этом оправдывать свои злоупотребления низким жалованием или его отсутствием¹¹. В одном из писем, взятом на заметку III отделением СЕИВК¹², священник Беллюстин в сокрушении признавался, что все мы «гадки», все «стригут» всех

6 Там же. С. 205-209, 242-244.

7 Там же. С. 238.

8 См. РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода. Оп.161. №№ 2, 4, 40, 48, 49, 81, 86, 101, 109, 125, 1647, 1678, 1704, 1715, 1728, 1732, 1744. 1880. [Дела о нанесении священниками побоев, оскорблений и др.]; НАРТ. Ф.4. Казанская Духовная Консисто́рия. Оп.1. №№ 30, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 60, 63, 72, 80, 81, 129, 132, 142, 145, 161, 163, 199, 201, 215. [Дела о пьянстве, буйстве, драках, побоях, ругательствах, бесчинстве священников, дьяконов и монахов]; ГАРФ. Ф.109. Оп.3. III отд. СЕИВК. Секретный архив. №1392. [Дело о том, как протоиерей побил дьячка во время причастия, держа в руке Св. Дары]; №1392. 1866. [Дело о протоиерее, который на Пасху был настолько пьян, что не мог отыскать, что следовало читать в Евангелии]; Шавельский Г. Указ. Соч. – С. 214.

9 См. ЦИАМ. Ф.203. Московская консистория. Оп.207. №965. 1822. [Дело об исключении из духовного сословия иеромонаха Варлаама за разврат и пьянство]; ГАРФ. Ф.109. Оп.3. III отд. СЕИВК. Секретный архив. №1392. 1872. [Дело о иеродиаконе Харлампии (ТСлавра), который имел интимные отношения одновременно с двумя женщинами из Москвы. Факты подтвердились.]; №1411. 1864. [Дело о гомосексуализме и ананизме в крупных размерах в Томском и Казанском ДУ, в архиерейском доме, среди певчих. Дипломы выдают за умение доставить сексуальное удовольствие. Факты подтвердились].

10 См. ГАРФ. Ф.109. Оп.3. III отд. СЕИВК. Секретный архив. №1462. 1876. [Дело о присвоении церковных сумм и др. священнослужителями и монахами]; №1392. 1872. [Письмо о священнике, который требовал деньги за напутствие умирающей, а когда больная умерла, отказывался хоронить, т. к. умерла без покаяния]; №1392. [Письмо о злоупотреблениях священников на Ваганьковском кладбище, которое служило охлаждению религиозных чувств народа]; №1397. 1860. [Письмо о спекуляции духовенства у места явления иконы Николая Чудотворца. Народ стекается до 50 тысяч, но его не допускают приложиться к образу без пожертвований финансами или скотом, птицей, холстами и др. Чан для денег очень быстро наполняется, доход до 500 руб. серебром.]; №1390. 1858. [Выписка из письма о взяточничестве рязанского архиерея Смарагда деньгами, сервизами и др.].

11 К 1914 г. государство и церковь существенно улучшили материальное положение священства, но все равно оклады получали причты 31 413 приходов (из 41 270). Зарплата священнослужителей колебалась от 300 до 10 000 руб. в год, пенсия – от 300 до 1200 руб. в год; См. Шавельский Г. Указ. соч. – С. 195-201, 214.

12 Собственная Его Императорского Величества канцелярия.

на всех уровнях, и так было, есть и будет¹³. Церковь боролась с греховными наклонностями клира, применяя весь арсенал увещательных и церковных судебных мер¹⁴, но почти безуспешно.

Почему в РПЦ синодального периода сложилась такая ситуация с клиром, вполне объяснимо. Дети священнослужителей попадали в профессию по праву рождения в «духовном словесии» т. е. «по кастовым причинам, а не по призванию»¹⁵ и вынуждены были получать образование в церковных учебных заведениях. Но далеко не каждый из них был реальным христианином и имел призвание к пасторской деятельности. Многие семинаристы просто прожигали время, учились спустя рукава, постепенно спивались¹⁶, а выпустившись, всю жизнь занимались нелюбимым, опостылевшим делом «не ради Иисуса, а ради хлеба куса»¹⁷. Чего можно было ожидать от подобных духовных работников, пасти овец они не могли, значит оставалось только «стричь». А далее, как говорится, «каков поп, таков и приход». По оценке самих православных лидеров, приходские силы находились в «мертвенно-бездейственном состоянии»¹⁸.

Вполне закономерно, что при такой духовной ситуации расцвели в приходах новоявленные движения вполне библейского или откровенно еретического характера.

Штундисты, баптисты, евангельские христиане своей любовью к Писанию, стремлению к грамоте, нравственностью, трез-

13 ГАРФ. Ф. 109. Оп.3. III отд. СЕИВК. Секретный архив. №1392

14 См. РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода. Оп.445. №352. 1917. [Дело о предложении внести на обсуждение Всероссийского Поместного собора вопроса об укреплении народной трезвости]; НАРТ. Ф.4. Казанская Духовная Консистоия. Оп.52. №16. 1820-1837. [Указы консистории об искоренении из духовенства предосудительных поступков и пьянства]; Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1913 г. – Петроград: Синодальная типография, 1915. – С. 208-209; см. также: Белякова Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. – М.: Духовная библиотека – С. 5-663. [Об истории развития и устройстве судебной системы РПЦ, о проступках, подлежащих наказанию].

15 См. Шавельский Г. Указ. соч. – С. 209; Фирсов С. Указ. соч. – С. 35.

16 См.: ОР РГБ. Ф.230. Победоносцев К. П. Оп.4402. №1. 1893. [Письмо Победоносцева К. П. к Александру III о беспорядках в Тифлисской духовной семинарии]; ГАРФ. Ф. 109. Оп.3. III отд. СЕИВК. Секретный архив. №1453. 1872. [Дело о пьянстве семинаристов Вятской семинарии]; №1393. 1858. [Письмо семинариста о том, что к экзаменам не готовимся, лекции посещаем, когда хотим, ночуем, где желаем]; №1393. [без года]. [Письмо семинариста о том, что ректор не разрешает пьянствовать по будням, а только по выходным, «но на водку и табак свои деньги нужно припасать»].

17 Шавельский Г. Указ. Соч. – С. 210.

18 Там же. С. 374.

востью, здоровыми семьями, благотворительностью, чистотой жилищ и подворий, «немецкой аккуратностью» по отношению к жизненному времени (даже самые бедные стремились купить часы быстрее, чем корову)¹⁹, контрастно выделялись на общем фоне. Им удалось через духовное возрождение достичь того, чего никак не могла привить РПЦ духовно-полицейскими методами. Благодаря активной миссионерской позиции²⁰, евангелисты стремительно увеличивались в числе²¹, в особенности после опубликования законов о веротерпимости 1905 г. и возвращения многих единоверцев из ссылок²². Иногда сектанты сами провоцировали ярость православных, сжигая за ненадобностью свои иконы²³, подтрунивали над полужазыческими обычаями народного православия в личных беседах.

Более всех новоявленных движений волновали Церковь штундо-баптисты-пашковцы-редстокисты, в которых православные рассмотрели серьезных конкурентов, вносящих пагубное свободомыслие в дело веры, допущением личного толкования Евангелия²⁴. Господствующая конфессия, почуяв явную

19 См. Нам Сук Джу. История Евангелического движения в России. 1861-1905 гг.: кандидатская диссертация. / МГУ им. Ломоносова, руководитель доц. к. и. н. А. А. Левандовский. – М.: МГУ, 1998. – С. 223-230.; см. также: Иванов Г. П. Крушение Православной Русской Церкви 1888-1918. – Смоленск: Смоленская городская типография, 2007 – С. 649.

20 См. ЦИАМ. Ф.203. Московская Духовная Консистория. Оп.385. №23. [Дело об уклонении крестьянина Завидовской волости Михаила Кузьмина в Пашковское лжеучение и совращении им других]; ГАРФ. Ф.109. Оп.3. III отд. СЕИВК. Секретный архив. №1457. 1875. [Агентурное донесение о бесплатной раздаче книг духовного содержания отставным полковником Пашковым В. А.]; РГИА. Ф.797. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. Оп.66. (2 отд. 3 стол). №176. 1896. [Дело о С. Шарипове (Нижегородская губ.), который пропагандирует Пашковское лжеучение].

21 По официальной статистике Церкви, только в 1913 г. от РПЦ отделилось 12 346 инородцев, раскольников и сектантов, из которых 3040 чел. составляли штундобаптисты; см. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода по ведомству православного исповедания за 1913 г. – Петроград: Синодальная типография, 1915. – С. 40-41 приложения; Примечание: известны факты, когда священники старались улучшить статистику, брали взятки от желающих откупиться богатых старообрядцев. Кроме того, многие отошедшие от РПЦ не спешили заявлять о своей принадлежности сектам, тем самым, продолжая улучшать общую статистику. Это нельзя не учитывать при анализе.

22 См. РГИА. Ф.797. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. Оп.66. (2 отд. 3 стол). №80. 1896. [Дело о возвращении на родину крестьян, высланных за распространение штунды в Закавказье].

23 См. РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода. Оп. 161. (3 отд. 3 стол). №1543. 1885-1889. [Дело о сожжении иконы мешанином Цыпкиным (Псковская еп.) и о пропаганде Пашкова]; Ф.797. Оп.64. №152. 1895. [Дело о распространении баптистского лжеучения и о глумлении над православной верой]; №259. 1885. [Дело о высылке рабочего Никиты Стельного (Старо-Самсониевская мануфактура. Тверская губ.) за кощунство и распространение среди рабочих пашковского лжеучения].

24 Несколько практических наставлений священникам для борьбы со штундизмом / Цензор Прот. Богданов. – Киев: Киево-Печерская Лавра, 1891. – С. 3.

*угрозу*²⁵ «православию, самодержавию, народности» – «трем китам», на которых стояла Россия, развернули беспрецедентную всенародную антисектантскую кампанию.

В противовес этой позиции, защитники прав сектантов Мельгунов С. П. и Пругавин А. С. видели в евангельских христианах наиболее мыслящий, передовой элемент в народной среде²⁶. А знаменитый юрист Кони А. Ф. пытался доказать, что «вредность штундизма и баптизма невероятно преувеличена» с целью «уничтожить баптизм»²⁷. Своих же намерений «переломить хребет» штундо-баптизму РПЦ и не скрывала.

Приходы во главе со священниками должны были стать главным оружием с разрастающимся сектантством. Но, исходя из духовного состояния, в котором находилась эта миссионерская армия, от нее трудно было ожидать исключительно духовных методов борьбы и уважительного отношения к инакославящим общего христианского Бога. В свою очередь, действия сектаторов, измученных постоянным моральным давлением, тоже не всегда отличались корректностью.

Профилактические противосектантские проповеди и реакция на них прихожан

Как говорится, лучшее лечение – профилактика. Легче предупредить, чем врачевать запущенное. И проще всего это сделать, конечно, в *храме* – основном месте ментального и духовного воздействия на умы и сердца православных. Именно здесь *во время проповеди* за Литургией и на воскресных внебогослужебных религиозно-нравственных *беседах и чтениях* прихожане получали регулярный *заряд нетерпимости* ко всем верующим «инако» на опасный западный манер.

25 См. Троицкий И. Протоиерей. Особенная зловредность штундо-баптизма и некоторые меры приходской борьбы с этой сектой. – Киев: Типография Императорского Университета, 1912. – С. 11; см. также: РГИА. Ф.797. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. Оп.66. (2 отд. [3/2] стол). №118. 1896. [Дело о признании секты баптистов особо вредной и о распространении на нее такой же меры, как против штундизма]; ЦИАМ. Ф.203. Московская Духовная Консистоия. Оп.388. №27. 1895–1895. [Дело по циркулярному указу Св. Синода относительно признания штундистской секты особо вредной и о воспреещении штундистам общественных молитвенных собраний].

26 Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность. – СПб.: РХГИ, 1997 – С. 38.

27 Нам Сук Джу. Указ. соч. – С. 202.

Юные пытливые умы получали обработку противосектантскими и противораскольническими идеями не только в храме, но и на уроках Закона Божьего в церковно-приходских и светских *школах*²⁸. Школы имели хотя и недостаточный, но все же неплохой охват населения, подрастала новая армия граждан, зараженных *сектофобией*.

Использовались для апологетических сеансов и такие непривычные для протестантов методы воздействия, как крестные ходы, чудотворные иконы и мощи святых, при которых иногда проходили исцеления, колеблющиеся православные утверждались в вере, а некоторые начинающие сектанты возвращались в лоно православия²⁹.

Священникам предписывалось зорко *следить* за всеми умственными брожениями в приходе, фактами открытой пропаганды, кощунственного отношения к святыням, которые подпадают под «Уложение о наказаниях уголовных и исправительных» (1885 г.). Но дело борьбы начинать не «*полицейскими*», «*а пастырскими мерами*», привлекать к помощи активных мирян, собирая их в особые сообщества, которые «представляли бы противовес расколосектантской среде». Более жесткие меры рекомендовалось применять лишь в случае крайнего упорства. В первую очередь, батюшкам советовалось нейтрализовать сектантских лидеров: порази пастыря и рассеются овцы, нет вожака – разгромлена община³⁰.

Постоянная шлифовка умов прихожан противосектантскими проповедями помогала сохранять прихожан в православной вере, но «накрученная» и возмущенная крестьянская номинально-православная толпа, видимо не догадываясь о предписываемых добрых «пастырских мерах», предпринима-

28 На 1913 г. в Российской империи действовало 38 284 церковных школ, в которых занималось 2 002 921 учащихся и преподавало 34 821 + 1240 законоучителей разного сана. См. Шавельский Г. Указ. соч. – С. 235.

29 РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода. Оп.178. (3 отд. 2 стол). №[2509 или 2590]. 1897. [Дело об исцелении при мощах Св. Феодосия Углицкого (Херсонская еп.) и о присоединении к православию пяти сектантов].

30 См. Троицкий И. П. Наставления приходским священникам Подольской епархии, как вести борьбу с сектантами-штундистами. – Каменец-Подольск: Типография Губернского Правления, 1893. – С. 2; Троицкий И. Протоиерей. Особенная зловерность штундо-баптизма... – С. 11; Несколько практических наставлений священникам... – С. 36.

ла более понятные простому человеку решительные способы борьбы со «зловредными» чужаками-сектантами. В особенности страшными были многочисленные противозаконные жестокие *самосуды* в российской глубинке.

В отдельные годы описываемого исторического периода, в зависимости от законоположений государства и циркуляров ведомств, имеющих отношение к сектантам, а иногда и от характера отдельных должностных лиц и православных лидеров в епархиях и приходах, соблюдение законности на местах принимало многоразличные формы.

До выхода законов «об укреплении начал веротерпимости» 1905 года православные односельчане пороли евангелистов розгами, подвергали массовым оплеваниям, жестоко избивали, насильно заливали непьющим штундистам в рот самогон, держали по горло в ледяной воде, гоняли босяком по колючему бурьяну, ломали окна и двери, разбирали зимой печи в избах. Продолжать список можно бесконечно долго. Бывало, дело доходило даже до карательного изнасилования женщин-сектанток с целью вернуть их в лоно истинной Церкви, случилось, некоторые экзекуции заканчивались даже смертями³¹.

Доставалось сектаторам «на орехи» и после 1905 года. Показателен и интересен в этом плане реальный пример событий в с. Федоровка, Елисаветградского уезда. В 1909 году, *после проповеди* местного священника о вреде и опасности штунды, православные крестьяне вместе с сельскими должностными лицами (трое десятских полицейских, староста и писарь), угрожая убийством, вынудили Ерему Чайку прилюдно пороть своих взрослых сыновей баптистов Луку (30 лет) и Герасима Чаек. Затем им наносили жестокие удары по лицу, бросали головой о стены, сопровождая избиение «самой отборной площадной бранью» и издевательствами над их вероисповеданием. Братья подали жалобы прокурору и Елисаветградскому исправнику с прошением «о производстве следствия и предании Окружному Суду своих обидчиков, а также предусмотрительно зафикси-

31 См. Иванов Г. П. Крушение Православной Русской Церкви 1918-1919. – Смоленск: Смоленская городская типография, 2007 – С. 650-651; Булгаков А. Святая инквизиция в России до 1917 года. – М.: Вятка, 2006 – С. 164-165; АРХИВ РС ЕХБ. Папка 7da-6. 1914. [Автобиография благовестника ЕХБ Ф. П. Костромина, описываются репрессии РПЦ].

ровали побои у врача. Однако, по итогам расследования, выяснилось, что ни сельский староста, ни писарь, ни полицейские никакого насилия не проявляли, а были лишь «очевидцами» наказания розгами отцом своих сыновей, что и подтвердил сам Еремей Чайка при дознании (скорей всего, под страхом смертельной расправы). В итоге, земский начальник оставил жалобу братьев Чаек «без последствий»³². Чего и следовало ожидать! Сельская администрация полностью обезопасила себя перед законом, возложив всю ответственность на бедного, до смерти запуганного отца. А как же *священник*, «идейно вдохновивший» сельчан на подвиги святой инквизиции? Он даже *не фигурировал в деле*, его руки остались «чистыми», как у Пилата. Был ли он виновен прямо или косвенно в творившемся циничном беззаконии? Думается, что факт «разжигания» неприязни действительно имел место, хотя по закону к делу «пришить» было нечего.

Оставляя эти экстримальные факты и методы, рассмотрим официальную стратегию и тактику противосектантской апологетической борьбы РПЦ на уровне прихода.

Епархиальные и окружные миссионеры. Противосектантские диспуты

Любое сложное дело требует особенных специалистов. Православная Российская Церковь, активно реагируя на повсеместное развитие многоликого сектанства, в кратчайшие сроки подготовила противосектантских миссионеров (окружных и епархиальных). Это был своеобразный десант-спецназ экспертов, который присылался в помощь приходским священникам из епархий и благочинических округов в приходы³³ для проведения частных и публичных бесед и диспутов. На языке сектантов это называлось «скворцы прилетели»³⁴ (ждите пресле-

32 См. РГИА. Ф.821. МВД. Департамент духовных Дел Иностранных исповеданий. Оп.133. №301. 1909-1917. [Дела о притеснениях сектантов со стороны властей и духовенства]. Лл.270-276.

33 См. ЦИАМ. Ф.203. Московская Духовная Консistorия. Оп.387. №159. 1894. [Прощение священника Доброва И. о назначении его на должность окружного миссионера].

34 Проханов И. С. В котле России. – U.S.A. Chicago: VCEX, 1992 – С. 84.

дований), из-за фамилии одного из выдающихся миссионеров Скворцова В. М. Вот как пишет об этом некто Мельников Ф. Е.:

Расступись, Россия, миссинерская армия идет! Количество миссионеров растет с необычайной быстротой. <...> Они заполнили все губернии <...> точно татарская сила снова нахлынула <...> подобно саранче <...> вторгаются в дома мирных обитателей <...> выполняют роль полицейских служащих, сыщиков, доносчиков и политических дельцов. Велика и страшна сила миссионерская. <...> питается до ожирения миссионерская армия. <...> на ее стороне и государственный закон, и правительственная власть, и суд³⁵.

Поскольку епархиальные миссионеры не были привязаны к какому-то одному приходу и постоянно разъезжали по командировкам, на эту должность, в основном, принимались лица из числа «черного», реже «белого» духовенства или образованных мирян. Миссионер был не только особенным специалистом в своей области, но и, по словам Шавельского, любителем «логوماхийного искусства». Этих речистых, «зубастых» мастеров слова, за спинами которых стоял полицейский, побаивались нередко даже сами местные священники³⁶, которых они инспектировали на предмет наличия в приходе расколов и сект. Противосектантские миссионеры поистине сделали себя полицейскими агентами, в результате их доносов, докладов многие проповедники Евангелия были направлены в тюрьмы или высланы³⁷. За свой нелегкий, самоотверженный труд, в отличие от активистов-мирян и части православных священников, «скворец» получал достаточно высокую зарплату – 1200 рублей в год.

Миссионеры действовали в соответствии с предписанными им инструкциями. Их целью было обращение отступников и предотвращение дальнейшего развития ереси. Они должны были вести путевые журналы-дневники, в который записывали буквально каждый свой шаг: где был, что делал, какие бесе-

35 Мельников Ф. Е. Мои наблюдения и впечатления от поездок на миссионерские беседы. – М.: Типография П. П. Рябушинского, 1914. – С. 4.

36 Шавельский Г. Указ соч. – С. 244-245, 229-230.

37 Проханов И. Указ. соч. – С. 84.

ды вел, наблюдения о сектантах, трудности миссии и т. д. Некоторые диспуты воспроизводились почти дословно, видимо помощниками миссионера. Таким способом осуществлялся контроль и аккумулировались ценные сведения и идеи. Миссионеры обязаны были тщательно готовиться к назначенным беседам и диспутам, особенно публичным, чтобы не нанести вреда православной вере³⁸.

Во время бесед священники и миссионеры в начале проводили *катехизацию* православных, ввиду того, что штундисты упрекали православных в незнании своей веры, объясняли им смысл богослужений и праздников, а затем давали *основы сектоведения*³⁹. Паства была подготовлена, теперь можно было приглашать сектантов на диспуты.

Заподозренные в богословском вольнодумстве прихожане вызывались к священнику, и если сведения подтверждались, то у любителей Евангелия начиналась «веселая жизнь». Теперь они вынуждены были постоянно посещать *пасторские беседы* своего батюшки, участвовать в частных и публичных диспутах с приезжими миссионерами о спорных вопросах веры.

Существовало много пособий с готовыми макетами бесед и полезными рекомендациями. Вот некоторые из них: 1) готовиться к диспуту заранее, диспут расписан поэтапно, конспект утверждают вышестоящие органы; 2) «вести беседу краткими диалогами», «чтобы каждый вопрос немедленно получал разрешение», так понятней неграмотным крестьянам; 3) народ должен «видеть лицо» миссионера, а не лицо сектанта, нельзя допускать, чтобы они стояли рядом, как равные; 4) желательно не прерывать беседу, даже если она длится 8 часов без перерыва⁴⁰.

Евангельские христиане не любили диспуты, и не потому что они были менее подкованными. Даже из этих кратких заметок видно, что сектант на подобных мероприятиях был совершенно бесправным лицом, ему не давали высказываться, инициатива принадлежала исключительно миссионеру, который мог просто излагать свою точку зрения и все. Очень трудно

38 См. Инструкция окружным миссионерам Олонецкой Епархии и их помощникам. – Петрозаводск: Губернская Типография, 1898. – С. 4, С. 6.

39 Несколько практических наставлений... – С. 22-24.

40 Айвазов И. Миссионерская полемика. – М.: Голос Церкви, 1915. – С. 25-26.

было засвидетельствовать о своей вере, не задев при этом косвенно небиблейские традиции православной церкви со всеми вытекающими отсюда уголовными ответственностями. На подобных мероприятиях нередко присутствовала полиция, да и сами миссионеры были, как жандармы в рясах, могли в любой момент предать сектанта в руки светских властей. А вот сами «скворцы», по словам Мельникова Ф. Е., были «совершенно безнаказанны» и «во имя своей церкви» могли делать «что угодно, включительно до уголовных преступлений»⁴¹.

Много приходилось беседовать с миссионерами лидерам евангельского движения Павлову В. Г., Мазаеву Д.И., Проханову И.С. и др.⁴² Так описывает Павлов В. Г. свои впечатления о миссионерских диспутах. Большая часть присутствовавших была из рабочего класса, многие никогда не читали Библии. У слушателей складывалось впечатление, что «противники, как две чаши весов, оба равны, и никто и никого не победил». Беседы возбуждали в народе сильный религиозный интерес, люди продолжали спорить и рассуждать о религиозных предметах, многие бросали пить и курить, начинали читать Новый Завет⁴³. Получалось, что при грамотном, исполненном Духом Святым «сектанте» диспуты могли становиться способом рекламы неправославных взглядов.

«Миссионерские кружки» и «Братства» — противосектантская миссия мирян

Используя только труд приходских пасторов и специалистов-миссионеров, невозможно было достичь цели по искоренению сектантства, требовалось навалиться на проблему «всем миром», и тут в 1905-1906 гг., все «усиленно говорили об оживлении прихода». Далее «Предсоборное присутствие» очень своевременно выработало «нормальный устав православных приходов», благодаря которому из прихожан

41 Мельников Ф. Е. Указ. соч. – С. 4.

42 См. АРХИВ РС ЕХБ. Папка 7da-4. 1914. [Биография П. Е. Евсюкова. Упоминаются: противосектантские беседы, репрессии РПЦ, ссылки и т. д.].

43 Павлов В. Г. Воспоминания ссыльного // Ред. Бонч-Бруевич. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Выпуск первый – СПб.: Типография Б. М. Вольфа, 1910. – С. 18.

«особенно ревнующих об охране чистоты веры» «для борьбы с проникающими» сектантскими учениями организовывались «миссионерские кружки» и «братства»⁴⁴.

Этих ревнителей православия пастыри учили внимательно наблюдать за своими соседями (т. е. обучали шпионской деятельности), распознавать сектантов и сочувствующих им, незамедлительно доносить священнику обо всех подозрительных фактах.

Когда к батюшке поступали тревожные «звонки» от помощников-ревнителей, священник и/или миссионер проводили расследование⁴⁵, и если факты подтверждались, начинали приниматься срочные меры миссионерско-пасторского воздействия. О случившемся доносили вышестоящему начальству как об отдельных личностях⁴⁶, так и о ситуации в целом, безотлагательно и в регулярных отчетах.

Активистов-мирян тщательно *готовили к беседам* с инаковерующими⁴⁷, преподавали катехизис, расколо-сектоведение, отвечали на волнующие вопросы, на кружке читали Библию, писания Отцов Церкви, жития святых, пели и помогали друг другу. Для занятий использовались присылаемые из епархии готовые *конспекты бесед* в виде вопросов-ответов «сектанты говорят» – «православный ответ»⁴⁸.

Обычные темы бесед: уникальность РПЦ, Св. Предание, почитание Пресвятой Богородицы, святых, икон, мощей, о причастии, о монашестве, о крестном знамении, о молитвах за

44 См. Шавельский. Указ. соч. – С. 366, 370, 375-377.

45 См. РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода. Оп.161. (3 отд. 3 стол). №1511. 1880–1881. [Прошение священника Тульской епархии расследовать появившуюся в его приходе вредную секту].

46 См. ЦИАМ. Ф.203. Московская Духовная Консistorия. Оп.387. №1. 1891–1894. [Дело об уклонении крестьянина Богородицкого уезда в штундистскую ересь].

47 РГИА. Ф.796. Канцелярия Св.Синода РПЦ. Оп.178. №2603. 1897. [Прошение мещанина о разрешении вести беседы с Моздокскими сектантами].

48 См. Черкесов В. А. Священник. О Священном Предании. (Против сектантов) // Православно-миссионерский листок №1, Бесплатное приложение к журналу «Кормчий». – М.: Русская Печатня, 1904 – С. 1-4; Бушев А. Миссионерский конспект по изложению православно-догматического учения о Церкви Христовой. – Харьков, 1910. – С. 4-21; Варжанский Н. Миссионерская самозащита // Вера и разум, Отд. оттиск из журнала. – Харьков: Епархиальная типография, 1914 – С. 1-32; Варжанский Н. Оружие правды. Конспект для ведения противосектантских бесед. – М.: Паломник, 1991[репр.] – С. 1-140; Айвазов И. Схема вопросов, по коим эксперту надлежит исследовать существо учения обвиняемых сектантов для решения вопроса о принадлежности их к штунде // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник. – СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова, 1904 – С. 50-61.

умерших и т. д. По своей внешней форме кружки напоминали собрания штундистов, и это явно было сделано в противовес сектантским собраниям.

Миссионерствующие миряне были незаменимыми помощниками приходского пастора и приезжих противосектантских окружных и епархиальных миссионеров. Они не получали жалования за свой труд, но иногда все же поощрялись церковными властями. А еще ревнители сами делали «добровольные сильные пожертвования» на дело миссии⁴⁹.

Промежуточным звеном между приходским и епархиальным уровнем апологетической противосектантской миссии были вновь организованные в 60-х годах XIX века церковные *братства*⁵⁰, которые могли структурно принадлежать как к одному или нескольким приходам, так и к епархии, монастырю или даже заводу⁵¹. Братства привлекали мирян к служению церкви⁵². Формы их работы и идейная основа были очень похожи на деятельность приходских миссионерских кружков, но это были более сложные во всех отношениях организации.

Всякое подобное учреждение имело печатный *устав*. Рассмотрим для примера «устав миссионерского братства св. Великомученика Георгия в г. Егорьевске, Рязанской епархии»⁵³, организованного при приходе Соборной Успенской Церкви, находящегося под покровительством Епархиального епископа

49 Правила об учреждении миссионерских кружков // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник – СПб.: Типо-литография В. В. Комарова, 1904 – С. 152.

50 Историческая справка: впервые братство упомянуто в 1159 г. в связи с праздничным пиром в складчину. Первым братством с идеей взаимной поддержки православных в западных областях было Львовское Братство (1439 г.), братства как «религиозно-оборонительные союзы» появляются в XVI-XVII вв. С конца XVII – нач. XIX вв. деятельность братств постепенно прекращается, а в 60-х годах XIX в. «под натиском новых туч» (т.е. сектантов) возрождается. В мае 1864 г. императором были подписаны «правила учреждения православных братств», а уже почти через 30 лет (в 1893 г.) в России существовало 159 организаций с 37 642 братчиками, а к 1914 г. насчитывалось более 700 обществ активных мирян. См. Шавельский Г. Указ. соч. – С. 380-384.

51 См. Устав Выйско-Никольского Братства ревнителей православия в Нижнее-Тагильском Заводе, Екатеринбургской епархии Верхотурского уезда // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник. – СПб.: Типо-литография В. В. Комарова, 1904 – С. 22-24.

52 См. ЦИАМ. Ф.203. Оп.207. №1000. 1822. [Дело о приеме крестьянина в братство Бобренева-Голутвина монастыря]; №1028. 1824. [Дело о приеме мирян и белых священников в число братств монастырей Московской епархии].

53 Устав миссионерского братства св. Великомученика и Победоносца Георгия в г. Егорьевске, Рязанской епархии // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник. – СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова, 1904 – С. 143-150.

и являющегося, в свою очередь, филиалом епархиального братства св. Василия, которому оно было подотчетно.

Во главе организации стояли: 1) *совет Братства*, руководимый председателем, двумя заместителями-«товарищами», казначеем и делопроизводителем, а также 2) *общее собрание* членов, которое встречалось не менее одного раза в год. На первый взгляд достаточно демократично, но каждое решение возможно было привести в исполнение только «по утверждению» епархиального лидера⁵⁴. Членами братства могли стать преданные Православной Церкви миряне и священнослужители как мужчины, так и женщины, которые в зависимости от своего финансового или миссионерского вклада в общее дело делились «на почетных, пожизненных, действительных и членов сотрудников»⁵⁵.

Своей целью эта организация провозглашала два направления работы: «противодействие пропаганде местного расколотсепантства» и «религиозное просвещение чад православной Церкви»⁵⁶. Программа действий была такова:

1. «Собирание сведений» о религиозно-нравственном состоянии православных и сектантов и «наблюдение за всем тем, что служит поводом к соблазну» и нареканию на РПЦ. Проблема обозначена верно, но было что-то иезуитское в этой слежке даже за своими.

2. Братчики вели частные и публичные беседы⁵⁷ «с православными, склонными к расколу» и «с раскольниками, склонными к православию». Очень мудро выбраны категории населения. Расписание мероприятий заранее составлял епархиальный миссионер.

3. Преподávalи детям в церковно-приходской школе с миссионерским апологетическим уклоном, организованной при братстве. Так воспитывалось молодое поколение, ненавидящее всякое религиозное разномыслие.

⁵⁴ Там же. С. 147-149.

⁵⁵ Там же. С. 144.

⁵⁶ Там же. С. 143.

⁵⁷ См. ЦИАМ. Ф.203. Московская Духовная Консистоpия. Оп.387. №113. 1894. [Дело о выдаче миссионеру братства св. Петра Шашину А. свидетельства на право ведения бесед во всех уездах Московской губернии].

4. Имели «книжный склад» литературы апологетического и общехристианского характера, которая распространялась путем «продажи и бесплатной раздачи», что было очень похоже на деятельность евангельских книгонош.

5. Содержали «бесплатную народную библиотеку» с читальным залом со специально подобранными изданиями противосектантского характера.

6. Старые члены активно привлекали к своей деятельности новых adeptов и обучали их ведению бесед с раскольниками и сектантами.

7. Сами изыскивали материальные средства на свою деятельность.

8. Особенно ревностные, успешные работники поощрялись⁵⁸.

9. Члены братства собирались по возможности «на дому, в церкви или школе, вообще где удобно», читали, беседовали, изучали историю раскола и сект, обсуждали под руководством священника подходящие местным условиям способы борьбы⁵⁹.

Подобную деятельность вели и другие братства.

Прекрасная, продуманная программа для полноты духовной жизни и посвященного миссионерского служения. В ней учтено многое: православный контекст и особенности сектантства, у которого позаимствован положительный опыт книгоношества, бесплатной раздачи буклетов, личных и публичных бесед, домашних штундистских собраний (по форме, а не по содержанию).

Из «Устава Выйско-Никольского Братства ревнителей православия» мы добавим некоторые важные моменты, которые не были отражены в предыдущем уставе. Братчикам не рекомендовалось «возбуждать судебные преследования» и вообще «искать вмешательства гражданской власти в дела внутренней приходской миссии». Они должны были «во всех сношениях с раскольниками и сектантами руководиться духом христианской любви и уважения ко всякому, хотя бы и заблудшему

58 См. Устав миссионерского братства св. Великомученика... – С. 144-146.

59 Проект устава приходских братств для обществ ревнителей православия в местностях, имеющих раскольников и сектантов. // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник. – СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова – С. 26.

человеку»⁶⁰. О, если бы в реальности действительно соблюдались подобные рекомендации!

Фактически братства пытались исполнять ту религиозно-просветительную, миссионерскую и благотворительную работу, которую должен был выполнять каждый приход, но мы рассматривали выше, в каком состоянии находились церковные общины и их лидеры. Протопресвитер Шавельский определяет деятельность братств как полезную, но совершенно недостаточную⁶¹, работу тянул на себе «составленный из добровольцев отряд», а требовалась «регулярная армия» всех приходов необъятной России.

Церковно-государственная противосектантская индустрия в помощь приходу

Священник, миссионер, активист-мирянин не были одиноки в своей борьбе против сектантов, на них работала целая *церковно-государственная индустрия*⁶².

В юридическом плане было сделано все возможное, чтобы пресекать на корню всякие религиозные брожения⁶³ и несанкционированные религиозные собрания. Приходы снабжались пособиями по противосектантской и противораскольнической внутренней миссии такими, как «Миссионерский спутник» под редакцией знаменитого В. М. Сковрцова⁶⁴, книгами догматического и религиозно-нравственного содержания, брошюрами для бесплатной раздачи. Широкое развитие получила миссионерская периодика, типа «Миссионерского обозрения».

60 См. Устав Выйско-Никольского Братства... – С. 23.

61 Шавельский Г. Указ. соч. – С. 384.

62 См. В. А. И. [даны только инициалы]. Обязанности русского государства по обращению раскольников и иноверцев к православной русской церкви // Иркутские Епархиальные Ведомости, извлечение из №1, за 1882 г. – Иркутск: Типография Синицина, 1882.

63 См. Введенский Александр. Действующие законоположения касательно старообрядцев и сектантов. – Одесса: Типография Одесских новостей, 1912.

64 Миссионерский спутник: настольная, справочная книжка по расколо-сектоведению и миссионерству. / Ред. Сковрцов В. М. – СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова, 1904; Айвазов И. Миссионерская полемика // Голос Церкви, №9-10, за 1915 г. Отд. оттиск. из журнала. – М.: Печатня А. Снегиревой, 1915; Инструкция приходским священникам по отношению к раскольникам и другим сектантам. – Тобольск: 1893; Д. К. [указаны только инициалы]. Священник. Меры борьбы приходского священника с расколом и сектантством. – Оренбург: Типография Оренбургской Духовной Консистории, 1902.

Церковь посылала священников на миссионерские курсы переподготовки⁶⁵, было организовано обучение даже для мирян⁶⁶, введены специализированные миссионерские предметы в духовных училищах, семинариях и академиях. Для поднятия миссионерского духа устраивались миссионерско-патриотические вечера⁶⁷, собирались миссионерские съезды⁶⁸ епархиального и общецерковного значения. В епархиях работали специальные миссионерские комитеты⁶⁹ и миссионерские советы⁷⁰, миссионерские братства, епархиальные миссии, функционировало «Особое совещание при Синоде по вопросам внутренней и внешней миссии»⁷¹.

Статистическая отчетность и контроль на службе противосектантской миссии

Для РПЦ рассматриваемого периода весьма характерен всеместный административный контроль полицейского характера и система строгой отчетности. В приходах велась серьезнейшая статистика, пастор знал всех сектантов и раскольников на вверенной ему территории: кто лидеры, кто члены, все об их семьях, моральном и духовном облике, откуда у кого финансы, особенности богословия, контакты с сектантами из других приходов.

65 См. Отчет о ходе учебных занятий на епархиальных миссионерских курсах в Симбирске с 1-го по 14-е августа 1911 года: сборник материалов. / Симбирский епархиальный миссионерский совет. – Симбирск: Типо-Литография А. Т. Токарева, 1911.

66 Восторгов, И. И. Протоиерей. Народно-катехизаторские и народно-миссионерские курсы: сборник руководящих указаний. – М.: Верность, Русская Печатня, 1911.

67 См. Миссионерско-патриотический вечер в г. Симбирске 5-го апреля 1915 г. / Симбирский Миссионерский Совет. – Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1915.

68 Айвазов И. Г. Орловский миссионерский съезд в связи с вопросом о свободе совести. (По поводу доклада М. А. Стаховича, читанного на Миссионерском съезде в г. Орле 24-го сентября 1901 г.). – Тамбов: Губернская земская типография. 1901.

69 Устав Витебского противораскольнического и противосектантского миссионерского комитета // Ред. Скворцов, В. М. Миссионерский спутник. – СПб.: Типо-Литография В.В. Комарова, 1904.

70 См. Положение об учреждении Харьковского епархиального совета по миссионерским делам, учрежденное Св. Синодом 6 мая в 1901 г. // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский Спутник. – СПб.: Типо-литография В. В. Комарова, 1904.

71 См. РГИА. Ф.796. Оп.445. №301. 1911–1913. Канцелярия Св. Синода. Журналы заседаний особого совещания при Синоде по вопросам внутренней и внешней миссии и переписка его с миссионерскими обществами и отдельными миссионерами о методах работы среди нерусских народов Приволжья, Сибири и Дальнего Востока, об открытии особой миссии в Монголии, о борьбе с сектантами.

С целью контроля за прихожанами велись «*исповедные росписи*», в которых подробно отмечалось: кто, когда и по какой причине пропустил исповедь и причастие (по болезни, малолетству или «упущению»)⁷². Если человек поучаствовал в евхаристии в другом храме, он должен был принести своему священнику справку об этом. Даже спустя два века, по этим документам можно выяснить степень религиозного усердия наших предков. Нередко плохая посещаемость литургии без уважительных причин могла быть показателем тайного иноверия, и священники быстро выводили на чистую воду таких «уклонистов».

Сведения о родившихся, крестившихся, обвенчавшихся⁷³, исповедовавшихся, причастившихся, о духовенстве⁷⁴, об уклонившихся в раскол и сектантство⁷⁵, обратившихся в православие из других религий или христианских конфессий⁷⁶ поступали в благочиния, а затем переправлялись в епархии.

Поступившие из приходов, монастырей и различных церковных организаций доклады тщательно обрабатывались в епархии и собирались в один документ⁷⁷ консисторскими клериками. Таким образом епископы епархий обладали всей полной информацией и могли вовремя реагировать⁷⁸ на проблемы с сектантами: посылали специалистов-миссионеров, нужные дидактические материалы в приходы и т. д.

Особенно «матерых» христианских сепаратистов архиереи вызывали к себе «на ковер», для чего при архиерейских домах были устроены специальные помещения для содержания аре-

72 См. РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода. Оп.1. №[9/7]. [Именные исповедные росписи о прихожанах, бывших и не бывших у исповеди и св. причастии].

73 См. ЦИАМ. Ф.203. Московская Духовная Консисто́рия. Оп.780. Том. 3. Часть 1. [Метрические книги церквей Московской Губернии].

74 См. РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода. Оп.437. 1850-1917. [Формулярные списки духовенства от Д – Л].

75 См. ЦИАМ. Ф.203. Оп.310. №1. 1854-1861. [Дело о переходе крестьян из православия в раскол].

76 См. ЦИАМ. Ф.203. Оп.207. №№1201, 1202. [Дела о переходе из лютеранства в Православие].

77 См. РГИА. Ф.796. Оп.440. №1168. 1863. [Сведения о состоянии Херсонской епархии]; НАРТ. Ф.4. Казанская Духовная Консисто́рия. Оп.59. №48. 1827. [Реестр исповедных ведомостей по Казанской епархии за 1827 г.]; Оп.68. №57. 1836. [О присоединенных к РПЦ иноверцах и раскольниках].

78 См. ЦИАМ. Ф.203. Московская Духовная Консисто́рия. Оп.393. №123. 1893-1897. [Дело о принятии мер по борьбе с распространением раскола и сектанства в Московской Епархии].

стантов⁷⁹. Если уговоры не действовали и сектант продолжал упорствовать, его могли отправить в монастырскую тюрьму⁸⁰ для возвращения в лоно матери Церкви или предать в руки государственных силовых структур со всеми вытекающими отсюда последствиями (тюрьмы, ссылки, лишение имущества, детей)⁸¹. Документы о некоторых сектантах попадали иногда даже в III отделение Собственной Его Императорского Величества канцелярии⁸².

Далее информация из всех епархий стекалась в Санкт-Петербург в канцелярию Святейшего Синода⁸³, там она сортировалась, анализировалась, приобретала упорядоченный, концентрированный, типографский вид и ложилась на стол обер-прокурору Св. Синода, который затем представлял ее императору в виде благополучных, «причесанных»⁸⁴ «Всеподданнейших отчетов»⁸⁵. Информация о неправославных христианских конфессиях и сектантах страны сосредотачивалась также в Департаменте духовных дел иностранных исповеданий при Министерстве внутренних дел⁸⁶. В этих документах, как на ла-

79 См. НАРТ. Ф.4. Казанская Духовная Консисто́рия. Оп.1. №79. 1815. [Рапорты о колодниках, содержащихся в духовных правлениях]. Более поздних документов автором не найдено.

80 См. Кокорева, Т. В. Монастырские тюрьмы как место заточения старообрядцев и сектантов в XIX веке: кандидатская диссертация. / Науч. рук. д. и. н. проф. В. А. Федоров, МГУ им. Ломоносова. – М.: МГУ, 2000; См. также: РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода РПЦ. Оп.111. №[580/366]. 1830. [Дело о передаче арестанта из Макарьевского монастыря в ведение гражданского суда за несправимость]; №752. 1830–1831. [Список обращенных в православие раскольников и еретиков из арестантов Соловецкого монастыря, за что архимандрит награжден орденом Св. Анны 2-й степени]; Монастырские тюрьмы были закрыты в 1905 г. после издания закона «Об укреплении начал веротерпимости». См. Кокорева. Указ. соч. – С. 57.

81 См. РГИА. Ф.797. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. Оп.66. (2 отд. 3 стол). №95. 1896. [О высылке административным порядком последователей баптистского лежеучия крестьян Астраханской губ. Степана Волищева, Трофима Жолобова и Прасковьи Велищевой]; РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода РПЦ. Оп.445. №334. 1890. [Дело окружного суда о секте скакунов].

82 См. ГАРФ. Ф.109. III отделение СЕИВК. Секретный архив. Оп.3. №1457. 1875. [Агентурное донесение о бесплатной раздаче книг духовного содержания отставным полковником Пашковым В. А.].

83 См. РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода. Оп.442. №2564. 1913. [Отчет о состоянии Астраханской епархии за 1913 г.].

84 Ср. ГАРФ. Ф. 109. Оп.3. III отд. СЕИВК. Секретный архив. №1392. [1860]. [Выписка из письма Беллюстина (Тверская губ.) к М. П. Погодину (Москва) о злоупотреблениях в Казанской Консисто́рии. А в отчете царю – все благополучно. «Везде дявольская ложь перед высшими и низшими и самим себе, что они христиане, да еще и православные»]. Лл.10–11.

85 См. Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 г. – Петроград: Синодальная типография, 1916.

86 См. РГИА. Ф.821. МВД. Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий. Оп.10. (II отд.). №287. 1905–1916. [Статистика отпавших от Православия].

дони была видна общая картина религиозной жизни огромной православной империи, занимавшей 1/8 суши земли.

Благодаря развитой бумажной бюрократии в царской России, мы имеем просто «вагоны» переписки между различными ведомствами из которых можно узнать немало подробностей об апологетической миссии РПЦ и ее подопечных. Они хранятся в центральных (РГИА⁸⁷, ГАРФ⁸⁸, ОР РГБ⁸⁹ и др.) и местных архивах (ЦИАМ⁹⁰, НАРТ⁹¹, ГАКК⁹² и др.) России.

Картина тотального контроля, однако, весьма впечатляет! Становится понятным, где научился своим «штучкам» бывший семинарист Джугашвили (И. В. Сталин)! Уклониться от «ока» «большого брата», вернее «матери-церкви», едва ли было возможно! Остается удивляться, как при такой ситуации смогло выжить молодое евангельское движение!? Без Божьей помощи здесь явно не обошлось!

Заключение

Итак, мы поставили цель хотя бы схематично реконструировать систему *внутрицерковной апологетической противосектантской миссии* Православной Российской церкви конца XIX – начала XX века на ее приходском уровне. Попутно не остался без внимания вклад епархий, Святейшего Синода и государства в противосектантскую работу приходов по которым проходила передовая линия борьбы.

На наш взгляд, некоторая «картинка» сложилась, и теперь каждый может самостоятельно сделать анализ внутренней апологетической миссии в Российской Империи конца Синодального периода. Впредь читателю не сложно будет замечать в современной противосектантской деятельности РПЦ какие-то общие черты с ее дореволюционной миссионерской практикой. Может тогда и удастся ответить себе на вопрос: существует ли

87 Российский Государственный Исторический Архив (РГИА), Санкт-Петербург.

88 Государственный Архив Российской Федерации (ГАРФ), Москва.

89 Отдел Рукописей Российской Государственной Библиотеки (ОР РГБ), Москва.

90 Центральный Исторический Архив г. Москвы (ЦИАМ), Москва.

91 Национальный Архив Республики Татарстан (НАРТ), Казань.

92 Государственный Архив Краснодарского Края (ГАКК), Краснодар.

основание для развития РПЦфобии у современных неправославных христиан исповедующих единый с Православием Никео-цареградский символ веры?

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

АРХИВ РС ЕХБ. Папка 7da-6. 1914; папка 7da-4. 1914.

Айвазов, И. Г. Орловский миссионерский съезд в связи с вопросом о свободе совести. – Тамбов: Губернская земская типография, 1901.

Айвазов, И. Схема вопросов, по коим эксперту надлежит исследовать существо учения обвиняемых сектантов для решения вопроса о принадлежности их к штунде // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник: Настольная, справочная книжка по расколо-сектоведению и миссионерству. – СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова, 1904.

Айвазов, И. Миссионерская полемика // Голос Церкви, №9-10, за 1915 г. Отд. оттиск. из журнала. – М.: Печатня А. Снегиревой, 1915.

Бабий, А. С. Экклезиология – фундамент Православной миссии: исследование для МТНMS1-S, МТНMS2-6 / UNISA, Рук. Проф. **Док. Й. Раймер.** – ЮАР, Претория: библиотека UNISA; Россия, Краснодар: библиотека КЕХУ, 1998.

Белякова, Е. В. Церковный суд и проблемы церковной жизни. – М.: Духовная библиотека.

Булгаков, А. Святая инквизиция в России до 1917 года. – М.: Вятка, 2006.

Бушев, А. Миссионерский конспект по изложению православно-догматического учения о Церкви Христовой. – Харьков, 1910.

В. А. И. [указаны только инициалы]. Обязанности русского государства по обращению раскольников и иноверцев к православной русской церкви // Иркутские Епархиальные Ведомости, извлечение из №1, за 1882 г. – Иркутск: Типография Синицина, 1882.

Варжанский, Николай. Миссионерская самозащита // Вера и разум, Отд. оттиск из журнала. – Харьков: Епархиальная типография, 1914.

Варжанский, Н. Оружие правды. Конспект для ведения противосектантских бесед. – М.: Паломник, 1991[репринтное издание].

Введенский, Александр. Действующие законоположения касательно старообрядцев и сектантов. – Одесса: Типография Одесских новостей, 1912.

Восторгов, И. И. Протоиерей. Народно-катихизаторские и народно-миссионерские курсы: сборник руководящих указаний. – М.: Верность, Русская Печатня, 1911.

Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1913 год. – Петроград: Синодальная типография, 1915.

Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1914 год. – Петроград: Синодальная типография, 1916.

ГАРФ. Ф.109. Оп.3. Секретный архив. III отделение Собственной Его Императорского Величества Канцелярии. №1390. 1858; №1392. 1866-1872; №1393. 1858; №1397. 1860; №1411. 1864; №1453. 1872; №1457. 1875; №1462. 1876.

Д. К.[указаны только инициалы]. Священник. Меры борьбы приходского священника с расколом и сектантством. – Оренбург: Типография Оренбургской Духовной Консистории, 1902.

Иванов, Г. П. Крушение Православной Русской Церкви 988-1918. – Смоленск: Смоленская городская типография, 2007.

Инструкция окружным миссионерам Олонецкой Епархии и их помощникам. – Петрозаводск: Губернская Типография, 1898.

Инструкция приходским священникам по отношению к раскольникам и другим сектантам. – Тобольск: 1893.

Иоанн (Попов), Архиепископ. Миссия Церкви в православном понимании: эклезисологические и канонические обоснования // **Православная миссия сегодня: сборник текстов по курсу «миссиология» для православных духовных школ.** / Сост. Прот. Владимир Федоров – СПб.: Апостольский город, 1999.

Кокорева, Т. В. Монастырские тюрьмы как место заточения старообрядцев и сектантов в XIX веке: кандидатская диссертация.

ция. / Науч. рук. д. и. н. проф. В. А. Федоров, МГУ им. Ломоносова. – М.: МГУ, 2000.

Мельников, Ф. Е. Мои наблюдения и впечатления от поездок на миссионерские беседы. – М.: Типография П. П. Рябушинского, 1914.

Миссионерский спутник: настольная, справочная книжка по расколо-сектоведению и миссионерству. / Ред. Скворцов В. М. – СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова, 1904.

Миссионерско-патриотический вечер в г. Симбирске 5-го апреля 1915 г. / Симбирский Миссионерский Совет. – Симбирск: Типо-литография А. Т. Токарева, 1915.

Миссиология: Учебное пособие. / Ред. игум. Пантелеимон (Бердников), игум. Петр (Еремеев), игум. Софроний (Китаев) и мн. др. – Белгород: БПДС, 2009.

НАРТ. Ф.4. Казанская Духовная Консистерия. Оп.1. №79. 1815; №№ 30, 34, 35, 36, 41, 42, 43, 60, 63, 72, 80, 81, 129, 132, 142, 145, 161, 163, 199, 201, 215; Оп.52. №16. 1820-1837; Оп.59. №48. 1827; Оп.68. №57. 1836.

Нам Сук Джу. История Евангелического движения в России. 1861-1905 гг.: кандидатская диссертация. / МГУ им. Ломоносова, науч. рук. доц. к. и. н. А. А. Левандовский. – М.: МГУ, 1998.

Несколько практических наставлений священникам для борьбы со штундизмом / Цензор. Прот. Богданов. – Киев: Киево-Печерская Лавра, 1891.

ОР РГБ. Ф.230. Победоносцев К. П. Оп. 4402. №1. 1893.

Отчет о ходе учебных занятий на епархиальных миссионерских курсах в Симбирске с 1-го по 14-е августа 1911 г.: сборник материалов. / Симбирский епархиальный миссионерский совет. – Симбирск: Типо-Литография А. Т. Токарева, 1911.

Павлов, В. Г. Воспоминания ссыльного // Ред. Бонч-Бруевич. Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола. Выпуск первый – СПб.: Типография Б. М. Вольфа, 1910.

Положение об учреждении Харьковского епархиального совета по миссионерским делам, учреждённое Св. Синодом 6 мая в 1901 г. // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский Спутник. – СПб.: Типо-литография В. В. Комарова, 1904.

Правила об учреждении миссионерских кружков // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник: настольная, справочная книжка по расколо-сектоведению и миссионерству – СПб.: Типо-литография В. В. Комарова, 1904.

Проект устава приходских братств для обществ ревнителей православия в местностях, имеющих раскольников и сектантов. (для Тверской епархии) // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник. – СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова.

Проханов, И. С. В котле России. – U.S.A. Chicago: ВСЕХ, 1992.

РГИА. Ф.796. Канцелярия Св. Синода. Оп.1. №[9/7]; Оп.111. №[580/366]. 1830; №752. 1830-1831; Оп.161. №№ 2, 4, 40, 48, 49, 81, 86, 101, 109, 125, 1647, 1678, 1704, 1715, 1728, 1732, 1744. 1880; №1511. 1880–1881; Оп.178. №[2509/2590]. 1897; №2603. 1897; Оп.437. 1850-1917; Оп.440. №1168. 1863; Оп.442. №2564. 1913; Оп.445. №301. 1911–1913; №334. 1890; №352. 1917.

РГИА. Ф.797. Канцелярия Обер-прокурора Св. Синода. Оп.66. №95. 1896; №118; №136. 1898.

РГИА. Ф.821. МВД. Департамент духовных дел иностранных исповеданий. Оп.10. №287. 1905-1916.

Троицкий И. Протоиерей. Особенная зловредность штундо-баптизма и некоторые меры приходской борьбы с этой сектой. – Киев: Типография Императорского Университета, 1912.

Троицкий И. Преподаватель ПДС. Наставления приходским священникам Подольской епархии, как вести борьбу с сектантами-штундистами. – Каменец-Подольск: Типография Губернского Правления, 1893.

Устав Выйско-Никольского Братства ревнителей православия в Нижнее-Тагильском Заводе, Екатеринбургской епархии Верхотурского уезда // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник. – СПб.: Типо-литография В. В. Комарова, 1904.

Устав миссионерского братства св. Великомученика и Победоносца Георгия в г. Егорьевске, Рязанской епархии // Ред. Скворцов В. М. Миссионерский спутник. – СПб.: Типо-Литография В. В. Комарова, 1904.

Устав Витебского противораскольнического и противосектантского миссионерского комитета // Ред. Скворцов, В. М.

Миссионерский спутник. – СПб.: Типо-Литография В.В. Комарова, 1904.

Фирсов, С. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М.: Духовная библиотека, 2002.

ЦИАМ. Ф.203. Московская Духовная Консистория. Оп.207. №965. 1822; №1000. 1822; №1028. 1824; №1201, 1202; Оп.310. №1. 1854-1861; Оп.387. №1. 1891–1894; №113. 1894; №159. 1894; Оп.388. №27. 1895–1895; Оп.393. №123. 1893-1897; Оп.780. Том. 3. Часть 1.

Черкесов В. А. Священник. О Священном Предании. (Против сектантов) // Православно-миссионерский листок №1., Бесплатное приложение к журналу «Кормчий». – М.: Русская Печатня, 1904.

Шавельский Г. Протопресвитер. Русская Церковь пред революцией – Москва: Артос-Медиа, Крестовоздвиженское Православное Братство, 2005[1935].

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

9

МАКАРЕНКО И.И.

С-Петербург, Россия

МЕТОДОЛОГИЯ И.В. КАРГЕЛЯ В
ИНТЕРПРЕТАЦИИ БИБЛЕЙСКИХ
ТЕКСТОВ

Введение

Библейская герменевтика в традиции евангельского богословия – важная тема для исследования. Как богословская дисциплина она имеет также и прикладной характер. Для отечественных евангельских церквей изучение и описание герменевтических принципов поможет осмыслить и точнее понять различные богословские положения и, возможно, наметить новые шаги и перспективы для дальнейшего изучения библейских текстов и развития богословской науки в XXI веке.

В богословском творчестве Каргеля нет разработанной экзегетической методологии работы с библейским текстом; нет у него и четкой системы герменевтических правил для истолкования текста. Лишь анализируя его богословские работы, мы выявляем его подходы к изучению библейских текстов и реконструируем его основные принципы интерпретации.

Авторитет Писания

Для Каргеля Библия является единственным источником Божьего откровения, вдохновленным Святым Духом. Для него авторитет Библии неоспорим и не требует рационального доказательства. Посредством Писания Бог через Святого Духа дает откровение и направление для толкователя. Каргель считает, что все откровения, получаемые в процессе истолкования Библии, должны подтверждаться Писанием. Дух Святой наставляет нас на всякую правду, дает новые откровения (Ин. 14:26). Он так пишет об этом: «Эти откровения должны находиться, без сомнения, в согласии с написанным Словом»¹. Таким образом, любые «откровения», противоречащие Писанию должны быть отвергнуты, как не библейские. Он утверждает этот принцип и иллюстрирует на реальных примерах в статье «Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение». Каргель, рассматривая небиблейскую практику пятидесятников, так ее характеризует: «что они приписывают Духу Святому – просто

¹ Каргель И.В. Христос освящение ваше // Собр. соч. СПб., 2004. С. 92.

отвратительно»². Свои богословские выводы в процессе изучения библейских текстов Каргель основывает на всей Библии в целом. Для него Ветхий Завет также авторитетен, как и Новый Завет. Это положительный момент в его изучении Библии. Он старается соотносить свои выводы с учением всей Библии. Например, когда он исследует тему греха и вопросы, связанные с ней, такие, как наказание и погибель, он рассматривает их в контексте всей Библии. Он так пишет об этом: «Хотя в оригинале не написано так, все же каждая часть драгоценной Библии подтверждает эту прискорбную истину, и всякая отдельная жизнь человеческая служит тому неизменным доказательством»³. Для Каргеля важно находиться в поле всего библейского учения. Этот момент он особенно сильно отстаивает в полемике с адвентистами (см. его работу «Где, по Писанию находятся мертвые»). Каргель не разрабатывает и не занимается различными научными дисциплинами, связанными с изучением Библии, такими как библиология, текстология, экзегетика и герменевтика. Он изучает Писание так, как может и как умеет, для него Писание имеет значение, прежде всего, с практической стороны.

Писание толкуется Писанием

Каргель объясняет библейские отрывки с помощью других текстов Писания – это его основной метод в истолковании Библии. Например, для истолкования эсхатологических событий, записанных в Новом Завете, он использует ветхозаветные тексты. Он так пишет об этом: «Ключ для разумения и толкования этого места находится во Второзаконии 32:3-9»⁴.

Основной подход Каргеля заключается в том, что библейский текст объясняет сам себя. При истолковании книги Откровения он использует различные пророческие тексты Ветхого Завета. Каргель так говорит об этом: «Обыкновенно, когда Господь открывает что-нибудь великое, Он раньше дает

2 Каргель И.В. В каком ты отношении к Духу Святому? // Собр. соч. СПб., 2004. С. 36; ср.: С. 43, 45, 46–47, 49–50, 54, 58.

3 Каргель И.В. Христос освящение ваше // Собр. соч. СПб., 2004. С. 41.

4 Каргель И.В. Се гряди скоро // Собр. соч. СПб., 2004. С. 384; ср. С. 397, 618, 601.

какой-нибудь подобный образ, и тогда Писание объясняется Писанием»⁵. Каргель не рассуждает об этом методе в теоретическом аспекте, не сравнивает его преимущества или недостатки с другими методами. И вообще он не говорит о методике использования этого подхода; просто говорит – ищи ключ к истолкованию отрывка в Писании, и все. Он принял этот подход к изучению и следует ему.

Аллегорическое толкование

Каргель иногда утверждает, что он против аллегорического метода в истолковании Библии. Об этом он часто говорит в своей работе по истолкованию книги Откровения (см. «Толкователь Откровения»). Но четкой позиции у него нет, она у него часто меняется. Например, в работе с текстом книги Откровения, он применяет разные методы: буквальное истолкование, аллегорическое и духовное, но применяет он их без какой-либо логики или системы. Об аллегорическом методе он так пишет: «Многим нравится аллегорически толковать, где вовсе нет аллегорий»⁶. При этом сам объясняет текст, используя аллегорический метод. Например, Каргель дает такое объяснение значения определенных частей истукана в контексте четырех царств в книге Даниила (2 глава). Он пишет:

«Эти два колена – Аравия и Турция – были железом, соединенным с глиной маленьких государств, которых поглотили. Они не смешались вместе, но соединили их под своей властью...С 1919 года Палестина, перешла к шестой всемирной власти, и уже девять лет мы стоим под ней. Кто эта власть? Нам гадать не надо – это Англия, она владеет Палестиной. Это власть, которая будет перед антихристом...От головы до пят идет вертикальная линия – монархия... Резкий поворот под углом – это и есть перемена на демократический строй»⁷.

5 Каргель И.В. Се гряди скоро // Собр. соч. СПб., 2004. С. 525, 601.

6 Каргель И.В. Где, по Писанию, находятся мертвые // Собр. соч. СПб., 2004. С. 237; ср. С. 565, 601.

7 Каргель И.В. Се, гряди скоро // Собр. соч. СПб., 2004. С. 388.

Это один из примеров того, как автор использует аллегории для истолкования различных текстов Священного Писания. Из-за отсутствия четкой экзегетической методики Каргель не последователен в методах интерпретации текста. На наш взгляд, истолкование у него часто бывает запутанным и непонятным. Он не дает объяснения, почему он использует аллегорический метод, а не другой? А если упоминает методы, то не объясняет, что он имеет в виду и что именно он подразумевает под каждым из используемых методов.

Здравый смысл

Каргель утверждает, что один из важных элементов правильного истолкования текста – это здравомыслие. Он пишет о том, как можно применять здравый смысл в процессе изучения Библии. Например, можно сравнивать различные толкования текста, просто используя здравый смысл. Он так говорит об этом аспекте: «всякий здравомыслящий христианин может сам свободно сделать эти сравнения»⁸. Здесь его подход заключается в том, что каждый здравомыслящий человек сможет отделить «зерна от плевел» и таким образом не впасть в ересь. На наш взгляд, этот аспект действительно важен в изучении Библии, поскольку здравомыслие необходимо в экзегетической работе. Даже когда человек не умеет или не обладает специальными экзегетическими навыками, он может трезво рассуждать о библейском тексте. Здесь Каргель идет дальше и объясняет, как можно использовать здравый смысл в изучении библейского текста при отсутствии специальных навыков или богословского образования. Каргель дает совет и методику для работы с текстом тем, кто не знает еврейского и греческого языков: «Каким образом можем мы или всякий, не знающий ни слова на греческом или еврейском языках, найти подлинный смысл Слова Божья, не впадая в ошибку?»⁹. Он предлагает такую методику работы с библейским текстом:

⁸ Каргель И.В. Толкователь Откровения святого Иоанна Богослова // Собр. соч. СПб., 2004. С. 571.

⁹ Каргель И.В. Где, по Писанию, находятся мертвые // Собр. соч. СПб., 2004. С. 237.

1. Тщательное и внимательное чтение текста.

2. Исследование текста.

3. Полученный результат в понимании текста и есть его правильный смысл.

По его мнению, уже этого будет достаточно, для того чтобы понять очевидный смысл текста. Конечно, для исследователя, для серьезной богословской работы с текстом, этого недостаточно, но, возможно, тем, к кому был обращен данный совет, было и достаточно. Каргель привел лишь первые шаги для работы с текстом. Он дает простой совет для работы с текстом: «Всматривайся в то, что Он представляет, и без колебаний оставайся при том, что Он об этом говорит, потому что таков истинный смысл его и по греческому тексту, и для нашего времени, - и во веки веков ты не ошибешься в этом»¹⁰. По словам Каргеля, то, что говорит тебе Бог через текст, и есть правильное понимание текста, как в современном переводе, так и в оригинале. Такова методика Каргеля в работе с текстом. Правда, здесь он входит в противоречие с самим собой. В одной из своих работ он пишет, что часто проблема неверного истолкования кроется в переводе Библии¹¹. Например, использовать только Синодальный перевод в чтении и изучении Библии бывает совсем недостаточно. Но эту проблему он также не разбирает глубоко, и в данном случае, приводя эту методику чтения и изучения библейского текста, он проблему переводов Библии не учитывает. По его мнению, в процессе истолкования, очень важны и такие критерии для понимания текста как «серьезное размышление» и «освященный ум»¹². Серьезное размышление – это, возможно, часть здравомыслия по Каргелю, а освященный ум – это уже работа Святого Духа, Который воздействует на читателя, направляет и помогает в понимании библейского текста.

¹⁰ Там же. С. 237.

¹¹ Там же. С. 269.

¹² Каргель. И.В. Свет из тени будущих благ. 1994. С. 106.

Духовный смысл текста

В своих работах Каргель часто повторяет, что основной подход в изучении Писания – это поиск духовного смысла текста и толкования с учетом этой цели. Этот метод он использует как основной в истолковании ветхозаветных символов и образов (см. «Ветхозаветные прообразы»). В книге «Свет из тени будущих благ» при истолковании святилища и всего устройства скинии Каргель объясняет смысл завесы, которая отделяла двор от Святого-Святых, таким образом:

«Вот путь, который Бог избрал во Христе Иисусе, чтобы Ему приблизиться к нам. Из Святого-святых небес, с престола Своего Божеского величия, спустился Он чрез завесу, т.е. плоть Свою, чтобы во святилище своей земной жизни, в совершенной отдаче и непоколебимой преданности, исполнить волю Отца и затем, дойдя до крайнего предела, предать Себя, как Агнца Божья, на медный жертвенник креста для искупления грешников»¹³.

Он обращает внимание на различные детали устройства скинии и ищет духовный смысл в каждой из них. Его вывод относительно деталей скинии таков: «Все это исполнено глубокого, поучительного духовного смысла, в этом не может быть ни малейшего сомнения»¹⁴. В данном случае прямое назначение деталей ветхозаветного святилища для него вторично. Изучая, например, детали устройства скинии, он говорит, что важнее всего их духовный смысл¹⁵.

Методика Каргеля исходит из двух уровней смысла библейского текста – буквального и духовного. При этом он подчеркивает важность именно духовного смысла текста для читателя, потому что именно так можно обнаружить Христа. На наш взгляд, такая позиция исключает историко-грамматический

¹³ Каргель И.В. Свет из тени будущих благ. 1994. С. 16; ср. другие объяснения С. 19, 28, 43, 53, 59, 106).

¹⁴ Там же. С. 368.

¹⁵ Там же. С. 56.

подход в изучении библейского текста (что и видно в его работах). А это уже выходит за рамки библейской герменевтики.

Роль Святого Духа

Позиция Каргеля заключается в том, что успешное и правильное понимание и истолкование библейского текста возможно только под руководством Святого Духа. Однако он не разбирает и не определяет подробно роль экзегета и экзегетических принципов в процессе истолкования текста. Каким образом Святой Дух дает откровение и понимание текста, – этого мы тоже не находим в работах Каргеля. На наш взгляд, он в большей степени стоит на позиции мистического озарения от Духа Святого. Возможно, это его личный духовный опыт жизни с Богом, который трудно изложить по пунктам. Но рационального объяснения этого момента для работы с текстом у него нет. Например, в отношении книги Откровения Каргель пишет, что она не доступна для понимания невозрожденным толкователям¹⁶. Он настаивает на молитвенном, духовном подходе к истолкованию текста; тогда толкование будет успешным и правильным. Если Святой Дух не открывает что-то, то нужно быть осторожным в объяснении трудного отрывка в тексте: «Да сохранит Господь нас быть дерзкими и вторгаться в то, что Господь закрыл»¹⁷. Вероятно, это означает, что не нужно работать с этим отрывком текста с помощью уже других, экзегетических инструментов, до тех пор пока Святой Дух Сам не решит открыть его читателю. Каргель ничего не говорит о «синергии», о сотрудничестве толкователя и Святого Духа. Он не работает с этой темой, не изучает и не рассматривает «синергию», как важный аспект процесса истолкования текста. Этот вопрос остается за рамками богословского творчества Каргеля. Возможно, этот аспект не интересовал Каргеля, поскольку «синергию» он мог отнести к теоретическому элементу в экзегетической дея-

16 Каргель И.В. Толкователь Откровения святого Иоанна Богослова// Собр. соч. СПб., 2004. С. 450.

17 Там же. С. 581.

тельности. А Каргель мыслил и писал в русле практического применения Божьего Слова.

Христологический аспект в толковании текста

При истолковании библейского текста Каргель настаивает на христологическом аспекте, с одной стороны, как обязательном условии познания Господа, с другой стороны, как возможности обнаружить Его в тексте. Он так пишет об этом: «Мы должны в Писании всегда искать и находить Иисуса Христа. Находя там Господа... мы должны прийти к Нему»¹⁸. По его мнению, практически каждый отрывок Писания говорит о Христе. Посредством Писания мы познаем и приближаемся к Нему. Его позиция заключается в том, что исследование Писания должно сопровождаться познанием Иисуса Христа как Личности, и таким образом будет происходить познание текста Писания. Христологический аспект в интерпретации текста у Каргеля упомянут только в общем. Он не разрабатывает его и не дает объяснения, как практически пользоваться данным подходом в работе с текстом и его истолковании¹⁹.

Роль церкви в истолковании Библии

В своих работах Каргель не обсуждает принцип церковного истолкования и понимания библейского текста. Основной акцент у Каргеля на индивидуальное изучение и понимание текста. В этом плане он не сравнивает принципы изучения Библии в православной церкви и у протестантов.

У Каргеля негативное отношение к «Символу веры», к написанным «Исповеданиям веры», которые были исторически приняты Церковью как богословские догматы и определения веры, для того, чтобы определить границы христианского, библейского исповедания веры и церквей. Он так пишет о своем отношении к ним: «Ужасная вещь – символ веры. Вера исповедания ... Вера в футляре. Дети Божьи не должны думать так.

¹⁸ Каргель И.В. Толкователь Откровения святого Иоанна Богослова// Собр. соч. СПб., 2004. С. 95.

¹⁹ Там же. С. 95. ср. с познанием Христа у Каргеля, С. 77-78.

Их вероисповедание должно с каждым днем расширяться и увеличиваться. “Доколе не придем ... в меру полного возраста Христова” (Еф. 4:13)²⁰. По мнению Каргеля, Реформаторская церковь ограничивала христиан в изучении Библии, чтобы в своем личном изучении они не вышли за пределы, за границу Реформаторского «Исповедания веры». В этом Каргель усматривает ограничение для христиан в их познании Божьего Слова и Самого Господа. Каргель не рассматривает подробно эту проблематику, он ее обозначил в контексте толкования им «Филадельфийского периода» (см. его работу «Толкователь Откровения»). На наш взгляд, Каргель смешивает в этой проблеме роль Церкви, как хранительницы истины, и роль и значение «Символа Веры» в истории Церкви. Это большие темы и разделы богословской науки и истории, но Каргель их не разрабатывает. Каргель просто высказывает свое негативное отношение к «Символу Веры», как застывшей форме определения веры. «Символ Веры», по его мнению, сдерживает изучение Библии и познание Бога. В данном случае принцип «церковного усвоения» библейского текста и «Символы Веры» отвергаются и не рассматриваются Каргелем как герменевтические положения для изучения Библии.

Заключение

В богословском творчестве Каргеля мы видим отдельные аспекты библейской герменевтики. Его герменевтика не имеет какой-либо разработанной теории и четких принципов. В процессе анализа его работ, мы выделили четыре герменевтических принципа, которые и являются, на наш взгляд, основными в его работах.

Во-первых, для Каргеля библейский текст является богодухновенным (а значит, авторитетным). Причем Писание для Каргеля является самодостаточным. Это его герменевтический ключ для истолкования всей Библии. Писание является для него самодостаточным в том смысле, что всякое озарение и

20 Каргель И.В. Толкователь Откровения святого Иоанна Богослова// Собр. соч. СПб., 2004. С. 501.

откровение от Духа, должно проверяться Писанием. Писание для Каргеля богодухновенное Слово, единственный и необходимый источник богопознания и богооткровения, которое не подлежит рациональному доказательству или подтверждению. Оно самодостаточно. Основной метод Каргеля в изучении Библии – «Писание объясняется и толкуется Писанием».

Во-вторых, Дух Святой, наряду с самим Писанием, является для Каргеля герменевтическим ключом в понимании и истолковании текста. Каргель убежден, что Святой Дух содействует истолкованию Писания. Работа Святого Духа подразделяется на два этапа:

а) непосредственное озарение от Святого Духа, освящение ума исследователя;

в) помощь Святого Духа в усвоении и применении прочитанного библейского текста.

В-третьих, христологический аспект как ключ к правильной интерпретации текста. Каргель считает, что правильное понимание библейского текста обусловлено познанием Христа как личности. Невозможно правильно истолковать и понять текст Священного Писания без личных взаимоотношений с Христом.

В-четвертых, наряду с основными подходами к интерпретации библейского текста, Каргель использует типологический метод в сочетании с аллегорическим. По мнению Каргеля, это ключ к интерпретации Священного Писания, с помощью которого можно обнаружить глубинный смысл текста, который, на его взгляд, важнее буквального.

Основные герменевтические принципы непременно должны дополняться такими личными характеристиками исследователя, как здравомыслие, личная дисциплина в чтении и изучении Священного Писания, духовный подход к изучению и осмыслению библейского текста.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Каргель И. Свет из тени будущих благ. (1994). СПб.: «Библия для всех».

Каргель И. Толкователь Откровения святого Иоанна Богослова. Собрание сочинений. (2004).

СПб.: «Библия для всех».

Каргель И. В каком ты отношении к Духу Святому? Собрание сочинений. (2004). СПб.:

«Библия для всех».

Каргель И. Христос освящение ваше. Собрание сочинений. (2004). СПб.: «Библия для всех».

Каргель И. Где, по Писанию, находятся мертвые. Собрание сочинений. (2004). СПб.:

«Библия для всех».

Каргель И. «Се, гряду скоро...». Собрание сочинений. (2004). СПб.: «Библия для всех».

10

БОГУШ Е.З.

Лодзь, Польша

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА
ГОСУДАРСТВА КАК ДЕТЕРМИНАНТ
РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ
В ОБЩЕСТВЕ: НА ПРИМЕРЕ
БЕЛОРУССКИХ ПРОТЕСТАНТОВ В
МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД

Введение

Слова Иисуса Христа: „Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари” для представителей поздних протестантских движений в Восточной Европе имеют не меньшее значение, чем где-либо на нашей планете. Несомненно, преданность верующих этому посланию повлияла на укоренение их церквей в этом регионе. Белорусский протестантизм, хотя и имеет свои региональные особенности, является неотъемлемой частью глобального церковного организма, и в нём проявляются характерные для всего мира тенденции. Анализируя процесс развития христианства на протяжении многих столетий, можно заметить, что проходит оно весьма загадочную эволюцию. Есть в этом процессе периоды застоя, подрываемые временами пробуждений. Его специфика, состоит в том, что данные пробуждения обычно влекут за собою два явления: иницируют реформационные тенденции в “старых” церковных течениях, а также зарождают новые направления, часто обращающиеся к наследию Первоапостольской Церкви. Так было и на белорусских землях, где развитие церквей баптистского и пятидесятнического толка, несмотря на довольно консервативные религиозные традиции православной и католической церквей и трудно реформируемые мировоззрения местного населения, приобрело довольно быстрые темпы.

Белорусские протестанты прошли тернистый путь, данная статья относится лишь к межвоенному периоду и своей целью ставит выяснение вопроса, как за этот короткий промежуток времени религиозная политика двух государств (БССР, Польша) повлияла на их развитие и укоренение на территории Беларуси после второй мировой войны. То, что политика государства по отношению к религии – это один из определяющих факторов ее состояния в конкретном историческом времени, является довольно банальным утверждением и не требует глубокого комментария. Однако нужно заметить, что сегодня роль государства в конфессиональной сфере становится настолько

значительной, что современная наука ставит данный вопрос как отдельный предмет исследований. С уверенностью можно согласится с мнением М. Шевченко, руководителя Центра стратегических исследований религии и политики современного мира, что конфессиональная политика, как таковая, практически во всех странах только формируется. Связано это с тем, что история Европы насквозь пропитана религиозным содержанием, существует множество подтверждений тому, что религия очень долгое время была детерминантом государственной политики, а не наоборот. Иерархи христианских течений оказывали огромное влияние на управляющий аппарат власти, а церковь была неотделима от государства. Рассматривая восточноевропейское пространство, зачатки формирования концепции государственной религиозной политики стали заметны лишь во второй половине XIX в., тогда, когда в России начался процесс юридического оформления неправославных обществ, а также болезненный переход от “нетерпимости” к “веротерпимости”. Западный, послереформационный принцип “*cuius regio, eius religio*”, который в России по сути применялся до XVI в. постепенно уходил в прошлое. Вскоре после Октябрьской революции принятый Совнаркомом “Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви” окончательно перевернул сложившийся уклад в религиозной сфере, в значительной степени демонтировал позицию некогда доминирующей церкви, предоставил свободу исповедания ранее ущемляемым конфессиям и усилил роль государства в области религии.

Для более выразительного сопоставления реальностей, в которых приходилось жить белорусским протестантам в межвоенный период (в данном случае 1921-1939 гг.), необходимо, независимо от исторических фактов, рассматривать т. н. Западную и Восточную Беларусь как отдельные географические регионы уже со 2-ой половины XIX в. До 1917 г. в обеих частях существовали равные условия для распространения протестантизма. Кардинальное изменение ситуации произошло в то время, когда вошли они в состав государств с совершенно разными, даже антиномичными, политическими системами.

Сложившееся положение особенно ярко показало, насколько государственная идеология может содействовать развитию религиозности либо наоборот дестабилизировать религиозную обстановку, санкционируя при этом использование незаконных, порой даже безжалостных и вандальских методов, направленных на искоренение веры в Бога среди граждан.

Белорусский поздний протестантизм зародился в период, когда этнические белорусские земли находились в составе Российской Империи. Первые упоминания относятся к 1870-ым годам. Этот период совпал со временем судьбоносных изменений, которые повлияли на переворот в области формы государственного правления. Можно выделить пять географических направлений, по которым осуществлялось проникновение поздних протестантских учений на территорию современной Беларуси: а) юг Украины, б) страны Прибалтики, в) Россия, г) Австрия, Пруссия, Польша, д) США. Первая белорусская община баптистской направленности была основана в 1870-ых годах в д. Уть недалеко от Гомеля. Что интересно, в основном протестантские идеи проникали на белорусские земли посредством самих белорусов (это относится особенно к 20-ым годам XX в.). На Гомельщину их принесли обращённые в протестантизм сезонные рабочие, возвращающиеся с юга Украины¹. Позже, помимо давления со стороны православного духовенства и государственной власти, количество приверженцев баптизма росло, ими создавались всё новые церкви: в Чечерске, Витебске, Минске, Слуцке, Полоцке, Гомеле и других городах и сёлах. Немного позднее (начало XX в.) стал зарождаться баптизм на Гродненщине и Брестчине (т. н. Западная Беларусь). Первыми важными центрами стали Пружаны, Гродно и Воложин. На создание общин на юго-западе этой части Беларуси влияние оказали волынские верующие, на белорусско-литовско-польском пограничье – литовские и латвийские церкви², генеалогия которых ведёт к Миссии Онкена из Гамбурга. Одновременно с баптизмом развивалось и евангельское христианство, центром

1 Савченко И.И. Евангельские христиане-баптисты в Беларуси. – Минск. – 2003. – С. 22-23.

2 Лисовская Т.В. Новые протестантские деноминации на западнобелорусских землях в конце XIX – 20 гг. XX века: факторы и пути появления // Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя гуманітарных і грамадскіх навук. – 2007. – №3. – С. 42.

которого был Петербург. К сожалению, архивный материал, относящийся к первым белорусским баптистам и евангельским христианам, очень скудный, так как документация, с ними связанная, уничтожалась царскими органами госбезопасности³.

В свою очередь, проникновение пятидесятнических идей на белорусские земли началось с 1920-ых годов. Науке известны два направления, по которым осуществлялось это проникновение: северное (Петербург) и южное (Одесса). Первое, более раннее, связано с именем известного проповедника Н. Смородина, его последователей в Беларуси принято называть Евангельскими Христианами в Духе Апостолов. Южное движение, названное Церковью Христиан веры Евангельской, получило наибольшее распространение среди пятидесятнических направлений в межвоенной Польше.

После подписания Рижского мирного договора 18 марта 1921 белорусские общины, относящиеся к поздним протестантским движениям, оказались, как по стороне Польши, так и БССР. Почти 20 лет им пришлось жить в совершенно разных условиях, но нельзя забывать о том, что разность не означала абсолютной диаметральной. Верующие встречались с преследованиями в двух странах, однако их масштаб был несопоставим.

Правовое положение

Законодательство о культах в двух странах (Белорусская ССР и Польская Республика) базировалось на схожих конституционных принципах, соответствующих тогдашним европейским стандартам: свобода совести и вероисповедания, свобода выражения религиозных взглядов, конфессиональное равенство, внутрицерковная автономия и т. д. Однако соблюдение закона со стороны органов власти часто зависело от их собственных интересов. В силу сложившихся исторических условий, а также традиций, польские политики всё же гарантировали свободу верующих не только на бумаге. Процесс демократизации

3 Мельнікаў М.Ф. Евангельскія хрысціянне-баптысты і гісторыя Беларусі // Наша Слова. – 2001. – №17. – С. 8.

этой страны, реализовавшийся по западноевропейским принципам, естественно оставил свой позитивный след в области положения некаатолических церквей. В советской России, в какой-то мере, сохранились монархические обычаи, поэтому часто западные исследователи сформировавшуюся там тоталитарную систему называют “красным царизмом”. Такой политический режим не допускал народовластия, но предусматривал полный контроль со стороны государства над всеми сферами жизни общества, то есть и религиозной. Эта политическая модель была установлена в БССР.

В рассматриваемых государствах существовали и специальные правовые акты регулирующие исключительно религиозную сферу. В этой области заметны были радикальные отличия. В БССР законодательство было верной копией его московского оригинала. Принципиально важные документы: “Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви” (1918 г.) и “О религиозных объединениях” (1929 г.) в полной мере применялись в этой союзной республике. К сожалению, они не гарантировали стабильности и не защищали интересов верующих. Важную роль играли и партийные директивы, а также постановления СВБ, инспиратором которых был заядлый атеист Е. Ярославский. Эти документы имели крайне антирелигиозное содержание и местными властями воспринимались как определяющие. К примеру, КП(б) Беларуси в своих постановлениях обязывала соответствующие органы выявлять и бороться с баптистами⁴. Вообще в области разработки и внедрения законодательства в жизнь Советскому Союзу не было аналогов: ВЦИК (Бюро и Секретариат) занимался законопроизводством (постановления, инструкции и циркуляры), а также принимал наиболее важные решения в вопросах государственной религиозной политики, НКВД принадлежал общий контроль, регистрация и ведение учета религиозных объединений, а также контроль за выполнением директив ВЦИК, в свою очередь, контроль за духовенством и церквями с политической стороны было обязанностью ОГПУ. Религиозными вопросами занимались и другие ведомства СНК (в частности юстиции, просвещения), а также

4 Национальный архив Республики Беларусь. – Ф. 4п, Оп. 1, Д. 3508, Л. 1.

различные госучреждения. Над всем этим простиралась рука Компартии.

В межвоенной Польской Республике конфессиональными вопросами занималось Министерство вероисповеданий и общественного просвещения (МВиОП). Законодательство относительно “неопротестантских направлений” в разных частях этой страны не было унифицированным. Несмотря на попытки, не был разработан специальный, новый нормативный документ, поэтому на территориях, вошедших в состав Польского государства в 1921 г., в силе оставались царские правовые акты: указ от 17.04.1905 г. “О веротерпимости” и указ от 17.11.1906г. “О сектах, отпавших от православия”. Адаптированное законодательство позволило белорусским общинам занять более привилегированную позицию в сравнении с общинами из других регионов ПР. Отношение государства ко всем конфессиям было равное и нейтральное, вмешательство со стороны органов общественной безопасности во внутреннюю жизнь той или иной религиозной общины было возможно только в случае превышения полномочий либо нарушения законодательства их членами. Допускалось существование организаций официально непризнанных или незарегистрированных, которые осуществляли свою деятельность в соответствии с Конституцией и специальными законодательными актами о конфессиональной терпимости. В целом, конфессии классифицировались следующим образом: I. – юридически признанные религии (до 1918 г. либо вновь воссозданными польскими властями): а) признанные де-юре, которых отношения с государством были урегулированы специальным двусторонним соглашением; б) признанные де-юре, но не имеющие юридически урегулированных отношений с государством; II. – непризнанные, базирующие свое существование на основании действующих в то время законодательных актов о конфессиональной терпимости: а) признанные де-факто; б) существующие исключительно на основании приведенных выше документов о терпимости⁵. Направление деятельности административных органов часто детерминировалось личным отноше-

⁵ Świątkowski H. Wyznania religijne w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem ich stanu prawnego. – Warszawa. – 1937. – С. 72-74.

нием или убеждениями конкретных чиновников и референтов в государственных учреждениях, на которых свое влияние естественно оказывало католическое лобби.

Эволюция концепции государственно-церковных отношений

Многие современники склонны однозначно оценивать эпоху коммунизма, рисуя его в довольно темных тонах. Эти тона доминируют при анализе религиозной политики Компартии, в том числе и по отношению к протестантизму. Такой подход находит свое оправдание, однако, он не совсем адекватный. Надо помнить, что формирование этой политики было постепенным процессом. Парадоксально, но до 1927 г. именно протестантские церкви пользовались относительной свободой и с успехом пополняли свои ряды⁶. В.И. Ленин, исходя из ошибочных тезисов своей теории происхождения „русского сектантства“, был инициатором пропротестантских государственных проектов. Лишь после оценки их политической и экономической роли в 1926 г. ЦК ВКП(б) решил окончательно покончить с „сектантством“⁷, а уже начиная с 1929 г. коммунисты развернули кампанию по полному искоренению религии в СССР, в 1932 г. был принят план „безбожной пятилетки“ согласно которому предусматривалась абсолютная ликвидация „религиозных пережитков“.

В Польше отношение государства к протестантским течениям также эволюционировало. На восточных польских землях, характеризующихся многонациональностью, до 1924 г. протестантизм рассматривался как один из инструментов в организации национально-конфессиональной структуры. Как заметил ксендз С. Грелевский в восточных воеводствах баптизм притягивал, прежде всего, православное население⁸, тем самым, уменьшая влияние православия, что соответствовало

6 См.: Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. – 2009. – С. 58-92.

7 Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.): рад. Грыгор’ева В.В., Завальнюк У.М., Навіцкі У.І., Філатава А.М. – Мінск. – 1998. – С. 194-195. Grelewski S. Sekty religijne w Polsce współczesnej. – Sandomierz. – 1937. – С. 108-109.

8 Grelewski S. Sekty religijne w Polsce współczesnej. – Sandomierz. – 1937. – С. 108-109.

интересам власти. Однако быстрый рост общин, русификаторские тенденции в них, антимилитаристские взгляды верующих, связи с иностранными организациями заставили власть занять позицию “нейтральной неблагосклонности” в отношении “неопротестантизма”. В комментариях к Декрету (1938 г.) “Об отношении к Польской православной автокефальной церкви” были разработаны новые принципы политики МВиОП в отношении “сектантства” в восточных воеводствах: ограничение прав и сферы деятельности общин и организаций, ограничение взаимодействия с иностранными организациями, ликвидация влияния иностранных миссий на белорусских “неопротестантов”, расширение надзора и контроля над деятельностью общин и организаций органами местной администрации, сдерживание роста протестантизма. В связи с началом войны (1939 г.) эти принципы не успели воплотиться в жизнь в полной мере.

Диапазон деятельности протестантов

Что касается свободы деятельности верующих, между Польшей и БССР существовали существенные различия. Абсолютно понятно, что причиной такого положения были совершенно разные государственные идеологии: если в ПР существовал политический плюрализм, то в Советском Союзе не было о нем и речи. Всякая антикоммунистическая позиция советских граждан была строго пресекаема. Такая ситуация в огромной мере сковывала верующих т. к. христианская религия рассматривалась как классово чуждая, антиреволюционная идеология.

Поначалу восточнобелорусский протестантизм развивался довольно интенсивно, этому способствовала политическая ситуация первых лет большевистской власти. В самом Слуцке в 1925 г. было крещено и принято в баптистскую общину 270 человек. В период 1924-1927 заметным стало баптистское пробуждение в Витебске. В БССР, по официальным данным, в 1926 г. действовало 49 протестантских общин, в 1930 г. цифра увеличилась, некоторые источники свидетельствуют о том, что

было их в 3-4 раза больше⁹. После принятия в 1929 г. нового постановления ситуация изменилась. Власти насильно стали закрывать церкви, начались аресты баптистских служителей и даже рядовых членов общин. Многие из арестованных были приговорены к высшей мере наказания, остальных обычно ссылали в лагеря. К примеру, в Минске, где находились две общины (одна евангельских христиан и другая баптистов), в 1933 г. власти вызвали руководство ЕХ, демонстративно отняли регистрационные документы, а на двери молитвенного дома повесили замок¹⁰. Так было и в других местах. Верующих лишили множества прав, им было запрещено продолжать миссионерскую деятельность, даже создавать кассы взаимопомощи и артели, организовывать тематические встречи для детей, молодежи и женщин, проводить библейские, литературные и рукодельные кружки¹¹. В начале 1930-ых годов преследования заставляли протестантские церкви переходить на нелегальные позиции¹². К половине 1930-ых годов все церкви евангельских христиан и баптистов на территории республики были закрыты, а молитвенные дома конфискованы и переданы в государственную собственность. В 1937-1938 гг. в БССР органы НКВД арестовали и осудили 3 247 священнослужителей и лидеров религиозных сект, многие из них прошли через следствие как главарь контрреволюционных организаций – церковников¹³. Сохранились материалы о подпольной, отважной деятельности некоторых из них¹⁴. В БССР существовала одна пятидесятническая община (ЕХДА), располагающаяся в Витебской округе и состоящая из 80 человек, в силу командно-административного давления на неё со стороны местных властей в 1930-и годы она распалась¹⁵.

9 Янушевич И. Государственно-церковные отношения в Беларуси: уроки истории (1917-2002) // Гісторыя. Праблемы выкладання. (1917-2002). – 2003. – №3. – С. 30.

10 Канатух В. Я. К 90-летию Минской Церкви ЕХБ // Крыніца жыцця. – 1995. – №5. – С. 11.

11 История евангельских христиан-баптистов в СССР. – Москва. – 1989. – С. 220.

12 Протью Т.С. Становление советской тоталитарной системы в Беларуси (1917-1941 гг.). – Минск. – 2002. – С. 298.

13 Ярмусик Э.С. Католический Костёл в Белоруссии в годы второй мировой войны (1939-1945): Монография. – Гродно: ГрГУ. – 2002. – С. 29.

14 НАРБ. – Ф. 4п, Оп. 1, Д. 11834, Л. 256.

15 Дьяченко О.В. Пятидесятничество в Беларуси: Монография. – Могилев: МГУ им. А.А.Кулешова. – 2003. – С. 31.

Западный сосед в свою очередь был государством, в котором была заметна фузия власти с церковью. Возможно благодаря этому (поощрению верования в Бога) протестантские общества так быстро укреплялись. Многие неопротестантские движения Западной Беларуси были отнесены к категории непризнанных, что ограничивало их права и сферу деятельности. Интересующие нас направления баптистского толка пользовались относительной свободой. В Польше, в связи с этническими различиями и языковым барьером среди баптистов, было учреждено два автономных союза, одним из которых был Союз славянских общин баптистов (объединял славяноязычные церкви). Первоначально баптисты тесно сотрудничали с евангельскими христианами, но с 1926 г. они действовали самостоятельно¹⁶. На 1 января 1931 года, согласно официальным статистическим данным, во всех воеводствах было 66 славянских баптистских общин, численностью 4 275 членов (вместе с семьями ок. 10 000). Существовали десятки молодежных объединений, а также 65 детских воскресных школ. Баптисты издавали свои журналы, наиболее важными являлись “Слово Истины” (польский), “Маяк” (русский), “Посланец правды” (украинский)¹⁷. В 1931 г. в самом Бресте было 16 миссионерских представительств с 350 членами, в Гродно соответственно – 3 и 305, Лиде – 3 и 118, Зельве – 3 и 340, Волковыске – 13 и 94, Слониме – 3 и 119. Количество верующих постоянно увеличивалось, и к концу 1930-ых годов члены общин славянского союза составляли 7 751 человек, а группа симпатизирующих более 16 000¹⁸.

Пятидесятничество в Беларуси связано прежде всего с движением христиан веры евангельской. Их первые общины организовались на территории нынешней Брестской области с 1920-ых годов и уже к 1939 г. на её территории действовало 50 общин (в основном в окрестностях Пинска и Лунина). До 1939 г. церковь ХВЕ была крупнейшим пятидесятническим направлением в Польше, объединяя 20 000 верующих в 500 общинах. Бело-

16 Баптизм и баптисты (социологический очерк) // Ленсу М.Л. – Минск: Наука и техника. – 1969. – С. 28.

17 Grelewski S. op. cit. – С. 118-119.

18 Bednarczyk K. Historia zborów baptystów w Polsce do 1939 roku. – Warszawa: Słowo Prawdy. – 1997. – С. 319.

русский исследователь Ю. Шевцов утверждает, что в областях белорусского Полесья в 1939 г. пятидесятников было более 4 000, а около 2 000 в Новоградской губернии¹⁹. Развивались они особенно быстро, создавая миссии, благотворительные организации, занимаясь издательской деятельностью, организовывая частые съезды и конференции²⁰, в 1930 г. им удалось даже учредить довольно влиятельный Библейский институт в Гданьске. Лишь после 1939 г. пятидесятничество стало распространяться и в Восточной Беларуси.

Заключение

Как видно, на землях, где до 1921 г. существовали одинаковые условия для развития протестантизма, с их разделом между двумя государствами, эти условия трансформировались. Если в Польше были созданы условия для относительно свободной деятельности протестантских церквей, и они росли, то в БССР, после „золотого десятилетия”, верующие встретились с жестокими гонениями. Вместе с аннексией польских восточных земель в 1939 г., советские власти пытались перенести принципы безбожной политики на занятые территории, но столкнулись с ощутимым противостоянием протестантов, которые в течение почти двух декад сумели укрепить свои позиции. Уже послевоенный регистрационный процесс выявил, что Западная Беларусь превалировала в степени религиозности населения над Восточной, это породило множество проблем для коммунистов. В 1945-1947 гг. взято на учет 254 общины ЕХБ, из них 185 было в западных областях (73%). Из общего числа верующих (16 160 чел.)²¹ – 11 255 (70%) проживало также на западе республики²². Современные западные регионы Республики Беларусь также характеризуются большим количеством религиозных общин и более высоким уровнем религиозности населения (70–80%

19 Шаўцоў Ю. Баптысты – трэцяя канфесія на Беларусі? // Звязда. – 1993. – №195. – С. 2.

20 Подр.: Tomaszewski H. R. Wspólnoty chrześcijańskie typu ewangeliczno-baptystycznego na terenie Polski w latach 1858-1939. T. 2. – Warszawa: Wydawnictwo Uczelniane WBST. – 2006. – С. 139-150.

21 Неофициально их было гораздо больше.

22 НАРБ. – Ф. 952, Оп. 4, Д. 35, Л. 66.

граждан – верующие), чем восточные. Такая непропорциональность на конфессиональной карте свидетельствует об огромной роли политического фактора в степени религиозности общества. Конечно, исследуя историю протестантских движений, можно заметить, что этот фактор не является определяющим, т. к. несмотря на притеснения, церкви всё же росли. Однако, в случае исследуемых религиозных направлений, видно, что в советский период он довольно эффективно сдерживал развитие религиозности. После распада СССР темп роста церквей (и в них членов) увеличился в несколько раз. В огромной степени этому способствовал процесс демократизации постсоветских республик, инициированный новыми антикоммунистическими политическими силами. В этих государствах началась разработка законодательства, позволяющего христианским конфессиям свободно функционировать.

К сожалению, сегодня в Беларуси не решены все жизненно важные вопросы, относящиеся к религиозной сфере. Политика государства в отношении церквей неоднородна и недемократична. Это влечет за собою нежелательные последствия, которые выливаются в дискредитацию власти в кругах верующих. Опыт XX в. показал, что ущемление основополагающих прав какой-либо социальной группы со стороны аппарата власти, не является рациональным и приносит с собой антиобщественные плоды. Остаётся всё же надежда, что современные политики извлекут из этого урок и постараются создать необходимые условия для развития религиозности, т. к. это поможет полноценному становлению успешного гражданского общества.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

- Bednarczyk, K.** Historia zborów baptystów w Polsce do 1939 roku. – Warszawa: Słowo Prawdy. – 1997.
- Grelewski, S.** Sekty religijne w Polsce współczesnej. – Sandomierz. – 1937.
- Świątkowski H.** Wyznania religijne w Polsce ze szczególnym uwzględnieniem ich stanu prawnego. – Warszawa. – 1937.
- Tomaszewski, H. R.** Wspylnoty chrześcijańskie typu ewangeliczno-baptystycznego na terenie Polski w latach 1858-1939. T. 2. – Warszawa: Wydawnictwo Uczelniane WBST. – 2006.
- Баттизм и баттисты (социологический очерк)** // Ленсу М.Л. – Минск: Наука и техника. – 1969.
- Дьяченко О.В.** Пятидесятничество в Беларуси: Монография. – Могилев: МГУ им. А.А.Кулешова. – 2003.
- История евангельских христиан-баптистов в СССР.** – Москва. 1989. Канатуш В. Я. К 90-летию Минской Церкви ЕХБ // Крыніца жыцця. – 1995. – №5.
- Канфесіі на Беларусі (канец XVIII – XX ст.):** рад. Грыгор’ева В.В., Завальнюк У.М., Навіцкі У.І., Філатава А.М. – Мінск. – 1998.
- Лисовская Т.В.** Новые протестантские деноминации на западно-белорусских землях в конце XIX – 20 гг. XX века: факторы и пути появления // Веснік Брэсцкага універсітэта. Серыя гуманітарных і грамадскіх навук. – 2007. – №3.
- Мельнікаў М.Ф.** Евангельскія хрысціяне-баптысты і гісторыя Беларусі // Наша Слова. – 2001. – №17.
- Никольская Т.К.** Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. – 2009.
- Прот’ко Т.С.** Становление советской тоталитарной системы в Беларуси (1917-1941 гг.). – Минск. – 2002.
- Савченко И.И.** Евангельские христиане-баптисты в Беларуси. – Минск. – 2003.
- Шаўцоў Ю.** Баптысты – трэцяя канфесія на Беларусі? // Звязда. – 1993. – №195.
- Ярмусик Э.С.** Католический Костёл в Белоруссии в годы второй мировой войны (1939-1945): Монография. – Гродно: ГрГУ. – 2002.

АЛЕКСАНДРОВ А.П.

г. Бирск, Башкортостан, Россия

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОВЕТСКОЙ
ПОЛИТИКИ В ОТНОШЕНИИ
ЕВАНГЕЛЬСКИХ ОБЩИН БАШКИРИИ В
40-Е ГОДЫ XX ВЕКА

ХХ век вошел в историю человечества как век, в котором явления и тенденции предшествующих столетий многократно усилились. Это касается очень многих сторон жизни. В политическом развитии это выразилось в появлении тоталитарных режимов, когда власть правителей приобрела невиданную ранее способность охватывать все сферы жизни человека и влиять на них.

Одной из сфер, подвергшихся наибольшему влиянию, стали религиозные убеждения людей. Поскольку многие идеологические установки этих режимов имели черты религии и требовали по большей части веры, нежели разумного понимания, неизбежно возникал конфликт между верой Богу и идеологией государства. Особенно ярко этот конфликт проявился в коммунистических государствах. С 1917 по 1991 год существовало Советское государство с идеологией агрессивно атеистического коммунизма. Атеистическую агрессивность этой идеологии в полной мере испытали христианские церкви. Поэтому большое значение в истории христианства имеет политика СССР в отношении евангельских общин. Особую важность теме придает тот факт, что отношение Российского государства к баптистам всегда было, мягко сказать, непростым. Это было вызвано не образом жизни баптистов, которые на основании Библии готовы были руководствоваться законами страны. Главную роль сыграла идеологическая природа государства – сначала православно – монархическая, затем – советско-атеистическая.

Представители евангельского движения, в виде первоначально отдельных баптистов и евангельских христиан, появились в Уфимской губернии в 90-х гг. XIX века. В 1899 году основана община евангельских христиан в деревне Сосновка Белебеевского уезда, около 1900 года возникла община в Уфе, в 1903 году – в деревне Шаровка Белебеевского уезда. Первое упоминание о баптистской общине относится к 1908 году (Балтийская община в Иглинской волости Уфимского уезда). К 1913 году в Уфимской губернии по неполным данным насчитывалось 623 баптиста и евангельского христианина. Оба направ-

ления имели 4 молитвенных дома (Шаровка, Уфа, Давлеканово, Латышские хутора Архангельской волости)¹. В 1925 году только зарегистрированных общин было 12². Количественный рост евангельских верующих продолжался до конца 1920 – х годов, когда было издано известное постановление ВЦИК «О религиозных объединениях», положившее начало массовым преследованиям верующих. К середине 1930-х годов все общины баптистов и евангельских христиан были распущены, молитвенные дома, отобраны, служители репрессированы. Последняя община евангельских христиан, в Уфе, была закрыта в 1935 году³.

Специфика региональной истории России в том, что политические процессы в регионах особенно сильно обуславливаются общегосударственными тенденциями. В полной мере это относится к государственно-церковным отношениям. Невозможно понять историю региона, не зная процессов, происходивших в “центре”, так как цели, методы вероисповедной политики задумывались именно в столице. Региональные власти были только исполнителями. Поэтому необходимо обозначить некоторые моменты общегосударственной вероисповедной политики.

После практики систематического террора в отношении баптистов 1930-х гг. XX века, в середине 1940-х гг. политическое руководство меняет линию поведения в отношении религии. В высших партийных кругах СССР произошло осознание того, что так называемые “активные меры” преследования не достигают желаемой цели поскольку, во-первых, уменьшают возможность контроля и оценки (церковь уходит в подполье), во-вторых, рождают преклонение перед мучениками веры, в-третьих, весьма не способствуют подъему патриотического духа во время продолжавшейся Великой Отечественной Войны, в-четвертых, подрывают имидж страны на международной арене⁴. С целью преодоления этих “побочных эффектов” проводится политика легализации церковных структур и создания

1 Сергеев Ю.Н. Баптизм в Башкирии: очерки истории (конец XIX – XX вв). Уфа, 1998. С. 15.

2 Сергеев Ю.Н. Указ. соч. С. 21.

3 Дорога к храму. История религиозных учреждений г. Уфы. Уфа, 1993.

4 Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. М., 1991. С.32.

системы контроля над ними. По задумке советских чиновников воссоздание и легализация церковных структур позволит: получать информацию о церкви, влиять с целью ограничения ее деятельности путем навязывания всевозможных правил, сохранять видимость свободного государства для посторонних глаз.

Государственным органом, проводником партийной политики, стал созданный в 1944 году Совет по делам религиозных культов при СНК СССР (СДРК), который курировал неправославные конфессии. Совет возглавлялся председателем, в каждом регионе назначался Уполномоченный СДРК, который обладал большой властью. Деятельность этого органа весьма интересна, а документы, создававшиеся в его структурах, имеют огромную ценность в исследовании евангельского христианства. За десятилетия в его архиве накопился огромный пласт актов, делопроизводственных и других видов документов. Нами исследованы Информационные отчеты Уполномоченного СДРК по БАССР Каримова М.Ш. за 1944-1962 гг., Инструктивные письма Уполномоченным в регионах с мая 1945 по декабрь 1948 года; служебная переписка Председателя СДРК с Уполномоченным по БАССР с 1944 по 1963 год (отдельные документы). Ценность этих документов определяется не только содержанием, но и стилем изложения, который во многом дополняет и делает целостной картину отношения партийных органов к баптистам, цель и методы государственных органов по преодолению “религиозных предрассудков”.

Прежде всего, обращает на себя внимание идеологическая основа новой политики. Такой основой стало представление об отношениях человека с Богом как об “отправлении религиозной потребности”. Это означает, что сущность веры сводится к механическому осуществлению религиозных обрядов. Такое представление появилось, так как необходимо было четко обозначить критерий для определения допустимого в церкви. Такой критерий позволяет совместить две противоречивые задачи: предельно ограничить церковь и одновременно сделать так, чтобы она все-таки существовала. В будущем, когда ограниченная до крайности церковь исчезнет (в результате естественной

убыли) можно будет легко оправдать себя, сославшись на внутреннее дела самой церкви. В соответствии с этой задумкой строилась вся вероисповедная политика. Разрешалось только то, что непосредственно касалось процесса “отправления религиозной потребности”. Любая деятельность за пределами (оказание материальной помощи, миссионерство, издательская деятельность, собрания по исследованию Библии и т.д.) запрещалась. С точки зрения административного подхода такой критерий был выбран весьма грамотно, так как всегда можно проверить, ссылаясь на вероучение, что является непосредственным осуществлением догмата, а что – нет. Соответствует он и часто встречающемуся человеческому пониманию веры, как обряда.

В Инструктивных письмах Председателя СДРК неоднократно встречаются предписания о соблюдении основной линии. В инструктивном письме Каримову М.Ш. №3 от 29.04.1946 года мы читаем:

“Установлено, что одной из форм сектантской пропаганды и вовлечения новых членов в религиозные организации евангельских христиан-баптистов является создание воскресных школ, касс взаимопомощи, особых юношеских и отроческих кружков, организация специальных женских и молодежных молитвенных собраний. Все это ничего общего с религиозной догматикой сектантов не имеет и запрещено советским законодательством. Следовательно, евангельские христиане-баптисты в этих случаях проводят противозаконную деятельность, которая должна быть пресекаема”⁵.

Из правоприменительной практики в Башкирии известен факт, когда в 1946 году пресвитеру уфимской церкви ЕХБ Усаченко Д.С. было отказано в просьбе выделить землю под огороды для нетрудоспособных членов общины⁶. Председатель СДРК Полянский по этому факту написал следующее:

“Ваши мероприятия, направленные к запрещению организации огородов для членов уфимской общины ЕХБ Совет считает правильными. Впредь вам необходимо через республиканского пресвитера ЕХБ категорически запрещать всякую взаимопомощь,

⁵ ЦГИА РБ. Ф.4732. Оп.1 Д.2 Л.9.

⁶ Сергеев Ю.Н. Баптизм в Башкирии: очерки истории (конец XIX - XX вв). Уфа, 1998. С. 31.

проводимую в общинах” (Письмо от 27.05.1946г., № 269)⁷.

В этом факте обращает на себя внимание приоритет политики советского правительства, когда беззастенчиво и цинично пренебрегались интересы людей, причем не самых сильных и не в самое благополучное время. Остается додумывать, какое угнетающее воздействие должно было оказывать на церковь данное требование, так как, во-первых, ответственность за проведение этого явно нехристианского требования возлагалась на старших пресвитеров, призванных учить церковь, во-вторых, христианская церковь по своей природе несет в себе задачу благотворительности. Органы государства при этом даже не захотели взять на себя ответственность за свое же решение. Ради справедливости следует отметить, что частично разрешалась благотворительная помощь вне общин. Так, в 1945 году пресвитеры общин Уфы и Стерлитамака собрали в пользу сирот и беспризорных детей 2800 рублей⁸. Очевидно, что какое – либо участие церквей в распределении этой помощи было исключено.

Также СДРК ревностно относился к исполнению второй части задачи новой политики: обеспечению функционирования церквей в рамках осуществления догматов. Местные органы управления часто это правило нарушали. Вот как об этом пишет Председатель СДРК:

“Совет считает действия городских исполкомов и райсоветов, запрещающих зарегистрированным общинам ЕХБ проводить обряд водного крещения неправильными. Обряд водного крещения в культе ЕХБ является одним из основных догматических принципов, и поэтому попытки в административном порядке запрещать проведение этого обряда, фактически означают искусственное запрещение деятельности названного культа вообще.” (Письмо Председателя СДРК Уполномоченному Каримову М.Ш. от 3.08.1950г.)⁹.

Полное запрещение уже доказало свою неэффективность и было не в интересах правительства.

7 ЦГИА РБ. Ф.4732 Оп.1Д.2 Л21.

8 Там же. Л.96.

9 Там же. Д.6. Л.16.

Особо пристальное внимание государственными органами всегда уделялось вопросу приема в церковь новых людей. В их интересах было предельно ограничить “воспроизводство поколений”. В Инструктивном письме №1 от 29.05.1945 года мы читаем:

“Не везде уполномоченные достаточно решительно препятствуют незаконной деятельности общин, заключающейся в организации специальной работы среди детей и молодежи, благотворительной деятельности, устройстве всякого рода угощений для “бедных”, оказания материальной помощи, ведения миссионерской работы. Такие проявления должны решительно пресекаться через религиозные центры или путем личного предупреждения руководителей общин”¹⁰.

Использовалось два пути для ограничения роста церквей: 1) воспрепятствование контактов членов церквей с посторонними с помощью средств, указанных выше; 2) ограничение крещений уже приближенных. Так как крещение является одним из основных обрядов в христианстве, олицетворяющих суть взаимоотношений человека с Богом, полностью запретить его было невозможно. Выше отмечалось, что это противоречило бы политике государства. Поэтому оно обставлялось разного рода ограничениями. Была вменена в обязанность подача письменного заявления крещаемыми на имя пресвитера с указанием анкетных данных, которые сразу регистрировались в СДРК. Руководству ВСЕХБ было навязано рекомендовать общинам свести до минимума крещение молодежи с 18 до 25 лет (учащиеся и военнослужащие вообще не допускались), не должны были креститься лица, проживающие в других местах. Так, в 1955 году Уфимской общине было отказано в приеме следующих лиц: Свистун Л. 1935 г.р., Крапивко А. 1930 г.р., Братиловой О. 1930 г.р. по причине молодости, а также Крицкому И. 1915г.р., Мальцевой А. 1912 г.р. по причине отдаленности проживания¹¹.

Еще одно интересное обстоятельство наглядно иллюстрирует цель проводимой политики. Так как евангельские христиане крещение проводят путем полного погружения в воду,

¹⁰ Там же. Д.1 Л.11.

¹¹ Там же. Д.10. Л.28.

обычно в открытом водоеме, это государственным органам всегда доставляло дополнительные трудности. Обряд крещения снабжался соответствующими инструкциями: проводить его в малолюдных местах, рано утром или поздно вечером, ограниченным числом участников, без привлечения внимания окружающих и т.п. Например, в 1946 году в Уфе было запрещено шествие по центральным улицам в день принятия водного крещения¹². В кругах СДРК возникла мысль об устройстве внутри баптистских домов специальных баптистериев (бассейнов для крещения), чтобы крещения не доставляли больших хлопот и не привлекали внимания посторонних. Мысль была отклонена, так как оказалась противоречащей другой задаче политики: подконтрольность церкви. Вот как эту мысль пессимистично прокомментировал Председатель СДРК в Письме Уполномоченному Каримову от 3.10.1950 года: “устройство специальных баптистериев внутри помещений, занимаемых общинами ЕХБ, в которых может проводиться крещение требует предварительного всестороннего исследования..., так как при наличии закрытого баптистерия не требуется специального разрешения.”¹³

Следующим элементом политики Сталина И.В., призванным обеспечить политический контроль над церквями, была государственная регистрация общин. Сама по себе регистрация означает учет сведений о юридическом лице, придание ему законного статуса. Она применяется во многих областях жизни и призвана помочь государству контролировать законность юридических фактов и организаций. Однако применительно к баптистским общинам, она была использована как “кнут и пряник одновременно”. Общинам регистрация была представлена как условие для приобретения законного статуса, что дает возможность свободно проводить собрания. Ветеран общины ЕХБ г. Стерлитамака Байдакова Л.К. об этом написала следующее: “дабы не подвергать преследованиям новообращенных, следовало зарегистрироваться”¹⁴. Речь не шла о простом учете сведений. Сам по себе факт того что государство, прово-

12 Сергеев Ю.Н. Указ. соч. С. 31.

13 ЦГИА РБ Ф.4732. Оп.1 Д.6. Л.25.

14 Байдакова Л.К. История Церкви ЕХБ г. Стерлитамака. Рукопись. Архив автора. С. 12.

дившее репрессии, предложило общинам зарегистрироваться для избежания этих репрессий, говорит о подмене понятий. Чтобы прекратить преследования не нужно регистрировать, нужно прекратить преследования. В действительности же, отношение большевиков к религии осталось тем же, что и в 30-е годы. “Законный статус”, предусмотренный регистрацией был уступкой, тактическим ходом с целью получить контроль над церковью. Таким образом, регистрация больше была нужна государству, чем церкви. Государство, чтобы поощрять церкви регистрироваться, представило ее как благо. Это подтверждают слова Председателя СДРК в Инструктивном письме №1 от 29.05.1945: “Задачей Уполномоченных должны быть активные действия, направленные или к оформлению имеющих в наличии общин, или к их роспуску. И в том и другом случае инициатива должна принадлежать самим Уполномоченным”¹⁵. Для осуществления регистрации нередко оказывалось давление на общины:

“Имеются многочисленные случаи, когда отдельные общины уклоняются от регистрации под разными предлогами. В таких случаях рекомендуется предлагать руководителям уклоняющихся от регистрации общин написать письменное заявление о желании зарегистрироваться. При условии неподачи таких заявлений в обусловленный срок, прекращать деятельность общин” (Инструктивное письмо №1 от 29.05.1945г)¹⁶.

Условия регистрации были весьма жесткими и явно выходили за пределы необходимости простого учета. “Не могут быть зарегистрированы те религиозные общества, численность которых менее двадцати совершеннолетних, не лишенных по суду избирательных прав граждан, а также религиозные общества, не имеющие молитвенных зданий, не имеющие постоянного служителя, обслуживающего религиозные потребности данной общины” (из Письма Председателя СДРК Уполномоченному Каримову М.Ш. От 14.02.1945)¹⁷. Часто эти условия были трудновыполнимы из-за того, что, например, многие служите-

15 ЦГИА РБ. Ф.4732. Оп.1 Д.2, Л.11.

16 Там же. Л.11.

17 Там же. Д.2. Л.6.

ли были убиты, либо сидели в тюрьмах, либо отсидели в них. К тому же, в баптизме распространены мелкие общины в небольших населенных пунктах.

Всего в Башкирии в то время были зарегистрированы три крупные общины ЕХБ: в Уфе, Стерлитамаке и в деревне Шаровка Белебеевского района. Помимо этих трех легальных общин, существовали многочисленные (около 20) нелегальные группы. Общая численность членов зарегистрированных общин постоянно варьировалась, однако за весь период до начала 1990-х годов не превышала половины от общего числа евангельских христиан-баптистов. Касаемо отношений между зарегистрированными и незарегистрированными общинами, то здесь власти проявляли две линии поведения: 1) линия на присоединение к крупным общинам мелких групп баптистов, что давало возможность контролировать их через головную зарегистрированную церковь. “В отношении групп и общин, насчитывающих менее двадцати человек должна быть взята установка на укрупнение этих групп путем возможного их слияния” (Письмо Уполномоченному СДРК при СНК СССР по БАССР Каримову М.Ш. от 14.02.1945г.)¹⁸. В 1948 году в состав Стерлитамакской общины ЕХБ вошли группы верующих из деревни Булаш Стерлитамакского района (12 человек), села Мелеуз (14 человек), села “Участок № 12” Стерлитамакского района (10 человек) и крупная группа латышей из села Перький Архангельского района (23 человека)¹⁹. Подобные присоединения были и к Уфимской общине. 2) Линия на резервацию незарегистрированных общин путем пресечения контактов их с зарегистрированными общинами. Неоднократные попытки зарегистрированных служителей посещать незарегистрированные группы пресекались вплоть до того, что маршруты следования старших пресвитеров по республике предварительно визировались в СДРК.

Выше уже отмечалось, что зарегистрированной могла быть только та община, которая имела своего служителя и свое помещение. Учету служителей и молитвенных зданий уделялось особое внимание. Служитель церкви с позиции СДРК – это ру-

¹⁸ ЦГИА РБ. Ф.4732. Оп.1. Д.1. Л.6.

¹⁹ Сергеев Ю.Н. Указ. соч. С. 34.

ководитель, который полностью отвечает за положение дел в общине. Влияние осуществлялось главным образом через него. Такое представление было частью общесоюзной стратегии в отношении евангельских христиан. Напомним, что в 1944 году в Москве были воссозданы церковные структуры баптистов в лице иерархически организованного объединённого Всесоюзного Совета Евангельских христиан и баптистов (ВСЕХБ). Руководящим органом объединения стал не как прежде регулярно созываемый Съезд представителей всех церквей, а немногочисленный Совет Союза. Такая система управления сделала реальной управляемость всего объединения церквей через немногочисленное руководство. Очевидно, что контролировать легче два десятка человек, ответственных друг перед другом, чем две тысячи пресвитеров, ответственных перед своими общинами. Руководство ВСЕХБ оставалось постоянным 19 лет с 1944 по 1963 год²⁰. В общих чертах структура ВСЕХБ была следующей: Совет Союза - старший пресвитер-пресвитер общины. Каждое звено подотчетно вышестоящему.

Пресвитер того времени был сильно подвержен влиянию со стороны: во-первых, несмотря на то, что он избирался общиной, окончательно он утверждался Председателем СДРК в Москве; во-вторых, пресвитер подлежал регистрации и был прикреплен к общине (не мог посещать и проповедовать в других общинах). В Инструктивном письме №1 от 29.05.1945 г. мы читаем: “нельзя допускать таких явлений, когда имеется община без служителя культа или служитель культа, не прикрепленный к определенной общине.”²¹ Байдакова Л.К., описывая тот момент, когда в церкви Стерлитамака в 1945 году стоял вопрос о выборе пресвитера, дала весьма точную оценку того, что значило быть пресвитером церкви ЕХБ: “потребовался человек, не состоявший на государственной службе, так как он именовался “служителем культа”. Занять этот презренный в глазах мира пост добровольцев не оказалось. Один боялся лишиться имущества, другой - испортить биографию детям... После многих раздумий,

20 Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России и Белоруссии (1917-1967). СПб., 2001. С. 191.

21 ЦГИА РБ Ф.4732. Оп.1 Д.1. Л.1.

молитв и бесед решено было возложить обязанности Председателя общины на Кузьму Григорьевича [Шардакова].”²²

Зарегистрированная община обладала ограниченными правами юридического лица. В первую очередь это касалось общинного имущества.

“Зарегистрированным религиозным обществам предоставляются ограниченные права юридического лица, а именно: а) приобретать транспортные средства с правом владения и пользования ими; в) арендовать, а также строить и покупать строение в собственность для нужд органов религиозного культа. Приобретение строений другими способами, как, например, путем пожертвования или завещания, не разрешается. Право собственности распространяется только на построенные или купленные здания, предназначенные для всех других нужд религиозных обществ, кроме специально молитвенных. Здания же, построенные и купленные для молитвенных целей, не являются собственностью обществ, а переходят в национализированный фонд.” (Постановление СНК СССР. Цитируется по: Письмо Совета при Совмине СССР от 17.04.1946 года.)²³.

Де-юре и де-факто, это означало, что церковь не имела права распоряжаться купленным или построенным домом, и он мог быть в любое время отобран. Из истории баптизма в Башкирии такие случаи неизвестны.

Таким образом, мы видим, что в 40-е гг. XX века в СССР сложилась отличная от 1930-х годов система подавления религии. Появилась она после того, как правительство пришло к выводу, что гораздо эффективнее с церковью бороться методами непрямого насилия. Простой анализ вышеизложенных методов показывает суть политики: склонить церковь к компромиссу в вопросе верности принципам ее существования. Это касалось всех сторон жизни церкви: избрание пасторов, руководство церковью, ученичество, принятие новых членов, благовестие и т.д. Неверные основы жизни церкви более всего способны нанести ей ущерб. Думается, вопрос о том, насколько действенными были описанные методы правительства, в какой мере удавалось (и удавалось ли) сохранять верность Библии общинам еван-

22 Байдакова Л.К. История Церкви ЕХБ г. Стерлитамака. Рукопись. Архив автора. С. 12.

23 ЦГИА РБ Ф.4732 Оп.1. Д.2 Л.5.

гельских христиан, еще ждет своего особого изучения и понимания.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. М., 1991.

Байдакова Л.К. История Церкви ЕХБ г. Стерлитамака. Рукопись. Архив автора.

Дорога к храму. История религиозных учреждений г. Уфы. Уфа, 1993.

Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России и Белоруссии (1917-1967). СПб., 2001.

Сергеев Ю.Н. Баптизм в Башкирии: очерки истории (конец XIX - XX вв). Уфа, 1998.

12

НИКОЛЬСКАЯ Т.К.

С-Петербург, Россия

ПРОТЕСТАНТСКИЕ КАТАКОМБЫ
В СССР

Среди исследований новейшего времени, посвященных истории РПЦ, особое внимание уделяется «катакомбному» православию — нелегальным общинам и течениям, которые существовали в условиях государственных гонений, что оказало влияние на их внутренние особенности. Возникают споры и вокруг самого термина «катакомбная церковь». Если одни историки считают его вполне легитимным¹, то, например, А. Беглов, автор монографии «В поисках безгрешных катакомб», предлагает понятие «церковное подполье»², что, на мой взгляд, более расплывчато. В данном случае одна аллегория просто подменяется другой, с той разницей, что катакомбы ясно ассоциируются с церковью, тогда как подполье может быть революционным, военным, политическим и т.д. Кроме того, вариант «церковное подполье» сомнителен для характеристики нелегальных православных групп сектантского и полусектантского типа.

Но если историки православия давно обсуждают вопросы терминологии, то в исследованиях о русском протестантизме эта тема почти не затрагивается. Между тем, развиваясь в одну эпоху и примерно в одинаковых условиях, православные и протестантские катакомбы обрели некоторые общие черты и особенности:

1. В обоих случаях множество лояльных общин и групп оказались в вынужденных катакомбах из-за потери или невозможности регистрации.

2. В обоих случаях появились альтернативные движения, полностью отказавшиеся от компромиссов с государственной властью.

3. В обоих случаях в катакомбах появились течения сектантского и полусектантского толка, которые существенно отошли от первоначального вероучения своей церкви (например, пятидесятники-бачинцы, в отличие от «обычных» пятидесятников, отвергли брак).

На мой взгляд, термин «катакомбы», «катакомбный» при -

1 Поспеловский Д.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: «Республика». 1995; История Русской Православной Церкви. 1917 — 1970. Спб.: Воскресение. 1997.

2 Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М.: Издательский Совет РПЦ, «Арефа». 2008. С. 11.

меним как к православию, так и к русскому протестантизму. Другие определения, встречающиеся в протестантских документах и литературе, например, «гонимое братство», «страдающая церковь»³ «гонимая церковь»⁴ по ряду причин непригодны в качестве научного термина.

Уже к 1917 году русский протестантизм имел некоторый опыт катакомбного существования. Первое десятилетие советской власти отмечено максимальным сокращением протестантского и сектантского подполья. Правда, с середины 1920-х годов из официальных союзов евангельских христиан, баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня стали выходить верующие, не согласные с решениями церковных лидеров признать обязательными военную службу и ряд других гражданских обязанностей (например, евангельские христиане «красноворотцы»⁵ или адвентисты-реформисты). Однако, на этом этапе оппозиционные общины не отказывались от регистрации, да и власти их до времени не трогали. Ситуация изменилась в конце 1920-х годов в связи с появлением нового «законодательства о культах» от 8 апреля 1929 г., а также общим ужесточением политического курса⁶. В известном смысле протестантам было легче, чем православным, перейти на нелегальное положение. Их богослужения не требовали ни особого убранства помещений, ни утвари (кроме Библии). Традиционная лояльность, вызванная также и запуганностью, стремление к аполитичности, а в последние годы готовность большинства лидеров к политическим компромиссам, развили у русских протестантов общественную пассивность. Если при закрытии православного храма власти нередко сталкивались с сопротив-

3 Например: Размышления о страданиях Христа (и о Его страдающей церкви). Оргкомитет церкви ЕХБ. Апрель 1964 г. // Вестник Истины. 2003. № 2. С. 6-8; Крючков Г.К. Главное достояние пробуждения // Вестник Истины. 1986. № 3-4. С. 4-8; Скорняков Я.Г. Братство любите // Вестник Истины. 1995. № 1. С. 2-8 и мн. др.

4 Например: Открытое письмо № 4. Кто такая Всесоюзная Церковь Верных и Свободных Адвентистов Седьмого Дня (ВЦ ВС АСД), гонимая диктатурой государственного атеизма. Издательство «Верный свидетель». Декабрь. 1978 // Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф.Р-6991, оп.6, д.1950, л.27.

5 Церковь должна оставаться церковью. Необратимые десятилетия. 1917 — 1937 годы в истории евангельского и баптистского движений. Историко-аналитический отдел МСЦ ЕХБ. 2008. С. 109-110.

6 Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905 — 1991 годах. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. 2009. С. 93-94.

лением верующих, вплоть до массовых демонстраций и митингов⁷, то протестанты быстро смирились с катакомбным существованием. Кроме, может быть, адвентистов-реформистов, другие конфессии русских протестантов не создали нелегальных руководящих структур. Для катакомб 1930-х годов характерны децентрализация и стихийность. Большинство лидеров, способных возглавить протестантские объединения, были репрессированы, либо деморализованы. Каждая община самостоятельно боролась за выживание, и лишь немногие из них сохранились до 1941 года.

Своеобразный «расцвет» протестантских катакомб приходится на послевоенный период. С одной стороны, более либеральный курс вероисповедной политики позволял многим общинам узаконить существование, с другой — у верующих появились новые причины оставаться в катакомбах: насильственное объединение в Союзе ЕХБ разных конфессий, более открытое вмешательство государства в дела церквей, сложности в получении регистрации. В 1948 г. процесс регистрации общин остановился вовсе. При малейшем своем недовольстве власти закрывали молитвенный дом, как это произошло, например, с общиной ЕХБ г. Кострома, лишившейся регистрации и молитвенного дома в августе 1948 г. под предлогом, что «было выявлено отрицательное влияние секты на малоустойчивую часть населения». Весной 1949 г. руководители общины Я.А. Батазов, А.И. Лопарев и Ф.А. Кутьина были арестованы органами МГБ⁸. Костромские баптисты находились в вынужденных катакомбах еще 17 лет⁹. В Воронежской обл. в 1949 г. было закрыто сразу два молитвенных дома ЕХБ, зарегистрированных ранее — в Подгоренском и Алешковском районах¹⁰.

7 Например, участники волнений в Борисоглебском окр. Центрально-Черноземной обл. (февраль 1930 г.) в числе прочих выдвинули требования не закрывать церкви, «отдать попам дома», «сложить налог с церкви» // «ГАНУ» Государственный архив общественно-политической истории Воронежской области (ГАОПИВО). Ф.2, оп.1, д.974, л.12-12об.

8 Спецсообщение Управления МГБ Костромской обл. о результатах следствия по делу участников антисоветской сектантской группы евангелистов от 28 апреля 1949 г. // Государственный архив новейшей истории Костромской области (ГАНИКО). Ф.765, оп.3, д.132, л.374-377.

9 Информация о состоянии религиозной обстановки в Костромской обл. на 1 января 1985 г. // ГАНИКО. Ф.765, оп.48, д.152, л.21.

10 Информационный материал уполномоченного СДРК по Воронежской обл. П. Озеркина от 28 ноября 1949 г. // «ГАНУ» ГАОПИВО. Ф.3, оп.24, д.198, л.139.

Для уполномоченных Совета по делам религиозных культов (СДРК) особой проблемой представляли мелкие религиозные группы до 20 человек. Формально они тоже имели право на регистрацию, но практически чаще всего оставались в катакомбах. Вместе с тем, им было легче приспособиться к нелегальным условиям, чем крупным общинам (например, проводить тайные собрания). В СССР мелкие религиозные группы были особенно распространены у сектантов (куда причисляли и русских протестантов), а также иудеев. Например, в 1946 г. в Ленинграде и Ленинградской области были зарегистрированы по одной общине евангельских христиан-баптистов и иудеев, тогда как в катакомбах оставалось не менее 6 групп евангелистов и пятидесятников и 16 иудейских групп¹¹. В г. Невель Псковской обл. тайно собирались сразу две иудейские группы во главе с С.Л. Галбштейном и М.Б. Фраткиным¹². По крайней мере, некоторые из этих групп, как в Ленинграде, так и в Невеле, тщетно предпринимали попытки узаконить свои собрания¹³.

Численность катакомбных общин резко возросла в конце 1950-х — начале 1960-х гг. Причины этому: массовый выход пятидесятников из общин ЕХБ, децентрализация церкви адвентистов седьмого дня, вызванная организационным разделением¹⁴, а затем и роспуском руководящего центра¹⁵, а также массовое закрытие молитвенных домов в связи с Хрущевской антирелигиозной кампанией. Например, в эти годы были сняты с регистрации общины ЕХБ в г. Сыктывкар¹⁶, в деревнях Ле-

11 Эти данные приводит ленинградский уполномоченный Н.М. Васильев в письме председателю СДРК Полянскому от 30 ноября 1946 г. // Центральный государственный архив С.-Петербурга (ЦГА СПб). Ф.9620, оп.1, д.5, л.42.

12 Информационный отчет и.о. уполномоченного СДРК по Псковской обл. К. Филиппова за 1960 г. // Государственный архив Псковской области (ГАПО). Ф.Р-1776, оп.1, д.86, л.5.

13 По воспоминаниям историка член-корр. РАН Р.Ш. Ганелина, Н.М. Васильев «ответил евреям, пришедшим просить о легализации молельни в частной квартире поблизости от Суворовского пр., поскольку до синагоги на Лермонтовском пр. им не дойти, а ездить по субботам на трамвае нельзя по религиозным канонам: «Легализовать молельню я не могу, но помощь верующим мой долг. Передайте им, что тов. Васильев всем разрешил ездить по субботам на трамвае» (Ганелин Р.Ш. Советские историки: о чем они говорили между собой. СПб. «Нестор-История», 2004. С. 62).

14 Григоренко А.Ю. Эсхатология, миллениаризм, адвентизм: история и современность. СПб., 2004. С. 353-356.

15 Из истории церкви адвентистов седьмого дня в России, Калининград, 1993. С. 126-127.

16 Письмо уполномоченного по Коми АССР Пунегова от 21 декабря 1967 г. // ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.159, л.45.

бежи, Луковке и Петровке Печорского р-на Псковской обл.¹⁷ и во многих других местах. Не всегда уполномоченные СДРК одобряли эти меры, понимая, что запреты приведут к усилению протестантского подполья. Например, в Новосибирске после закрытия молитвенного дома ЕХБ количество тайных собраний столь резко возросло (до 100 адресов в городе), что власти поспешили отменить решение¹⁸.

Тайные встречи проводили и верующие зарегистрированных общин. Многие из них, не удовлетворяясь официальными богослужениями, собирались по домам друг у друга для молитвы, чтения Библии и общения. Например, в г. Пскове адвентист седьмого дня Иван Сергеев устраивал в своем доме тайные собрания, пытался проповедовать среди знакомых, поддерживал общение с единоверцами из г. Антсла Эстонской ССР. При этом зарегистрированная группа АСД, по мнению и.о. уполномоченного СДРК К. Филиппова, «ничем себя не проявляла»¹⁹.

В послевоенные годы протестантские катакомбы представляли собой весьма пеструю религиозную картину. Если в легальных общинах ЕХБ и АСД сохранялось хотя бы формальное единство вероучения и церковных правил, то в катакомбах организационная раздробленность способствовала возникновению течений и толков внутри одной конфессии. Верующие, не связанные с зарегистрированными общинами, чаще проявляли религиозный фанатизм, противопоставляли себя государству и обществу. Оторванность от единоверцев могла привести к созданию новой секты. Например, адвентист седьмого дня из г. Пыталово Псковской обл. М.К. Лебедев демонстративно отказывался от участия в выборах, хотя лояльные адвентисты не имели такого запрета. Дома он требовал от жены и пятерых детей строгого исполнения религиозных правил: не есть свинины, по субботам не ходить в школу и не выполнять никакой работы. В 1964 г. Лебедев перестал позиционировать себя с адвентиз-

17 Справка о православных религиозных общинах и сектантских группах в Печорском р-не уполномоченного СДРК по Псковской обл. К. Филиппова [1961 г.] // ГАПО. Ф.Р-1776, оп.1, д.103, л.7.

18 Выписка из протокола заседания СДРК от 9 апреля 1962 г. // Государственный архив Новгородской области (ГАО). Ф.Р-4110, оп.1, д.216, л.20.

19 Информационный отчет и.о. уполномоченного СДРК по Псковской обл. К. Филиппова за 1960 г. // ГАПО. Ф.Р-1776, оп.1, д.86, л.6.

мом и принял название «христианин свободы». К этому времени его семья фактически распалась из-за постоянных конфликтов²⁰.

В протестантских катакомбах существовали секты, близкие протестантизму по вероучению и богослужебной практике, но державшиеся обособленно — например, древние христиане. Высшим авторитетом они считали Библию, поклонялись Христу, отвергали все внешние обряды, кроме крещения, причастия и брака²¹. После того, как в 1932 г. был закрыт их молитвенный дом в Ленинграде²², небольшие группы древних христиан сохранились в Ленинградской и Псковской областях. В 1960-е гг. они проводили собрания в г. Ломоносов²³, а позже переместились в другой пригород Ленинграда — п. Володарский²⁴. Известно также, что в Псковской обл. группа древних христиан в 1960-е гг. существовала в Палкинском²⁵, а позднее в Порховском р-не²⁶. Древние христиане не были принципиальными противниками регистрации, но из-за своей малочисленности так и не смогли добиться разрешения на нее.

Наряду с отдельными общинами, в 1950-е — 80-е годы в СССР сформировалось несколько довольно крупных нелегальных объединений с единым вероучением и централизованным руководством. Выделились авторитетные харизматические лидеры: например, Афанасий Бидаш, Виктор Белых, Иван Федотов у пятидесятников, Геннадий Крючков, Алексей Прокофьев, Георгий Винс у баптистов-инициативников, Владимир Шелков у адвентистов-реформистов.

20 Информационный отчет и.о. уполномоченного СДРК по Псковской обл. К. Филиппова за 1964 г. // ГАПО. Ф.Р-1776, оп.1, д.133, л.6-8.

21 Письмо ленинградского уполномоченного СДР Г.С. Жаринова зав. отделом СДР Е. Тарасову от 13 июня 1977 г. // ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.1190, л.44-45.

22 Там же. Л.44.

23 Справка ленинградского уполномоченного СДРК Н.М. Васильева от 3 января 1960 г. // ЦГА Спб. Ф.9620, оп.1, д.53, л.3.

24 Докладная записка ленинградского уполномоченного СДР Г.С. Жаринова о незарегистрированных религиозных обществах, фактически действующих в Ленинграде и Ленинградской обл. от 23 июля 1975 г. // ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.782, л.22.

25 Информационный отчет уполномоченного СДР по Псковской обл. К. Филиппова за 1967 г. // ГАПО. Ф.Р-1776, оп.1, д.163, л.26.

26 Письмо уполномоченного СДР по Псковской обл. К.П. Филиппова в СДР от 16 мая 1975 г. // ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.795, л.1.

Несмотря на гонения, относительная независимость от властей давала катакомбным протестантам определенную внутреннюю свободу, возможность бесцензурно проповедовать на собраниях свое вероучение, допускать к крещению и служению молодежь, подключать к церковной жизни детей и подростков. Вместе с тем, нелегальные общины отличались особой строгостью правил, там чаще проявлялся бесконтрольный диктат лидеров.

В целом для послевоенных лет характерны три формы катакомбного протестантизма:

1) Общины и группы ЕХБ и АСД, которые по закону имели право на регистрацию и не отвергали этот принцип, но оказались на нелегальном положении вынужденно.

2) Конфессии и течения, не имевшие в СССР легального руководящего центра, а значит, и права на легализацию (вплоть до введения автономной регистрации в конце 1960-х гг.). К этой категории можно отнести христиан веры евангельской (ХВЕ), или пятидесятников, не присоединившихся к церкви ЕХБ на условиях Августовского Соглашения, а также немногочисленные децентрализованные течения протестантского толка.

В 1956 г. епископ А.И. Бидаш и другие руководители ХВЕ попытались зарегистрировать независимый Союз ХВЕ²⁷, что вызвало массовый отток пятидесятников из легальных общин ЕХБ. А поскольку власти не согласились на регистрацию Союза, все эти верующие, кроме вернувшихся назад в легальные церкви, оказались в катакомбах. В годы Хрущевской антирелигиозной кампании пятидесятники, наряду с иеговистами, адвентистами-реформистами и некоторыми другими течениями, были зачислены в разряд сект, носящих «антигосударственный и изуверский характер» и не подлежащих регистрации (согласно принятой в 1961 г. «Инструкции по применению законодательства о культах»)²⁸. Они подверглись особенно сильным гонениям, обвинялись в совершении изуверских обрядов, доводящих людей до самоубийства, физических и психических

27 Послание председателю СДРК И.В. Полянскому от священнослужителей ХВЕ. 11 октября 1956 г. // Архив Российского Союза (РС) ЕХБ. Ящик 6, папка 9, № 22.

28 Ефимов И. Современное харизматическое движение сектантства. М., 1995. С. 264, 271.

болезней, и даже в жертвоприношении детей. Такое обвинение, например, было выдвинуто на одном из громких процессов того времени (апрель 1961 г.)²⁹ против молодого пятидесятнического проповедника Ивана Федотова, который, по словам прихожанки Анны Красиной, якобы подстрекал ее принести в жертву дочь Таню³⁰ (Постановлением Президиума Верховного Суда РФ от 22 мая 1996 г. приговор был отменен, а И.П. Федотов реабилитирован)³¹.

На фоне таких чудовищных обвинений зачисление пятидесятников в разряд запрещенных изуверских сект выглядело логичным и полностью оправданным. Более того — из-за таинственности катакомбного существования, невозможности проверить информацию обвинения выглядели более убедительно, чем в отношении более известных конфессий, и привлекали общественное внимание своей сенсационностью. Характерно, что жители Калининской обл. причислили к «сектантам» (баптистам или пятидесятникам) и И.Н. Бородиных — участников на шумевшего дела в Кашинском р-не о жертвоприношении сына Лени, хотя СМИ сообщали о православном исповедании подсудимых³². Таинственные нелегальные секты часто фигурировали в антирелигиозной художественной литературе³³ и кино (например, знаменитый фильм «Тучи над Борском»).

3) Протестные движения, выступавшие против какого-либо вмешательства государства в дела церкви. Рано или поздно эти течения провозглашали отказ от регистрации своим принципом. Сюда можно отнести адвентистов седьмого дня реформационного движения (т.н. реформисты)³⁴, баптистов-

29 Можно предположить, что материалы по этому делу были предоставлены кинодраматургам Семену Лунгину и Илье Нусинову для написания сценария фильма «Тучи над Борском».

30 Круглов Ф. Под видом религиозных учений // Орехово-Зуевская правда. 1961. 10 мая. № 92.

31 Федотов И.П. Встань! Суд идет! М., 2006. С. 140.

32 Крушинский С. Глухой стон на краю села Глазатова // Наука и религия. 1959. № 1. С. 56-58.

33 Евдокимов Н. Грешница. М., 1961; Козлов В. На старой мельнице. Л., 1961; Герчик М. Ветер рвет паутину. Минск, 1963; Иванов А. Тени исчезают в полдень. М., 1986 и др.

34 В СССР движение реформистов началось в 1920-е годы, когда руководство церкви АСД признало обязательным для верующих несение военной службы и исполнение других гражданских обязанностей. Часть адвентистов считала это решение отступлением от библейских заповедей «не убий» и «помни день субботний» (Исход 20:8, 13). Реформисты категорически отказывались от работы в субботу, военной службы, каких-либо компромиссов с властью, вредящих, по их мнению, духовной жизни, вводили более строгие внутрицерковные правила.

инициативников³⁵, а также тех пятидесятников, что в 1970-е — 80-е годы отказались признать автономную регистрацию или участвовали в движении за выезд из СССР.

Пик протестных движений приходится на 1960-е — 1980-е годы, когда в результате Хрущевской «оттепели» произошла относительная либерализация советского режима. Пытаясь отстаивать свои права, верующие искали помощи у политических диссидентов, а также у иностранцев. Например, писатель-диссидент Андрей Амальрик после своего ареста в Москве, видел в отделении милиции «старуху в черном — сектантку из Тамбова³⁶, задержанную возле посольства Сьерра-Леоне, куда она хотела передать письма о преследовании верующих, — представляю, как таращили бы на нее глаза сьерра-леонцы, если бы она все же прошла туда»³⁷. Впрочем, далеко не все верующие действовали столь наивно. Например, В.А. Шелков, руководитель нелегальной Всесоюзной церкви верных и свободных АСД (ВЦ ВС АСД), приобрел международную известность своими письмами и брошюрами на правозащитную тему, которые он регулярно передавал за границу³⁸. Что же касается баптистов-инициативников, то в их общественную деятельность на протяжении 30 лет были вовлечены десятки тысяч верующих ЕХБ, их родственников и знакомых из всех регионов страны и разных социальных слоев. Они проводили демонстрации и пикеты, направляли письма с протестами и ходатайствами в защиту прав верующих в партийные и государственные учреждения, средства массовой информации, а также за рубеж. Можно сказать, что они стали единственным в СССР массовым правозащитным движением среди русского народа.

К числу протестных движений можно отнести пятидесятников — сознательных противников регистрации общин.

35 В 1961 г. группа служителей во главе с Геннадием Крючковым и Алексеем Прокофьевым объявила о создании Инициативной группы по подготовке и проведению Всесоюзного чрезвычайного съезда церкви ЕХБ. В результате возникшего разделения в СССР появилась альтернативная церковная структура — Совет Церквей ЕХБ, выступавший за полное невмешательство государства в дела церкви. В литературе и историографии сторонников этого движения называют также инициативниками.

36 Можно предположить, что женщина принадлежала к течению адвентистов-шелковцев.

37 Амальрик Андрей. Записки диссидента. М.: Издание редакции Сов-Брит. совместного предприятия «Слово», 1991. С. 378.

38 Кассив В., Михайлов М. Что творилось в бункере «апостола» // Известия. 1979. 13 мая. № 111.

Вплоть до 1970-х гг. нелегальный статус был для верующих ХВЕ скорее вынужденным, чем добровольным (исключение составляют крайние группы типа «сионистов»). Но после того, как была введена система автономной регистрации, в пятидесятичном движении выделилось крыло принципиальных противников регистрации. Одних верующих не устраивали ее условия, которые мало отличались от пресловутого Августовского соглашения (отказ от глоссолатии на богослужениях и др.), другие опасались вмешательства властей в дела общины или считали регистрацию греховным делом. Например, в 1970-е гг. в Ленинграде и Ленинградской обл. на основе 5 катакомбных общин ХВЕ³⁹ были созданы 2 зарегистрированные⁴⁰: евангельские христиане в духе апостолов (молитвенный дом в п. Парголово) и община ХВЕ, возникшая путем объединения сразу двух групп⁴¹ (молитвенный дом в п. Рыбацкий). По меньшей мере две общины остались в подполье и даже возникла новая группа (возможно, не одна), куда вошли верующие, не согласившиеся принять регистрацию. Нелегальное положение сохранила община в Гатчине, руководимая А.А. Сюгияйненом и состоявшая по преимуществу из финнов⁴². В условиях строгой конспирации действовала община, возглавляемая братьями Сергеем и Андреем Ковалевыми. Верующие собирались в лесу за городом, а также проводили собрания небольшими группами в Ленинграде, Колпино и п. Володарский⁴³. Впоследствии община присоединилась к Объединенной Церкви ХВЕ (ОЦХВЕ), которая и поныне держится строго консервативного направления. Позицию отказа от регистрации занимала пятидесятническая община г. Малоярославец Калужской обл., которую в 1972 г. возглавил И.П. Федотов (1929 — 2011), впоследствии

39 Докладная записка ленинградского уполномоченного СДР Г.Е. Жаринова о незарегистрированных религиозных обществах, фактически действующих в Ленинграде и Ленинградской области от 23 июля 1975 г. // ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.782, л.21.

40 Докладная записка ленинградского уполномоченного СДР Г. Жаринова о деятельности объединений пятидесятников в Ленинграде и Ленинградской области от 13 октября 1980 г. // ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.1952, л.180-183.

41 ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.782, л.21.

42 ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.1952, л.184.

43 Там же. Л.183; см. также: Докладная записка ленинградского уполномоченного СДР Г.Е. Жаринова о незарегистрированных религиозных обществах, фактически действующих в Ленинграде и Ленинградской области от 23 июля 1975 г. // ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.782, л.24.

начальствующий епископ ОЦХВЕ. Благодаря деятельности этого незаурядного харизматического лидера, маленькая группа в короткий срок заметно выросла — за счет новообращенных, а также вследствие перехода к пятидесятникам части местных баптистов. Кроме общины в Малоярославце, Федотов опекал и другие катакомбные церкви ХВЕ. В 1974 и 1981 гг. он был осужден за свою религиозную деятельность, второй раз вместе со своим товарищем по служению В.Г. Мурашкиным⁴⁴.

К категории протестных следует отнести и движение пятидесятников за выезд из СССР. Еще в конце 1940-х гг. в Хмельницкой обл. появились пятидесятники-сионисты. Их руководитель Леон Мельник проповедовал скорый конец света и обещал вывести своих сторонников на Сион, где будет восхождение церкви⁴⁵. Первый реальный прецедент произошел в 1963 г., когда группа пятидесятников-сионистов из г. Черногорск Красноярского края попыталась проникнуть в посольство США в Москве⁴⁶. В 1970-е годы движение за выезд из СССР перестало быть локальным явлением, затронувшим лишь отдельные общины, и приняло организованный характер. Оно охватило не только пятидесятническое подполье, но и часть зарегистрированных общин. Специальные активисты ездили по городам и селам, встречались с верующими и призывали писать ходатайства о выезде. Лидеры пятидесятников наладили контакты с политическими диссидентами, в частности, с Московской группой содействия выполнению Хельсинских соглашений в СССР («Хельсинки»)⁴⁷.

Впрочем, за рубежом пятидесятники не встретили особого сочувствия. В подавляющем большинстве случаев их попытки покинуть СССР успеха не имели. Внутри страны власти пытались воздействовать на верующих и их родственников как персонально, так и через публикации в СМИ⁴⁸. К борьбе с этим яв-

44 Федотов И.П. Встать! Суд идет! М., 2006. С. 317-331.

45 Возникновение и развитие в СССР религиозного движения евангельских христиан — пятидесятники-сионисты // Архив РС ЕХБ. Ящик 8, папка 8, № 17.

46 Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905 — 1991 годах. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге. 2009. С. 196-197.

47 Гинзбург А. Только один год — 1976 // Досье на цензуру. М., 2000. № 11. С. 220.

48 Например: Леоновец А. Паутина. Заря (Брестская обл.). 1979. 21-22 фев. № 38-39.

лением был подключен и Всесоюзный Совет ЕХБ (ВСЕХБ). 26 октября 1976 г. состоялось расширенное заседание Президиума ВСЕХБ, посвященное движению за эмиграцию. Выступавшие довольно откровенно высказались о причинах явления. По мнению П.К. Шатрова и других служителей, пятидесятников толкали на эмиграцию штрафы, травля детей в школах, отсутствие социальных перспектив для верующей молодежи⁴⁹. Движение за выезд из СССР, достигнув пика в 1980 г., затем пошло на спад. Впрочем, всего через несколько лет началась Перестройка, и тысячи пятидесятников свободно выехали из страны.

Самобытным явлением культуры русского протестантизма и, прежде всего, его катакомбных форм, является религиозный самиздат. В СССР издание религиозное литературы, возобновившееся после Великой Отечественной войны, было строго регламентировано. Библии и немногочисленная периодика выходили мизерными тиражами, поэтому верующие сами пытались удовлетворить свою потребность в духовной литературе. Самиздат 1960-х — 1980-х годов можно разделить на две категории:

1. Стихийный самиздат — подготовка, копирование и переплетение текстов, изготовление открыток, рисунков, схем и других иллюстративных материалов на христианскую тему. Верующие использовали такие способы копирования как рукопись, машинопись, фотоспособ, гектограф. Кроме того, они реставрировали сохранившиеся в семьях Библии, старые книги, песенные сборники и журналы. Стихийный самиздат был широко распространен в зарегистрированных и особенно в нелегальных общинах русских протестантов. Обычно он предназначался для личного пользования или распространения в узком кругу родственников и знакомых.

Особенностью стихийного самиздата является его малотиражность (материалы готовились в одном или нескольких экземплярах), примитивность способов копирования (преобладают рукописные тетради и блокноты), часто слабая конфессиональная выраженность текстов. Верующие использовали различные первоисточники — от Библии и богословских тру-

⁴⁹ Архив РС ЕХБ. Ящик 7, папка 1, № 48, л.11-14.

дов до публикаций советской прессы. Например, в рукописях русских протестантов 1960-х — 1980-х гг. часто встречается стихотворение Евгения Евтушенко «Остановись!». В качестве другого примера можно привести рукописный песенник, изъятый при обыске у Свидетельницы Иеговы Галины Кузьминых в 1985 г. и позднее возвращенный по просьбе верующей Марии Матушинец⁵⁰. Помимо текстов, характерных именно для этой организации, в песенник включены песнопения других протестантских церквей (например, «И преломив и всем раздал...»⁵¹ — известный гимн евангельских христиан-баптистов, часто исполняемый на хлебопреломление).

2. Организованный конфессиональный самиздат, характерный для некоторых нелегальных структур. Например, СЦ ЕХБ с 1971 г. имел подпольное издательство «Христианин», ВЦ ВС АСД — издательство «Верный свидетель». Для организованного самиздата характерны централизованность, многотиражность, более высокий полиграфический уровень и ясно выраженная конфессиональная направленность текстов. Наконец, только организации могли наладить выпуск периодических изданий.

С самого начала своего движения баптисты-инициативники уделяли особое внимание распространению христианских материалов и церковной информации. Первым изданием стал «Братский листок», а с 1963 г. начал выходить духовно-назидательный журнал «Вестник спасения» (в 1976 г. переименованный в «Вестник Истины»). Собственный информационный бюллетень выпускал Совет родственников узников ЕХБ, созданный в 1964 г. Копировалась и другая духовная литература: песенники, религиозные календари, книги протестантских авторов.

Поначалу издания СЦ размножались примитивными методами, что не мешало им выходить регулярно и довольно значительными тиражами. В 1971 г. было организовано издательство «Христианин» с сетью подпольных типографий. Одна из них

50 Из личного архива Ивана Беленко.

51 Этот текст явно не соответствует учению Свидетелей Иеговы, поскольку в гимне звучит призыв ко всем христианам причащаться хлебом и вином («Друзья, примите, ешьте все...»), тогда как у Свидетелей Иеговы к этому допускаются только верующие, «имеющие небесную надежду».

была обнаружена органами в 1977 г. в г. Ивангород Ленинградской обл. в доме шофера Давида Коопа. Суд приговорил Д.И. Коопа, а также работников подпольной типографии И.И. Левина, сестер Людмилу и Ларису Зайцевых к лишению свободы на сроки от 3,5 до 5 лет⁵². Но самый сенсационный процесс над деятелями самиздата состоялся в Ташкенте в 1966 г. Суд приговорил Н.П. Матюхину и М.И. Белан к 3 годам лишения свободы, причем, одна из осужденных не имела обеих ног, а другая ходила на костылях⁵³.

Подпольное издательство «Верный свидетель» выпускало типографским способом адвентистскую литературу, труды руководителя адвентистов-реформистов В.А. Шелкова, а также материалы о преследованиях верующих в СССР. В 1980 г. реформисты подготовили и переправили за рубеж «Материалы о фактах насилия и произвола госатеизма в СССР против Всесоюзной церкви верных и свободных адвентистов седьмого дня». Документы были оглашены на Мадридской встрече представителей государств — участников Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе. Литература «Верного свидетеля» распространялась и внутри СССР. Например, 7 декабря 1980 г. в поезде Грозный — Москва работники транспортной милиции обнаружили ее (надо полагать, не без помощи КГБ) в багаже пассажирок Ольги Харитоновой и Татьяны Таранюк. Девушки сели на станции Минеральные Воды и уже готовились сойти в Воронеже, куда везли брошюры своим единоверцам. Большинство названий носили скорее правозащитный, чем религиозный характер: «Подсудимые судят», «Открытое письмо» гражданину из Финляндии», «Краткое опровержение очередной газетной клеветы», а также упомянутые «Материалы...»⁵⁴.

Брошюры «Верного свидетеля» распространялись среди верующих и неверующих и даже рассылались в государственные учреждения. Например, в 1978 г. в Новгороде несколько

52 Информационное сообщение и приговор по делу № 2-88 о подпольной типографии «Христианин» // ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.1190, л.102-124.

53 Чрезвычайное сообщение Совета родственников узников ЕХБ от 22 мая 1967 г. // Архив РС ЕХБ. Ящик 2, папка 1, л. 9.

54 Приговор Воронежского областного суда от 15 мая 1981 г. // Государственный архив Воронежской области (ГАВО). Ф.967, оп.3, д.100, л.3-8.

организаций получили «Открытое письмо о продолжающемся произволе госатеистов в СССР». Тогда же некоторые жители Новгорода обнаружили в почтовых ящиках «два письма иеговистов»⁵⁵. И хотя, по мнению уполномоченного СДР Г.П. Фомина, «иеговистов и адвентистов на территории области нет»⁵⁶, другие источники позволяют усомниться в этом⁵⁷.

Особо следует сказать о Свидетелях Иеговы. Хотя вопрос о причислении их к конфессиям русского протестантизма остается открытым (сами Свидетели Иеговы вовсе не позиционируют себя с протестантами), они занимали заметное место в протестантских катакомбах, поскольку долгое время считались в СССР не только изуверской сектой, но и антисоветской организацией. При централизованном издании всей духовной литературы, у советских Свидетелей Иеговы не было сочинений, написанных отечественными авторами (что не исключало хождения в этих кругах стихийного самиздата). Однако они сумели наладить в условиях подполья регулярное получение из-за рубежа журналов «Сторожевая башня», «Пробудитесь», «Информатор», другой литературы, которую затем размножали различными средствами — от обычного переписывания до организации подпольных типографий.

У пятидесятников издательская деятельность не была столь активна. Однако известно по меньшей мере два нелегальных центра на территории РСФСР: г. Саратов, где А. Романов устроил подпольную типографию издательства «Вечность» прямо на кухне многоквартирного дома (в 1986 г. В.Г. Мурашкин снял ее на видеопленку), и г. Малоярославец, где в 1980-е гг. пятидесятники организовали копирование на пишущей машинке и переплетение самиздатовской христианской литературы⁵⁸.

Со второй половины 1970-х годов СДР стремился дать регистрацию всем общинам и группам, готовым соблюдать зако-

55 Информация уполномоченного СДР по Новгородской обл. Г.П. Фомина от 16 июня 1978 г. // ГАРФ. Ф.Р-6991, оп.6, д.1396, л.21.

56 Там же.

57 Так, в 1994 г. районный надзиратель Свидетелей Иеговы Ханну Таннинен встретил в Великом Новгороде пожилую женщину по имени Мария, жившую в 50 километрах от города, которая уверовала в 1944 г., будучи в концлагере в Германии (Ежегодник Свидетелей Иеговы, 2008. С. 216-217).

58 Юбилей издательства ЕВАНГЕЛИСТ // Евангелист. 2007. № 3-4. С. 31.

нодательство о культах. Одновременно усилились гонения против «религиозных экстремистов», куда зачисляли противников регистрации и участников протестных движений. С началом Перестройки процесс регистрации общин резко активизировался. Однако и в настоящее время часть протестантов России остается в катакомбах: среди них — принципиальные противники регистрации (ОЦХВЕ, Международный Совет Церквей ЕХБ, часть адвентистов-реформистов и т.д.), а также общины и группы, что из-за своей малочисленности, финансовой бедности или по иным причинам не могут выполнить всех юридических требований. Наконец, известны прецеденты, когда общины лишались уже имевшейся регистрации⁵⁹. Таким образом, протестантские катакомбы остаются в России не только историческим, но и своеобразным современным явлением.

⁵⁹ Так, в 1998 г. было отказано в перерегистрации Московскому отделению Армии Спасения, позже лишены регистрации общины Свидетелей Иеговы Москвы (2004 г.) и Таганрога (2009 г.).

13

МОЛОДОВ О.Б.

Вологда, Россия

ПРОТЕСТАНТСКИЕ ОБЩИНЫ
И ГРУППЫ ВЕРУЮЩИХ НА
ЕВРОПЕЙСКОМ СЕВЕРЕ СССР
В 1960—1980-Е ГГ.

Введение

Протестантизм – обозначение совокупности вероисповеданий, генетически связанных с Реформацией¹, продукт движения «протеста», возникшего в XVI столетии, позднее сконцентрировавшегося на основных протестантских движениях (лютеранстве, кальвинизме, англиканстве)².

Протестантские религиозные объединения второй половины XX в. чрезвычайно многообразны. На Европейском Севере СССР (имеется в виду Архангельская и Вологодская области, Коми АССР) в изучаемый период действовали немногие из них – только наиболее распространенные в стране и в мире. Пользуясь существующими подходами, эти общины и группы можно отнести к «позднему протестантизму»³ или к «модернистскому протестантизму»⁴, к которому в царской России причисляли так называемые «рационалистические секты». Легализация евангельских христиан, баптистов и адвентистов седьмого дня состоялась благодаря высочайшему Указу от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости»⁵. Самым молодым течением стало пятидесятничество, появившееся в Российской империи в 1911–1913 гг., иногда ошибочно относимое к хлыстовству. В советское время произошло его догматическое и организационное оформление⁶.

Законодательство о культах СССР и РСФСР разрешало официальную регистрацию общин евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) и адвентистов седьмого дня (АСД), не относившихся к «реформистам». Христиане веры евангельской-пятидесятники (ХВЕ) были включены в список сект, «вероучение и характер деятельности которых носит антигосударствен-

1 Религиоведение: Учеб. пособие и словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 1998. С. 454.

2 Гренц С. Дж., Гурецки Д., Нордлинг Ч.Ф. Теологические термины: Словарь. – Александрия: Изд-во «Ездра», 2006. С. 96.

3 Христианство: Словарь. – М., 1994. С. 355–357.

4 Чернышев В.М. Сектоведение. – М.: Изд-во им. святителя Льва, папы Римского, 2010. С. 51.

5 Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905–1991 гг. – СПб., 2009. С. 26–27.

6 Там же. С. 36–37.

ный и изуверский характер» (ст. 23 Инструкции по применению законодательства о культах 1961 г.)⁷.

Евангельские христиане-баптисты

Среди протестантских общин и групп на Севере в большей степени были представлены ЕХБ. Крупные общины баптистов находились в промышленных центрах: в гг. Архангельске (зарегистрированная в 1967 г.) и Череповце Вологодской области. Последняя получила регистрацию в 1976 г. в результате десятилетнего противостояния с городскими властями и уполномоченным Совета по делам религий (СПДР). 14 апреля состоялось заседание СПДР, на котором, вопреки отрицательному заключению Вологодского облисполкома, принято решение о регистрации этого религиозного общества ЕХБ (около 60 человек)⁸. Череповецкая община баптистов поддерживала связи с единоверцами Ленинграда, Калинина, Печоры, городов Урала, Сибири и Поволжья⁹. С середины 1960-х гг. она получила устное разрешение на проведение собраний на квартире И.З. Ромашова, обретя таким образом «полулегальный» статус¹⁰.

В результате раскола евангельского движения некоторые общины перешли на сторону Совета Церквей (СЦ ЕХБ), в частности, городов Сыктывкара и Ухты (Коми АССР). Остальные общества и группы действовали под эгидой Всесоюзного Совета ЕХБ (ВСЕХБ), признаваемого властями.

Большинство групп верующих оставались незарегистрированными, хотя некоторые в течение многих лет пытались легализоваться. Группа ЕХБ г. Вологды получила регистрацию только в 1988 г., а четыре объединившихся группы баптистов Устюженского района Вологодской области (всего 33 чел.) – в 1989 году¹¹.

В течение 1960–80-х гг. на Европейском Севере функционировали с разной степенью активности десятки групп ЕХБ,

7 Государственный архив Архангельской области (ГАО). Ф. 5620. Оп. 3. Д. 98. Л. 72–81.

8 Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 970. Л. 12.

9 Там же. Л. 5.

10 Государственный архив Вологодской области (ГАВО). Ф. 1300. Оп. 14. Д. 29. Л. 91.

11 Там же. Д. 60. Л. 9; Д. 62. Л. 21.

большинство – в промышленных или районных центрах (п. Шексна, п. Чагода, г. Великом Устюге, п. Коряжма, г. Котласе, г. Северодвинске). На начало 1980-х гг. кроме зарегистрированных общин в Архангельской области были известны еще 10–12 групп баптистов, а в Вологодской – 13¹². Однако данные, которыми располагали уполномоченные СПДР, трудно считать достоверными. В списках «сектантских групп» периодически появляются, а потом исчезают некоторые группы ЕХБ. Например, в 1971 г. имеется непроверенная информация о восьми баптистах в райцентре Лешуконского района Архангельской области¹³, а в 1983 г. зафиксировано 15 верующих ЕХБ в с. Нюксеница Вологодской области¹⁴.

В известных властям религиозных обществах ЕХБ значительную часть верующих составляли женщины-пенсионерки (80% и более), но более крупными общинами руководили мужчины. Пресвитеры Н.А. Ратанов (г. Череповец), П.А. Боченков (п. Чагода), В.А. Парняков (г. Великий Устюг) имели, как правило, рабочие профессии. Небольшие группы при отсутствии мужчин возглавляли женщины–сельские пенсионерки (Устюженский район).

Особую роль играли старшие пресвитеры, служившие в Северо-Западном регионе: М.И. Сорокин, С.И. Николаев, А.А. Тихомиров из Ленинграда, В.Е. Петушков из г. Боровичи Новгородской области. Они приезжали для проведения проповедей и обряда водного крещения, поддерживая активность верующих, а также оберегая их от влияния СЦ ЕХБ.

Группы баптистов обычно еженедельно встречались на молитвенных собраниях в квартирах единоверцев, слушали по радиоприемнику религиозные передачи на русском языке, магнитофонные записи проповедей, распевали молитвы, иногда на мотивы советских песен¹⁵. Организаторы подобных нелегальных «сборищ» строго предупреждались местными чиновниками, но к ответственности не привлекались. Воспитательные ме-

12 Там же. Д. 54. Л. 1.

13 ГАО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 165. Л. 98.

14 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 2573. Л. 5.

15 Вологодский областной архив новейшей политической истории (ВОАНПИ). Ф. 2522. Оп. 62. Д. 69. Л. 167.

роприятия заключались, прежде всего, в закреплении за работающими или учащимися «сектантами» агитаторов-атеистов. Но кампанейский характер и формализм в атеистической работе не позволял им достигнуть значимых результатов по «отрыву» верующих от религиозных лидеров¹⁶.

Адвентисты седьмого дня

В начале XX в. АСД открыто действовали в 1905–1929 гг. и были вновь легализованы в 1944–1945 годах. Отмечается, что в конце 1970-х гг. в СССР создаются республиканские центры АСД, а также открывается семинария в Тульской области¹⁷. В материалах уполномоченного СПДР по Вологодской области группа АСД г. Вологды из восьми человек впервые упоминается в 1983 году¹⁸. Однако факт завоза в область адвентистской литературы, как отмечал уполномоченный, при отсутствии «последователей», имелся еще в 1979 году¹⁹.

В 1984–1985 гг. в группе уже насчитывается 9 человек, но никакой информации о ней не приводится²⁰. В 1986 г. количество АСД резко возрастает до 23 верующих²¹. Как видно из документов, не все адвентисты проживали в г. Вологде, в частности, один из них – в Великоустюгском районе (почти за 500 км от областного центра)²². То есть единой общиной группу АСД можно назвать лишь условно, учитывая то, что она объединяла адвентистов всей области. Однако некоторая либерализация государственно-конфессиональных отношений привела к ее удивительно быстрой регистрации в ноябре 1987 г., когда численность общества достигла 25 человек²³. Если за 1987 г.

16 Подробно см.: Молодов О.Б. Власть и баптисты на Европейском Севере СССР в 1960–1980-е гг. // 105 лет легализации русского баптизма: материалы международной научно-практической конференции (Москва, 5–7 апреля 2011 г.) / Ред.-сост. Н.А. Белякова, А.В. Синичкин. – М., 2011. С. 219–222.

17 Основы религиоведения: Учебник / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 2002. С. 220.

18 ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 55. Л. 2.

19 Там же. Д. 50. Л. 2.

20 Там же. Д. 56. Л. 3; Д. 57. Л. 1–2.

21 Там же. Д. 58. Л. 11.

22 Там же. Д. 58. Л. 42.

23 Там же. Д. 59. Л. 1.

община имела доход 800 руб., то в 1988 г. уже 2566 рублей²⁴. Однако официальная регистрация АСД повлекла и некоторые отрицательные последствия, в том числе «добровольно-принудительные» взносы в патриотические фонды, составившие в 1988 г. 200 руб. (по 100 руб. в Фонд мира и Фонд помощи пострадавшим от землетрясения в Армении)²⁵. В 1989 г. доход общины остался стабильным – 2540 руб., а о перечислениях в указанные фонды информации не имеется²⁶.

Руководителем группы АСД первоначально был П.В. Романов, а с 1988 г. прибывший в г. Вологду В.Э. Виллуд, описанный секретарем горисполкома как «человек эрудированный», который будет проводить работу по вовлечению в общину новых членов²⁷. Как отмечалось в этой справке, противозаконных действий со стороны АСД не наблюдается, проповеди проходят спокойно²⁸.

В Архангельской области сведения об адвентистах встречаются крайне редко. В 1971 г. уполномоченный СПДР просит председателя Лешуконского райисполкома уточнить списочный состав и сообщить о деятельности группы АСД с. Лешуконское²⁹. О группе из 9 верующих под руководством Н.А. Шарыгиной иной информации в открытых документах фонда уполномоченного не имеется и в отчетах она не указывается.

В отношении подобных групп АСД и ЕХБ Советом по делам религий при Совмине РСФСР было издано специальное постановление от 25 октября 1989 г. «О мерах усиления работы с протестантскими объединениями в РСФСР, уклоняющимися от юридического признания (регистрации)»³⁰. Но время для этого было упущено, поскольку 1990 г. ознаменовался принятием новых законов о религиозных объединениях в СССР и РСФСР, значительно упростивших регистрационные отношения с властями.

24 Там же. Д. 60. Л. 8.

25 Там же.

26 Там же. Д. 62. Л. 10.

27 Там же. Д. 60. Л. 21.

28 Там же.

29 ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 165. Л. 98.

30 Там же. Д. 245. Л. 81.

Христиане веры евангельской (пятидесятники)

При невозможности для ХВЕ получить официальную регистрацию, своеобразным выходом для верующих стал союз с баптистами, который произошел в середине 40-х гг. на основе некоторых уступок в вопросах отправления культа. В частности, пятидесятники в рамках единых общин с ЕХБ отказались от глоссололий³¹. Поэтому в статистике религиозности в течение многих лет ХВЕ отсутствуют.

Первые упоминания о пятидесятниках в Вологодской области датируются началом 70-х годов. Нелегальная группа ХВЕ существовала в Авксентьевском сельсовете Усть-Кубинского (позднее – Сокольского) района. Интересно, что «евангелисты» д. Петряевское данного сельсовета указаны в перечне групп ЕХБ (тоже «евангелистов») еще в 1959 году³². Остальные данные о ней также весьма противоречивы. В 1971 г. уполномоченному СПДР поспешно доложили, что «секта не функционирует»³³. Однако 31 октября 1983 г. председатель райисполкома вновь сообщает, что группа пятидесятников «прекратила свою деятельность в прошлом году»³⁴. В информации за 1977 г. впервые за много лет снова «всплывают» авксентьевские пятидесятники в количестве 7 человек³⁵. Видимо, все эти годы группа существовала, но действовала осторожно, не вызывая общественно-го резонанса и недовольства местных властей.

В 1973 г. группа ХВЕ из шести человек вышла из состава зарегистрированной общины ЕХБ г. Череповца, «под крылом» которой она функционировала, и стала самостоятельной. Исследователи отмечают, что процесс автономизации групп пятидесятников стал массовым только в конце 80-х годов³⁶. Группа под руководством А.М. Петрова, на чьей квартире и собирались верующие, уже в 1974 г. количественно выросла вдвое и остава-

31 Глоссололия – речь, состоящая из бессмысленных слов и сочетаний, наблюдающаяся у людей в состоянии транса. Является у некоторых конфессий (в т.ч. ХВЕ) элементом религиозного обряда.

32 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 335. Л. 4.

33 ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 33. Л. 185.

34 ГАВО. Ф. 897. Оп. 4. Д. 435. Л. 31.

35 ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 46. Л. 1–2.

36 Основы религиоведения... С. 219.

лась активно действующей и стабильной до конца изучаемого периода³⁷. Ее численность колебалась от 10 до 13 верующих. По информации местных властей, в 1980 г. собрания пятидесятников посещали военнослужащие строительных частей, расположенных в городе, а их командование не принимало к солдатам соответствующих мер³⁸. В справке 1989 г. отмечено, что 10 незарегистрированных череповецких ХВЕ находятся «на списочном учете»³⁹.

В Архангельской области документы уполномоченного Совета по делам РПЦ (СДРПЦ), а позднее СПДР, отражают наличие нескольких групп пятидесятников: в 1962–1963 гг. – двух с общим числом в 18 человек, в 1965 г. – трех из 48 верующих, в 1970 г. – четырех⁴⁰. Местами «дислокации» групп ХВЕ являлись: г. Вельск (18–20 чел.), ст. Коноша (12 чел.), д. Коновская Устьянского района (15–16 чел.).

Информация о деятельности пятидесятников весьма скудна, несмотря на их активное противостояние с партийно-государственным аппаратом и правоохранительными органами. Известно, что в 1964 г. руководитель вельских ХВЕ Яровинкин (видимо, под давлением властей) отказался от обязанностей пресвитера и выехал в другую область⁴¹. В этом же году бюро Архангельского обкома КПСС ставило задачу «парализовать деятельность сект, отвлечь сектантов от веры, вернуть их к сознательной активной трудовой деятельности и общественной жизни»⁴². В работе по отрыву верующих от сект главное внимание обращалось на меры воспитательного характера⁴³, реализовавшиеся, как известно, со значительной долей формализма. Позже в отчетах уполномоченного СПДР отмечалось, что «все сектантские группы находятся под контролем соответствующих органов»⁴⁴. Коллективные богослужения пятидесятников

37 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 970. Л. 5.

38 ГАВО. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 52. Л. 5.

39 Там же. Д. 61. Л. 2.

40 ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 107. Л. 10; Д. 112. Л. 5–6; Д. 116. Л. 5–6; Д. 144. Л. 15.

41 ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 116. Л. 7.

42 ОДСПИ ГААО. Ф. 296. Оп. 3. Д. 1092. Л. 93.

43 Там же. Д. 485. Л. 123.

44 ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 133. Л. 21.

как нарушения законодательства о культах указаны только однажды в 1984 году⁴⁵.

Иные протестантские объединения

Одним из старейших объединений протестантизма являются меннониты. Известно, что «братские» меннониты с 1963 г. аналогично ХВЕ присоединялись к баптистским общинам, а на практике, видимо, данный союз сложился ранее. Доступная архивная информация о них исчерпывается несколькими фактами. Из протокола бюро обкома КПСС мы узнаем о том, что в п. Первомайский Архбумкомбината в 1960 г. «продолжает действовать секта баптистов-меннонитов»⁴⁶. Кроме того, в перечне из отчета уполномоченного СДРПЦ начала 1963 г. содержится группа меннонитов из 20 человек⁴⁷, которая без указания числа верующих повторно встречается только в 1970 году⁴⁸⁴⁹. Возможно, она слилась с архангельской общиной баптистов, легализованной с 1967 года.

Свидетели Иеговы в изучаемый период также относились к конфессиям, не подлежащим регистрации. В начале 60-х гг. уполномоченным СДРПЦ по Архангельской области отмечается наличие двух групп иеговистов общей численностью 15 человек⁵⁰. На 1 января 1965 г. числится уже одна группа и 11 Свидетелей Иеговы. Однако единой группой их считать нельзя, поскольку верующие, «разбросанные» по различным уголкам обширной по территории области, проживали на момент составления справки в сотнях километров друг от друга: двое – в г. Архангельске, пятеро – в Красноборском районе, трое – в г. Котласе, один – в Коношском районе⁵¹. Возможно, в связи с переездом верующих, в 1967 г. десять иеговистов «приписаны» к ст. Коноша, а остальные не упоминаются⁵². На 1 декабря 1969 г.

45 Там же. Д. 227. Л. 15–16.

46 ОДСПИ ГААО. Ф. 296. Оп. 3. Д. 485. Л. 123.

47 ГААО. Ф. 5620. Оп. 3. Д. 112. Л. 5–6.

48 Там же. Д. 144. Л. 15.

49 Там же. Д. 144. Л. 15.

50 Там же. Д. 107. Л. 10; Д. 112. Л. 5–6.

51 Там же. Д. 116. Л. 5–6.

52 Там же. Д. 132. Л. 27.

уполномоченный располагает информацией о коношской группе из десяти человек (на юге области) и «одиночках» из Приморского района и г. Северодвинска (на севере области, почти в 700 км от ст. Коноша)⁵³. В отчете 1983 г. упоминается иеговист Н.П. Адамовский и по несколько верующих в г. Архангельске и на ст. Коноша⁵⁴.

Заключение

Таким образом, изучение истории евангельского движения на Европейском Севере СССР во второй половине XX в. находится на начальном этапе становления. Препятствиями для его всестороннего и объективного исследования является неполнота и закрытость отдельных архивных фондов, а также законодательные ограничения допуска к материалам, содержащим персональные данные религиозных активистов, верующих и других участников государственно-конфессиональных отношений.

⁵³ Там же. Д. 133. Л. 20.

⁵⁴ Там же. Д. 223. Л. 44.

ТАБУНЩИКОВА Л.В

Ростов-на-Дону, Россия

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА
СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА
В 1960-70-ЕЕ ГГ. XX В.
НА ПРИМЕРЕ РОСТОВСКОЙ ОБЛАСТИ:
РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

На уровне обыденного сознания традиционно считается, что активная антирелигиозная борьба со сном и взрыванием церквей в период хрущёвского пребывания у власти завершилась со снятием самого Н.С.Хрущёва, и взаимоотношения государства и церкви смягчились. Цель данной статьи проанализировать ситуацию, сложившуюся в церковной жизни в период так называемого «застоя», и выявить реальное отношение государства к религии и Церкви в это время.

Действительно, сразу же после прекращения «хрущёвских гонений»¹, отмечался незначительный рост числа посещавших богослужения верующих и количества совершаемых в храмах треб. Данные на 1965 г. показывают, что окрещено было всего по Ростовской области (РО) 14242 человека, или 26,6 % к родившимся, в 1966 году было окрещено 14432 человека или 27,2 % к родившимся, в 1967 году окрещено 14094 человека, или 27,6 % к родившимся. Таким образом, прирост числа крещений составил за три года 1 процент. Однако, после 1967 г. кривая роста треб идёт вниз, средний объём крещений за первые 6 лет правления Брежнева с 1965 г. по 1970 г. составляют по РО 26,2 %, в то время как за последние 6 лет пребывания у власти Н.С.Хрущёва этот показатель был выше и составлял 28,4 %. В дальнейшее время, с 1971 г. по 1982 г. объём крещений продолжал сокращаться и в среднем составил 24,3 %².

По состоянию на 1 января 1967 г. в Ростовской области имелось 70 зарегистрированных православных религиозных обществ. Из них фактически действовали 63 церкви и молитвенных дома (33 церкви и 30 молитвенных дома). 7 православных религиозных обществ по различным причинам не функционировали. Действовали также 17 зарегистрированных религиозных обществ других культов: 4 старообрядческие церкви, 2 церкви армяно-григорианских, одна мусульманская мечеть, одна иудейская синагога, 8 обществ евангельских христиан-баптистов, одно общество адвентистов седьмого дня. Помимо этого в области учтено и фактически действовало 120 религиозных обществ и групп различного толка и направлений, не за-

1 Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. С. 386.

2 Государственный архив Ростовской области (далее - ГАРО). Ф. Р-4173. Оп.5. Д. 40. Л.1.

регистрированных в установленном законом порядке. Из них только евангельские христиане-баптисты насчитывали 40 обществ и групп с общим количеством 1522 человека³.

Наибольшее количество прихожан по-прежнему отмечалось на большие религиозные праздники (Пасха, Рождество и др.). Так, на 19 марта 1967 г. во время архиерейской службы в Ростовском кафедральном соборе было верующих и любопытствующих около 5 тыс. человек, в Новочеркасском соборе, в том же месяце, во время архиерейской службы было более 5 тыс. человек, из них приняло обряд причащения более 3 тысяч человек. Уполномоченный Совета по делам религий по Ростовской области подсчитал в своей аналитической справке за 1968 г., что за три года только по вопросу крещения в церквях и молитвенных домах побывало не менее 171072 человека, поскольку с каждым обрядом крещения связано 4 человека (отец, мать, кум и кума)⁴.

Реагируя на проявившуюся тенденцию, духовенство и религиозный актив РО в целях сохранения своего влияния на верующих приспособлялись к современным им условиям. В 60-е годы в некоторых православных церквях Ростовской области, даже вопреки каноническим требованиям, были введены такие новшества, как коллективная исповедь верующих, заочное освящение в церквях вновь построенных домов, крещение детей путём окропления водой, а не погружения в купель, в ряде церквей старостами, а также обслуживающим лицами (псаломщиками) работали женщины, что по канонам ранее строго запрещалось. Кроме того, в церквях, и по инициативе и по решениям церковных советов были сокращены количественно и качественно церковные хоры. Духовенство в ряде церквей (ростовский Собор и др.) перешло, на так называемое, «народное пение», что означало, что вместо хора под руководством регента и дьяконов, молитвы разучивали и пели все верующие, находящиеся в церкви. Это, безусловно, вовлекало массы верующих в активный процесс богослужений и привело к тому, что местный Совет по делам религий принял решение

3 Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф.9. Оп.50. Д. 269. Л5.

4 Ростовской области – 70 лет (1937-2007 гг.): сб. док. Ростов н/Д, 2008. С. 383.

«о дальнейшей нецелесообразности поощрения мероприятий по сокращению хоров»⁵.

Такой источник, как «Список сектантов, проживающих в Железнодорожном районе г. Ростова, атеистов, закреплённых за ними и лиц, оторванных от веры за 1965-1966 гг.»⁶ показывает, что на учёт были взяты поголовно все выявленные верующие, и за каждую «душу» велась упорная борьба. По району были взяты на учёт 49 баптистов, 4 пятидесятника, 4 адвентиста седьмого дня (субботники), 7 - прочие верующие (в том числе православные и староверы). Помечалось, что «оторваны от веры в 1965-66 г. -16 человек». Данные списки сектантов показывают, что в атеистической работе учитывались личностные данные каждого «объекта»: ФИО, год рождения, адрес, дети, их партийность, их религиозные убеждения. Существовали особые пометки: «подписал жалобу в ЦК КПСС», «была разведчицей на фронте», «фанатичка», «задержан милицией за пение в автобусе», «ярая фанатичка», «заявила, что порвала с религией, но подписала жалобу в ЦК». За каждым сектантом был закреплён атеист, преимущественно это были школьные учителя и врачи, как правило, члены КПСС.

Важнейшим направлением деятельности Совета по делам религий при Совете Министров СССР было осуществление контроля за соблюдением советского законодательства о культах. Всего, с 1966 г. по 1972 г., за нарушение советских законов о религиозных культах, за антиобщественную деятельность, советской администрацией и судебными органами в РО было привлечено к уголовной ответственности 52 человека, привлечено к административной ответственности, штрафам – более 150 человек. Однако эти меры, по отзывам самих властей, положительного воздействия не дали⁷.

Ряд документов показывает, что в 1960-70-е гг. тактика антирелигиозной борьбы изменилась. В 1967 г. было образовано 5-е (идеологическое) управление КГБ, а в нём в следующем году появился 4-й («церковный») отдел, в компетенцию кото-

⁵ Там же. С. 382.

⁶ ГАРО, Ф. Р-4173. Оп.5. Д. 176. Л.6.

⁷ Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф.9. Оп.50. Д. 269. Л.10.

рого входили вопросы, связанные с контролем над религиозной жизнью. И спецслужбы, и советские органы стали собирать самую подробную информацию о своём идеологическом противнике. В облисполком требовалось 4 раза в год представлять следующие данные:

1. Какие религиозные организации и группы в городе (районе) фактически действовали.

2. Как советскими органами и общественными организациями района осуществлялся контроль за соблюдением законодательства о культах.

3. Анализ данных о посещении верующими молитвенных собраний: в обычные дни, в праздничные дни, особо выделив почитаемые праздники.

4. Характеристика возрастного и социального состава «двадцаток» и членов исполнительных органов. Анализ содержания проповедей⁸.

Руководствуясь планом мероприятий Ростовского обкома КПСС по усилению атеистического воспитания, на 1971-72 гг. Областной комитет ВЛКСМ, комсомольские организации области проводили работу по направлениям массовой пропаганды атеистических знаний, пропаганде коммунистической морали, подготовки кадров для атеистической работы, по выпуску лекций и пособий по антирелигиозной тематике. Организационную работу по атеистическому воспитанию молодёжи в городах и районах области вели атеистические комиссии, созданные при городских и районных комитетах ВЛКСМ. Атеистические комиссии работали в тесном контакте с районными и городскими отделами общества «Знание». В 1971 г. лекторами комитетов комсомола прочитаны 2428 лекций по атеистической тематике и 3414 лекций по вопросам коммунистической морали и нравственности⁹.

Антирелигиозная пропаганда приводила к своим результатам. Данные об обрядах всех религиозных объединений всех культов РО за 1959 – 1985 гг. убедительно свидетельствуют о снижении религиозности населения. Если во второй половине

8 ГАРО. Ф. Р-4173. Оп.5. Д.164. Л.3.

9 Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф.9. Оп.50. Д. 269. Л.39.

1960-х гг. мы наблюдаем кратковременный рост числа совершаемых обрядов по церквям области, то с начала 1970-х гг. наблюдается устойчивая тенденция к их сокращению. Так, в 1967 г. крещений было 27,2 %, венчаний - 0,7 %, похорон - 9,5 %. В 1977 г. крещений было 25,7 %, венчаний - 0,6 %, похорон - 2,9 %. В 1980 г. крещений 23 %, венчаний 0,5 %, похорон 1,9 %¹⁰. Таким образом, за 13 лет объём крещений снизился на 4,2 %, венчаний на 0,2 %, похорон на 7,6 %. И, тем не менее, показатели обрядности Ростовской области по сравнению с общесоветскими оставались довольно высокими: в 1971 г. окрещено около 13500 р., что составляло почти 25 % к родившимся, тогда как в целом по стране в СССР окрещено в 1971 г. – 20,6%, а по РСФСР – 21,8% к родившимся. В среднем ежегодно в церквях области крестили каждого четвёртого родившегося ребёнка¹¹.

Сокращалось и количество православных общин. Если на 1967 г. их насчитывалось 70, то к 1972 г. их количество снизилось до 64-х. Любопытно, что сокращение не коснулось других зарегистрированных религиозных направлений – армяно-григорианского, мусульманского, иудейского, баптистского. Количество же адвентистов седьмого дня увеличилось, с одного общества, до двух. Помимо этого, в 1972 г. насчитывалось 104 религиозных общества и групп различного толка и направления (около 10 тысяч человек), не зарегистрированных в установленном законом порядке. Это были: баптисты – 33 группы с общим количеством 1200 человек, в том числе 10 групп – 461 человек баптистов – сторонники «совета церквей евангельских христиан-баптистов», 25 групп пятидесятников – более 800 человек, 14 групп адвентистов 7-го дня – около 300 человек, 1 группа – 45 человек адвентистов – реформистов, истинно-православных церковников – 10 групп – 212 человек, иоанниты – 5 групп – 80 человек, старообрядцы – 12 групп – 525 человек, иеговисты – 2 группы – 60 человек, хлысты – 1 группа – 46 человек, скопцы - 1 группа – 18 человек. В Целинском районе проживало более 7 тысяч молокан и духоборов¹². Такая тен-

10 Государственный архив Ростовской области (далее - ГАРО). Ф. Р-4173. Оп.5. Д. 40. Л.1.

11 Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф.9. Оп.50. Д. 269. Л.7.

12 Центр документации новейшей истории Ростовской области (ЦДНИРО). Ф.9. Оп.50. Д. 269.

денция наблюдалась в целом по стране, снятие с регистрации православных общин приводило к заметному численному росту других религиозных направлений. Так, работники аппарата Уполномоченного Совета по Белорусской ССР совместно с учёными установили, что среди вновь обращённых в сектантских общинах 31,6 % составляли бывшие православные¹³.

Таким образом, в период брежневского правления существенного пересмотра религиозной политики в СССР не произошло, власть от открытого, агрессивного противоборства хрущёвских времён перешла к скрытому, но от того не менее разрушительному противостоянию. Антицерковная политика была продолжена, изменились только её формы и методы.

¹³ Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010. С. 393.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Государственный архив Ростовской области (далее - ГАРО).
Ф. Р-4173. Оп.5. Д. 40. Л.1.

Ростовской области – 70 лет (1937-2007 гг.): сб. док. Ростов
н/Д, 2008. 560 с.

Центр документации новейшей истории Ростовской области
(ЦДНИРО). Ф.9. Оп.50. Д. 269.

Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке.
М., 2010. 480 с.

ПРАКТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

15

ДЖОН ГЕРИГ

С-Петербург, Россия

ЧТО ТАКОЕ
ПРАКТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ?

Введение

При написании докторской диссертации мне было очень сложно определить, к какой области принадлежит мое исследование. Я хотел исследовать, что происходит в жизни подростков после летнего лагеря. Я хотел понять, почему некоторые подростки после лагеря участвовали в христианских программах, а другие полностью уходили от всяких программ. Что способствовало и что препятствовало процессу послелагерной работы? Мне сказали, что эта тема не из области христианской педагогики, которую я преподаю в христианском университете, и высказали предположение, что, может быть, это исследование ближе к области социологии. Но мой руководитель сказал мне, что мое исследование точно в области практического богословия. Я был сильно шокирован, потому что оказалось, что мое исследование лежит в той области, которая мне совсем неизвестна. Так начался мой путь к пониманию, что такое «практическое богословие».

Особенности практического богословия

Рамки практического богословия определить очень трудно. Легче дать общую характеристику этой области¹. Во-первых, в практическом богословии всегда есть связь веры с жизнью. Есть теория и принципы, но с практической точки зрения. Эта жизнь может быть или внутри церкви, или вне церкви, но всегда есть связь с верой.

Во-вторых, практическое богословие – междисциплинарно. Исследование затрагивает несколько академических дисциплин. Некоторые авторы сравнивают эти связи с диалогом между партнерами². Каждый партнер добавляет свой взгляд на ситуацию. В своем исследовании я использовал информацию

1 Stephen Pattison and James Woodward, "An Introduction to Pastoral and Practical Theology," in *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*, eds. John Patton, Stephen Pattison and James Woodward (Oxford: Blackwell, 2000), 13-14.

2 Stephen Pattison and James Woodward, "An Introduction to Pastoral and Practical Theology," 7, 15-16, 73, 75; Richard Osmer, *Practical Theology: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 162-163.

из истории и социологии России и из теории подросткового служения.

В-третьих, цель практического богословия заключается не только в информации, но и во влиянии на жизнь – хотелось, чтобы исследование повлияло на конкретные судьбы и ситуацию в церкви и в мире.

В-четвертых, исследование было основано на определенном мировоззрении и конфессиональной принадлежности. Очень важно, чтобы человек, который проводит исследование, понимал, как его личность влияет на исследование и толкование результатов. Это называется «reflexivity» самосознание исследователя. Некоторые стороны личности могут повлиять на исследование – знакомство с ситуацией, понимание языка, пол, возраст, национальность и авторитет исследователя. Пожилой азиат, мужчина, посмотрел бы на ситуацию по-другому, чем, например, русская девушка.

В-пятых, практическое богословие связано с определенной ситуацией. Важны не просто абстрактные теории, но и понимание конкретных ситуаций, как, например, служение в или вне церкви. Часто (но не всегда) практическое богословие связано с оценкой служения.

Один очень важный вопрос в понимании ситуации: происходит ли на самом деле то, что, кажется, происходит? Для верующего исследователя важно не только то, что происходит в ситуации, но важно видеть то, что должно происходить в этой ситуации, что есть воля Божья для этой ситуации.

Существует три источника нормы для ситуации – богословие, христианская этика и хорошая практика. Так как мое исследование было больше связано со служением подросткам, а не с богословием или этическими вопросами, я использовал «хорошую практику», чтобы оценить мою ситуацию.

Герменевтический подход

Исследователи в практическом богословии используют разные подходы. Один подход, который был использован в моем

исследовании, называется герменевтическим подходом. В центре внимания – методика. Существуют разнообразные методы, чтобы понимать ситуацию. Подобно тому, как ученые используют методы, чтобы понимать текст, практические богословы используют методы, чтобы понимать ситуацию.

По Фарли, есть пять черт герменевтики ситуаций³. 1. Этот метод не только для пасторов, но и для всех. 2. В центре внимания – «реальная ситуация», которая существует сейчас. 3. Объект исследования – не текст, а ситуация (хотя документальная информация иногда помогает понимать ситуацию). 4. Чтобы понимать ситуацию, смотрите на ее историю, связь с другими ситуациями и то, как ситуация была испорчена или, наоборот, разрешена. Ситуация не находится в вакууме. Надо обратить внимание на целый контекст вокруг ситуации. 5. Исследование должно быть проведено научно.

Некоторые богословы используют в исследовании следующий цикл: сначала они исследуют выбранную ситуацию, потом они смотрят контекст, историю и теории, связанные с ситуацией, и в конце они возвращаются к ситуации с этим новым материалом. Этот цикл идет от практики к теории и возвращается к практике⁴.

По Фарли (Farley 2000:120-121)⁵, в исследовании насчитывается 4 шага. Сначала «чтение ситуации» (Reading the Situation), где внимание сосредоточено на выбранной ситуации. Второй шаг – на истории ситуации (The situation's past) и третий – на других ситуациях, которые влияют на выбранную ситуацию (intersituational issues). Последний шаг – возвращение к исследуемой ситуации, чтобы ответить на вопрос, что же надо делать (the situation's demand), и чтобы определить курс действия.

3 Edward Farley, "Interpreting Situations: An Inquiry Into the Nature of Practical Theology," in Formation And Reflection: the promise of practical theology, eds. Mudge Lewis S. and Poling, James N. (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 124-125. Available at <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=586&C=847> Accessed 13.11.07

4 C.R. Clark and K.E. Powell, Deep Ministry in a Shallow World: Not-so-Secret Findings About Youth Ministry (Grand Rapids: Youth Specialties/ Zondervan, 2006), 47.

5 Edward Farley, "Interpreting Situations: An Inquiry Into the Nature of Practical Theology," in The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology, eds. John Patton, Stephen Pattison and James Woodward (Oxford: Blackwell, 2000), 120-121.

Практический богослов Ричард Осмер⁶, чтобы исследовать ситуацию, также использует четыре шага. Его первый шаг начинается с ситуации. Проводится эмпирическое исследование, чтобы понять, что происходит в ситуации. Исследователь собирает информацию и рассматривает связи внутри нее. Осмер сравнивает исследователя на этом этапе со священником в Ветхом Завете, который выслушивал людей, чтобы разобраться в ситуации и понять их. На втором шаге используются теории из области социальных наук (таких как психология, социология), чтобы понять эти связи и увидеть целую картину. Осмер сравнил исследователя на этом этапе с мудрецами в Ветхом Завете. На третьем шаге задается вопрос: «Что должно происходить в этой ситуации?». Как было сказано выше, на этот вопрос помогают ответить богословие и хорошая практика. В Ветхом Завете пророк говорил народу от Бога, что должно произойти. Последний шаг, по Осмеру, – прагматическое задание: что зависит от нас? Что должны делать мы? Как можно применить полученную на этапе первых трех шагов информацию? В центре внимания нашей ситуации – наше служение. Осмер сравнивает исследователя на этом этапе с лидером-служгой в Новом Завете

Два автора, Кларк и Поуэлл, используют эти четыре шага в стратегии подросткового служения⁷. На первом шаге исследуется местное подростковое служение. Авторы назвали эту стадию «Сейчас»: что происходит сейчас? Второй шаг называется «Новое»: в Писании, в истории и в других источниках изыскивается информация, чтобы узнать, к каким выводам – полезным и новым для нас – пришли другие исследователи. На третьем шаге рассматривается, кто уже занимается этим служением. Название этой стадии – «Кто?». Последний шаг – это возвращение к ситуации и применение выводов от предыдущих стадий. Называют его «Как?» – как применить выводы исследования к нашей ситуации.

6 Richard Osmer, *Practical Theology: An Introduction*, 4.

7 C.R. Clark and K.E. Powell, *Deep Ministry in a Shallow World: Not-so-Secret Findings About Youth Ministry*, 24-47.

Заключение

Используя этот цикл четырёх шагов, я в своей диссертации исследовал «лагерный» процесс. Мой первый шаг состоял в эмпирическом исследовании двух лагерей: исследовались ребята до, во время и после лагеря. Методы, которые я использовал, чтобы понять ситуацию, были интервью (около 70 интервью с подростками и лидерами), наблюдения и документальные материалы, связанные с лагерями. Моим вторым шагом был исторический обзор: я исследовал, как лагеря проходили в дореволюционные времена (со скаутами), как они проходили в советский период (с пионерами) и после перестройки (в церквях). На третьем шаге исследования теории подросткового служения, в качестве “хорошей практики”, было показано, что должно быть в служении. Я развил новую теорию, чтобы помочь церкви в ситуации после лагеря. Последний шаг содержал выводы и рекомендации, как церкви могут развивать программы, чтобы помочь подросткам после лагеря.

Практическое богословие и особенно герменевтический подход помогают оценить служение в России и улучшить его. Эта методика с мудростью от Бога показывает путь к служению в постоянно изменяющейся России.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Clark, C.R. and K.E. Powell. Deep Ministry in a Shallow World: Not-so-Secret Findings About Youth Ministry. Grand Rapids: Youth Specialties/ Zondervan, 2006.

Farley, Edward. "Interpreting Situations: An Inquiry Into the Nature of Practical Theology." In Formation And Reflection: the promise of practical theology, eds. Mudge Lewis S. and Poling, James N. Philadelphia: Fortress Press, 1987. Available at <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=586&C=847> Accessed 13.11.07

Farley, Edward. "Interpreting Situations: An Inquiry Into the Nature of Practical Theology." In The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology, eds. John Patton, Stephen Pattison and James Woodward, pp. 118-127. Oxford: Blackwell, 2000.

Osmer, Richard R. Practical Theology: An Introduction. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.

Pattison, Stephen and Woodward, James. "An Introduction to Pastoral and Practical Theology." In The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology, eds. John Patton, Stephen Pattison and James Woodward, pp. 1-19. Oxford: Blackwell, 2000.

ПРАКТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

16

УИЛЬЯМ ЛИОНЕЛ О'БЕРН

С-Петербург, Россия

ПУТЬ ДУХОВНОГО
СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ЛИДЕРОВ
ЦЕРКОВНОГО И МИССИОНЕРСКОГО
СЛУЖЕНИЯ

Введение

Богословие этапов духовного роста, основано на Писании и играет важнейшую роль в духовном развитии служителей для служения церкви и исполнения ее миссии. Церковь призвана заботиться о духовности всех верующих на каждом этапе их духовного роста. Данная статья рассматривает тексты Нового Завета, описывающие основные периоды духовного возрастания от младенчества до совершенства. Применение на практике концепции духовного формирования способствует укреплению основ и целей пастыреологии, предлагая путь к плодотворному и длительному служению.

Служение исходит из души служителя

Др. Дж. Роберт Клинтон в своей книге “Становление лидера: уроки и этапы развития лидерства” делает заключение, что основой христианского лидерства является личное духовное формирование. Клинтон пишет, что ступень, на которую вступает начинающий лидер – период его духовных поисков, время, когда он жаждет лично, более близко познать Бога. Вторую ступень Клинтон определяет, как период “развития внутренней жизни”. На этой ступени важнейшее значение приобретают молитва и опыт слышания Бога. Обретая способность к распознаванию, осмыслению и послушанию, лидер подвергается испытанию. Эти первые испытания становятся важным переживанием; Бог использует их, чтобы подготовить лидера к следующим шагам¹.

“Активность или плодотворность служения не являются главными целями” Бога на первых трех ступенях. “Сначала Бог работает над лидером, а не через него. Многие лидеры, не зная этого, испытывают разочарование”². На четвертой ступени лидерства, названной “достижение зрелого опыта”, “изолированность, кризисы и конфликты предстают в ином свете. Принцип,

1 Дж. Роберт Клинтон. Становление лидера: уроки и этапы развития лидерства. М.: Центр Нарнии, 2004. С. 43.

2 Клинтон, 2004, С. 44.

“каков человек, таково и его служение”, наполняется новым смыслом. На этом этапе опыт общения с Богом приобретает особое значение. Это общение становится основой всего. В этот период оно становится намного важнее успешного служения”³. “Каков человек, таково и его служение” – это неудачный перевод с английского фразы: “Ministry flows out of being”, которая буквально означает: “Служение вытекает из бытия”. Под словом “бытие” Клинтон, несомненно, имеет ввиду “развитие внутренней жизни”, которое продолжается всю жизнь.

Современное движение духовного формирования много сделало, чтобы раскрыть и содействовать применению на практике ряда духовных дисциплин, воздействующих на духовные процессы и способствующих развитию христианина и его “внутренней жизни”.

Вопреки вызывающей уважение фразе, что “служение вытекает из души служителя”, в действительности надежды чаще возлагаются на его способности и предрасположенность к служению. Духовное формирование служителя является только предполагаемым качеством, но не смыслом, источником или фундаментом для дальнейшего духовного развития. Духовное формирование лидера не может быть лишь предварительным этапом его служения. Последующее ежедневное служение в его развитии также должно “исходить из души” лидера, из ее развивающихся взаимоотношений с Богом. Чтобы что-либо изливалось из души, надо, чтобы душа была наполнена. Необходимо ясное “Богословие этапов духовного развития”, в котором этапы становления служителя церкви, как лидера, были бы понятны и применимы в его служении.

В Библии нигде подробно не описана полная картина духовного формирования от начала до конца. Но в трех отдельных текстах Нового Завета авторы описали некоторые этапы нашего духовного путешествия, на основании которых можно увидеть общую картину духовного развития. Этот путь проходит от духовного младенчества до зрелого совершенства (Евр. 5:13–6:1), включая духовных детей, отроков, юношей и отцов (1 Ин. 2:12-13), всех тех, кто в любви и через любовь Христо-

3 Клинтон, 2004, С. 44.

ву приближаются к полноте Божией (Еф. 3:16-19). Этот образ пути преобразования повторяется, подтверждается, разъясняется и дополняется мыслями Отцов Церкви и авторов разных церковных традиций, в разные времена писавших о христианской духовности.

Сначала рассмотрим библейский взгляд на этапы духовного преобразования, прежде чем сделать выводы, необходимые для развития служителей церкви и ради исполнения ее миссии.

От духовного младенчества до совершенства (Евр. 5:13–6:1)

(5:13) Всякий, питаемый молоком, несведущ в слове правды, потому что он младенец; **(14)** твердая же пища свойственна совершенным, у которых чувства навыком приучены к различению добра и зла.

(6:1) Посему, оставив начатки учения Христова, поспешим к совершенству; и не станем снова полагать основание обращению от мертвых дел и вере в Бога.

В послании к Евреям говорится о двух духовных уровнях: младенчестве и совершенстве. Младенцами автор называет тех верующих, которые получили “начальное учение о Христе”, и у которых в основании веры положен “фундамент покаяния”, но им еще не известно “слово праведности”, т. е. они еще не владеют ни Писанием, ни проповедью Евангелия. Несмотря на то, что канон Нового Завета еще не был сформирован, под “словом праведности” подразумевается не “Библия”, как мы ее сегодня знаем, а Писания Ветхого Завета, “понятые в свете принципа христианского толкования, примером которого служит это послание”⁴. Этот метод толкования основан на откровении Самого Христа (Евр. 1:2); ибо Сам Христос является содержанием Евангелия; проповедь (κῆρυγμα) о Христе возвещается в Евангелии (Деян. 8:5; 9:20; 1 Кор. 1:23); через Христа провозглашается “праведность Божия” (Рим. 3:22; 1 Кор. 1:30; Флп. 1:11; 3:9) и “учение в воле Божией”⁵. С помощью “обязательной дисципли-

⁴ Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 307.

⁵ См. *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), vol. 8, p. 77 (далее TDNT).

ны” в изучении этого “слова праведности”, младенцы приобрели бы способность “отличать добро от зла”.

Понятие совершенства в послании к Евреям имеет разные значения. Слова “совершенные” (τέλειοι) в Евр. 5:14 и “совершенство” (τελειότης) в Евр. 6:1 указывают на свойства христиан живущих на земле. Слова с корнем “τέλειο” отнесены в этом послании к Иисусу Христу, к совершенству процесса Его земной жизни (Евр. 2:10; 5:9) или к совершению этого процесса на небесах (Евр. 7:28; 12:2). Этот корень так же характеризует и людей достигших “совершенства” на небесах (Евр. 11:40; 12:23). Но во всех остальных случаях, где слова с корнем “совершенство” используются в этом послании, речь идет о христианах в процессе их совершенствования на земле.

В послании говорится, что “закон ничего не довел до совершенства” (Евр. 7:19), и “жертвы, не могут сделать в совети совершенным приносящего” (Евр. 9:9; 10:1), однако, Иисус Христос “одним приношением навсегда сделал совершенными освящаемых” (10:14). Этот стих (Евр. 10:14) является ключом к пониманию духовного совершенства, на которое Евр. 5:14 и 6:1 ссылаются. Важно только то, каким образом Иисус Христос делает человека “совершенным”. В Евр. 10:14 говорится о единственном жертвоприношении Иисуса Христа на кресте, как единственном условии, которое обеспечивает совершенство тем, кто ныне освящается на земле. Освящающиеся могут быть так же “совершенны”, как Иисус (τετελειωμένου Евр. 7:28), только благодаря тому, что они принимают действие жертвы Христа, который навсегда обеспечил их совершенство (τετελειόκει Евр. 10:14).

В других посланиях Апостол Павел противопоставляет “духовных младенцев” именно категории “совершенных”, в данном контексте – “совершеннолетних” (см. 1 Кор 14:20) или “взрослых” (Еф. 4:13-14). В послании к Колоссянам 1:28 “Человек “полноценный” это тот, кто живет силой креста и воскресения Иисуса”⁶. Павел употребляет слово “τέλειος” в соответствии с употреблением его в древнем переводе Ветхого Завета на греческий язык (Септуагинта, или LXX), с помощью которого он

переводит еврейское слово “шалом” (см. 3 Цар. 8:61; 11:4) и слово “тамим” (3 Цар. 9:4; Иов 1:8; Песнь 5:2; 6:9), когда они применяются в отношении людей⁷. Также Христос, отвечая на вопрос юного правителя о вечной жизни сказал, что одного ему не хватает, “чтобы быть совершенным”, подразумевая целостность и духовное совершенство, благодаря которым юноша имел бы абсолютно другое отношение к своему богатству (Мф. 19:21). Также в Нагорной Проповеди Иисус отождествляет “τέλειος” с “неделимой” природой Бога, и с Его умением любить “безраздельно” (Мф. 5:48). Соответственно “ученики Иисуса должны быть “полноценными” в любви своей, тем, что даже своих врагов включают в сферу любви” (Мф. 5:44-45)⁸.

В современном мире человек считается взрослым или совершеннолетним в 18 лет или в 21 год. Он подошел к “порогу” взрослой жизни и получает право зарабатывать, жениться, голосовать или даже, в случае чего, сесть в тюрьму. Однако это не означает, что достигшие совершеннолетия уже все знают, правильно поступают, и не нуждаются в развитии и приобретении опыта. Они просто уже достаточно взрослые, чтобы “различать добро и зло”, чтобы быть полноправными членами общества и нести ответственность за свои поступки. Апостол Павел так описывал Филиппийцам свои духовные устремления (Фил. 3:8-11): “Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершеншился (τέτελειώμαι)” (Фил. 3:12); и в том же отрывке он говорит: “кто из нас совершен (τέλειος), так должен мыслить” (Фил. 3:15). В одно и то же время Павел говорит, что он не совершенен (до конца), но находится в числе христиан, которые могут считать себя совершенными. Его духовные устремления отражают, какие стадии совершенствования он прошел, но все еще не называет это совершенством.

В этом послании “совершенный” на земле это тот, кто принял Христа, но еще находится процессе освящения, идет земным путем послушания и страдания, как и Сам Иисус Христос (Евр. 5:8-9), Который и сделал их “совершенными” (Евр. 10:14). Таким образом, мы понимаем, что в стихах Евр. 5:14 и 6:1 речь

7 TDNT, vol. 8, p. 77, 72.

8 TDNT, vol. 8, p. 73-74.

не идет ни о каком абсолютном, нравственном совершенстве, а лишь о том, что завершилось духовное младенчество, что они прошли рубеж обучения и духовного опыта, чтобы их признали совершеннолетними. Совершенство в этом контексте означает: “полнота, завершенность, “совершеннолетие” или “зрелая” вера, как цель взрослой церкви, которая больше не находится в состоянии юной миссионерской церкви”⁹.

Важно отметить, что автор послания к Евреям одновременно признает активный и пассивный характер духовного роста, но этот факт не ясен в русском переводе (Евр. 6:1). Автор послания настаивает, чтобы мы, “оставив (ἀφέντες) начатки учения Христова, поспешили (φεύγετε) к совершенству” (Евр. 6:1). Он призывает нас “сознательно оставить” детское наше прошлое, и “быть (унесенными) водимыми дальше” во взрослую веру. Глагол “φέρω ” в пассивной форме чаще всего в Библии говорит о подобию направленного действия ветра (ср. Еф. 4:14 по отношению к младенцам) или Святого Духа. Например, 2 Пет. 1:21: “Ибо никогда пророчество не было произносимо по воле человеческой, но изрекали его святые Божии человеки, будучи движимы Духом Святым.”¹⁰ Хотя мы и играем важную роль в процессе своего роста, по крайней мере, в том, чтобы не стоять на месте, а подчиняться обучению и дисциплине¹¹, основная роль и инициатива в духовном процессе – принадлежит Богу. Христианин не субъект, а объект совершенствования. Дело не в том, что он при этом ничего не делает, а в том, что доверяется действию, направленному на него. Человек не столько совершает действия, сколько действия Бога совершенствуют его.

Чтобы поговорить о характере этого многогранного “совершенствования” обратимся к следующему отрывку Писания, в котором говорится о духовных возрастах.

9 TDNT, vol. 8, p. 344.

10 См. Bauer, Walter, William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker, A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 855 (далее: BAGD).

11 Из греч. γυμνάσιον (“дисциплина”) происходит и слова “гимназия” и “гимнастика.”

Дети, Юноши, Отцы (1 Ин. 2:12-14)

В своем первом послании Апостол Иоанн называет всех, к кому он обращается, своими духовным “детьми” (τέκνία, 1 Ин. 2:1; 3:7, 18; 4:4; 5:21, и παῖδιά в 1 Ин. 2:18), но в одном отрывке (1 Ин. 2:12-14) он описывает три разных возрастных категории верующих. Это отрывок поэтический, который в двух циклах, называет три возрастных этапа духовного развития, раскрывая суть духовных качеств каждого возраста. Порядок этапов не хронологический (дети, отцы, юноши; отроки, отцы, юноши), и от детей или отроков Иоанн сразу переходит к отцам, а заканчивает юношами. Это указывает на то, что Иоанн употребляет определенный “прием риторики”, в “серии утверждений о духовном состоянии читателей”¹².

Не останавливаясь долго на первом этапе, “поспешим к совершенству”. Согласно апостолу Иоанну, в первом цикле духовные дети (τέκνία) это те, которым “прощены грехи”. “Действие прощения выражено в перфекте; Иоанн представляет обращение своих читателей к Богу, однако в 1:9 он скорее имеет постоянное прошение, о котором христианин ежедневно молится”¹³. Это вполне соответствует понятию “фундамента покаяния” духовных младенцев в послании к Евреям. Во втором цикле Иоанн впервые называет их “отроками” (παῖδιά), а поэтическая структура повтора вместе с употреблением “παῖδιά” в 1 Ин. 2:18 прямо отождествляет “детей” с “отроками”. Духовные отроки – это те, кто познал Бога, как Отца. Раньше они не знали Бога, а по вере их, Бог их усыновил и реально стал для них Отцом, Который “дал власть быть чадами Божиими” (τέκνια, Ин. 1:12). Все говорит о том, что “дети” и “отроки” находятся в самом начале духовного пути, в, так называемом, “младенчестве”.

Обращаясь после “детей” к “отцам”, Апостол сразу определяет две крайние точки духовного развития. Начало и цель духовного путешествия. Только определение возраста “отцов” в обоих циклах греческого текста звучит одинаково. употребле-

¹² Howard Marshall, *The Epistles of John. The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 138, 134.

¹³ Marshall, 1978, 139.

ние слова “отцы”, как “описание группы старших христиан, не имеет прецедента в Новом Завете», пока оно только “уважительное обращение к старшим поколениям в Деян. 7:2; 22:1”¹⁴. Автор не имеет в виду “опытных старших по возрасту христиан” или 18 – 20 летних мужчин, имевших право жениться, то есть, стать отцами по иудейскому закону того времени¹⁵. Когда под словом “отец” «мы понимаем обращение к зрелому, глубокому познанию», то видим, что неожиданное употребление этого слова “отец” относится к тем, для кого “переживание Иисуса” не отличается от переживания Бога¹⁶.

Несмотря на то, что Говард Маршалл (Howard Marshall) утверждает, что “фразеология ничем не подразумевает такого” понимания духовных этапов, повторение фразы и ее сравнение с посланиями Иоанна показывает другое. Если бы эти качества относились ко всем христианам, его “риторический прием” не имел бы смысла. Эти “отцы” не могут быть никем иным, как самыми уважаемыми “отцами веры”, чье переживание Бога достигло самой высшей ступени. Описание отцов повторяется без изменения, только потому, что к познанию бесконечного невозможно ничего добавить.

Духовные свойства “отцов” снова направлены на богопознание. Но “отроки” познали Бога только, как Отца, а “отцы познали Сущего от начала” (τὸν ἀπ’ ἀρχῆς, в синодальном переводе во втором цикле стоит “Безначального”). Отроки познали отцовство Бога через усыновление, при вступлении в духовную жизнь, а отцы возросли до того, что познали Бога-Христа. Первый стих Первого послания Апостола Иоанна начинается со слов: “О том, что было от начала” (“Ὁ ἦν ἀπ’ ἀρχῆς”), что к концу стиха отождествляется со “Словом жизни”. Жизнь, которая явилась апостолам и была с Отцом (1 Ин. 1:2) – это Иисус Христос (ср. Ин. 1:4). Пройдя этап юности, борясь со злом Словом Божиим, верующий вступает в возраст духовного отцовства, в котором глубже познает изначальное Слово и вечную Жизнь во Христе. Подобно тому, как Клинтон назвал четвертую сту-

14 Marshall, 1978, 139.

15 Dictionary of New Testament Backgrounds, eds. Craig A. Evans, Stanley E. Porter (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000), 684.

16 Marshall, 1978, 140.

пень: “Достижение жизненной зрелости”, так у Иоанна в определении духовных отцов вся жизнь строится на личном переживании Христа-Богочеловека, не только в христоцентричном мышлении, а в познании Иисуса Христа в вечной тайне Его божественной сущности и Его воплощения.

Иоанн завершает свои поэтические циклы, обращаясь к «юношам» (νεανίσκοι), осознавая, что большинство его аудитории находится в этой духовной категории, на пути от “детей” и “отроков” к “отцам”. Греческое слово “νεανίσκος” является синонимом словом “νεανίας”, которое описывает Савла до его обращения и переименования в Павла (Деян. 7:58). Оба слова относятся к молодым людям, возраст которых от 24 лет до сорока¹⁷. Такими в Новом Завете были названы: юноша-правитель (Мф. 19:20, 22), племянник Павла (Деян. 23:18, 22) и бедный юноша, который сбежал из Гефсиманского сада без одежды. Их уже нельзя назвать “детьми”, но их зрелость еще не проверена, не реализована. “Вероятнее видеть здесь связь между свойствами “юношей” с качествами новообращенных”¹⁸. С первого взгляда кажется, что эти определения должны характеризовать все христианские общины, но структура повторения показывает реальные возможности роста.

“Юношами” он называет тех, для кого главное дело духовной жизни – борьба с искушениями и “победа над злом”, также, как в молитве Отче Наш, где то же греческое слово “παιρός” употребляется в фразе “избави нас от лукавого” (Мф. 6:13). Отличие в том, что слово “зло” в 1 Ин. олицетворяет (“злого” т.е. сатану). В послании к Евреям мы так же читали, что “совершенные” это те, кто “различает добро от зла”. Чтобы победить зло необходимо, как минимум, уметь распознавать его. Это совпадение в текстах подтверждает правильность нашего вывода об определении совершенства в Евр. 5:14 и 6:1. Второй цикл добавляет такие духовные свойства “юношей”, при помощи которых они побеждают в этой духовной брани: “Вы сильны и Слово Божие пребывает в вас”. Духовная жизнь “юношей”

¹⁷ См. Exegetical Dictionary of the New Testament, eds Horst Balz and Gerhard Schneider (Grand Rapids: Eerdmans, 1991) vol. 2, p. 459 (далее EDNT). См также BAGD относительно “νεανίσκος νεανίας”, p. 534.

¹⁸ Marshall, 1978, 140.

активна и сосредоточена на преодолении зла Словом и в себе, и вокруг себя. Интересно заметить еще одно совпадение духовных свойств “младенцев” в послании к Евреям, как “несведущих в Слове правды” (Евр. 5:13). Разумеется, что первые шаги “юношей” к совершенству основаны на Слове, и не столько в знании Слова, сколько в пребывании Слова в них. Это “Слово” апостола Иоанна опять до формирования новозаветного канона соответствует Слову-Христу. Иисус сказал ученикам: “Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам” (Ин. 15:7). Юноши знают слова Господа, познали Слово Божие так, что Оно делает их сильными, способными побеждать лукавого. Характер их роста весь активный.

Таблица этапов и циклов:

Евреям 5:13–6:1	1 Иоанна 2:12-14	
	1. Цикл	2. Цикл
Младенцы:	Дети:	Отроки:
- колебание	- прощены грехи	- познали Отца
Совершенные:	Юноши:	Юноши:
- различают добро от зла Словом	- Победили лукавого	- Сильные, - Победили лукавого, - Слово пребывает в них
	Отцы: - познали Сущего от начала	Отцы: - познали Сущего от начала

Необходимо отметить, что понятие “совершенства”, хотя его нет в данном отрывке, встречается в Первом послании Иоанна, и всегда связано с понятием любви: “кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась” (1 Ин. 2:5); “если

мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь Его совершенна есть в нас” (1 Ин. 4:12); “любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда” (1 Ин. 4:17); “совершенная любовь изгоняет страх... Боящийся несовершенен в любви” (1 Ин. 4:18). Совершенствование является не только свойством любви, но и свойством тех в которых эта божественная любовь обитает.

Чтобы раскрыть процесс совершенствования нас в любви Христа, обратимся к описанию полноты духовной жизни в молитве апостола Павла из текста послания к Ефесянам.

Стадии Полноты в Любви (Еф. 3)

Молитва апостола Павла за Ефесян – яркая молитва о “Совершенстве в любви”. В структуре всех посланий апостола Павла, молитва, как правило, находится в начале текста, после указаний автора и адресата, после приветственного благословения или как часть благодарения Богу (ср. Рим. 1:10; Еф. 1:15-19; Фил. 1:9-11; Кол. 1:9-14; 1 Фес. 1:3; 2 Фес. 1:11-12; 2 Тим. 1:3; Флм. 1:4-6). Послание к Ефесянам уникально тем, что есть вторая молитва, в середине послания между богословской и так называемой практической частью. Перед величием откровения любви Божией и тайны Христа, в Котором и иудеи, и язычники объединяется в Его тело в единстве Церкви (см. Еф. 2:1–3:1; 3:4-6), Павел побужден молиться о них, чтобы вся полнота блаженств и надежд стала доступна им во Христе и исполнилась в них. Высокая духовность этой молитвы выражается еще и в том, что Павел заканчивает ее вдохновенным славословием (“доксология”, Еф. 3:20-21). Подобное встречается еще только один раз в послании Павла к Римлянам и располагается также в конце богословской части послания перед вступлением в практическую часть (Рим. 11:33-36).

Апостол Павел не характеризует в своей молитве духовные свойства, но, выделяя причинно-следственные связи, и трижды употребляя слово “чтобы” (ἵνα, в Еф. 3:16, 18, и 19б), он раскрывает все стадии духовного преображения, умоляя Бога со-

вершить и дать нам способность совершить каждый шаг этого духовного пути:

Ефесянам 3:14-19

(14) Для сего преклоняю колени мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, (15) от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле:

1. (16) да даст вам, по богатству славы Своей,
 - а. крепко утвердиться Духом Его во внутреннем человеке,
 - б. (17) вселиться Христу верою в сердца ваши, в любви, укорененные и утвержденные,
2. (18) чтобы вы могли
 - а. постигнуть со всеми святыми, что широта и долгота, и глубина и высота...
 - б. (19) и уразуметь превосходящую разумение любовь Христову,
3. чтобы вам исполниться всею полнотою Божиею¹⁹.

Павел начинает свою молитву с обращения к Отцу, Который один может исполнить то, о чем Его просит Апостол. Путь начинается с исповедания “отцовства” Бога над “семейством” Божиим (Еф. 3:14-15), как и у Иоанна “отроки” познали Бога как Отца. Всякое рождение, всякая жизнь и телесная, и духовная берет свое начало в Боге-Отце и означает вступление в семью (см. Ин. 1:13). Духовный наставник просит для своих подопечных, чтобы они более глубоко осознавали отцовство Бога, чем это было известно им через духовное рождение. Далее он молится о направленном развитии преобразования верующих в любви.

1. Внутреннее преобразование

Павел молится, чтобы Бог дал верующим силу укрепления их духа Духом Святым (Еф. 3:16), чтобы еще более Христос вселился в их сердца (Еф. 3:17). Структура синтаксиса помогает Перевод автора. Смотрите дальнейшие сноски для объяснений различия данного перевода с Синодальным переводом.

ет нам рассмотреть все этапы преобразования, отраженные в этой молитве²⁰. Павел умоляет Бога исполнить (“Что?”) – два действия направленные на верующих, затем следует разъяснение, каким образом это действие совершается (“Чем?”), и в какой сфере это действие происходит (“Где?” или “В чем?”). Можно обрисовать первую часть молитвы следующим образом:

Молюсь:

1. чтобы Бог дал вам:

- а. укрепиться Духом Его**
во внутреннем человеке,
- б. верую вселиться Христу**
в сердца ваши,
в любви укорененные и утвержденные,²¹

Просьба, “чтобы” (ἵνα) Бог сделал две вещи, выражена двумя инфинитивами. Пассивная форма этих двух глаголов еще раз показывает, что оба действия, необходимые для преобразования, Господь исполняет Сам. Он совершает их в нас. Они направлены на нас. Они являются Божьими актами, к которым надо быть подготовленными и открытыми, чтобы не препятствовать Его действию. Когда мы рассматриваем характер этих действий, то надо обязательно помнить, что Павел молится о верующих, о тех, кто уже принял Христа, в которых Христос уже обитает. Тут речь не идет об обретении спасения или Духа Святого, а об углублении и расширении того общения с Богом, которое в них уже есть. Это подобно увещанию вознесенного Христа Лаодикийской церкви: “Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему, и буду вечерять с ним, и он со Мною” (Отк. 3:20). Люди на этой стадии приняли Христа, но они еще не способны воспринять Его Самого, новых взаимоотношений с Ним. Образно говоря, объем их сердец недостаточен, чтобы вместить все то Христово, что Бог хочет в них вложить, чтобы еще больше Христа вместились

20 Более подробное разъяснение структуры синтаксиса, см. Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (Dallas, Texas: Word Books, 1990), 197.

21 Порядок слов отражает греческий оригинал, который лучше сохраняет последовательность идей (см. перевод Кассиана Безобразова: “и вы были укоренены и утверждены в любви”).

в них. “Павел указывает, что познание полных мер тайны Божией легкомысленно не усвоится; нужна сила, которую один Бог может давать”²². Поэтому Павел и просит, чтобы Бог Духом Своим укрепил их дух, иначе они не смогут выдержать того, что должно произойти.

Каким образом? Как это все происходит? С помощью чего? Сама молитва совершается богатством славы и силы Бога (ст. 16). Укрепление духа нашего производится Духом Святым, а расширение объема сердца для “усиленного” вселения Христа происходит верой. “Дух” и “вера” обретают параллельные функции посредничества²³. Тут обнаруживается сотрудничество на основе доверия, точнее, участие человека в Божьем преображении. Вера позволяет достичь Божьей благодати, как для спасения, так и для освящения. Хоть Бог и является главным действующим лицом в этой драме, человек не бездействует, а должен добровольно, абсолютно доверительно все Божие принять.

Пространство, где эти действия происходят, это “внутренний человек”, это “сердца ваши.” Здесь Павел соблюдает духовное правило и последовательность. Все начинается с сердца, с состояния человеческой души, которое не находится во власти человека. Человек нуждается в укреплении и смелости, чтобы обращаться к своему “внутреннему человеку”, чтобы обращать внимание на то, что действительно происходит в его душе, чтобы приблизиться к своему истинному “я”, которое одновременно сокрыто во Христе и открывается вселением Христа²⁴. Иисус сказал так: “Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое, ибо от избытка сердца говорят уста его” (Лк. 6:45). Каждое движение духовной жизни, каждая стадия духовного преобразования требует “возрождения” сердца, прежде чем оно произведет какой-либо плод или отразится в делах.

22 Markus Barth, *Ephesians: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3* (New York: Doubleday, 1974), 372.

23 Barth, 1974, 370.

24 “Буквальное значение 3:16 как “укреплены к [или в] внутреннему человеку” не переводится.” “Переводы и комментарии, не отражающие движение вовнутрь, в сторону “внутреннего человека”... не оправдываются греческим текстом.” Barth, 1974, 369.

В предыдущей главе Павел писал: “Ибо мы – Его творение, созданы во Христе Иисусе на добрые дела” (Еф. 2:10). Мы всегда являемся объектом Его творчества; Он нас полностью переделывает, чтобы мы исполняли Его дела в этом мире. Интересно, что эту последовательность мы обычно путаем. Для нас самое главное это проявление успеха, расширение видения, влияния и реализация планов, а Павел молится о внутреннем преобразении, от которого и зависит все остальное.

Наше сердце слишком мало, слишком слабо, чтобы вместить Христа. Когда эти два основных действия совершаются в нас, нам открывается следующая стадия роста. В то же время, это начальное преобразование позволяет нам оценить предпосылку предыдущей “укорененности и утвержденности в любви”, которая как почва или фундамент делает рост или строительство возможным. Фраза “в любви укорененные и утвержденные” представляет особые проблемы в греческом тексте. “Причастия “укорененные и утвержденные” в перфекте плохо сочетаются с предыдущим сослагательным наклонением и инфинитивами, составляющими просьбу Павла. Именительный падеж не совпадает с дательными или винительными местоимениями, которым эти причастия должны относиться”²⁵. То, что “Божия любовь обеспечивает верное основание для христианской жизни (см. Рим. 5:5, 8; 8:35-39)” и, что “центр внимания в послании Ефесянам на начале спасения в Божией великой любви (см. 2:4; 5:2, 25)”²⁶, позволяет принять несвязанные причастия, как указание на еще одно, более раннее основание вместе с “отцовством” Бога (Еф. 3:14-15), на котором и строится молитва о “Совершенствовании в любви”.

2. Постигание непостижимой любви

Все, чего желает нам Павел, не в наших силах; все это слишком огромно для человеческого сосуда, и намного больше чем

²⁵ Barth, 1974, 371.

²⁶ Lincoln, 1990, 207.

то, на что мы способны. Дело в том, что речь идет о полном преобразении личности. Не об улучшении, обучении или реализации личных способностей. Такого совершенства слишком мало для достижения Божьих целей. Соответственно и Павел желает большего для верующих. Следующая часть его молитвы повторяет ту же структуру, и раскрывает суть следующего этапа духовного преобразования:

Молюсь:

2. чтобы вы могли

**а. постигнуть со всеми святыми,
что широта и долгота, и глубина и высота...**

**б. и уразуметь
превосходящую разумение любовь Христову²⁷,**

Непростая духовная подготовка, развитие духовных способностей и расширение внутренних ограничений необходимы для следующего духовного шага, чтобы (ἵνα) еще раз произошли две вещи. Первое – чтобы верующие “постигли” некую систему измерения, и вследствие этого “уразумели” то, что превосходит всякое разумение.

В прямом значении, первый глагол “постигли” используется в сюжете, когда “женщина взята в прелюбодеянии” (Ин. 8:4). В переносном смысле, этот глагол употребляется, как “застать врасплох”, “застать” неожиданно, как вор (1 Фес. 5:4) или ночь неожиданно “настигают” (Ин. 12:35; см. также 1:5). Подобно этому “ухватить, постичь” мысль или идею значит “осознать” или “понять” ее (Деян. 4:13; 10:34; 25:25). Но если речь идет не об идее, а о внутреннем состоянии человека, тогда этот глагол “постигать” (инфинитив) (καταλαμβάνω) переводится, как “получать” (см. Рим. 9:30; 1 Кор. 9:24), а еще точнее “достигать” (Фил. 3:12-13). Используя этот глагол, Павел говорит, что только укрепленные и утвержденные в любви верующие, способны к достижению того, чем обладают “все святые”. Но далее текст обрывается, Павел не заканчивает предложение, и он не знает, как описать это! Он пытается сказать, что они смогут по-

²⁷ Многоточие показывает, как связность грамматики этого стиха обрывается, и фраза остается незаконченной.

стичь всю меру, еще неизвестной им реальности, всю полноту Христа. Это пространство настолько удивительно, настолько всеобъемлюще, что попытка измерить его мерой земных представлений невозможна. Но “укорененные и утвержденные” на предшествующем этапе совершенствования имеют надежду постичь непостижимое, измерить бесконечное и, как говорит апостол, уразуметь то, что превосходит разумение. Сама попытка и невозможность достичь являются очень важными, так как нет другого способа постичь бесконечность.

Павел начинает вторую попытку передать эту мысль другим словами, и, наконец, называет то, в чем он потерялся, что необходимо понять святым, – это парадокс любви Христа. Парадокс – только кажущееся противоречие. Павел не говорит о том, что мы сможем уразуметь превосходящее разумение или познать непознаваемое или измерить бесконечное, но Христос открывает перед нами свой огромный непостижимый мир. Любовь Христова превышает (греч. ὑπερβάλλω) наше разумение, но она открыта и явлена нам во Христе (см. Рим. 5:5, 8; Еф. 2:4; 5:2). Его любовь превосходит нашу способность любить и нашу способность понять ее до конца, потому что она бесконечна, как Он Сам! Однако, при этом, она не превышает нашу способность принять, почувствовать или пережить Его Любовь. Любовь Христа является выражением сущности Бога, Который и есть Любовь. Она включает в себя все величие бесконечности, к которой эти измерения относятся: тайну Христа, премудрость Божию, или вселенную, в которой Бога ищем и Бог открывает Себя²⁸. “Безмерный объект христианского познания – любовь Христа: глубина, которой не достичь, широта, которую человеческий ум не способен объять. То, что абсолютно необходимо знать, на самом деле, превышает познание. Открывается тайна божественного вмешательства, проявление которого есть любовь Христа”²⁹.

Единственный текст, где Павел еще упоминает “высоту” и “глубину” в одном предложении, это, когда он говорит, что “ни

28 Исчерпывающая дискуссия потерянного объекта у Lincoln, 1990, 208-213.

29 Lincoln, 1990, 213.

высота, ни глубина, ни другая какая тварь не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе” (Рим. 8:39).

Любовь Иисуса Христа подобна бездонному колодцу, воду из которого можно черпать и она никогда не закончится, потому, что соединена с неиссякаемым источником. Если мы черпаем любовь в самих себе, то ее предел исчерпывается тем, сколько мы можем вместить. Но если мы хотим окунуться в воду, то водоем должен быть достаточно большим. Любовь Христа, как великий океан, воду которого можно пить, в него можно погрузиться, по нему можно плыть в иные миры. Все дело в том, с чем мы приходим к этому океану любви: с чашкой, с ванной, с лодкой, с полотенцем, или подводным снаряжением. Утверждение, что Бог – есть любовь явлено нам во Христе и Павел молится, чтобы мы смогли не только черпать любовь, но и погружаться в Нее, плыть и нырять в Ней.

Если такова любовь Христа, значит таков и Христос. Если любовь Христа безмерна, то это потому, что сам Христос бесконечен. Бог “обитает в неприступном свете” (1 Тим. 6:16), а любовь Христа доступна нам, мы можем и должны постичь ее меру, познавать ее и наполняться ею. Мы уже упоминали, как Павел в послании к Филиппийцам описал свои духовные стремления “достигнуть (λαμβάνω) воскресения мертвых” и его отношение к своему росту: “Говорю так не потому, чтобы я уже достиг (καταντάω), или усовершеншился (τετελειόμαι); но стремлюсь, не достигну (καταλαμβάνω) ли я, как достиг (καταλαμβάνω) меня Христос Иисус” (Фил. 3:11-12). Теперь мы видим, какая связь между “достижением” и “совершенством”. Все эти “достижения совершенства” кажутся нам недоступными, но не мы достигаем Его, а нас достигает Христос в своей любви.

Это вечный замкнутый круг любви. В этом обоюдном объятии, я способен больше любить Его, больше принимать Его любовь, и позволять Ему все больше меня любить. Это любовь Христа, направленная на нас, нас преобразует, чтобы мы все больше и больше были способны эту любовь постичь и качества Его божественной любви проявлять.

Подобно возрасту “отцов” в послании Иоанна те, кто одновременно постигают меру непостижимой любви Христа, соприкасаются с божественной вечностью Христа, Который существует от начала и начала не имеет. Любовь Христа доступна, но в то же время превышает всякую возможность понять ее, нашу способность любить, чувствовать или выражать любовь.

3. Исполнение полноты.

Конечный этап этого путешествия в любви излагается проще по структуре, но с той же глубокой простотой высших духовных истин. Его описание тоже “начинается со слова “чтобы” (ὅτι), выражая кульминацию молитвы Павла”³⁰. Верующий остается субъектом, но центр внимания не на его способностях или даже сверхспособностях, а на единственной и конечной цели его способностей и возможностей.

Молюсь:

3. чтобы вы были исполнены всею полнотою Бога.

Здесь нет ни взаимодействия во внутреннем преображении, ни усиленного “достижения” бесконечности любви, как на предыдущих этапах. Тут прямое выражение вершины духовной жизни, как цели процесса преобразования. “Чтобы вы были исполнены в [меру] всей полноты Бога”³¹.

Чаще всего в Новом Завете глагол “исполниться” (πληρώω) относится к пророчествам (см. Мф. 1:22 “чтобы исполнилось сказанное Господом чрез пророка” и др.)³². Но, в зависимости от контекста сопутствующих предлогов или падежей, этот простой глагол πληρώω (“наполнять”) имеет много оттенков: “наполнить” (Еф. 1:23), “дополнить” (Фил. 2:2), “восполнить” (Фил. 2:30), “совершить” (Кол. 2:10), и, поэтому, “совершенно” (1 Ин. 1:4). Странно представить, что человек может “исполниться”. Человек может быть наполненным, например, Духом (Еф. 5:18), или

³⁰ Skevington Wood, “Ephesians,” in *Expositor’s Bible Commentary*, vol. 11 (Ephesians – Philemon), ed. Frank E. Gaebelein (Grand Rapids: Zondervan, 1978), 52.

³¹ Перевод автора.

³² См. TDNT, vol. 6, p. 291-292.

дополненным до определенной меры, но этот контекст этого не предполагает. Человек может быть исполнен того, чего ему так не достает, если речь идет о той цели, о той полноте жизни, для которой он был предназначен, для которой был сотворен – для богоподобия. Теперь понятен оттенок пророческого исполнения в завершении молитвы Павла: это то ради чего мы были сотворены, грех мешал исполнению нашего предназначения, но в Иисусе Христе оно совершилось!

Полнота (πλήρωμα) является целью упомянутого исполнения, а не способом (согласно русским переводам)³³. Хотя это тоже правда, что полнота Божия нас наполняет во Христе посредством Духа (см. Еф. 1:23; 3:16; 5:18; Кол 2:10а); этот стих не противоречит этому, только смысл в нем другой. После глагола “исполняться” следует “предлог εἰς [“во что”], [который] описывает не то, чем человек наполняется, а движение в направлении цели, вернее процесс наполнения до меры полноты Божией (см. также 4:13, о достижении меры возраста полноты Христа)”³⁴. С точки зрения этой вершины духовного пути понятны предыдущие просьбы, содержащиеся в молитве Павла. “Поскольку верующие укрепляются Духом во внутреннем человеке, поскольку они позволяют Христу вселиться в их сердцах через веру, поскольку они все больше познают любовь Христа, постольку же происходит процесс исполнения во всей полноте жизни и силы Божией”³⁵.

Полнота (πλήρωμα), в которую человек восходит путем преображения любовью Христа, это полнота самого Бога. “Здесь рассматривается полнота Самого Бога; суть молитвы в том, что верующие должны достигнуть этой полноты”³⁶. Подобно тому, как первая ступень этой молитвы предполагает “движение вовнутрь”, чтобы человек обращался к своему “внутреннему человеку”, точно также цель духовного нашего пути исполнения со-

33 Синодальный перевод: “дабы вам исполниться всею полнотою Божиею” не отражает структуру фразы, и употребляет творительный падеж “способа” чтобы перевести фразу с предлогом “во что” (εἰς с винительным падежом).

34 Lincoln, 1990, 214.

35 Lincoln, 1990, 214-215.

36 Lincoln, 1990, 214.

вершается в движении в направлении полноты Божией³⁷. “Когда любовь Христа обеспечила Божии цели для человечества, все внимание обращается на Самого Бога (см. 1 Кор. 15:28)”³⁸. Тут Павел не говорит ни о частичном участии в божественном естестве (2 Пет. 1:4), ни об исполнении “плодов праведности Иисусом Христом” (Фил. 1:11), ни об участии в жизни Духа (Еф. 5:18). Он тут говорит о цели нашего предназначения, о высшем совершенстве человека в любви Христа. Человек не становится ни лучше, ни больше, ни умнее, но все, что определяет Бога, определяет и нас, все, что в Боге, тоже и в нас. Это и есть полнота преобразования в образ Христа (см. 2 Кор. 3:18).

Самое удивительное, это то, что Павел молится за современников. Конечно, то, о чем он молится, найдет свое окончательное завершение в будущем, в божественной бесконечности, но Павел молится за людей, в которых он сейчас ожидает исполнения этой полноты. Эта молитва слишком смелая, даже до дерзости:

Просьба эта настолько смелая, что она заставляет современного христианина спросить, есть ли существенная разница между божественной полнотой, которая обитала во Христе, и полнотой, доступной верующим.... Не смотря на то, что слово θεός, означающее “божество, божественное естество” (см. Кол. 2:9-10), не употребляется в отношении верующих..., трудно понять, как это видение потенциала верующих не включает в себя все то, что относится к божественной полноте Христа³⁹.

Поняв, что полнота Божия предназначена нам в этой жизни, мы увидим, как эта молитва соответствует цели служения пасторов, учителей, и других служителей церкви: “доколе все придем к единству веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного (τέλειος), в (εἰς) меру возраста полноты (πλήρω) Христовой” (Еф. 4:13, перевод Кассиана).

Расположение молитвы в середине послания не имеет прецедента, а славословие (“доксология”), которое следует за ней, имеет прецедент в середине другого послания к Римлянам, как

37 см. Barth, 1974, 373.

38 Lincoln, 1990, 215.

39 Lincoln, 1990, 215.

ответ на величие откровения Божьего замысла (см. Рим. 11:33-36 в контексте). Естественно, что Павел переходит от научения и молитвы к славословию, так же как в послании к Римлянам, потому, что ему открылась та же “бездна богатства и премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!” (Рим. 11:33). Так человек славословит, когда он проникается тем, что Бог “может сделать несравненно больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем” (Еф. 3:20).

Библейский образ пути духовного совершенствования

В заключение этой части, соответствия между библейскими представлениями об этапах духовного развития становятся очевидными. Апостолы не писали богословский труд, исчерпывающий всю истину, об этапах духовного формирования и роста, а только упомянули духовные уровни и стадии развития. Это способствовало обращению их к особому характеру своей аудитории, и под водительством Святого Духа поощрять и побуждать рост верующих на каждом этапе их духовного путешествия⁴⁰.

Нельзя сказать, что у апостолов было подробное богословие духовных возрастов или единое представление о духовном росте, но из данного исследования можно сделать вывод, что эти разные представления о духовном росте отражают единый Божий замысел духовного преображения в образ Христа. Периоды из первого послания Иоанна расширяют понимание “совершенных” и “младенцев” из послания к Евреям. Молитва апостола Павла в послании к Ефессянам разъясняет суть и цель духовного “отцовства”.

Таблица этапов духовного преображения:

40 Автор данной статьи признателен своему коллеге, Энд Ковач, который продвинул идею выстроить эти три отрывка в одну линию представлений о духовном росте.

Евр. 5:13–6:1	1 Ин. 2:12-14	Еф. 3:14-19
Младенцы: - колебание	Дети/Отроки: - прощены - познали Отца	(Укорененность в любви и отцовстве Бога)
Совершенные: - различают добро от зла - Словом	Юноши: - Сильные - Слово пре- бывает - Победили лукавого	Внутреннее преоб- ражение
	Отцы:- Познали Сущего от начала	Постижение непо- стижимой любви Христа
		Исполнение пол- ноты

Значение практики духовного развития для служителей церкви

Актуальность изучения этапов духовного роста, описанных в Библии, касается характера служения, но еще более она касается характера служителя. Если цель служения: чтобы “все пришли в полноту возраста Христова,” то процесс преображения служителей и учителей имеет первостепенное значение для достижения этой цели. Эта статья написана не только для того, чтобы выяснить библейские определения этапов духовного развития или теорию и экзегетику духовного совершенствования, но, чтобы показать актуальность этих этапов для духовного роста служителей церкви и на миссионерских нивах.

Этапы и стадии духовного роста, выявленные в данном исследовании, обеспечивают фундамент и точку опоры, чтобы иметь возможность обсуждать характер и способ духовного раз-

вития вообще. Особенно это относится к вопросу о необходимости духовного совершенствования служителей, на которых лежит ответственность за то, чтобы создавать соответствующие условия для духовного роста прихожан и членов церкви.

Служители и миссионеры это люди, которые успешно проявили себя на стадии, как минимум, духовного “юношества”. Они сильны, активны, инициативны, продемонстрировали определенный уровень лидерства. Они ответили на призыв Божий ему служить; они являются нравственными примерами; они знают Слово Божие достаточно, чтобы проповедовать и одержали победу в какой-либо сфере своей личной духовной жизни, которая дает им силу и мотивацию служить, и показать путь другим. Ясно и то, что рост и развитие служителя на стадии “отцов” также продолжается всю жизнь. Так же данное исследование показало, что цель пути духовного преображения для пасторов, учителей и тех, кому они служат, заключается в том, чтобы христианин был исполнен Христа, чтобы в нем “обитала вся полнота Божества телесно, и ... имели...полноту (περὴν ὅλης τοῦ) в Нем” (Кол. 2:9-10а, см. 1:19). Христология имеет значение не только ради ортодоксальности нашей веры и понимания совершения нашего спасения, а она еще воздействует на понимание нашего освящения и совершенствования нашей веры. Как Иисус Христос “ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также” (Ин. 5:19), также и христианин в этой полноте Божией живет в этой полноте. Иисус сказал, что “Отец Мой возлюбил его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим” (Ин. 14:23). Полнота Бога, исполнена в человеке, в котором завершился “возраст полноты Христовой”, и выражается она в том, что человек имеет те же отношения Сущего от начала, ту же близость с Богом, которые имеет Иисус Христос.

Духовное опустошение и одиночество

Понимание пути и процесса духовного совершенствования позволяет нам сделать выводы о том, что нужно для того, что-

бы поощрять эти процессы у служителей и миссионеров. Если полнота Божия является вершиной и целью духовного пути, то, разумеется, что духовная опустошенность – проблема, на которую духовная наполненность является прямым ответом. Наставления, содержащиеся в рассмотренных отрывках Нового Завета, основаны на опыте взаимоотношений апостолов-писателей со своими подопечными-читателями. Без источника авторитетного наставления, служитель в одиночестве переживает много трудностей и искушений, присущих служению, не имеющему нужной духовной поддержки. Жизненный опыт говорит о том, что лидерам свойственно впадать в духовное опустошение и одиночество, из-за которых они сомневаются в своем призвании. Содержание молитвы апостола Павла указывает на самые существенные нужды служителя:

Молитва о даровании внутренней силы, укорененности, о том чтобы Христос обитал в сердце, о вере, о познание, о любви, и полноте переживания Бога, и особый акцент на Церковь в доксологии, указывают на разнообразные нужды читателей послания. Наверняка они переживали отсутствие укорененности, склонность к нестабильности, комплекс неполноценности, и неуверенность особенно перед убежденностью апологетов других [религий] в полноте их знания. Молитва также раскрывает, что читатели не достаточно ощущали себя членами Церкви, не достаточно ценили силу и любовь, которые дают им возможность быть новым Божиим народом, Церковью⁴¹.

Следовательно, причины состояния опустошения могут быть разными. У современных служителей и причинами для духовного одиночества могут стать: нереализованные надежды, напрасные ожидания или кажущиеся неудачи. Для многих служение оказалось на много сложнее чем ожидалось: люди сложные; трудно постоянно бороться с проблемами и традициями. Существует множество библейских примеров такого состояния и можно считать, что Илия после победы над пророками Ваала, перед последовавшими угрозами Иезавели, впал в подобную духовную опустошенность (“возьми душу мою” 3 Цар. 19:4) и одиночество (“остался я один” 3 Цар. 19:10). Так или иначе,

41 Lincoln, 1990, 201.

та первая страсть ко всему духовному и церковному исчезает перед трудностями или страданиями, когда служение требует больше, чем человеку свойственно, больше веры, больше терпения, или жертвенности. Даже в явлении чудес и ответов, свидетельствующих о росте и движении, опустошенным служителям кажется, что Господь использует его для других, использует его только, чтобы служить другим, других утешить, увещевать или благословлять, но не чувствует утешения, водительства или благословения для себя.

Другая причина опустошенности может быть в чувстве неадекватности из-за недостаточной подготовки к служению. Честный служитель время от времени ощущает эту опустошенность (см. 1 Кор. 2:3-4; 2 Кор. 2:16; 3:5; 1 Тим. 4:12). Больше всего служитель нуждается в непосредственном переживании любви Христа и постижении непостижимости Бога, которые преобразуют его, и наполняют его той силой, которая так нужна ему для служения людям. Такой путь ему не знаком; обычно он закрыт суетой, или подавлен стрессом “эффективного служения” (ср. Отк. 2:2-4).

Есть парадоксальное противоречие в том, что служитель должен развиваться и учиться, и при этом же возрастать в смиренном доверии Господу, в убежденности, что Господь использует его слабости, больше чем его сильный характер или особые способности. В этом случае становится очевидным, что сила служения – от Бога, а не от человека (см. 1 Кор. 2:1-5; 2 Кор. 3:5-6). Апостол Павел сам боролся с этим, и учился “радоваться немощам” своим, потому, что: “когда я немощен, тогда я силен” (см. 2 Кор. 12:5-10) и быть доволен любыми обстоятельствами во Христе (Фил. 4:12). Но если служитель еще в возрасте “юношей”, разумеется, что он не может дать того, чего сам еще не обрел; они еще учатся, но не переступили порог от знания об этих истинах, к реальности преображения в Истину.

Лидерство в какой-то мере характеризуется одиночеством. Одиночество непонимания, одиночество идущего впереди (лидера), одиночество ответственности, одиночество личного при-

звания и одиночество непопулярных решений. Именно все эти формы одиночества испытывал на себе Иисус.

Все вышесказанные искушения и причины для опустошения присутствуют также на миссионерской ниве. В межкультурном контексте усиливается испытание одиночества, присутствующее служителям. Отличия в культуре и мышлении, вместе с оторванностью от финансовой поддержки, от родины, рожают чувство, что никто не может понять того, что терпит миссионер. Одиночество одновременно и необходимо для роста служителя, и опасно; оно является либо силой нашего служения, либо его разрушителем. Часто, служители напрасно смиряются с разрушительной силой одиночества. Ложность такого положения, отделяет служителя от всякой возможной помощи, делая его еще более одиноким (Исх. 18:14; 3 Цар. 19:10, 14).

Духовные наставники и сообщество духовных наставников

Актуальность обсуждения темы постоянного духовного совершенствования служителей заключается в том, чтобы помочь им понять, где они находится на этом непростом пути, найти и приветствовать необходимое для них общение. Существует несколько рекомендаций для борьбы с подобным состоянием, но чаще всего они лечат симптомы, но не обращаются к коренной проблеме или духовной сути. Суть духовного отцовства раскрывает характер наставничества, в котором всегда нуждается служитель, и характер того сообщества, которое может содействовать его взрослению и преображению, чтобы действительно “служение человека вытекало из души его”, наполненной силой Божией.

Следовательно, нужны наставники, которым знаком путь духовного совершенствования, со всеми его искушениями и ловушками, наставники, которые знают, как направить душу служителя от пустоты, суеты и одиночества на всеобъемлющую, безграничную любовь Христа. Наставник служителей умеет отводить глаза служителя от самомнения и самоуверен-

ности, от забот о своем авторитете, от обид жертвы, и направить к главному источнику всего необходимого, ко Христу, Который расширит их сердце, и сделает его способным вмещать все больше Самого Христа, и все больше разуметь Его любовь, чтобы он “был исполнен всею полнотой Бога”. Наставник поощряет служителя отдохнуть, уединиться и прилепиться к Господу, чтобы погрузиться в Его любовь. Много говорится о том, что именно так надо жить, но мало кто знает и умеет так жить, тем более объяснить и помочь другим, и дать им нужную поддержку и полезные советы.

В свете всего сказанного, становится очевидным, что необходим центр, или какая-либо структура, где подготавливают таких наставников. Программа наставников для служителей и миссионеров должна получить благословение церковных структур, в которых находится служитель. Однако, она должна функционировать вне авторитарной системы, которая препятствует развитию той жизни, которую наставники поощряют. Для этого нужно братство или сообщество попутчиков, которые поддерживают друг друга на пути духовного совершенства, возрастая в любви и погружаясь в эту небесную любовь. В братстве школы духовного наставничества служители могут создавать особую атмосферу доверительных отношений, которая будет способствовать духовному совершенствованию служителя и, поддерживая и наставляя его в умении любить Господа, себя и друг друга, чтобы нести эту любовь в церковь, которой они служат.

Служители, увлекаемые превосходящей разумею любовью Христа, исполненные полноты Божьей служат Богу и церкви, не зная опустошающей духовной торговли, которая истощает все духовное, что они когда-то имели, вплоть до полного опустошения. Погружаясь в неиссякаемый поток любви Христа, они служат из изобилия, от переизбытка, преображенные Богом в образ Христа, изливая Его любовь на все вокруг. В духовном братстве служители могут вместе жить в любви Господа, которая расширяет и наполняет собой все внутреннее пространство души так, чтобы она стала источником любви и

действительно бы “служение человека вытекало из души его”, от избытка сердца!

Заключение

Исследование трех основных отрывков, раскрывающих этапы духовного роста в Библии, выдвинуло понимание поэтапного духовного преображения, этапы которого совпадают со ступенями развития и идеями становления лидера, описанными Д-р. Дж. Робертом Клинтонном⁴². Описанный им принцип, что “служение должно истекать из души и духовной жизни лидера” соответствует первостепенности “наивысшей заповеди” – любить Бога, и смыслу и цели молитвы апостола Павла о “совершенствовании в любви”. Пройдя этап духовного младенчества, служители входят в число “совершенствующихся” духовных “юношей”, которые сосредоточены на активном служении, пока центр их веры не достигает этапа духовных отцов и наполняется познанием Христа и постижением Его безмерной любви. Весь этот путь направлен на то, чтобы прийти к совершенству, к преображению полнотой Божией. Служители, которые создают обстановку для духовного роста других, сами нуждаются в духовной поддержке, в поисках достижения следующей духовной стадии. Когда у него нет такой поддержки, он рано или поздно испытывает духовное опустошение и одиночество. Актуальность темы статьи заключается в том, чтобы поощрять духовное наставничество для служителей, как в церквях, так и в миссионерских обществах.

Для этого программа подготовки наставников и братство для поддержки и дальнейшего развития лидеров предлагают Школы духовного наставничества.

42 См. Клинтон, 2004, 129-132.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Клинтон Дж. Роберт. Становлении лидера: уроки и этапы развития лидерства. М.: Центр Нарнии, 2004.

Barth, Markus. Ephesians: Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3. The Anchor Bible. New York: Doubleday, 1974.

Bauer, Walter, William F. Arndt, F. Wilbur Gingrich and Frederick W. Danker. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

Dictionary of New Testament Background, eds. Craig A. Evans, Stanley E. Porter. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.

Ellingworth, Paul. The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text. (The New International Greek Testament Commentary series). Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Exegetical Dictionary of the New Testament, eds. Horst Balz and Gerhard Schneider. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Lincoln, Andrew T. Ephesians. Word Biblical Commentary, vol. 42. ed. Ralph P. Martin. Dallas: Word Books Publisher, 1990.

Marshall, I. Howard. The Epistles of John. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Theological Dictionary of the New Testament, eds. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich. trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

Wood, A. Skevington, "Ephesians." In Expositor's Bible Commentary, vol. 11 (Ephesians – Philemon). ed. Frank E. Gaebelein, pp. 1-92. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

САМОЙЛЕНКОВ С.Н.

С-Петербург, Россия

ПРОБЛЕМНЫЕ ВОПРОСЫ ПАСТОРСТВА:
КОНФЛИКТ ТЕРМИНОВ В КОНТЕКСТЕ
ВСЕОБЩЕГО СВЯЩЕНСТВА
КОНГРЕГАЦИОНАЛЬНОГО УСТРОЙСТВА
ЦЕРКВЕЙ ЕХБ

Введение

Пастор в евангельской церкви играет ключевую роль в ее созидании. Его служение обуславливает динамику развития церкви. От подготовки пастора, его общеобразовательной, богословской, духовной базы зависит климат церкви, уровень и вектор ее развития. Необходимая комплексная подготовка служителя предполагает всестороннюю эрудированность и ясное понимание жизненного контекста. Многообразная пасторская деятельность, а особенно постоянное общение и взаимодействие с людьми, быстро выявит сильные и слабые стороны служителя, что, с одной стороны, является индикатором уровня профессиональной подготовленности, с другой — стимулом для постоянного роста. Запросы времени сегодня таковы, что люди хотят иметь дело со специалистами, профессионалами, мастерами своего дела. Как правило, церковное сообщество определяет статусный уровень и задачи своего руководителя. Поэтому, заступая на служение, он должен уже обладать набором необходимых характеристик и деловых качеств, несмотря на, возможно, большой потенциал и кредит доверия. Тема пасторства всегда была актуальной и содержит в себе ряд непростых вопросов, проблемных «лабиринтов». Формат данной статьи не позволяет затронуть все вопросы пасторства, поэтому наше внимание будет сосредоточено преимущественно на одном из самых важных аспектов: понимание самой сути пасторского служения, заключенной в смыслах терминов — в их исходном библейском и исторически сложившемся значении — и проистекающей отсюда практической доминанты пасторского служения в современном евангельском контексте¹.

Пасторство в современном контексте времени

Мы живем в быстро меняющемся, многомерном, многоликом мире. Постмодернизм, посткоммунизм, постхристианство — вот признаки сегодняшней действительности, знаки ухо-

¹ Поскольку автор данной статьи является пастором церкви ЕХБ, то поднимаемый вопрос будет рассмотрен в контексте сложившейся действительности жизни церквей ЕХБ.

дящих эпох и парадигм. Наше общество сильно изменилось. Его мегавектор выражен эгоизмом, потерей морали, духовно-нравственных ориентиров, сиюминутными потребительскими запросами, приоритетом материальных ценностей и обманчиво-выгодным восприятием реальности. Жизнь все больше предстает в механических операциях, методах, системах, цифрах, отодвигая на задний план фактор личности. Информационное пространство заполнило нашу жизнь, превратив мир в маленькую деревню. Наше мышление носит глобальный характер. Религия и церковь в человеческой истории всегда играли важную роль. Филип Янси говорил: «Ни одно общество в истории не пыталось жить без веры в священное. Ни одно — вплоть до современного западного»². Внутренние и международные конфликты все более приобретают религиозный характер, утонченный и болезненный. Последние события, связанные с сжиганием Корана американским пастором Джонсоном, еще раз указали на другой формат отношений и расклад сил, в основе которых находится религиозная доминанта.

Что касается Церкви в России, то из гонимой и преследуемой, приготовленной к уничтожению в коммунистический антирелигиозный период, она не только реанимировалась, но и открыто претендует на активное присутствие и вовлеченность во все сферы жизни современного общества. В одной из последних программ В. Соловьева «Поединок» слова Всеволода Чаплина (как частный пример) наглядно продемонстрировали миссионерский посыл церкви, которая кроме своей исконной деятельности (духовного окормления), настроена проявлять себя везде (в политике, бизнесе, спорте, музыке, армии и т. д.). Этот настрой характеризует не только РПЦ, но и другие конфессии и религии. Очевиден факт, что церковь не хочет видеть себя устраненной от происходящих процессов (как будто она «не от мира сего»), но быть частью системы.

Это далеко не все контуры сегодняшней действительности. Но примерно в таком контексте проходит современное пасторское служение, которое совершается в режиме непрекращающихся вызовов времени, как изнутри, так и извне. И, чтобы в

2 Филип Янси. Отголоски иного мира. - СПб.: Триада, 2011. С. 21.

пасторском служении не только выжить, но и преуспеть, необходимы прочные богословские основания, неукоснительное следование библейским принципам, посвященность Богу и мудрость свыше. Но, тем не менее, мы наблюдаем определенные явления и тенденции, которые из-за богословско-нормативных недоработок и упущений осложняют, а порою и провоцируют пастырей на использование сомнительных методов и форм служения.

Статус и титулы служителя в библейской и современной перспективах

Термины, использующиеся по отношению к пасторскому служению и определяющие его суть, затрагивают архиважный момент. Они несут в себе богословско-практическое значение, которое находит свое отражение в церковной практике в целом, и в жизни пастора в частности. Важно отметить, что в евангельском церковном обиходе появились те термины, которые до недавнего времени были неприемлемы по историко-богословским причинам. И, более того, были нарочно удалены из конфессионально-церковного лексикона, так как считалось, что они использовались с целью подчеркивания идентичности и инаковости. Мы все чаще слышим и применяем такие лексемы, как: *епископ, священник, таинство, литургия, алтарь, исповедь, евхаристия, миряне, прихожане, катехизис, окормление* и т.д. С одной стороны, такие тенденции создают контуры межконфессионального экуменического поля. С другой — неосторожное, неосмысленное употребление этих терминов может привести к смысловой неразберихе и создать в евангельских кругах резонанс в богословско-практической сфере. Как для рядовых верующих, так и для служителей важно находиться в одном смысловом поле для того, чтобы не создавался конфликт ожиданий. Вот почему задача и ответственность пасторов состоит в том, чтобы адекватно показать самую суть терминов в практическом служении. Этим, собственно, и обусловлена проблематика современного пасторства на данном уровне, т.е. на

уровне осмысления и использования терминов в богословско-практической перспективе.

Итак, обозначая проблематику современного пасторства, выражающуюся в использовании терминов и вытекающих отсюда практических результатах, необходимо держать в постоянном поле зрения библейское, апостольское учение для сопоставления с ним современной действительности. Поэтому еще раз будет полезным напомнить, что именно несут в себе и о чем говорят вышеозначенные титулы?

В Новом Завете мы встречаем четыре звания в качестве названий лидеров поместных церквей: апостол, епископ, пресвитер и пастор-учитель (Еф. 4:11)³. Есть основания полагать, что их смысл и значение знакомы не только большинству людей церковного круга, но и невоцерковленным людям. И одно из самых распространенных и общепринятых богословских заключений в евангельских кругах состоит в том, что эти титулы (епископ, пресвитер, пастор) тождественны, говорят об одном служении и указывают на одну роль в церкви (сегодня мы эту роль называем «пастор»), т.е. они синонимичны. Достаточно посмотреть на такие тексты, как: Деян. 20:17-38; 1 Тим. 3:1-7; Тит. 1:5-9; 1 Пет. 5:1-4.

В Деян. 20:17-28, Павел называет лидеров церкви сначала *пресвитерами* (ст. 17), но позже он называет их *епископами* (блюстителями), *пасущими* церковь (ст. 28). То есть эти термины используются поочередно для обозначения одной и той же должности как синонимы, обозначающие позиции лидера по-

3 Название апостол (*ἀπόστολος*) первоначально использовалось по отношению к двенадцати (Лк. 6:12-16). Павел также называл себя апостолом. Были и те, кого сравнивали с апостолами, например, Андроник и Юния (Рим. 16:7). Их полномочия выражались в совершении чудес, устройстве и контроле порядка в собрании, в учительстве, проповеди, в свидетельстве об Иисусе в качестве Его ближайших последователей. Позже термин «апостол» превратился в символ власти и авторитета в церкви. Апостольский титул постепенно стали принимать лидеры, руководившие большой группой церквей митрополий. Слово пресвитер (*πρεσβύτερος*) – старейшина; пресвитеры – это люди, которым доверено заботиться о церкви (Деян. 14:23). Слово «епископ» (*ἐπίσκοπος*) используется 6 раз в Н.З. и указывает на управленческую деятельность по надзору за церковью, т.е. деятельность пресвитеров по надзору и руководству общиной (1 Тим. 3:1). Как в Ветхом Завете, так и в Новом Завете слово «пастор/пастырь» (*ποιμήν*) означает «ведущий, наблюдающий, питающий, наставляющий, снабжающий народ Божий всем необходимым». См. Д. Браун. Трансформирующая проповедь. Воронеж, 2003. С.113. Джон Ф. Мак-Артур, младший пастыреология. С. 211-212. Норберт Мюллер, Георг Крауз. Пасторское богословие. Фонд «Лютеранское наследие», 1999. С. 18-20.

местной церкви. Дэвид Браун говорит, что «Все четыре титула для лидера поместной церкви относятся к одной и той же деятельности. Все эти названия означают «профессионального» церковного лидера, выбранного группой верующих для руководства. Большинство церквей называют этого лидера *пастором*»⁴.

Пол Р. Джексон делает обобщение следующим образом: «Термин «пресвитер» указывает на положение служителя, на права, принадлежащие ему, а «епископ» — на обязанности. Термин «пастор» указывает на связь со стадом <...> все эти слова означают одну должность, которую в наше время называют пастор или пресвитер»⁵.

Что мы сегодня наблюдаем в реальности? До определенного времени в баптистском контексте преимущественно использовался термин «пресвитер» (старший пресвитер, первый пресвитер) независимо от того, совершалось ли служение на региональном или на поместном (церковном) уровне. Но 15-20 лет тому назад в нашем лексиконе в активное употребление вошли термины «пастор» и «епископ», которые временами занимают очевидное доминирующее положение по отношению к слову «пресвитер». Оценивая ситуацию, следует отметить, что вообще-то использование всех этих трех терминов нерегламентировано, и допускаются различные варианты. Здесь очевидны определенные движения снизу и сверху. В первом случае норма словоупотребления складывается во времени и пространстве. И в результате происходит ее «приживаемость» на уровне регионов или отдельно взятой церкви. Во втором случае эта норма перенимается из официальных источников и от первых авторитетных лиц. Наглядной иллюстрацией, как один из примеров влияния официальных источников, служит печатный орган РСЕХБ — «Христианское Слово»⁶. Наблюдается такая картина, когда одни и те же служители представлены по-разному — иногда «пастор», иногда «пресвитер», хотя сам служитель имеет личные предпочтения в том, как себя именовать. Но встречаются

4 Д. Браун. Трансформирующая проповедь. - Воронеж, 2003. С. 113.

5 Пол Р. Джексон. Доктрины и устройство баптистских церквей. Христианское просвещение, 1993. С. 42.

6 Как выжить пастору // Христианское Слово. №1 (137), 2010. С. 2.

ся и не поддающиеся логике вариации. Опять, находим пример все из того же журнала «Христианское Слово», в котором ведется репортаж о 48-м съезде Евро-Азиатской Федерации Союзов ЕХБ, где опубликованы выступления делегатов, названы их имена, должности и титулы служителей. И, буквально друг под другом, размещены фотографии двух служителей с указанием их титулов, описанных разными терминами, о чем мы говорили выше. Цитируем дословно: «Владимир Усенко, *пастор* (курсив мой) Сухумской церкви. Владимир Шкуров, *пресвитер* (курсив мой) русской церкви в Тбилиси»⁷.

Если на практике использование лексемы «епископ» предполагает именно статусное отличие (обладание особыми правами и обязанностями) от лексем «пастор» и «пресвитер», то последние две рассматриваются абсолютно тождественными, взаимозаменяемыми. Как наглядный пример, из «Настольной книги пресвитера» взята следующая цитата: «Суммируя выше сказанное, можно согласиться с тем, что участие нескольких **пресвитеров** (жирный шрифт мной) в молитве над больным желательно, но возможно совершение молитвы и одним **пастором** (жирный шрифт мной)»⁸.

По сравнению с пресвитерианской моделью, где проводится четкая грань между пасторскими и пресвитерскими правами и обязанностями, в баптистской традиции при использовании этих терминов в расчет не принимается подчеркивание прав, функциональных обязанностей, духовного статуса служителя. Эта практика наблюдается не только в разговорной форме, но и в письменной. В небаптистском, межконфессиональном сообществе, в ситуации, требующей конкретики, подобные вольности просто недопустимы, так как посредством слова передается не только определенный смысл и значение, но и сама информация о служителе. Подобное произошло на одной из конференций (проходившей в СПбХУ), когда в общем списке докладчиков значились три пресвитера. Но они были представлены по-разному. Старшего пресвитера из одной областей России представили епископом, другого докладчика — пресвитером, а

7 Выступления делегатов // Христианское Слово. №2 (100), 2000. С. 11.

8 Настольная книга пресвитера. Т.1. - М.: Издание РСЕХБ, 2010. С. 280.

автора данной статьи — пастором. Что касается первого служителя, представленного епископом, то здесь не возникает вопросов по причине окормления им не одного десятка церквей. Но в отношении последних двух вопрос уместен. Имелись ли здесь ввиду конфессиональные преференции в употреблении термина (как синонима) или, действительно, присутствовал момент градации (как в случае с пресвитерианской моделью)? Еще раз подчеркнем, что в баптистской традиции по этому случаю не возникает вопросов ни богословского, ни практического характера. Но становится очевидным, что слово пастор более обиходное и чаще используется в сравнении со словом пресвитер, которое носит более официальный характер.

Этому также способствует и осмысление церковно-этических норм. Обычно пресвитера (пастора) в баптистских церквях называют по имени, или по имени и отчеству, без дополнения всяких титулов. Для человека пришедшего с мира, в частности, из православного контекста данная форма обращения или просто именованя служителя звучит по светски и потому ему видится правильным традиционный вариант — называть евангельского священнослужителя по-другому, как, например, в православии (отец Михаил, Отец Александр, или просто «батюшка» и т.д.). Это важно, потому что для некоторых людей форма обращения к священнослужителю является не только этикетом вежливости, но и возможностью выразить свое отношение к вере, церкви, Богу. В какой-то степени в этом даже есть момент соприкосновения со священным, духовным. Данный вопрос не озадачивает церкви ЕХБ, как и их служителей, но временами нет-нет, а проскакивает в обращении указание на статус служителя, т.е. добавление к имени собственному слова «пастор». Например, пастор Иван, пастор Анатолий или пастор Петров и т.д. Трудно представить форму обращения к служителю, заменив слово «пастор» на слова «пресвитер» или «епископ». Ведь это звучало бы так: «Пресвитер Владимир» или «Епископ Николай». А вот обращение со словом «пастор» уже прижилось. В некоторых церквях подобная форма принимает нормативный характер. Если эти тенденции (идущие снизу) со-

хранятся, то вполне возможно, что в глобальном измерении в баптистской традиции эта этическая норма может закрепиться, но вряд ли это как-то скажется на богословско-практической стороне жизни церкви, если прежде не произойдет эkkлeзиoлoгичeскoгo пepeoсмьслeния, вероятность чего весьма мала.

Более драматичная картина складывается в случае с использованием термина «епископ», которое понимается как указание на статус служителя, его руководящее положение, должность, права и обязанности. Епископом все чаще стали называть старшего пресвитера, под чьей ответственностью находится несколько общин или целое объединение церквей. Но и здесь нет закрепившихся норм. Например, в разных выпусках журнала «Христианское слово» служителя по Курской области Геннадия Алексеевича Лихих представляют довольно-таки неоднозначно. В более раннем издании за 2004 г.⁹ он представлен как «старший пресвитер», а в том же журнале за 2005 г.¹⁰ он представлен как «епископ церквей ЕХБ по Курской области». Или еще, как пример, стоит отметить, что в молитвенно-информационном ежемесячнике РСЕХБ (в котором представлены все служители Союза ЕХБ, в том числе - регионального и областного масштабов) за 2008 г. официально представлены региональные и областные служители в звании «епископ». А в тех же молитвенно-информационных ежемесячниках за 2006, 2011, 2012 годы они все представлены титулом «пресвитер» (без дополнения «старший» пресвитер)¹¹, в том числе и председатель союза ЕХБ. На самом деле, можно отметить, что в первом случае (епископ) подчеркивается статус служителя, выделяющий его из массы, во втором (пресвитер) — смиренное равенство. По этому поводу идут дискуссии. Поэтому не стоит квалифицировать данное обстоятельство как движение в сторону епископальной формы организации церкви, даже простейшей епископальной системы (методистская церковь). Но, чтобы в этой области не произошло путаницы, необходимо четкое учение о священстве и таинствах, потому что при таком подходе (епис-

9 Г. Лихих. Доверьте Богу руки врачей // Христианское Слово. №4 (117), 2004. С. 29.

10 Г. Лихих. С удачным приобретением! // Христианское Слово. №4 (121), 2005. С. 11.

11 См. Молитвенно-информационные календари РСЕХБ за 2006, 2008, 2011 и 2012 гг. Календари выбраны спонтанно для сравнения, чисто для наглядной иллюстрации.

скоп, пресвитер, диакон) неизбежно устанавливается вертикаль, некая градация служителей. Это грозит общепринятому концепту конгрегационалистского устройства церквей (пресвитер, диакон).

Как известно из истории, апостольский ученик Игнатий Антиохийский (I-II вв.) первым ввел учение о монархичности епископа, когда в церкви над пресвитерами должен быть старший, епископ. Таким образом и зародилась трехуровневая иерархия руководства церкви (епископ, пресвитер, диакон). В этом контексте актуализируется и вопрос преемственности, таинства рукоположения, на что в евангельском сообществе, безусловно, иной взгляд и практика, чем в РПЦ или РКЦ. Достаточно остановиться на одной из главных функций епископа (в классической епископальной системе) — *рукоположении*. Епископы, на которых строится церковь, передают преемственность (как канал Божьей власти и благодати) и наделены большими полномочиями. Потому и не мыслится церковь без епископа. Нечто созвучное происходит и в баптистской традиции рукоположения. Как правило, епископ является главным участником рукоположения. Кстати, имеются рекомендации по форме проведения рукоположения, где и выделяется роль старшего пресвитера (епископа). В «Настольной книге пресвитера» порядок проговаривается детально: «Первой молитву совершает жена рукополагаемого служителя, затем — он сам. После этого на его голову возлагаются руки служителей, совершающих рукоположение. Далее следует их молитва. Последним молитву совершает старший **пресвитер** (жирный шрифт мной)»¹². Как видим, в чине рукоположения выделяется ключевая роль епископа (старшего пресвитера). Здесь мы специально не затрагиваем понимание духовной сути рукоположения. Но вопрос может пойти еще глубже. Вот что имеется в виду из следующих заявлений: «Некоторые полагают, что первым руки обязательно должен возлагать старший пресвитер»¹³. Встает логический вопрос, а почему именно так? Не срабатывает ли здесь подсознательно традиционная, исторически сформировавшаяся мо-

12 Настольная книга пресвитера. Т.1. - М.: Издание РСХБ, 2010. С. 266.

13 Там же. С. 267.

дель роли и значимости епископа в католических церквях? И здесь очевиден конфликт, противоречие четвертому принципу баптизма, который провозглашает независимость поместных церквей в духовных и практических вопросах.

В евангельской богослужебной практике нередко наблюдается картина, когда епископу отводится доминирующая роль, что вполне нормально. Но опасность кроется в другом: когда верующие начинают отдавать приоритет служению епископа (благословение им детей, бракосочетание, молитвы о больных, основная проповедь, как правило, в конце собрания, последнее слово в принятии решений), т. е. видят в его статусе наряду с административной властью еще и духовную, как и в случае с чином рукоположения. Эти тенденции могут привести к тому, что безобидная благозвучность термина «епископ» наряду с – «пресвитер» и его вхождение в обиход евангельских церквей создадут прецедент, если не богословского, то практического характера, и послужат укоренению своеобразного института епископства, что коренным образом отличается от конгрегационалистской модели. И в этом случае, как следующий логический шаг, может быть обозначен момент осмысления экклезиологической парадигмы ЕХБ.

Итак, мы выявили в практике ЕХБ уже сложившуюся традицию использования терминов по отношению к служителю церкви. Она заключается в следующем:

Служитель поместной церкви: пастор, пресвитер. Термин «епископ» в данном контексте *не используется*.

Служитель регионального масштаба: старший пресвитер, пресвитер, епископ. Термин «пастор» *не используется*.

То есть, если речь идет о служителе поместной церкви, то допустимо использование как лексемы *пресвитер*, так и *пастор*.

Когда говорится о служителе областного или регионального масштабов, то используются слова *епископ*, *пресвитер*.

И силогизм заключается в следующем — служителя поместной церкви не называют епископом, а служителя областного, регионального масштабов не называют пастором.

Таким образом становится очевидным, что термины *епископ*, *пресвитер*, *пастор* (в библейской традиции — синонимичные титулы одного ряда) в настоящее время подчеркивают статусность служителей. А это вызывает очевидное смещение исходного библейского смысла. Поэтому, как для действующих, так и для подготавливаемых пасторов необходима четкая, однозначная богословская база, в том числе и по обсуждаемому в данной статье вопросу. Пастор должен ясно, а не на ощупь, определиться с терминами, титулами, статусом, правами и обязанностями. Это отправной вопрос, обеспечивающий необходимое пасторское самосознание, понимание своей роли и полномочий.

Пасторство в контексте концепта всеобщего священства

Появление множества отдельных протестантских церквей после Реформации явилось следствием принципа священства всех верующих. Понятие священства всех верующих стало означать то, что каждый верующий лично переживает общение с Богом и теперь непосредственно через молитву, чтение Писания и Святого Духа воспринимает Божью спасительную благодать, активно и ответственно включается в служение и, таким образом, становится соучастником Божьего замысла. Таким образом, верующий находится в прямом общении с Богом независимо от церкви (не в смысле, что церковь теперь не нужна). Прерогатива священника как посредника между профанным и священным (мирянин не мог даже причащаться вины) теряет свою значимость и актуальность. На передний план выходит личная роль и ответственность верующего человека. Происходит сглаживание границ между «клиром» и «миром». А это непременно ведет к вовлеченности всех в дела церкви, особенно богослужения. В частности, этот принцип (пятый принцип: *духовное равноправие членов церкви — всеобщее священство верующих*)¹⁴ отчетливо просматривается в богослужебной практике Еван-

¹⁴ Настольная книга пресвитера. Т. 1. - М.: Издание РСЕХБ, 2010. С. 34.

гельских Христиан-Баптистов, которые провозглашают активное и неформальное участие всех верующих: «Апостол Павел пишет: «Когда вы сходитесь и у каждого из вас есть псалом, есть поучение...» (1 Кор. 14:26). Эта фраза свидетельствует о том, что каждый из участников богослуженного собрания призван внести свой вклад в его проведение. Все должны быть вовлечены в богослужебный процесс, так как каждый верующий является священником (1 Пет. 2:9)»¹⁵.

Фраза «так как каждый является священником» логически ставит вопрос перед пастором, а что его (как пастора, священника) выделяет из общей массы «священников», коими являются все члены церкви? Наделен ли он особым статусом и духовной силой? Понятно, что в тех церквях и конфессиях, где присутствует богословие таинств, а отсюда, со всеми вытекающими последствиями и особая богослужебная практика, без священников не обойтись. Например, в православной и католической церквях, экклезиологической основой которых являются таинства, акцент поставлен на священнической функции. Образно говоря, священник, наделенный властью совершать таинства, – опосредованный канал благодати. Поэтому преемственность и рукоположение – это необходимые условия священства (преемство благодати). Отсюда и понятия «клир» и «мир». Здесь просматривается четкая грань между священным и профанным. Важно отметить, что при священнической модели усматривается *больше сосредоточенности на Боге, нежели на пастве*.

Но в Новом Завете нет указания на священнические функции служителей. В ранней христианской церкви не наблюдается священства по образцу В.З. Определенно говорится только о Христе как о священнике (Евр. 5:6, 7:17, 21, 10:21) и первосвященнике (Евр. 6:20, 7:26, 9:11). Есть случай, когда Петр называет новый народ (верующих во Христа) царственным священством (1 Пет. 2:9) (отсюда и принцип всеобщего священства).

Конечно, исторически сложившаяся экклезиологическая концепция, отразившаяся по-разному в различных конфессиях, доктринально обуславливает использование ранее перечисленных нами титулов в их практической перспективе. Практика

¹⁵ Там же. С. 241.

евангельских церквей показывает, что служитель церкви (пастор) сосредотачивает свое внимание *на пасторской заботе*, т.е. на людях. Он берет на себя ответственность пред Богом окормлять их, вникая как в духовные, так и материальные нужды¹⁶. Но это совсем не означает (как в первом случае, когда священник больше сосредоточен на Боге), что совсем нет внимания к нуждам людей и (как во втором случае) что нет предстояния пред Богом. Скорее, речь идет об акцентах, имеющих осязаемые, духовно-практические последствия.

Почему именно пасторство есть форма отклика на нужды людей? Кстати, протестантские церкви обвиняют в том, что они якобы заманивают в свои ряды людей материальной помощью или какими-то другими «услугами». При этом все понимают, что «макаронные церкви»-однодневки крайне убыточны. И здесь важно понять мотивацию, что пасторская забота, в которую вовлекается вся церковь есть форма выражения веры и аспект пасторской заботы.

В евангельских церквях, в частности в церквях ЕХБ, в силу первостепенности пасторства (священство уходит на второстепенный план) трудно провести черту между священнослужителем и рядовым членом, что вызывает ряд неустройств, которые чаще всего решаются в административно-традиционном порядке. Пасторство не предполагает сакраментальное преемство и особый духовный статус (на нем (пасторе) не больше благодати, чем на любом другом рядовом верующем). Вот здесь-то и заключается важный момент — акцент смещен на благочестие и авторитет личности пастора, от которых зависит, во-первых,

¹⁶ Пасторство — весьма емкое понятие, которое имеет отношение не только к пасторам церквей и не ограничивается церковно-духовным контекстом. В книге Иез. 34:1-31 Бог порицает пасторов в лице священников, пророков, царей, злоупотреблявших своим положением, за пренебрежение как духовными, так и материальными нуждами своего народа. И в противоположность дается пример подлинного пасторства в Пс. 79:2, обращение к Богу как к пастырю Израиля. А Пс. 22 подчеркивает имманентность Бога. И Он, как Пастырь, удовлетворяет личные нужды: «Господь — пастырь мой. Я ни в чем не буду нуждаться». В Новом Завете Христос Говорит о Себе как о Пасторе добром, овцы которого сыты и в безопасности. Он и Петра наставлял: «Паси агнцев моих» и «Паси овец моих». Петр позже сам наставлял: «Пасите Божье стадо» (1 Пет. 5:2). Павел также призывал пресвитеров в Ефесе «пастись церковью Господа и Бога» (Деян. 20:28). Вот почему в протестантских церквях акцентом пасторского служения является служение Слова. И поэтому проповеди на воскресных богослужениях больше носят не литургический характер, но ориентированы «на понедельник», т.е. они являются руководством к действию, через что прославляется Бог.

его избрание и, во-вторых, успех в последующем служении, и уважение со стороны прихожан. Поэтому субъективная сторона личности пастора первостепенна. Он должен соответствовать портрету служителя, который нарисовал ап. Павел в 1 Тим. 3:1-7 и в Тит. 1:6-9.

Эта данность может повлечь за собой очень опасную проблему – авторитарность пастора. Качества, которыми должен обладать пастор в соответствии с указанными текстами Священного Писания, требуют колоссальных стараний и сил. Они говорят о духовно-нравственном состоянии. Но этого еще не достаточно, потому что паства с ходом времени ожидает от пастора намного большего. Он должен быть многогранно одаренным и преуспевающим: спортивного телосложения, процветающим в бизнесе, современным в одежде, с хорошим музыкальным вкусом; музыкантом, оратором, не с одним высшим образованием, в том числе и богословским; у него должна быть примерная семья, самый лучший дом, машина и т.д. Современные молодые пасторы ставят перед собой примерно такую планку. Все эти компоненты успеха работают на авторитет пастора. И, к сожалению, авторитет этот может перерасти в авторитарность, культ личности. Некоторые пасторы пытаются внешне выделиться из общей массы верующих посредством одежды (некоторые пасторы одевают рубашки с колорадкой, рясы), можно увидеть евангельских служителей с крестами. Его власть иногда становится абсолютной, когда все находится под его контролем. Хотя Писание дает ряд указаний относительно того, что пасторам следует оказывать сугубую честь, особенно тем, кто трудятся в слове и учении (1 Тим. 5:17); почитать их с любовью за их дело (1 Фес. 5:13); не принимать обвинения на пастора легкомысленно (1 Тим. 5:19), но это не должно стать прецедентом к установлению абсолютной власти. Тем более, что в традиции ЕХБ мало каких-либо регламентирующих документов, и пасторам предоставлено огромное творческое поле, о чем и сказал Ю.К. Сипко:

«Евангельские христиане-баптисты своим руководством в жизни, как частной, так и церковной, считают Библию. Поэтому у еван-

гельских христиан-баптистов так мало или вовсе нет регламентирующих документов. Ведь возрожденные от Духа Святого христиане имеют в себе самом свидетельство о праведном образе жизни. Евангельские христиане получают полную свободу от власти греха. Свои поступки они основывают на своей вере, на Божьих принципах, и на том, как те поступки воздействуют на ближних. «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17)»¹⁷.

Как наглядный пример нерегламентированности и опасности такой свободы представлено интервью, взятое у одного пастора церкви ЕХБ г. Южно-Сахалинска. Для более ясной картины текст интервью будет представлен полностью:

«Какие особенные черты Вы бы выделили в Вашей церкви?»

Вообще, наша церковь отличается от традиционной баптистской церкви. Во-первых, мы очень толерантны, в нашей церкви очень часто проповедуют пастора харизматических церквей. Во-вторых - проповедовать у нас может только тот, кто имеет соответствующее образование или тот, кто является пастором. Просто так, рядовой верующий, проповедовать у нас не может. Кто хочет служить Словом, пускай едет учиться в духовные учебные заведения. Вот у меня, например, хорошее богословское образование, я же не иду к нефтянику и не даю ему советы как нефть качать, так почему в наших церквях нас должны учить дилетанты? Мы должны привыкнуть к профессионализму в сфере служения. Я понимаю, что не у всех образованных есть дар слова, поэтому никого к этому служению не подгоняю, по крайней мере, домашнюю группу может вести каждый из таких людей. В-третьих, мы не допускаем к кафедре того человека, у которого с другим человеком есть открытый конфликт, даже если бы он имел докторскую степень по богословию. Следующий важный момент - у нас проповедь оплачивается. Если, например, гость нашей церкви сказал у нас проповедь, то мы этого человека благословим. Это будет не просто молитва, но это будет и финансовая поддержка. Таким образом, я учу церковь, чтобы она понимала, что проповедь – это труд. Люди же получают гонорары за статьи в христианских журналах, а проповедь – куда более важный и ответственный труд, чем любая статья, ибо проповедь обязана призывать человека к добру и вечному. Если пастор отказывается от этого благословения, члены нашей церкви даже обижаются. Они понимают, что для них блаженнее давать, нежели принимать,

17 Ю.К. Сипко. Об употреблении спиртного. http://baptist.org.ru/articles/chair_articles/346

и воспринимают финансовую поддержку проповедующего как свое служение.

Таким образом, я учу свою церковь заботиться о своих служителях, пасторах, потому что понимаю, что я не буду там всегда, кто-то придет на мое место, и пусть он придет уже на подготовленную почву, со сложившейся традицией поддержки служителей.

Следующий момент, крещение у нас отделено от членства. В традиционных баптистских церквях, если ты принял крещение, то ты автоматически становишься членом церкви, у нас не так, если ты принял крещение, ты еще не становишься членом церкви. Членом церкви ты становишься тогда, когда подписываешь соглашение. В этом соглашении четко прописаны пять основных пунктов, это:

1. Посещать церковь каждое воскресенье;
2. Участвовать во всех других проектах церкви;
3. Следить за своим духовным состоянием;
4. Если ты приехал в другое место – найти там церковь и посещать ее;
5. Жертвовать десятину.

Этим соглашением человек проявляет свое отношение к церкви. Но в соглашении идет речь и о том, что церковь может дать ему в ответ, а церковь всегда ему даст качественно подготовленную проповедь, которая послужит ему назиданием, церковь даст ему качественное музыкальное прославление. И в этих служениях, человек тоже может принять участие. У нас нет и испытаний перед всей церковью для желающих принять крещение. Потому что крестить его будет не церковь, а пастор, поэтому я веду беседу с такими людьми один на один. У нас нет и членских «разборов полетов», все проблемные вопросы я стараюсь решать в индивидуальном порядке. Более того, отучаю братьев и сестер обличать друг друга, ибо это является источником всевозможных конфликтов и сплетен. Поскольку люди уполномочили пастора руководить общиной, они должны и доверять ему в том, что он сможет сам разрешить все конфликтные ситуации и наставить на путь истинный согрешающего. Задача церкви – не осудить, а тем более исключить падающего, а сделать все усилия, чтобы помочь такому человеку. В общем, стараемся быть живой церковью, отвечать на запросы современного мира не растворяясь в нем, но держась твердых библейских оснований. Надеюсь, что наш опыт для кого-то будет полезен»¹⁸.

18 Андрей Рябенко. Интервью с пастором ЕХБ “Свет миру” в Южно-Сахалинске Александром Зиминим. <http://www.word4you.ru/news/8877/>

Особенно явно и недвусмысленно об издержках нерегламентированности свидетельствуют последние заявления в изложенном интервью. В связи с этим важно отметить еще раз, что конгрегационалистская форма основана на двух основополагающих принципах: *автономии и демократии*.

Демократия как раз и предполагает непосредственное участие отдельно взятого члена в жизни церкви. М. Эриксон говорит по этому поводу следующее:

«Демократия означает, что власть поместной церкви принадлежит ее членам. Подчеркивается принцип священства всех верующих. Считается, что от этого принципа пришлось бы отказаться, если бы прерогативу принятия решений получили епископы или пресвитеры... Все основные решения, такие как назначение пастора, покупка или продажа имущества, принимаются всей церковью»¹⁹.

Этот наглядный пример еще раз демонстрирует всю конфликтность ситуации: когда нет целостного подхода, наблюдаются неудачные «творческие» отступления в ущерб принципу конгрегационализма. Пасторская доминанта может привести к авторитарности и обесцениванию принципа всеобщего священства.

Заключение

Итак, в данной работе был поднят вопрос, касающийся проблемной стороны пасторского служения в церквях ЕХБ. Он состоит в том, что нет ясной системы использования именования служителей (пасторов) в контексте конгрегационалистского принципа устройства церквей. На первый взгляд как бы этой проблемы не существует - эти вопросы как-то уравниваются и не вызывают резонанса в жизни церквей. И возможно, кто-то критически отнесется к вышеизложенным моментам и сочтет их искусственно раздуваемыми. Но на самом деле это далеко не так. Наметился четкий водораздел в использовании терминов пастор, пресвитер, епископ, характеризующий роль

¹⁹ Миллард Эриксон. Христианское богословие. СПб.: Библия для всех, Санкт-Петербургский христианский университет, 1999. С. 913.

и масштабы служения. С одной стороны при конгрегациональном устройстве церквей предполагается суверенность общин, а с другой — епископ наделен большими полномочиями. Например, без него не происходит поставления служителей в поместных церквах. Также была рассмотрена роль пастора в поместных церквах, в которых распространена идея всеобщего священства, когда его духовный статус наравне со всеми. Было отмечено, что его авторитет и влияние в церкви зависят не от его духовного статуса, но от личных качеств, особенно в области благочестия. И, к сожалению, необходимый пасторский авторитет, нередко перерастает в авторитарность. Поэтому при подготовке служителей важно изначально детально разложить эти вопросы в богословско-практическом ключе, что поможет пасторам ясно понимать свой статус и в соответствии с этим обоснованно и последовательно совершать служение для славы Бога.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Браун, Дэвид. Трансформирующая проповедь. - Воронеж, 2003.

Выступления делегатов // Христианское Слово. №2 (100), 2000.

Джексон, Пол Р. Доктрины и устройство баптистских церквей. Христианское просвещение, 1993.

Как выжить пастору // Христианское Слово. №1(137), 2010.

Лихих Г. Доверьте Богу руки врачей // Христианское Слово. №4 (117), 2004.

Лихих Г. С удачным приобретением! //Христианское Слово. №4 (121), 2005.

Мак-Артур мл., Джон. Возвращение к пасторскому служению. - СПб.: Библия для всех, 2003.

Мак-Артур, младший, Джон. Пастыреология. Генеральный план для церковного руководства.

Мюллер, Норберт. Крауз, Георг. Пасторско богословие. Фонд "Лютеранское наследие", 1999.

Настольная книга пресвитера. Т.1. -М.: Издание РСЕХБ, 2010.

Основные принципы веры евангельских христиан-баптистов. U.S.A., 1992.

Эриксон Миллард. Христианское богословие. - СПб.: Библия для всех, Санкт- Петербургский христианский университет, 1999.

Янси, Филип. Отголоски иного мира. -СПб.: Триада, 2011.

18

БАРКАРЬ Е.В.

С-Петербург, Россия

РОЛЛО МЭЙ И ХРИСТИАНСКИЕ
КОРНИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ
ПСИХОТЕРАПИИ

Наименование статьи «Ролло Мэй и христианские корни экзистенциальной психотерапии» звучит довольно ярко, если не сказать пафосно, но сразу оговорюсь, что здесь не будет подробного пересказа биографии Ролло Мэя или ухода в историю экзистенциальной психологии или философии. Название звучит достаточно обобщенно, в связи с этим хочется также отметить, что здесь не ставится задача рассмотрения различных подходов в экзистенциальной психотерапии и выявления ее христианских корней. Не будем мы искать и христианских корней в философии экзистенциализма, хотя европейская экзистенциальная философия имеет истоки в христианской мысли, уже в силу своего культурного происхождения, но эти темы требуют отдельного обсуждения и значительного количества времени. В данном же случае хочется обозначить тему более узко и рассмотреть истоки взглядов Ролло Мэя, которые для своего времени отличались особой оригинальностью, а в дальнейшем достаточно значительно повлияли на психологию Соединенных Штатов Америки, фактически дав ход развитию экзистенциальной психологии на американской почве.

Сегодня экзистенциальный подход занял свое прочное место в Европе и США, хотя он еще уступает психоанализу и бихевиоризму, но уже не считается чуждой диковинкой, как это было поначалу. В Европе экзистенциальная психотерапия была связана с рядом персон, среди которых имена швейцарского психиатра Людвиг Бинсвангера, основателя логотерапии Виктора Франкла и других деятелей. Что же касается США, то там экзистенциальная психотерапия была открыта, прежде всего, благодаря Ролло Мэю и его ученикам Джеймсу Бьюдженталю и Ирвину Ялому.

Что же касается философской составляющей американской линии экзистенциальной психотерапии, то она формировалась, как и в Европе благодаря влиянию крупнейших европейских философов – Мартина Хайдеггера и Серена Кьеркегора. Тем не менее, также стоит выделить значительное влияние и другого европейца – речь идет о Пауле Тиллихе (1886-1965). Без влияния этого крупнейшего лютеранского теолога и философа,

эмигрировавшего из гитлеровской Германии в США, вряд ли на сцену мировой психологии смог бы выйти сам Ролло Мэй, не было бы и американской линии экзистенциальной психотерапии в том виде, в котором мы знаем ее сегодня. Впрочем, не будем забегать вперед и для начала кратко рассмотрим факты биографии Ролло Мэя, чтобы лучше понимать истоки его становления как мыслителя.

Ролло Мэй (1909-1994) родился в США и был старшим сыном в семье, которая состояла из шести детей¹. В 1930 году Мэй получил степень бакалавра в области филологии, после чего он некоторое время занимался преподаванием английского языка в Греции. В 1933 году он возвращается в США и поступает в Объединенную Теологическую Семинарию, где знакомится с эмигрировавшим из Германии лютеранским теологом Паулем Тиллихом, который оказывает значительное влияние на мировоззрение Ролло Мэя, а в дальнейшем становится и его другом. Получив в 1938 году степень магистра богословия, в течение двух лет Ролло Мэй осуществляет служение в качестве пастора конгрегационалистской общины. Через некоторое время он приходит к выводу о том, что реальную помощь людям он сможет оказать, не столько как пастор, сколько как специалист в области психологии. Он проходит дополнительное обучение, начинает активно заниматься консультированием, а в 1949 году получает докторскую степень по клинической психологии. С тех пор вся его дальнейшая деятельность была связана с преподаванием психологических дисциплин и частным консультированием.

Ролло Мэй умер после продолжительной болезни в 1994 году, но его методы работы получили продолжение и развитие. Среди людей, которые учились у Ролло Мэя, следует назвать известного психотерапевта Джеймса Бьюдженталя (1915-2008), который благодаря Мэю открыл мир экзистенциальной психологии и в дальнейшем стал наравне с самим Мэем самостоятельным и авторитетным психотерапевтом мирового масшта-

¹ Фрейджер Р., Фрейдимен Д. Гуманистическая, трансперсональная и экзистенциальная психология. К. Роджерс, А. Маслоу и Р. Мэй. СПб., 2007. С. 173-176.

ба². Следует также назвать и другого известного ученика Ролло Мэя практикующего психотерапевта, профессора Стэндфордского университета и публициста Ирвина Ялома (род. 1931 г.). Ирвин Ялом сыграл довольно значительную роль в жизни Ролло Мэя, стоит сказать о том, что этот бывший ученик позже стал личным психотерапевтом своего учителя. «Минули годы, и мы поменялись ролями» – пишет Ирвин Ялом, который поддерживал своего бывшего учителя в самые тяжелые годы его мучительной болезни³. Сегодня Ирвин Ялом широко известен не только в США, но и в России, а его книги являются признанными бестселлерами среди психологической литературы.

Говоря о Ролло Мэе, хочется отметить, что его психологический подход нельзя отделить от его собственного жизненного пути и мировоззрения, это заметно даже при общем знакомстве с его работами.

Ролло Мэй всегда отмечал, что на него оказал огромное влияние Пауль Тиллих. Первые встречи с Тиллихом в учебных аудиториях теологической семинарии, позже перешли в настоящую дружбу, которая была столь велика, что Мэй даже написал биографическую книгу о своем учителе «Paulus»⁴. Эта книга до сегодняшнего дня считается лучшей биографией Пауля Тиллиха. Надо сказать, что Мэя даже обвиняли в излишнем пиетете и идеализации своего учителя, но для Мэя Тиллих был настоящим героем, в своем интервью Элиоту Райту, вскоре после выхода биографической книги о Тиллихе, Мэй ответил: «Я не боюсь признаться, что восхищаюсь Паулем Тиллихом. Он был и остается моим духовным отцом»⁵.

Духовный отец Ролло Мэя сегодня входит не только в учебники богословия, но и психологии. Тиллих в плане психологии был скорее теоретиком, но Мэй – практик, причем тот практик, который теоретические разработки Пауля Тиллиха перевел в плоскость практической психотерапии. Сегодня, когда говорят

2 Братченко С.Л. Курбатова Т.Н. Экзистенциально-гуманистический подход Дж. Бюджентала – продолжаем разговор. // Психологическая газета. 1997, № 10. С. 18-19.

3 Ялом И. Вглядываясь в солнце. М., 2009. С. 217-218.

4 R. May, Paulus. N.Y., 1973.

5 Paul Tillich as Hero: An Interview with Rollo May by Elliott Wright // Christian Century, May 15, 1974, pp. 530-533.

об американской школе экзистенциальной психотерапии, прежде всего, подразумевают имена Ролло Мэя и его учеников. При этом не всегда достаточное внимание акцентируется на преимущественности знания, которое идет от Тиллиха к Мэю. Это отчасти можно понять, психология больше направлена на практику и теоретико-исторические аспекты оказываются не столь важными, хотя не думаю, что так должно обстоять дело в той психотерапии, которую мы называем экзистенциальной.

Само слово экзистенциальная психотерапия или экзистенциальная психология, вероятно, нуждается в пояснении. Если попробовать максимально буквально донести смысл этой терминологии, то ее можно обозначить как жизненная терапия, то есть такая терапия, которая призывает обратиться к проблеме непосредственного человеческого существования, его бытия в мире и взаимодействия с ним. Ученик Ролло Мэя Джеймс Бьюдженталь предлагал говорить о жизнеизменяющей психотерапии, то есть той, которая позволит человеку прожить жизнь более аутентичным – естественным и полным образом. Возможно, отчасти данные постулаты могут показаться естественными и тривиальными, но особо отметим на ключевое слово в экзистенциальной психотерапии – бытие. Именно разобщенность человека с бытием считается главной проблемой – источником не только психологических затруднений, но иногда и психиатрических диагнозов.

Другой важный момент, связанный с экзистенциальным пониманием человека это нежелание смотреть на него как на объект. Медицина зачастую рассматривает личность как объект исследования и коррекции, загоняя его в те или иные рамки, человек перестает рассматриваться как индивидуальная и неповторимая личность, отношение к нему как к объекту ведет за собой признание человеческой детерминированности и его зависимости от обстоятельств и желаний. Классический бихевиоризм тому яркий пример, впрочем, и психоанализ не чужд рассмотрению человека как объекта, который подчинен желаниям. Такие подходы ограничивают человеческую личность, представляя ее не свободной, а зависимой от желаний или обстоя-

тельств. Экзистенциальная психология предлагает отказаться от подобных взглядов. Ролло Мэй, давая определение экзистенциализму, говорит о нем как о стремлении понять человека, не делая расщепления на субъект и объект⁶. Человек индивидуален, и за ним нужно признать его право субъективности, человек свободен, поэтому он способен совершать непредсказуемые поступки в различных обстоятельствах, которые невозможно до конца предугадать. Зависимость человека от внешних обстоятельств существует, но, даже находясь в жестких условиях, личность способна проявить свою свободную волю и сделать индивидуальный выбор.

Экзистенциальная психотерапия предлагает смотреть на человека не как на объект, а как на личность, которая не может быть поставлена в рамки, а потому психотерапевт должен создавать индивидуальную психотерапию для каждого человека и быть готовым к открытию многогранности человеческой личности. Как уже было сказано, стержневым аспектом экзистенциальной психологии является необходимость для человека быть открытым к бытию, это крайне важно для всех экзистенциальных психологов. В этой связи экзистенциальные психологи обращают внимание на философскую мысль, которая затрагивала данную проблему, в книге Ролло Мэя «Открытие Бытия» автор, рассматривая историю экзистенциальной философской мысли, выделяет целый ряд философов экзистенциалистов, но среди них он особо выделяет заслуги Пауля Тиллиха. С точки зрения Мэя, книга Тиллиха «Мужество быть» является лучшим и наиболее обоснованным преподнесением английского экзистенциализма как подхода к реальной жизни⁷.

Для Пауля Тиллиха вопрос о бытии представлялся центральным в философии, но он также подчеркивал, что это не только философский, но и теологический вопрос. С точки зрения Тиллиха, мы вполне можем говорить о Глубине Бытия как о теологической категории и в этом смысле мы приходим к проблеме понимания божественного. Он считал, что традиционное представление о Боге несовершенно в силу того, что оно рас-

6 Мэй Р. Открытие Бытия. М., 2004. С. 50.

7 Там же. С. 58-59.

суждает о Боге в категориях высоты, в то время как он является Глубиной Бытия.

Экзистенциальная психология в лице Ролло Мэя говорит о необходимости открытости к Бытию. Эта открытость должна начаться в осознании своей собственной свободы существования, но речь не только о признании этой свободы, но и жизни согласно ей. Признание человеком того, что он не объект, который должен подчиниться неким схемам, а свободная личность приводит к осознанию того, что личность живет сейчас, влияет на свою жизнь и отвечает за свои поступки. Признание своей свободы требует определенного мужества, так как вместе с ней приходится признать ответственность, а за ней и тревогу, которая является неизбежной расплатой за свободу. Об этом мужестве впервые писал Тиллих, говоря, что принятие тревоги неизбежная часть мужества быть⁸. Но это «мужество быть» связано со свободой, которая является ценностью, благодаря которой человек перестает испытывать самоотчужденность. Отчужденность от самого себя, которая часто встречается в современном технократическом мире, должна быть преодолена открытостью к бытию и принятием себя как свободного индивида. Человек, признав себя живым и ответственным, тем, кто способен менять себя в данный момент, способен проживать более полную жизнь.

Другим важным моментом мужества является осознание своей смертности, именно понимая свою смертность, человек начинает больше ценить жизнь, но происходит это лишь в том случае, если человек способен проявить мужество в принятии этого факта. Непринятие или нежелание думать о смерти приводит к тому, что человек бежит от нее, но это бегство непродуктивно, человек ищет сомнительные удовольствия, употребляет алкоголь, пытаясь преодолеть страх смерти, но парадоксальным образом это бегство от смерти ее наоборот приближает. Однако мужественное принятие факта смерти способно вывести жизнь на совершенно иной, более качественный уровень.

Отметим, что выше озвученные идеи являются теоретической базой в экзистенциальном подходе Мэя, но ранее они уже

8 Тиллих П. Мужество быть. // Символ, №28. Париж, 1992. С. 50-51.

наличествовали в работах Пауля Тиллиха, у Мэя они начали обретать более четкую артикуляцию и становится теоретической базой психотерапевта, исходя из которой, он начинает работать с человеком. Итак, вполне несложно заметить ниточку, которая явно и недвусмысленно прослеживается от Пауля Тиллиха к Ролло Мэю. Для Тиллиха психология, философия и теология это было знание, которое представлялось цельным, он не рассматривал их в отрыве друг от друга, для Мэя, как практика, было важно практическое применение этих знаний, которые могли ему помочь в работе консультанта.

Свои взгляды на работу психолога Мэй изложил в работе «Искусство психологического консультирования». В этой работе он отмечает, что консультирование это не столько техника, сколько искусство, которым следует владеть всем тем людям, работа которых связана с общением. Среди таких профессий Ролло Мэй называет учителей, врачей, социальных работников и священнослужителей. О подходе Ролло Мэя к консультированию можно прочесть в его книге, но хочется отметить, что эта открытость Мэя и даже в некотором смысле призыв расширить представление о психологе-консультанте говорит о том, что данная работа наравне с другими книгами Мэя может быть актуальна, именно в контексте христианского душепопечения. Часто биографы Ролло Мэя пытаются проигнорировать важнейший факт его биографии, а именно его служение в качестве пастора, об этом упоминается как бы вскользь. Тем не менее, его приход к психологической практике имел достаточно долгий путь, среди которого важнейшими вехами, несомненно, являлось его обучение в Объединенной Теологической Семинарии и знакомство с Паулем Тиллихом, а также личный опыт в качестве религиозного служителя. Именно поэтому Ролло Мэй как никто другой знал не только внешнюю сторону религии, но и ее внутреннюю практическую жизнь, а вместе с этим те специфические проблемные стороны, которые связаны с религией. В работе искусство психологического консультирования он уделяет этому особое внимание и одна из глав даже несет в

себе название «Религия и психическое здоровье». Читая Мэя, несложно увидеть то, насколько близко он знал эту среду.

С первых же глав книги об искусстве консультирования мы встречаемся с примерами из реальной жизни людей, некоторые из них христиане и даже священнослужители. Один из параграфов книги посвящен «комплексу Мессии» – так он назвал превеличенное честолюбие служителей культа, что, с его точки зрения характерно для людей подобной профессии. Проблемные зоны религии он видит и в часто напускном морализаторстве христиан, а что чаще самих священнослужителей, которое кроется в комплексе превосходства, который в свою очередь является обратной стороной комплекса неполноценности. При этом Мэй далек от осуждения, он показывает то, как люди сами не видят своих проблем и это оборачивается злом для них самих, а попутно и для их прихожан. Важная мысль состоит в том, что священнослужитель может как искалечить, так и излечить. Мэй откровенно говорит о том, что он знает, причем знает изнутри, пытаясь указать на то, как многих ошибок можно избежать. Важным моментом является и то, что периодически он оперирует к Евангелию и к Библии в целом, он вспоминает заповеди, иногда предлагая их особое прочтение, часто символическое, но близкое для христианского сознания. В этом смысле книги Мэя можно назвать не просто работами экзистенциального психолога, а психолога, который в своем экзистенциализме наиболее близко приближен к христианскому пониманию человека.

Ученики Ролло Мэя, переняв основные идеи учителя, пошли по разным дорогам, некоторые из них создали свои психотерапевтические школы и успешно работают до нынешнего времени. Не столь важно сейчас говорить о современном состоянии экзистенциальной психотерапии в США или о ее прогнозах на будущее, но важно помнить о тех, кто стоял у ее истоков, а также о тех корнях, которые ее породили.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Братченко С.Л. Курбатова Т.Н. Экзистенциально-гуманистический подход Дж. Бюджентала – продолжаем разговор. // Психологическая газета. 1997, № 10. С. 18-19.

Мэй Р. Открытие Бытия. М., 2004.

Мэй Р. Искусство психологического консультирования. М., 2009.

Мэй Р. Смысл тревоги. М., 2001.

Тилих П. Мужество быть. // Символ, №28. Париж, 1992. С. 5-120.

Фрейджер Р., Фрейдимен Д. Гуманистическая, трансперсональная и экзистенциальная психология. // Ролло Мэй: экзистенциальная психология. СПб., 2007. С. 172-220.

Ялом И. Вглядываясь в солнце. М., 2009.

May R. Paulus. N.Y., 1973.

Wright, Eliott. "Paul Tillich as Hero: An Interview with Rollo May." Christian Century May 15, 1974, 530-533.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Александров Алексей Павлович является ассистентом кафедры отечественной истории и документоведения Бирской государственной социально-педагогической академии в Республике Башкортостан.

Аликин Валерий Александрович имеет степень доктора богословия в области Нового Завета и раннехристианской литературы Лейденского Университета в Нидерландах. В настоящее время он работает заведующим кафедрой библеистики С-Петербургского Христианского Университета (СПбХУ).

Бабий Алла Семеновна имеет степень магистра богословия Университета Южной Африки и работает преподавателем истории Церкви и миссиологии в Кубанском евангельском христианском университете в г. Краснодар.

Баркарь Евгений Владимирович имеет степень магистра религиоведения СПбГУ и заканчивает магистратуру по программе библеистики в СПбХУ. Он также является научным сотрудником Государственного музея истории религии в г. С-Петербурге.

Битнер Кирилл Андреевич является выпускником ИВКА РГГУ по специальности филология древнего Ближнего Востока и работает старшим преподавателем кафедры библеистики СПбГУ.

Богущ Евгений Здиславович имеет степень магистра истории и является аспирантом Лодзинского университета в Польше.

Гериг Джон имеет степень магистра и заканчивает докторскую диссертацию в области педагогики. В настоящее время он работает преподавателем христианской педагогики в СПбХУ.

Ермохин Анатолий Николаевич является студентом магистратуры СПбХУ на программе Библеистика со специализацией Новый Завет и работает региональным директором по работе с церквями фонда «Эвен-Эзер».

Лагунов Сергей Владимирович имеет степень магистра богословия Международной Баптистской Теологической Семи-

нарии и является преподавателем по Ветхому Завету в Северо-Кавказском Библейском Институте в г. Прохладный.

Макаренко Иван Иванович имеет степень магистра Университета Уэльса и является аспирантом кафедры философии и культуры в С-Петербургского Государственного Аграрного Университета. Он работает проректором по связям с общественностью и развитию в СПбХУ.

Молодов Олег Борисович имеет степень кандидата исторических наук и является доцентом кафедры общественных дисциплин филиала Северо-Западной академии государственной службы в г. Вологде.

Никольская Татьяна Кирилловна имеет степень кандидата исторических наук и работает старшим преподавателем истории Церкви СПбХУ.

О'Берн Уильям получил две магистерские степени в области богословия и христианской педагогики и преподает в СПбХУ на кафедрах библеистики и практического богословия.

Ремезов Анатолий Аркадьевич имеет степень магистра богословия Университета Южной Африки и пишет в сфере христианской публицистики.

Самойленков Сергей Николаевич имеет степень магистра миссиологии Университета Южной Африки и в настоящее время возглавляет кафедру практического богословия СПбХУ.

Табунщикова Людмила Викторовна имеет степень кандидата исторических наук и работает на кафедре отечественной истории Южного Федерального Университета в Ростове-на-Дону.

Шленкин Виктор Владимирович закончил магистратуру Евангельского Богословского Факультета в Лувене, Бельгия. В настоящее время является докторантом факультета богословия Университета Цюриха.

Roudkovski Viktor received PhD in Biblica Studies at New Orleans Baptist Theological Seminary and is an Assistant Professor of Biblical Studies and Christian Ministires in LeTourneau University in Longview, Texas, USA.