

# ДУХ СВЯТОЙ

ИСТОРИЯ, БОГОСЛОВИЕ, ПРАКТИКА



ПОД РЕДАКЦИЕЙ АЛИКИНА В.А. И КАРЯКИНОЙ М.В.

**ВЫПУСК 8**



**ТРУДЫ СПБХУ**  
**2016**

# **ДУХ СВЯТОЙ**

## **ИСТОРИЯ, БОГОСЛОВИЕ, ПРАКТИКА**

**ПОД РЕДАКЦИЕЙ АЛИКИНА В.А. И КАРЯКИНОЙ М.В.**



**ВЫПУСК 8**



**ТРУДЫ СПбХУ**  
**2016**

## **«Дух Святой: история, богословие, практика»**

Научное издание

Редакторы сборника Аликин В.А., Карякина М.В.

Дух Святой: история, богословие, практика. / ред. Аликин В.А., Карякина М.В. – СПб.: Санкт-Петербургский Христианский Университет, 2016. – 270 стр.

Дизайн и вёрстка: студия KukaDoro | [kukadoro.ru](http://kukadoro.ru)

Уважаемые читатели! Перед вами – очередной, восьмой по счету сборник «Труды СПбХУ», в который вошли материалы конференции «Дух Святой: история, богословие, практика», проходившей в Санкт-Петербургском Христианском Университете в апреле 2014 года. В сборнике в канонической и исторической последовательности представлены статьи российских и зарубежных исследователей. Сборник будет интересен богословам, религиоведам и всем христианам, интересующимся темой Духа Святого.

ISBN 978-5-906256-04-1

© Санкт-Петербургский Христианский Университет, 2016



## Содержание

Предисловие .....	5
Статьи	
Самойленков Д.С. <i>Роль Духа Святого в ветхозаветном харизматическом лидерстве: история Саула и Давида</i> .....	7
Сомов А.Б. <i>«И Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь» (Лк 3:22): к вопросу об образе схождения Духа в рассказе о крещении Иисуса</i> .....	27
Рабенс Ф. <i>«Мы приняли Духа от Бога»: интерпретация раннехристианских свидетельств об опыте переживания Духа (пер. с англ. М.В. Карякиной)</i> .....	43
Рабенс Ф. <i>«Если Духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Рим 8:13): освящение и действие Духа Святого согласно ап. Павлу (пер. с англ. М.В. Карякиной)</i> .....	65
Негров А.И. <i>Дух Святой в 1 Коринфянам: пневматологический аспект в разрешении проблем христианской общины</i> .....	81
Аликин В.А. <i>Дух Святой в Писаниях мужей апостольских</i> .....	97
Тихомиров А.В. <i>Дух Слова: учение о Святом Духе у Лютера и в лютеранстве</i> .....	113
Зайцев Е.В. <i>Учение о Святом Духе в истории церкви Адвентистов Седьмого Дня</i> .....	123
Новокавец Василий <i>Учение о Духе Святом в исповеданиях евангельских христиан и баптистов</i> .....	157
Степанов А. В. <i>Дух Святой в событиях Санкт-Петербургского Съезда евангельских верующих 1884 г.</i> .....	175
Макаренко И. И. <i>Учение И. В. Каргеля о Святом Духе</i> .....	187
Никольская Т.К. <i>Духовные проявления в пятидесятнических</i>	

<i>собраниях: разнообразие интерпретаций</i> .....	199
Запрометова О.М. <i>Африканское</i> <i>пятидесятничество</i> .....	219
Ставнийчук А. <i>«Если мы живем Духом, то по</i> <i>духу поступать должны» (Гал 5:25): взаимосвязь</i> <i>систематического богословия и практики церковной</i> <i>жизни</i> .....	247
<b>Рецензии</b>	
Фокин И. Л., Савинов Р.В. <i>Рецензия на книгу Р. Соловия</i> <i>«Появляющаяся церковь. Евангелическое христианство</i> <i>перед вызовом постмодерна»</i> . Черкассы: «Коллоквиум», 2014. ....	261
Сведения об авторах и редакторах.....	269

## Предисловие

Уважаемые читатели! Перед вами – очередной, восьмой по счету сборник «Труды СПбХУ», в который вошли материалы конференции «Дух Святой: история, богословие, практика», проходившей в Санкт-Петербургском Христианском Университете в апреле 2014 года. Данная конференция стала замечательной площадкой для встречи библеистов, теологов, историков и практиков с целью обсуждения вопросов, связанных с пониманием личности Духа Святого, его роли, действий и проявлений в Библии, истории Церкви и современной церковной и личной духовной практики. В конференции приняли участие около двадцати докладчиков – преподаватели, аспиранты и исследователи СПбХУ, ББИ, Заокского ХГЭИ, Украинской Баптисткой Теологической Семинарии, Свято-Филаретовского православно-христианского института, Университета Фридриха Шиллера, служители различных протестантских церквей.

В сборнике по итогам конференции в канонической и исторической последовательности представлены статьи российских, украинских и зарубежных исследователей, посвященные теме Духа Святого на страницах Библии, в истории Церкви (в раннем христианстве, лютеранстве, адвентизме, в русском протестантизме), а также в практике современной Церкви. Издание сборника стало возможным благодаря финансовой помощи участников Семинара по Новому Завету факультета богословия Университета Фридриха Шиллера (Германия)<sup>1</sup>. Сборник будет интересен богословам, религиоведам и всем христианам, интересую-

---

<sup>1</sup> The production of this volume was financially supported by the members of the New Testament research seminar at the Theological Faculty of Friedrich Schiller University Jena (Germany).

6 **Дух Святой: история, богословие, практика**  
**щимся темой Духа Святого.**

**Редакторы сборника Аликин В.А., Карякина М.В.**

**Самойленков Д.С.**

**Роль Духа Божьего в ветхозаветном  
харизматическом лидерстве: история Саула и  
Давида**

**Введение**

Весь Ветхий Завет<sup>1</sup> (и Библия в целом) пронизан идеей о том, что Единый и Единственный в своем роде Бог действует в созданном Им мире. Иудаизм, а вслед за ним и христианство, в отличие от греческой философии, представляют историю целеустремленной, подразумевая движение из пункта А в пункт Б, а главным действующим лицом – самого Господа Бога. В связи с этим, важно выяснить, как именно действует Бог: посредством кого или чего Он воплощает Свой замысел в жизнь? Исследуя данный вопрос, мы неизбежно сталкиваемся с «Духом Божиим» (Духом Яхве, реже в ВЗ – Святой Дух Божий), как с инструментом, посредством которого и выполняется божественная работа (см. Быт 1:2). ВЗ рисует картину мира, в котором всё пронизано действенным присутствием Бога, т.е. Его Духом (напр., Пс 138:7: «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убежу»<sup>2</sup>).

Итак, роль Духа Божьего в ветхозаветном харизмати-

---

<sup>1</sup> Далее – ВЗ.

<sup>2</sup> В данном сообщении перевод евр. текста дается по Синодальному переводу: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Изд-е 4. Брюссель: «Жизнь с Богом», 1989.



ческом лидерстве можно рассмотреть на примере истории о Сауле и Давиде. Сначала необходимо прояснить два важных в разработке нашей темы термина - (1) «Дух Божий» и (2) «харизматическое лидерство» и лишь после этого станет видно, насколько они взаимосвязаны в повествовании о первых двух царях народа Израиля.

## 1. Понятийный аппарат

### 1.1. «Дух Божий»

В ВЗ представлен ряд понятий, которые отражают понимание и восприятие Израилем духа. Когда говорится о Духе Божьем<sup>3</sup>, чаще всего используется слово *רוּחַ* (*руах*). В ветхозаветных Писаниях мы находим 389 случаев употребления данного слова<sup>4</sup>. Из этого числа примерно 107 раз говорится о действиях Бога в мире природы и в жизни людей. В подобного рода отрывках *руах* переводится как «Дух» и указывает на работу или деятельность Бога посредством Своего Духа<sup>5</sup>. Другие значения термина – «ветер»<sup>6</sup> (в

<sup>3</sup> См. Быт 1:2, 41:16, 38; Исх 14:21; Чис 11:16-17, 24-26; 27:18; Вт 34:9; Суд 3:10, 6:34, 11:29, 13:25, 14:6, 19, 15:14, 19; 2 Цар 22:16; Пс 17:16; 103:30; 146:18; Иов 26:13; 32:8; 33:4; 34:14; Ис 4:4; 11:15; 27:8; 30:28; 31:3; 32:15; 44:3; 63:7-14 и др.

<sup>4</sup> A. Even-Shoshan, ed., A New Concordance of the Old Testament. Second Edition (Jerusalem: Kiryat Sepher, 1993), 1063-66.

<sup>5</sup> W. Hildebrandt, An Old Testament Theology of the Spirit of God (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), 1-2.

<sup>6</sup> См., напр., Быт 3:8; 8:1; Исх 10:3, 14:21; Чис 11:31; 3 Цар 18:45, 19:11; 4 Цар 3:17; Иов 6:26, 8:2, 16:3; Пс 17:11, 103:4, 148:8; Эккл 1:14, 17; 2:11, 17, 26; 4:4, 6, 16; 6:9; Ис 17:13; Иер 13:10, 49:36; Иез 37:9-10; Ам 4:13; Ос 8:7. W. Hildebrandt, An Old Testament Theology of the Spirit of God (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), 8-11; E. Jenni, C. Westermann, eds. (trans. M.E. Biddle), Theological Lexicon of the Old Testament, vol. 3 (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997), 1203-04; W.H. Griffith Thomas, The Holy Spirit of God (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1972), 10-11.

смысле движения воздуха) и «дыхание»<sup>7</sup>. Большинство же словоупотреблений слова *ruach* имеет антропологическую смысловую нагрузку и может указывать на человеческие эмоции и замыслы<sup>8</sup>. Вдобавок к этому, слово *ruach* иногда употребляется для того, чтобы указать на *источник жизни* (некий житнетворный элемент, первопричину жизни) как среди людей, так и среди животных (Пс 138:7). Поэтому, встречаясь в ветхозаветных текстах со словом *ruach*, всякий раз приходится выбирать одно из возможных (вышеперечисленных) значений, а для этого необходим тщательный экзегетический анализ, в рамках которого особое внимание уделяется ближайшему контексту.

Количество употреблений термина *ruach* в разных разделах ВЗ также дает определенную пищу для размышления, раскрывая его значимость в богословии той или иной книги<sup>9</sup>.

## 1.2. «Харизматическое лидерство»

<sup>7</sup> См. Быт 6:17, 7:15, 22; Зах 12:1; Иез 37:5-10; Иер 10:14, 51:17; Иов 27:3, 12:10; Пс 78:39 и др.

<sup>8</sup> R.L. Harris, ed., *Theological Wordbook of the Old Testament*, vol. 2 (Chicago: Moody Press, 1980), 2131-33; W.H. Griffith Thomas, *The Holy Spirit of God* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1972) 10-11; W. Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), 14-17; M.J. Voda, J.G. McConville, eds., *Dictionary of the Old Testament Prophets* (Nottingham: Inter-Varsity Press, 2012), 748.

<sup>9</sup> 1. Пятикнижие (Тора) – 48 раз (но ни разу не встречается в кн. Левит). 2. Пророки – 201 раз: Книги И.Нав – Царств – 47 раз; Большие и Малые пророки – 154 раза. Большинство случаев употребления термина в пророческой литературе приходится на писания, относящиеся к пленному и после-пленному периоду. Особенно часто слово *ruach* встречается у Иезекииля и Исайи, а Иеремия использует эту словоформу лишь 18 раз, когда говорит о ветре как инструменте в арсенале Бога. 3. Писания (евр. раздел «Писания» – это книги: Пс, Пр, Руфь, Плач, Еккл, Есф, Дан, Езд, Неем, 1-2 Пар) - 139 случаев употребления слова (+ 11 случаев в той части книги Даниила, которая записана на арамейском языке). Книги, в которых слово *ruach* не встречается вообще, – Лев, Авд, Наум, Руфь, Песнь Песней и Есф. W. Hildebrandt, *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), 2-3.

На следующем этапе попытаемся осмыслить такое явление, как харизматическое лидерство и его природу. Воспользуемся рядом современных и заведомо разнородных определений для описания данного явления.

(а) «Харизматическая власть основана на исключительных качествах, приписываемых лидеру. Сам термин харизма (от греч. *χάρισμα*, «милость», «божественный дар», «благодать») ввел в социологический концептуальный аппарат немецкий теолог Эрнст Трёлъч. При наличии этого типа власти приказы исполняются потому, что последователи или ученики убеждены в совершенно особом характере своего вождя, власть которого превосходит обычную, существующую и известную им. Харизматическая власть основана на экстраординарных, может быть, даже магических способностях, которыми обладает руководитель»<sup>10</sup>.

(б) «Харизматическое лидерство – это способность заставить обычных людей поступать экстраординарно в экстремальной ситуации»<sup>11</sup>.

(в) «Харизматическое лидерство (от греч. *χάρισμα* – особая одаренность, исключительность) является формой влияния на других посредством личностной привлекательности, вызывающей поддержку и признание лидерства. Эти качества обеспечивают обладателю харизмы власть над последователями. Как источник лидерской власти, харизма связана со способностью руководителя влиять на подчиненных в силу своих личных качеств и стиля руководства»<sup>12</sup>.

Все три определения акцентируют внимание на особых способностях, сопровождающих лидерство и являющихся его неотъемлемой составляющей. Надо сказать, что Древний Израиль всегда тяготел именно к харизматиче-

<sup>10</sup> [http://ru.wikipedia.org/wiki/Харизматическая\\_власть](http://ru.wikipedia.org/wiki/Харизматическая_власть).

<sup>11</sup> Автор: Виктория Литвинчук. Источник: <http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-60975/>.

<sup>12</sup> Это определение дала Ольга Юрьевна Минченкова, доктор экономических наук, профессор кафедры менеджмента факультета экономики и управления Московского гуманитарного университета (МосГУ). [http://www.elitarium.ru/2012/12/17/kharizmaticheskoe\\_liderstvo\\_shag\\_ponimaniye.html](http://www.elitarium.ru/2012/12/17/kharizmaticheskoe_liderstvo_shag_ponimaniye.html).

скому типу лидерства, а это предполагало наличие особых умений или экстраординарных способностей как у духовных, так и у политических вождей народа: Моисей творит чудеса, показывает знамения; судьи проявляют небывалую ловкость, смекалку и воинскую удачу, совершают военные подвиги (Самсон); первые цари – Саул, Давид, Соломон также выделяются из толпы соплеменников благодаря наличию определенных дарований; духовные лидеры – пророки – также обладают сверхъестественными способностями (напр., Илия, Елисей).

Более того, мы осмелимся утверждать, что именно Ветхий Завет является первым письменным источником древности, последовательно фиксирующим и описывающим явление под названием «харизматическое лидерство» и указывающим на его источник – Дух Божий.

## 2. Функция Духа Божьего в повествовании ВЗ и его роль в историях о Сауле и Давиде

Говоря о сфере духовного в ВЗ, важно указать на одну значимую деталь: в евр. языке есть слово **נֶפֶשׁ** (*нефеш*), обычно переводимое на русский язык как «душа» (см. Синодальный перевод), оно может означать также: «жизнь», «желания человека» (аппетит) или даже выступать в функции местоимения, хотя его первое значение связано с физиологией человека: «глотка, шея, кадык». Явно просматривается связь с дыханием, а следовательно, – и с самой жизнью. В некоторых же контекстах (но случается это очень редко) *руах* (*дух*) человека приравнивается к его *нефеш* (*душе*). Каждый из этих терминов для описания сферы духовного, имеет свой собственный круг значений. Майкл Грин, в своей работе «Я верю в Святого Духа» по этому поводу отмечает следующее:

Время от времени окружности этих кругов (значений) пересекаются, но основная идея, заключенная в каждом из терминов, остается понятной. Душа (*нефеш*) – нечто природное (естествен-

ное), что принадлежит человеку, дух же – нечто сверхъестественное, что принадлежит Богу. Хотя дух и находится в человеке, он, так сказать, всегда подпадает под категорию чего-то заимствованного, а не присущего человеку от начала, словно иностранец с видом на жительство, а не местный житель... ВЗ настаивает на том, что дух (т.е. некая таинственная сила) принадлежит Богу, и только Ему одному. По своей сути – это действительное проявление личностного Бога, Бога Яхве<sup>13</sup>.

Следовательно, можно заключить: основной функцией Духа Божьего в ветхозаветном харизматическом лидерстве является усиление.

Мы согласны с Майклом Грином (и многими другими) в том, что Дух Божий в ВЗ ассоциировался с необъяснимой, таинственной силой, источником которой является сам Яхве. *Кристофер Райт* справедливо указывает на смещение акцентов в понимании и употреблении термина «сила» современным обществом:

«В наше время нейтральное слово «сила» часто подменяют «насилием»: подразумевается военная сила либо возможность заставить кого-то сделать то, что тебе угодно. Однако «сила» – это слово с нейтральным значением. Оно просто означает «способность что-либо сделать» (не важно, с хорошими или плохими намерениями)»<sup>14</sup>.

Когда Израильтяне употребляли словосочетание «Дух Яхве», то зачастую это был способ выразить мысль о том, что сам Бог на земле проявляет Свою силу (либо напрямую, либо, как чаще всего и случалось, через посредников, людей)<sup>15</sup>.

## 2.1. Дух Божий – сила Бога в действии

---

<sup>13</sup> M. Green, *I Believe in the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1976), 19.

<sup>14</sup> C.J.H. Wright, *Knowing the Holy Spirit Through the Old Testament* (Oxford: Monarch Books, 2006), 35.

<sup>15</sup> M. Green, *I Believe in the Holy Spirit* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1976), 19.

### (действенная сила Бога)

Когда Бог не действовал лично, а опосредованно, Он наделял определенных людей необходимой силой (т.е. усиливал их духовный и физический потенциал). Они же становились способными воплотить в жизнь задуманное Яхве. В ВЗ Бог «усиливал» избранных людей посредством Своего Духа. Но люди эти, мужчины и женщины, принимавшие на себя лидерские обязательства, не всегда являлись безгрешными и делали именно то и именно так (с моральной точки зрения), как от них ожидал Яхве. Единственное исключение в Писании – Иисус Христос<sup>16</sup>.

В ВЗ усиление посредством Духа Божьего предполагало, прежде всего, ниспослание силы и выдающихся способностей или возможностей. Когда о каком-то человеке говорилось, что на нем Дух Божий, это попросту означало наличие у него Богом данных способностей, умений или силы для осуществления какого-либо предприятия ради Яхве или Его народа. Дух Божий усиливал людей и являлся гарантом исполнения замысла Всевышнего надлежащим образом<sup>17</sup>.

Итак, мы выяснили, что Дух Божий в ВЗ – это действенная сила Бога. Начиная с периода Исхода из Египта, Бог давал эту силу различным людям как знак сверхъестественной заботы и водительства. Яхве делегировал власть избранным людям с тем, чтобы они вели народ соответственно божественному замыслу. На всех этапах истории Древнего Израиля Бог давал Своему народу лидеров, наделенных посредством Духа всеми необходимыми качествами для того, чтобы эффективно исполнять обязательства административного руководителя и военного вождя. Тем самым, посредством Своего Духа, Яхве осуществлял управление избранным народом: налицо реализация теократиче-

---

<sup>16</sup> C.J.H. Wright, *Knowing the Holy Spirit Through the Old Testament* (Oxford: Monarch Books, 2006), 36-37.

<sup>17</sup> *Ibid.* P. 37.

ской модели общественного устройства. Поэтому именно через призму Духа Божьего необходимо рассматривать харизматическое лидерство Древнего Израиля с тем, чтобы раскрыть его сущность.

Итак, рассмотрим роль Божьего Духа в истории о первых двух царях Израиля.

## **2.2. Роль Духа Божьего в истории избрания Саула царём Израиля**

Дух Божий оказывается активнейшим образом вовлеченным в жизнь избранного народа на рубеже двух исторических эпох, когда осуществлялся переход от правления судей к монархии. Именно в этот период происходит важнейший культурный, экономический и политический сдвиг, в результате которого общество Израиля претерпевает существенную трансформацию – очевиден уход от прямой теократии. Характерной чертой периода судей было частое вероотступничество Божьего народа, как правило, влекущее за собой божественное возмездие: Яхве отдавал народ в руки угнетателей. Начальные главы 1 Цар. продолжают картину кн. Судей: среди тотального неверия находились отдельные люди, преданные Яхве (например, Руфь), таким человеком была и Анна, мать Самуила-пророка. Нельзя не заметить, что 1 Цар. придает истории Израиля новый богословский импульс: виднеются проблески надежды на то, что будет положен конец несправедливости и отступничеству, а Бог наконец пошлет народу царя, «... даст крепость царю Своему и вознесет рог помазанника Своего» (1 Цар 2:106). Гимн Анны (1 Цар 2:1-10), по мнению многих исследователей, является программным богословским заявлением, задающим тон 1-2 Цар<sup>18</sup>. В нем предвосхищается целая эпоха, артикулируется надежда на очередное вмеша-

---

<sup>18</sup> W. Hildebrandt. *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), 118-119.

тельство Бога в ход мировой истории ради Своего народа, Израиля.

В 1 Цар находим повествование о последнем израильском судье Самуиле, который весьма успешно справляется с возложенными на него обязанностями - освобождает народ от гнета филистимлян (7:10 и далее). Однако проблема возникает тогда, когда почтенного возраста Самуил назначает на должность судей своих нечестивых сыновей (8:3). В ситуации отсутствия достойных преемников в политической и религиозной сферах - ведь сыновья священника Илия также были людьми богопротивными (см. 1 Цар 2:12) - старейшины народа обращаются к Самуилу с требованием поставить над ними царя, как у других народов, чтобы он правил Израилем. Самуил воспринимает их просьбу не иначе, как отвержение царственного статуса Яхве, оскорбление Его достоинства (1 Цар 8:7; 10:19; 12:17-19) и отказ признавать факт прямого богоправления в народе (Исх 19:3-6). Однако и в этом случае Яхве берет инициативу на Себя, приказывая Самуилу раскрыть народу истинную природу – онтологию – будущей монархии Израиля (1 Цар 8:6-17). Надо сказать, что предвосхищение монархии присутствует уже в конце Пятикнижия (Втор 17:18-20), однако же в Израиле она всегда воспринималась лишь в связи с правлением и Заветом Яхве<sup>19</sup>. В подобной ценностной парадигме царь мыслился лишь как послушный наместник Бога<sup>20</sup>.

Бог отвечает на просьбу народа о царе тем, что велит Самуилу помазать  $\text{מַשִּׁיחַ}$  (евр.: *машах*) в правители  $\text{גִּבּוֹרִים}$  (евр.: *нагид*) над Израилем (1 Цар 9:17) некоего человека

<sup>19</sup> Ibid. P. 120.

<sup>20</sup> Следует отметить, что подобный взгляд на сущность и задачи земных правителей присуща многим культурам Древнего Ближнего Востока. Правитель должен был быть представителем или репрезентацией божества. См. D. M. Lewis, ed. *With Heart, Mind & Strength. The Best of Crux* – 1979 – 1989, Vol. 1 (Langley, British Columbia: Credo Publishing Corporation, 1990), 156.



из племени Вениамина по имени Саул. Задача этого правителя, как и во времена судей, была ясна – освободить народ изпод гнета Филистимлян.

*Вильф Хильдебрандт* в своей книге «Ветхозаветное Богословие Духа Божьего» определяет понятие «лидер» следующим образом: «лидер - это некто, избранный (выделенный) и назначенный на пост (должность)»<sup>21</sup>. Являясь *нагидом*, т.е. помазанником, Саул получает сверхъестественное усиление своим естественным способностям ради того лишь, чтобы впоследствии избавить народ от угнетателей. Поэтому Сам Бог выступает режиссером событий, сведших вместе Саула и Самуила (1 Цар 9), следствием которых и стало тайное, негласное, помазание<sup>22</sup> Саула на царство (1 Цар 10:1). Хотя помазание царей обычно совершали священники или пророки, тем не менее, оно означало, что помазывающим являлся Сам Яхве<sup>23</sup> (см. 1 Цар 10:1, 15:17; 2 Цар 12:7).

<sup>21</sup> W. Hildebrandt. *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), 120.

<sup>22</sup> Раз речь идет о помазании на царство, важно прояснить значение глагола «помазывать». В ВЗ специально приготовленный из оливкового масла елей помимо медицинских целей использовали также в целях посвящения людей или предметов для культового употребления. Елей использовался также во время коронации. Помазание, собственно, и являлось коронацией. В Израиле елей использовался в различных священнодействиях и приготовлялся особыми людьми. Так, например, впервые об изготовлении елея мы узнаем в кн. Исход (37:29): этим должен был заниматься Веселеил, человек исполненный Духа Божия и мудрости, ответственный за возведение Скинии. Сам же термин «помазывать» (евр.: *машах*) является исходным для концепта мессии (1 Цар 13:14; 25:30; 2 Цар 5:2, 6:21, 7:8; 3 Цар 1:36). Помазание присваивает помазаннику право действовать (вводит в должность) и тесно связано с дарованием Духа для усиления духовного и физического потенциала божьего избранника. «Помазание елеем являлось таинством и печатью (символом) схождения Духа Божьего». См. W. Hildebrandt. *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), 123.

<sup>23</sup> Следует отметить, что в рассказах о помазании на царство различимы четыре характеристики: (а) избрание человека (1 Цар 9:16), (б) его помазание священником или пророком (1 Цар 10:1), (в) «излияние» Духа (присутствие духа Божьего, см. 1 Цар 10:10), (г) публичное проявление дара путем победы над врагом и избавления народа Божьего (1 Цар 11).

Помазание Саула должно было сопровождаться тремя знаками-знамениями, которые служили бы подтверждением его божественного избрания и назначения на должность правителя (*нагида*, см. 1 Цар 10:1-8). Знамения эти - а) нахождение пропавших ослиц Саула; б) встреча с тремя путниками у дуба Фавор (где те предлагают Саулу два караваев хлеба); в) встреча у Гивы с группой пророков, вместе с которыми Саул внезапно начинает пророчествовать.

Третьим знаком, во исполнение слов пророка, как видим, является получение Саулом Духа Божьего, который охватывает פָּזַח (евр.: *цалах*) его (см. также Суд 14:6, 19; 15:14; 1 Цар 10:6, 10, 11:6, 18:10, 16:13), побуждает пророчествовать и делает другим человеком (10:6-7). Пророческая деятельность Саула – это, прежде всего, внешнее подтверждение, или манифестация, сказанного пророком. Исполнение трех знамений, предсказанных Самуилом, – ни что иное, как подтверждение факта присутствия Яхве с Саулом, а подтверждение это предназначалось и самому первому царю Израиля, и всем окружающим. Когда по слову пророка нисходит Дух Божий, то оказывается измененным и сердце Божьего избранника (1 Цар 10:10, 19:20, 23). Экзегеты полагают, что «измененное сердце» (то, что Саул стал другим человеком) можно соотнести с отвагой и физической силой как частью харизмы, необходимой для совершения ратных подвигов<sup>24</sup>. Вследствие помазания и нисхождения Духа, его получатель наделяется способностью побеждать врагов. Таким образом, Дух Божий дает Саулу силу исполнять обязанности народного предводителя, а ее наличие, в свою очередь, подтверждает божественное присутствие с тем, кто ею наделен!

В Древнем Израиле во взгляде на лидерскую позицию – будь то судья или царь – акцент ставился на том, что всякое лидерство должно было подпитываться Духом Божьим.

---

<sup>24</sup> W. Hildebrandt. *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995), 121.

Наличие харизмы являлось подтверждением необходимой квалификации у человека, призванного исполнять функции судьбы или царя. Мы видим, что Саул, обладая силой Божьей, доказывает это своей храбростью в битве с аммонитянами (1 Цар 11:1 и далее). Когда Саул услышал об угрозе, нависшей над городом Иависом (евр.: *Явеш*), охваченный Духом Божиим, он приходит в ярость. Подобно Гедону, Саулу удается собрать огромное войско (11:8). Истинной же причиной тотальной мобилизации стал страх Господень (תָּרַח (евр.: *пакад* – «ужас» ), охвативший народ (11:8). В итоге, благодаря Духу Божьему в битве против аммонитян народ одерживает победу, а лидерство Саула находит подтверждение и полностью обусловлено присутствием Духа Яхве, который и дарует победу помазаннику, утверждает его царственный статус. На этот раз, происходит уже принародная инаугурация царя Саула (1 Цар 11:12-15).

### 2.3. Отвержение Саула

13-ая глава 1 Цар описывает отторжение царской власти от Саула. Юридически переход власти от Саула к Давиду состоится лишь по смерти первого, однако, приговор Бога и сам факт отторжения власти – приговор – происходят прижизненно. Из текста мы видим, что Саул, похоже, превысил царские полномочия и нарушил повеление Яхве (не дождавшись пророка, он сам приносит жертвы, чтобы узнать волю Бога Израиля):

И сказал Самуил Саулу: худо поступил ты, что не исполнил повеления Господа Бога твоего, которое дано было тебе, ибо ныне упрочил бы Господь царствование твое над Израилем навсегда; но теперь не устоять царствованию твоему; Господь найдет Себе мужа по сердцу Своему, и повелит ему Господь быть вождем народа Своего, так как ты не исполнил того, что было повелено тебе Господом» (1 Цар 13:13-14).

Все тексты, повествующие о падении Саула, подчеркивают, что царь нарушает Завет. Во-первых, царь не испол-

няет повелений Самуила-пророка (15:25-30). Во-вторых, он нарушает установление относительно священной войны (и заклЯтого – ׀ךן - херем, см. 13:10-14): из уст пророка звучит мысль о том, что если бы Саул не ослушался Яхве, Тот упрочил бы его царство над Израилем. Более того, Писание упрекает Саула за проявленное непослушание (1 Пар 10:13), а также – за общение с духом умершего (28:3-25; Вт 18:9-11). Интересно, что в 1 Цар 13:14 (и далее) символом отторжения власти от Саула является клОк одежды Самуила, оставшийся в руках отверженного Богом и пророком царя. А окончательное отвержение Саула происходит лишь тогда, когда Дух Яхве отходит от него (1 Цар 16:13-14):

И взял Самуил рог с елеем и помазал его среди братьев его, и почивал Дух Господень на Давиде с того дня и после; Самуил же встал и отошел в Раму. А от Саула отступил Дух Господень, и возмущал его злой дух от Господа.

Примечательна перспектива рассказчика исторического повествования: он показывает в тексте, как в один и тот же промежуток времени Дух Яхве покидает одного человека и почивает на другом. Тот самый Дух Бога, который ранее даровал Саулу власть, авторитет и силу для победы над врагами Израиля, теперь покидает его, а на его место приходит злой дух (о злом духе см.: Суд 9:23, 3 Цар 22:21-23; 4 Цар 19:7; Ис 37:7, Зах 13:2, 2 Пар 18:20-22), присутствие которого сопряжено лишь с психическим расстройством, страхом и депрессией. Следует отметить, что в 1 Цар страдания одержимого злым духом Саула представлены, прежде всего, с богословской точки зрения. Цель автора – показать, что в конечном итоге именно Бог управляет всеми историческими процессами (поставляет и снимает царей). В результате воздействия злого духа Саул полностью утратил лидерские способности. Автор библейского повествования подвергает поступки и поведение отставленного Богом Саула жестокой сатире: вместо того, чтобы заботиться о решении жизненно важных для народа вопросов, царь занят тем, что по всей стране гоняется за Давидом в попытке уничтожить

его, а в итоге становится повинен даже в убийстве целого священнического семейства из города Номв (евр.: *Нов*, см. 1 Цар 22:18-19). Всё это указывает на порочность Саула и на его совершеннейшую неспособность понимать Божью волю и повиноваться ей.

Рассказчик, в лучших традициях психологической драмы, в каждом новом действии отверженного Богом царя показывает, насколько неуклюжим и неподходящим является этот персонаж, чтобы носить царский титул. Нерешительный характер и предосудительное поведение Саула прямым образом влияют на его способность управлять. Когда на него сходит злой дух, от былой военной удали и отваги не остается и следа. Чем знаменитее становился Давид, тем трусливее и ревнивее – Саул. Хотя Давид и обладал способностью успокаивать дух своего хозяина игрой на музыкальном инструменте, находясь при царском дворе, тем не менее, злой дух подстрекал Саула к убийству «мужа по сердцу Божьему» (18:10, 19:9). Само присутствие Давида, носителя Духа Божьего, Саул воспринимает как угрозу трону. Невнятное во всех отношениях поведение Саула и утрата им компетенций правителя напрямую связаны с потерей присутствия Духа Божьего, однажды сошедшего на него посредством елеопомазания (помазание елеем, как мы выяснили ранее, символизировало схождение Божьего Духа).

#### **2.4. Роль Духа Божьего в восхождении Давида на трон**

Отрывок «1 Цар, 16 – 2 Цар 5:1-4» в научной среде принято называть «Рассказом о восхождении Давида»<sup>25</sup>. В

---

<sup>25</sup> S. McEvenue, *Interpretation and Bible, Essays on Truth in Literature* (Minnesota: Liturgical Press, 1994), 113-121; W. Brueggemann, *David's Truth in Israel's Imagination and Memory, Second Edition* (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 8-32; Willem A. Van Gemeren, ed., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, vol. 4 (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1997) 505-511.

этом разделе оправдывается право Давида на трон. Кроме того, особым образом подчеркивается тот факт, что Давид не стремился сместить Саула путем придворных интриг, но от самого Яхве получил право стать Его помазанником, чтобы править Израилем<sup>26</sup>!

Следует отметить, что в помазании Давида на царство есть одна важная деталь – постоянное (а не временное) присутствие Духа Божьего с момента помазания: «И взял Самуил рог с елеем и помазал его среди братьев его, и почивал Дух Господень на Давиде с того дня и после» (1 Цар 16:13). Это единственное место, где сказано, что Дух Божий сошел на Давида. Однако военные навыки и харизма, необходимые в лидерстве, различимы в на протяжении всего его царствования. Давид явно осознает природу своего успеха в качестве царя и полководца. Совершив греховное деяние с Вирсавией, он испугался, что Яхве отнимет от него Своего Духа. В Пс 50:13, сложенном по этому случаю, мы читаем: «Не отвергни меня от лица Твоего и Духа Твоего Святаго не отними от меня». Страх Давида был оправдан, т.к. перед его глазами прошла жизнь его царственного предшественника, которого Бог отверг из-за совершённого греха (1 Цар 16:14, 28:16-19). А на заре своей жизни, оглядываясь назад, величайший из царей Израиля приписывает все свои заслуги Яхве и Его Духу (2 Цар, гл. 22).

Так же как и в случае с восхождением на трон Саула, появление Давида – это результат предопределенной свыше встречи с Самуилом (1 Цар 16:14 и далее). Но главное отличие призвания Давида от призвания Саула заключалось в следующем: Бог выносит вердикт, что нашел человека Себе по сердцу (1 Цар 13:14 – «но теперь не устоять царствованию твоему; Господь *найдет Себе мужа по сердцу*

---

<sup>26</sup> В рассказе о восхождении Давида на трон мы находим четырехчастную структуру помазания, усиливающую идею его богоизбранности: (а) избрание со стороны Яхве (1Цар 16:1 и далее); (б) помазание в цари Самуилом; (в) присутствие силы Божьей (удаль: рассказ о пастушеских буднях, поединок с Голиафом); (г) подготовка к военным подвигам (1Цар 16:13-14; гл. 17).

*Своему*, и повелит ему Господь быть вождем народа Своего, так как ты не исполнил того, что было велено тебе Господом» – *курсив наш* – Д.С.). Здесь следует сразу оговориться, что в древнееврейском слово «сердце» (евр.: лэв) – это не место рождения человеческих эмоций, а мыслей, планов, решений, воли. Отсюда фраза «человек по сердцу Божьему» означает: тот, кто думает и поступает в соответствии с волей Бога (так же, как Бог) и исполняет задумки самого Бога. Таким образом, о Давиде просто сказано, что он в отличие от Саула, будет повиноваться Богу и делать то, что Ему угодно.

Давида представили Саулу как человека-обладателя уникальных способностей: он – и музыкант, и храбрый воин, и стихотворец, и красавец, и, более того, сам Яхве – с ним (16:18; 18:12-28; 2 Цар 5:10). Наделенный Духом Яхве, он демонстрирует недюжинную силу и ловкость в поединке с Голиафом, а затем приписывает свою победу Самому Богу Израиля (1 Цар 17:45-47), в то время как Саул – труслив и пребывает в это время в ужасе от малейшего упоминания о филистимлянах (17:11).

После смерти Саула царственный статус Давида официально подтвержден тем, что сначала его своим царем помазали иудеи (2 Цар 2:4), а затем и весь Израиль (2 Цар 5:3). Переход же царской власти в данном эпизоде очень напоминает передачу власти Моисеем Иисусу Навину (Вт 34:9) и Илией Елисею (4 Цар 2). Более того, и Давида и Саула на царство помазал один и тот же пророк Самуил. Таким образом, Яхве оставляет за Собой право смещать одного царя и поставлять на его место другого.

## **Заключение**

Мы рассмотрели роль (функцию) Духа Божьего в харизматическом лидерстве Ветхого Завета. Она заключалась в следующем: посредством Своего Духа Господь оказывал воздействие на избранных лидеров с тем, чтобы они были

способны достичь определенных целей в жизни народа Израиля<sup>27</sup>. Надевая людей Духом, Бог даровал им необходимую харизму, энергию, духовные и физические ресурсы для выполнения возложенной на их плечи миссии. В этом смысле, тип лидерства, который практиковал Бог в Древнем Израиле, не столько харизматический, сколько сверхъестественный (трансцендентный). Это означает, что с перспективы Яхве для выполнения божественной миссии недостаточно человеческих навыков и ресурсов избранных лидеров, поэтому Он и вмешивался Своим Духом и усиливал тех, на кого возлагал бремя лидерства. Именно Дух Божий, дарованный лидерам Израиля, являлся вдохновителем и источником их успеха.

*Кристофер Райт* выводит из истории Саула и Давида одну простую, но очень важную истину: «помазание само по себе не гарантирует верности помазанника или законности его служения Богу в долгосрочной перспективе. Помазание должно сопровождаться верой и послушанием Богу, а также – исполнением Его воли»<sup>28</sup>.

## Библиография

Библейская Энциклопедия Брокгауза. Ринекер, Ф., Майер, Г. - Paderborn: «Christliche Verlagsbuchhandlung», 1999.

Библейский культурно-исторический комментарий. Часть

---

<sup>27</sup> Энтони Тизельтон в одной из своих новейших работ по тематике Святого Духа акцентирует внимание роли Духа Божьего в харизматическом лидерстве Израиля следующим образом: «Безусловно, наиболее характерной чертой Духа Божьего в ВЗ является усиление и вдохновение тех, кому предстояло выполнить особые задачи.... Несмотря на наличие дара у той или иной личности в конкретное время, их конечная функция и цель была связана с обеспечением общественного блага на постоянной основе». См. А. С. Thiselton, *The Holy Spirit – In Biblical Teaching Through the Centuries, and Today* (London: SPCK, 2013), 9.

<sup>28</sup> C.J.H. Wright, *Knowing the Holy Spirit Through the Old Testament* (Oxford: Monarch Books, 2006) 91-92.



1. Ветхий Завет. Уолтон, Дж. Х., Мэтьюз, В. Х., Чавалес М. У. - СПб: «Мирт», 2003.
- Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Изд-е 4. - Брюссель: «Жизнь с Богом», 1989.
- Смит, Дж. Исторические книги Ветхого Завета. Актуальный Комментарий для Современного Читателя. - М.: «Агапе», 2012.
- Voda, M. J., McConville, J. G., eds. Dictionary of the Old Testament Prophets. Nottingham: Inter-Varsity Press, 2012.
- Brueggemann, W. David's Truth in Israel's Imagination and Memory. Second Edition. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Even-Shoshan, A., ed. A New Concordance of the Old Testament, 2nd ed. Jerusalem: Kiryat Sepher, 1993.
- Green, M. I Believe in the Holy Spirit. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1976.
- Harris, R. L., ed. Theological Wordbook of the Old Testament. vol. 2. Chicago: Moody Press, 1980.
- Hildebrandt, W. An Old Testament Theology of the Spirit of God. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.
- Jenni, E., Westermann, C., eds. (trans. M.E. Biddle). Theological Lexicon of the Old Testament. vol. 3. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997.
- Lewis D. M., ed. With Heart, Mind & Strength. The Best of Crux - 1979 - 1989, vol. Langley, British Columbia: Credo Publishing Corporation, 1990.
- McEvenue, S. Interpretation and Bible. Essays on Truth in Literature. Minnesota: Liturgical Press, 1994.
- Ryrie, C. C. The Holy Spirit. Chicago: Moody Press, 1980.
- Thiselton, A. C. The Holy Spirit - In Biblical Teaching, through the Centuries, and Today. London: SPCK, 2013.
- Thomas, W. H. G. The Holy Spirit of God. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Van Gemeren, W. A., ed. New International Dictionary of Old

Testament Theology & Exegesis. vol. 4. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1997.

Wright, C. J. H. Knowing the Holy Spirit Through the Old Testament. Oxford: Monarch Books, 2006.

Интернет-источники

[http://ru.wikipedia.org/wiki/Харизматическая\\_власть](http://ru.wikipedia.org/wiki/Харизматическая_власть)

<http://shkolazhizni.ru/archive/0/n-60975/>



## Сомов А.Б.

# «И Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь» (Лк 3:22): к вопросу об образе схождения Духа в рассказе о Крещении Иисуса<sup>1</sup>

### Введение

В рассказе о Крещении Иисуса в Лк 3:21-22 Евангелист Лука использует материал из Мк 1:10-11. В обоих отрывках Дух Святой сходит на Иисуса «как голубь» (ὡς περὶ στερᾶν), причем Лука добавляет, что это происходит «в телесном виде» (σωματικῶ εἶδει ὡς περὶ στερᾶν).

Мк 1:10	Лука 3:22
И когда выходил из воды, тотчас увидел [Иоанн] разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него (Синод.).	И Дух Святой нисшел на Него в телесном виде, как голубь (Синод.).

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Теория, методология и практика переводов Библии на языки народов Российской Федерации, проблемы комментирования» проект № 13-04-00261.

<p>καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σξιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περοστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν·</p>	<p>καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦ μα τὸ ἅγιον σωματικῶ εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ' αὐτόν·</p>
--	--

Как интерпретировать образ голубя в этом контексте? Несмотря на то, что в христианской иконографии Святой Дух часто изображается в виде голубя, как указывают многие исследователи, эта птица практически не встречается в иудейских источниках как символ Духа. Эллинистические греко-римские тексты также не дают однозначно ответа. Настоящая статья доклад пробует разрешить эту экзегетическую проблему, исследуя метафоры, связанные с этим образом. Мы рассмотрим их как с точки зрения истории идей, так и с помощью когнитивной теории метафоры, которая понимает метафору не просто как элемент языка и поэтики, а как феномен, в котором одно концептуальное поле систематически структурируется в элементах другого концептуального поля<sup>2</sup>. Мы постараемся показать, что выражение «как голубь» нужно рассматривать как так называемое «моделирующее сравнение», которое в данном контексте практически эквивалентно метафоре и относится к образу схождения Духа, а не к Его символическому изображению. Мы поддерживаем мнение о том, что образ голубя связан с движением Духа Божьего в Быт 1:2, подобным парению птицы. Дополнительную, но очень важную, на наш взгляд, поддержку эта идея приобретает при сравнении Быт 1:2 с текстом Мессиянского Апокалипсиса (4Q521) или «О вос-

<sup>2</sup> Vyvyan Evans and Melanie Green, *Cognitive Linguistics: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006. P. 38. Концептуальное поле можно определить как целостное когнитивное пространство, состоящее из связанных между собой концептов и имеющее более или менее разветвленную структуру.

кресении», найденным в Кумране, который мы также рассматриваем в нашем докладе.

### Когнитивный подход к интерпретации метафор

В выражении «как голубь» слово «как» (греч. ὡς) служит вспомогательным средством (и своего рода маркером) для построения сравнения, т.е. построения сопоставительной или сравнительной связи между двумя концептами.<sup>3</sup> Сравнение часто отличают от метафоры, однако в некоторых случаях их функция сходна. Дж. Соскайс проводит контраст между иллюстративным и моделирующим типами сравнений, различая их с точки зрения эпистемологической дистанции между ними. В иллюстративном сравнении последовательно сравниваются два известных объекта или сущности<sup>4</sup>. Этот тип сравнения имеет ограниченное применение и отличен от метафоры. Однако в моделирующем сравнении хорошо известный концепт используется для объяснения такого концепта, который не может быть до конца постигнут<sup>5</sup>. Как показывает Соскайс, этот тип сравнения может практически соответствовать метафоре, поскольку имеет ту же когнитивную функцию, несмотря на то, что отличается от нее грамматически<sup>6</sup>. Таким образом, мы можем рассматривать сравнительное выражение «как голубь» в качестве религиозной когнитивной метафоры.

Действительно, религиозный язык, т.е. язык, на котором та или иная культура выражает свои представления о божественном или сверхъестественном, по большей части, метафоричен, поскольку метафорична и религиозная картина мира, свойственная данной культуре<sup>7</sup>. Ян ван дер Ватт

<sup>3</sup> Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon, 1985. P. 58.

<sup>4</sup> *Ibid.*, P. 60.

<sup>5</sup> *Ibid.*, P. 60. Ср. «Бог – (как) наш Отец».

<sup>6</sup> *Ibid.*, P. 59–60.

<sup>7</sup> Можно отметить несколько важных работ о религиозном языке как метафорической системе. Среди них выделяются Frederick Ferré, «Metaphors,

говорит об этом так: «если человек хочет говорить о Б(б)ожественном, это следует сделать с помощью метафор. Хотя при этом используются человеческие концепты, референция делается к божественной реальности, которая отличается от обычных референтов этих концептов»<sup>8</sup>. Современная когнитивная теория метафоры, получившая импульс в работах Э. МакКормака, а затем развитая и систематизированная в трудах американских лингвистов Дж. Лакоффа, М. Джонсона и М. Тёрнера<sup>9</sup> утверждает, что концептосфера

---

Models, and Religion,” *Sound* 51 (1968): 327–345; Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Tex: TCU, 1976; Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*. Toronto: Toronto University Press, 1977; Karsten Harries, “Metaphor and Transcendence,” in *On Metaphor*, ed. Sheldon Sacks. Chicago: Chicago University Press, 1979. P. 71–88; S. McFague, *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Minneapolis: Fortress, 1982; Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*.

<sup>8</sup> Jan G. van der Watt, *Family of the King: Dynamics of Metaphor in the Gospel According to John*. Biblical Interpretation Series 47; Leiden: Brill, 2000. P. 22.

<sup>9</sup> МакКормак Э. Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры / пер. с англ. А.Д.Шмелева. М.: Прогресс, 1990. С. 358–386; Дж. Лакофф, М. Джонсон, *Метафоры, которыми мы живем* / пер. А.Н. Баранова. М.: URSS, 2008; G. Lakoff and M. Johnson, *Metaphors we live by*. London, Chicago: The University of Chicago Press, 1980; Lakoff G., Turner M. *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press, 1989. Можно также отметить вклад в исследование метафоры как когнитивного механизма М. Блека (М. Блэк, *Метафора* // Теория метафоры / пер. с англ. М. А. Дмитриевской. М.: Прогресс, 1990. С. 153–172), М. Бирдсли (М. Бирдсли, *Метафорическое сплетение* // Теория метафоры / пер. с англ. Н. Н. Перцовой. М.: Прогресс, 1990. С. 201 – 218), Х. Ортеги-и-Гассета (Х. Ортега-и-Гассет, *Две великие метафоры* // Теория метафоры / пер. с исп. Н.Д. Арутюновой. М.: Прогресс, 1990. С. 68 – 81), Н.Д. Арутюновой (Н.Д. Арутюнова, *Языковая метафора: (Синтаксис и лексика)* // *Язык и мир человека*. М., 1999. С. 385–402) и В.Н. Телия (В.Н. Телия, *Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира* // *Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира*. М.: Наука, 1998. С. 173–204). Среди прочих, необходимо также указать на исследования П. Рикера (также как и уже указанной выше Дж. Соскайс), посвященных анализу метафорического характера религиозной речи. См. П. Рикёр, *Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение* // Теория метафоры / пер. с англ. М. М. Бурас и М.А. Кронгауза. М.: Прогресс, 1990. С. 416–434; П. Рикёр, *Живая метафора* // Теория метафоры / пер. с фран. А. А. Зализняк. М.: Прогресс, 1990. С. 435–455; P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in*

человека, в принципе, в значительной мере метафорична, то есть метафора играет большую роль для определения реальности. На основе концептов, возникающих в процессе непосредственного опыта повседневной жизни (ядро метафоры), рождаются концепты более высокого порядка, метафорически выражающиеся через переосмысленный концепт повседневного человеческого опыта<sup>10</sup>. В процессе метафоризации некоторые области целевого концепта структурируются по образцу концепта-источника. В процессе метафорической проекции (*metaphorical mapping*) в метафоре высвечиваются определенные свойства концепта-источника, что позволяет осмыслять некоторые аспекты целевого концепта. При этом некоторые аспекты концепта-источника, несовместимые с метафорой, затемняются<sup>11</sup>.

### Дух и голубь

Возвращаясь к исследуемому нами вопросу, мы можем видеть, что, пользуясь языком когнитивной лингвистики, определенные свойства религиозного концепта «Святой Дух» сравниваются со свойствами концепта «голубь», принадлежащего к концептуальному полю «птицы». О каких именно свойствах этого концепта здесь идет речь? Прежде всего, необходимо решить, кто и что сравнивается в разбираемом нами сравнении. В Мк 1:10 выражение «как голубь» достаточно неоднозначно, поскольку оно может относиться как к существительному «Дух» («Дух как голубь»), так и к причастию «сходящий» («сходящий

---

language. London and New York, Routledge, 2004). Кроме этого, развивается связанная с когнитивной теорией метафоры идея концептуального смешения (*conceptual blending*) или концептуальной интеграции (*conceptual integration*). См. применение этой теории в переводе Библии, например, в A. McElhanon Kenneth, *From Simple Metaphors to Conceptual Blending: The Mapping of Analogical Concepts and the Praxis of Translation*, *Journal of Translation* 2.1 (2006): 31–81.

<sup>10</sup> Дж. Лакофф, М. Джонсон, *Метафоры, которыми мы живем*, 25, 104.

<sup>11</sup> Дж. Лакофф, М. Джонсон, *Метафоры, которыми мы живем*, 31.



как голубь»). Его можно понимать как 1.) Дух сходит как голубь, 2.) Он выглядит как голубь, 3.) Он явился в виде голубя<sup>12</sup>. Как замечает Л. Кек, Матфей не вполне убирает эту неоднозначность<sup>13</sup>, а у Луки она выглядит даже более эксплицитно<sup>14</sup>. В Евангелии от Иоанна добавлено, что Дух не просто сошел, но и пребывал на Иисусе: «я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на Нем» (Иоанн 1:32 Синод.). В Евангелии Эбионитов Иисус видит Духа Святого «в виде голубя сходящего и входящего в Него». Однако в Евангелии Назареев (от Евреев) нет никакой ссылки на голубя, но сказано, что «весь источник Святого Духа сошел и почил на Нем» (*descendit fons omnis Spiritus Sancti in requievit super eum*). На основе этих вариаций Кек делает вывод, что не во всех раннехристианских источниках схождение Духа на Иисуса в Крещении сравнивается с голубем. Таким образом, по мнению этого ученого, значение выражения «как голубь» с самого начала было проблематичным<sup>15</sup>.

Указание Евангелий на отверстое небо при Крещении Иисуса может говорить об апокалиптическом языке этого отрывка<sup>16</sup>. Тогда «как голубь» может иметь непосредственное отношение к этому апокалиптическому языку и представлять собой, своего рода, апокалиптическую метафору (в данном случае, сравнение), наподобие тех, что мы видим в Иез 1-2, Дан 7, Откр, 4 Езр<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Х. Паулюс считал, что Иисус видел настоящего голубя, который летел над Ним и который затем был интерпретирован как символ Духа. См. H. E. G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, 2 vols. Heidelberg: Winter, 1828. P. 2:140.

<sup>13</sup> «И се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него» (Мат 3:16, Синод.).

<sup>14</sup> Leander E. Keck, "The Spirit and the Dove," *New Testament Studies* 17 (1) (1970), 41.

<sup>15</sup> Leander E. Keck, "The Spirit and the Dove," 41.

<sup>16</sup> Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951. S. 21-22.

<sup>17</sup> Например, «как бы Сын человеческий» (שֶׁכֶּן בְּנֵי אָדָם) в Дан 7:13.

Тем не менее, любой образ или символ, который описывается в апокалиптическом видении, как правило, можно интерпретировать с точки зрения истории идей. Можно ли найти сравнение Духа Божьего с голубем в иудейской традиции? В Таргуме на Песнь Песней 2:12 фраза «голос горлицы слышен» (וְשִׁמְעוּ קוֹל הַתּוֹר) переведена как «голос Святого Духа спасения, о котором я сказал отцу вашему» (וְקוֹל רוּחַא דְּקוּדְשָׁא דְּפּוֹרְקָנָא דְּאַמְרִית לְאַבּוּכוֹן). Впрочем, это свидетельство довольно позднее, к тому же в рассказе о Крещении небесный глас не ассоциируется с голубем.

Далее, может ли разбираемое нами сравнение быть связано с образом голубя из библейской истории о Ное? Там эта птица выступает как вестник, что отсутствует в рассказе о Крещении. К тому же голубь – это одна из особей, которых Ной взял с собой в ковчег, но не птица, пришедшая с неба. Кроме того, можно было бы провести здесь аналогию между рассказами о потопе и Крещении (как делает 1 Пет 3:20). С определенного момента христианская символика действительно начинает соотносить голубя Ноя и голубя Крещения друг с другом, однако, это происходит позже. Отцы Церкви также усматривают такую связь, но это можно сказать об авторах, писавших не ранее II в. н.э..

В Ос 11:11 интенсивность движение голубя сравнивается со скоростью возвращения Израиля из Ассирии, что, в принципе, могло бы указывать на голубя как символ нового Израиля. Однако стоит ли связывать его с образом голубя в Крещении? Иисуса можно рассматривать в контексте нового Израиля, однако вряд ли это можно сделать по отношению к Святому Духу.

У Филона Александрийского голубь репрезентирует человеческое знание и душу, восходящую к Богу<sup>18</sup>. Однако эти образы вряд ли можно считать достаточным основанием для возникновения традиции сравнения Духа с голубем.

<sup>18</sup> См. анализ текстов Филона Александрийского в E. Keck, "The Spirit and the Dove," 47-48.

В языческой греко-римской литературе голубь мог ассоциироваться с царями и царской властью, однако и эта связь вряд ли поможет исследователю<sup>19</sup>. Таким образом, у нас нет достаточных оснований говорить о том, что во времена Иисуса сравнение Духа с голубем было широко распространено.

### Образ схождения Духа Божьего

С точки зрения Кека, нужно рассматривать связь схождения Духа с движением (полетом) голубя. Этот ученый считает, что в последующей традиции образ движения Духа был неверно интерпретирован как явление Духа в виде голубя<sup>20</sup>. Подобным образом объяснял появление этого выражения и Иеремиас<sup>21</sup>. Кек предлагает искать истоки образа голубя в традиции Палестинского христианства. Здесь нам снова нужно обратиться к ветхозаветной и околотиблэйской иудейской литературе. Прежде всего, это Быт 1:2: «И Дух Божий парил (как птица; евр. מְרַחֵף) над водами». Действительно, здесь речь идет об образе движения Духа. Глагол רָחַף может иметь значение «парить как птица, спускающаяся к гнезду» или «кружащаяся над гнездом». В талмудическом трактате Хагига в дискуссии о Быт 1:2 говорится следующее: «Бен Зома ответил: я вглядывался между верхними и нижними водами и там было пространство (шириной) в три пальца между ними, ибо сказано, и Дух Божий парил над водами – как голубь, который парит над своими птенцами, но не дотрагивается до них» (רוח אלהים מרחפת על פני המים כיונה שמרחפת על בניה ואינה נוגעת) (b. Hag 15a). В этом тексте Дух парит над водами «как голубь». Это объяснение повторено в Мидраш Рабба (Берешит 2,4), но в более общем виде, поскольку глагол רָחַף толкуется как па-

<sup>19</sup> E. Keck, "The Spirit and the Dove," 54-55.

<sup>20</sup> E. Keck, «The Spirit and the Dove», P. 63.

<sup>21</sup> Иохим Иеремиас, Богословие Нового Завета. Часть первая: Провозвестие Иисуса. М.: Восточная литература, 1999. С. 71.

рение птицы, летящей и машущей крыльями, еле-еле касающихся гнезда, над которым она парит<sup>22</sup>.

В еврейской Библии действие Духа описывается и другими глаголами. Самыми распространенными из них, пожалуй, можно назвать שָׁבַע ( «объять»; см., напр., Суд 6:34) и הִגְדִּיל ( «усилить», «вести»; см., напр. Суд 14:6; 15:14). Однако именно движение Духа, сравнимое с полетом птицы, было выбрано для описания Крещения. Если это объяснение верно, тогда, вероятно, раннехристианская традиция имела в виду, что Дух сходит на Иисуса подобно тому, что происходило в первый день творения, когда Он парил над водами перевозданной земли. При этом, возможно, указывается и на то, что событие Крещения символизирует начало нового творения.

Однако эта теория строится на основании указанных выше раввинистических источников, которые, увы, достаточно позднего происхождения по отношению к Евангельскому рассказу о Крещении. Дополнительную, но очень важную, на наш взгляд, поддержку тезис о связи концепта «голубь» с Быт 1:2 получает при сравнении с текстом так называемого Мессиянского Апокалипсиса (4Q521) или «О воскресении», найденного в Кумране. Кек не рассматривает этот текст, поскольку он был опубликован достаточно поздно и, как считают многие исследователи, не содержит каких-то специфических признаков, указывающих на то, что он был создан именно в среде кумранитов<sup>23</sup>. Таким образом, он мог быть принесен туда извне и, соот-

<sup>22</sup> Стоит заметить, что Василий Великий в своем «Толковании на Шестоднев» также указывает, ссылаясь на некоего знакомого ему сирийца, объяснившего ему смысл еврейского מְרַבֵּעַ в Быт 1:2 по сходству с сирийским словом, что движение Духа сходно с птицей (Беседа 2). Впрочем, для него, это подобие птицы, насиживающей яйца и сообщающей им тепло как живительную силу. Также и Дух носился над водами, приготовляя их к рождению жизни.

<sup>23</sup> Hermann Lichtenberger, "Auferstehung in den Qumranfunden," in Auferstehung-Resurrection, ed. Friedrich Avemarie and Hermann Lichtenberger; WUNT 133; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001. P. 83–85; Jan N. Bremmer, The Rise and Fall of the Afterlife. New York: Routledge, 2002), 43–45.

ветственно, был известен и в более широких иудейских кругах того времени. Свиток 4Q521 служит своего рода увещанием, в котором автор говорит о различных аспектах отношений с Богом, но чаще касается эсхатологической тематики, говоря о приходе Дня Господня и Мессии. Описывая приход этого Дня, автор текста использует несколько отрывков из еврейской Библии, а именно, Пс 145, Ис 40 и 61. Кроме того, этот текст находит некоторые пересечения с раннехристианской традицией, в особенности с источником Q. Как показывают Джеймс Д. Табор и Майкл О. Вайс, этот текст мог быть знаком ранним христианам, которые, возможно, использовали его образы для создания своих текстов<sup>24</sup>.

Согласно этому свитку, Мессия призовет праведников и прославит их на престоле вечного Царства. Он освободит заключенных, откроет глаза слепым, укрепит согбенных (4Q521 1 ii 5-8). Когда Он придет, то исцелит раненых, воскресит мертвых, провозгласит благую весть бедным, поведет святых (на пастбище) и будет пасти их (4Q521 1 ii 12-13). Все это напоминает нам ответ Иисуса посланникам от Иоанна Крестителя в Лк 7:18-23; Мф 11:2-6. Кроме всего прочего, в 4Q521 говорится и о том, что Дух Божий будет парить (как птица) над бедняками (праведниками):  $\eta\pi\tau\eta\text{ וועל ענוים רוחו תרחף}$  («и над бедняками будет парить Дух Его»; 4Q521 1 ii 6). Как видно, здесь также употреблен глагол  $\eta\pi\tau\eta$ . Интересная параллель видится здесь с уже упомянутым выше отрывком из Мидраш Рабба (Берешит 2,4): Раби Симеон бен Лакиш говорит, что слова «и Дух Божий парил» относятся к Духу Мессии, поскольку написано в Ис 11:2, что Дух Господа почиет на Нем.

Коме этого, образ парения Духа связан и с Ис 61:1, который, видимо, повлиял и на автора Мессеанского Апокалипсиса: «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал

<sup>24</sup> James D. Tabor and Michael O. Wise, 4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition: a Preliminary Study, *Journal of the Study of the Pseudepigrapha*, 10 (1992), 149-162.

Меня благовествовать нищим, послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение и узникам открытие темницы, (Ис 61:1 Синод.).

В 4Q521 речь идет об обновлении, новом эоне, новом творении, которое знаменует приход Мессии. Итак, хотя в рассмотренном нами стихе 4Q521 1 ii б идет речь о схождении Духа на праведников, а не самого Мессию, образ схождения Духа здесь тот же. Необходимо указать, что именно помазание Духа (ср. Ис 61:1) служит ближайшей ветхозаветной параллелью Евангельскому рассказу о Крещении. Здесь Евангелие от Луки ближе к пророчеству Исайи, чем текст Марка. Действительно, если в Мк 1:10 Дух (буквально) сходит в Него (εἰς αὐτόν), то в Лк 3:22 Он нисходит на Него (ἐπ' αὐτόν) как у Исайи (ἐπ' ἐμέ; ср. Ис 61:1). Связь эпизода о Крещении Иисуса с пророчествами о Мессии Книги Исайи видна и в Ис 42:1: «Вот, Отрок Мой, Которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволил душа Моя. Положу дух Мой на Него (יְהִי רוּחִי בְּיָדָיו), и возвестит народам суд» (Синод.). Показательно, однако, что автор 4Q521 использует именно терминологию Быт 1:2.

Итак, моделирующее сравнение «как голубь», функционирующее в контексте рассказа о Крещении Иисуса как метафора, вполне может структурировать концепт образа движения Святого Духа, сходящего на Иисуса, но не сам Дух. Если наши рассуждения верны, то традиция имела в виду не собственно голубя, а полет, парение птицы над гнездом и, возможно, схождение птицы на гнездо.

Почему традиция фиксирует слово женского рода ἡ περιστερα. («голубь», голубица»), которое является общим для этого вида птиц, а не, скажем, ὁ ὄρνις («птица»), которое встречается как в мужском, так и в женском роде или τὸ πετεινόν («птица») которое относится к среднему роду? С одной стороны, это может быть связано с тем, что евр. פִּיָּת женского рода. Ориген приводит отрывок из Евангелия от Евреев, в котором Святой Дух прямо называется Матерью: «Тотчас взяла меня Мать Моя, Святой Дух,

за один из моих волос и унесла на великую гору Фавор» (Comm. in In., II, 12; Hom. In Hier., XV, 4)<sup>25</sup>. Можно было бы перевести τὸ πνεῦμα ὡς περοοτερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν в Мк 1:10 следующим образом: «Духа как голубицу (голубку) сходящего на Него».

Однако, с точки зрения когнитивной лингвистики, можно объяснить появление именно этого вида птиц в рассказе о Крещении и по-другому: голубь в данном случае может выступать как прототипическая (т.е. выражающая наиболее явные или центральные характеристики представителей данной категории) репрезентация птицы в средиземноморской культуре, которая способна совершать такой тип движения. Хотя в Втор 32:11 такой тип парения указывает на движение орла (אֶרֶב),<sup>26</sup> именно голубь выступает как пример такой птицы в контексте действия Духа в разбиравшемся выше примере из b. Hag 15a<sup>27</sup>.

Понимал ли это Лука, получив метафору голубя от Марка? Некоторые отвечают на этот вопрос отрицательно. Так Иеремияс говорит, что «лишь позднее (особенно ясно это видно в Лк 3:22...) произошло отождествление Духа с голубем – в ходе наблюдавшейся и в других проявлениях материализации представления о «Пневме» в эллинистическом мире»<sup>28</sup>. Однако можно интерпретировать уточнение Луки о телесном виде Духа как попытку усиления реальности Его схождения. Он поступает подобным образом и в рассказе о схождении Святого Духа в Пятидесятницу, указывая на практически материальные «языки, как бы ог-

<sup>25</sup> Перевод цитируется по И. Ю. Мирошников, «Иудео-христианские Евангелия: антропология и христология», Религиоведческие исследования, 1/2 (2009), 136.

<sup>26</sup> «Как орел вызывает гнездо свое, носится (אֶרֶב) над птенцами своими, распростирает крылья свои, берет их и носит их на перьях своих» (Вт 32:11 Синод.). Здесь речь идет о Боге, оберегающем Свой народ, но отсутствует упоминание Духа. По-видимому, орел не вполне вписывался в сравнение с движением Духа.

<sup>27</sup> Впрочем, интересно, что и здесь, אֶרֶב и אֶרֶב согласуются в роде.

<sup>28</sup> Иеремияс, Богословие Нового Завета, 71.

ненные» (Деян 2:3)<sup>29</sup>.

### Заключение

В рассказе о Крещении Иисуса Лука использует материал из Евангелия от Марка, в котором присутствует так называемое моделирующее сравнение «как голубь», выполняющее в данном контексте роль метафоры. Вполне вероятно, что эта метафора относится к образу схождения Святого Духа, а не к тому, в каком виде Он является в этом видении. Изначально, традиция имела в виду полет, парение птицы над гнездом, подобное тому, как Дух Божий парил в первый день творения (Быт 1:2), а затем как Он будет сходить и пребывать на праведниках при наступлении мессинской эры (4Q521). Этот образ может символизировать начало нового творения или нового эона, в котором будет править Мессия. Выбор греч. ἡ περιστερα, мог быть связан с согласованием в роде с евр. פִּיט или же, что на наш взгляд более вероятно, выступать в качестве прототипической репрезентации птицы, которая способна совершать такой тип движения. Лука, возможно, усиливает реальность схождения Духа, указывая на Его телесный образ.

### Библиография

- Арутюнова Н.Д. Языковая метафора: (Синтаксис и лексика) // Язык и мир человека. М., 1999. С. 385-402.
- Блэк М. Метафора // Теория метафоры / пер. с англ. М. А. Дмитриевской. М.: Прогресс, 1990. С. 153-172.
- Бирдсли М. Метафорическое сплетение // Теория метафоры / пер. с англ. Н. Н. Перцовой. М.: Прогресс, 1990. С. 201 – 218.

---

<sup>29</sup> I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978.



- Иеремияс Иохим. Богословие Нового Завета. Часть первая: Провозвестие Иисуса. М.: Восточная литература, 1999.
- МакКормак Э. Когнитивная теория метафоры // Теория метафоры / пер. с англ. А.Д.Шмелева. М.: Прогресс, 1990. С. 358–386.
- Мирошников И. Ю. «Иудео-христианские Евангелия: антропология и христология» // Религиоведческие исследования, 1/2 (2009). С. 130-148.
- Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / пер. А.Н. Баранова. М.: URSS, 2008.
- Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры / пер. с исп. Н.Д. Арутюновой. М.: Прогресс, 1990. С. 68 – 81.
- Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры / пер. с англ. М. М. Бурас и М.А. Кронгауза. М.: Прогресс, 1990. С. 416-434.
- Рикёр П. Живая метафора // Теория метафоры / пер. с фран. А. А. Зализняк. М.: Прогресс, 1990. С. 435-455.
- Телия В.Н. Метафоризация и ее роль в создании языковой картины мира // Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира. М.: Наука, 1998. С. 173-204.
- Bremmer Jan N. The Rise and Fall of the Afterlife. NewYork: Routledge, 2002.
- Evans Vyvyan and Green Melanie. Cognitive Linguistics: An Introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Ferré Frederick. “Metaphors, Models, and Religion,” Sound 51 (1968): 327–345.
- Keck Leander E. “The Spirit and the Dove,” New Testament Studies 17 (1) (1970), 41.
- Kenneth A. McElhanon. From Simple Metaphors to Conceptual Blending: The Mapping of Analogical Concepts and the Praxis of Translation, Journal of Translation 2.1 (2006): 31–81

- McFague S. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Minneapolis: Fortress, 1982.
- Harries Karsten. "Metaphor and Transcendence," in *On Metaphor*, ed. Sheldon Sacks. Chicago: Chicago University Press, 1979. P. 71–88.
- Marshall I. Howard. *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*. NIGTC; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1978.
- Lakoff G. and Johnson M. *Metaphors we live by*. London, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Lakoff G. and Turner M. *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- LichtenbergerHermann. "AuferstehungindenQumranfunden," in *Auferstehung–Resurrection*, ed. Friedrich Avemarie and Hermann Lichtenberger; WUNT 133; Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Lohmeyer Ernst. *Das Evangelium des Markus, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951.
- Paulus H. E. G. *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, 2 Bände. Heidelberg: Winter, 1828.
- Soskice Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Clarendon, 1985.
- Tabor James D. and Wise Michael O. 4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition: a Preliminary Study, *Journal of the Study of the Pseudepigrapha*, 10 (1992), 149-162.
- Ricoeur Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, Tex: TCU, 1976.
- Ricoeur Paul. *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*. Toronto: Toronto University Press, 1977.
- Ricoeur Paul. *The Rule of Metaphor. The creation of meaning in language*. London and New York, Routledge, 2004.
- van der Watt Jan G. *Family of the King: Dynamics of Metaphor*

**in the Gospel According to John. Biblical Interpretation  
Series 47; Leiden: Brill, 2000.**

**Фолькер Рабенс\***

**«Мы приняли Духа от Бога»: интерпретация  
раннехристианских свидетельств об опыте  
переживания Духа**

**Введение**

Герман Гункель (Hermann Gunkel) является одним из самых выдающихся защитников интерпретации раннехристианской пневматологии как пневматологии прежде всего личного опыта<sup>1</sup>. В своей новаторской диссертации «Влияние Святого Духа», Гункель ставит переживание Духа в центр раннехристианской духовности. Он считает, что для верной интерпретации раннехристианских свидетельств о переживании Духа читатели, живущие в более позднее время, должны попытаться «чувствовать» или «жить» так же, как «жили» и «чувствовали» исполненные Духом верующие в ранней Церкви. Только через такие герменевтические «очки» читатель может увидеть, что все эти свидетельства основаны на непосредственном опыте энтузиастов, которые «чувствовали инородное/чуждое (существо) внутри

---

\* Выражаю благодарность д-ру Валерию Аликину (СПбХУ) и проф. Анатолию Алексееву (СПбГУ) за приглашение в Санкт-Петербург и за гостеприимство во время моего пребывания в апреле 2014.

<sup>1</sup> О Германе Гункеле и его значительном вкладе в изучение раннехристианской пневматологии см. J.R. Levison, *Filled with the Spirit* (Grant Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2009), pp. xiv-8.

себя»<sup>2</sup>.

Тем не менее, среди исследователей Нового Завета этот акцент на возможности или даже необходимости эмоционально переживать обитающего внутри человека Духа Святого является предметом дискуссии. Так, Клаус Бергер (Klaus Berger) в своей книге «Историческая психология в Новом Завете»<sup>3</sup> отрицает, что первые христиане переживали духовный опыт эмоционально, и называет такой взгляд историческим анахронизмом. Он утверждает, что «новое творение» (умирание в крещении и новая жизнь, ср. Рим 6:4; 12:2) для Павла не было делом эмоций или внутренних переживаний. Согласно Бергеру, духовность у Павла не имеет ничего общего с такими психологизмами, скорее напротив, Павел считает чувства, эмоциональные переживания (и в частности, человеческую способность страстно желать чего-либо) глубоко сомнительными. То есть Павел видится Бергеру убежденным противником «современного союза пиетизма и психологии»<sup>4</sup>.

Критика взглядов Гункеля Фридрихом Хорном (Friedrich Wilhelm Horn) в еще большей степени основана на вопросе интерпретации раннехристианского осмысления духовного опыта. Хорн оспаривает мнение Гункеля, что духовные переживания первичны по отношению к доктрине о Духе. Он утверждает прямо противоположное: раннехристианские высказывания о Духе являются скорее догмами, а не размышлениями над пережитым опытом.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19093), pp. IV, 80–81; H. Gunkel, *The Influence of the Holy Spirit: The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), pp. 1-8.

<sup>3</sup> K. Berger, *Historische Psychologie des Neuen Testaments*; SBS 146/147 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991), перевод на англ.: K. Berger, *Identity and Experience in the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 2003).

<sup>4</sup> Berger, *Identity*, p. 128; cp. pp. 129-133.

<sup>5</sup> F.W. Horn, *Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie*; FRLANT 154 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), p. 15.

Гункель обосновывал свое разделение догмата и опыта таким образом: «Чтобы оценить духовный опыт, необходимо, прежде всего, четко разграничить опыт переживания действия духа как таковой и интерпретацию этого опыта самим человеком или другими, теми, кто наблюдает действие Духа. Такая интерпретация может различаться в зависимости от культуры и религиозных воззрений интерпретатора»<sup>6</sup>. Хорн же в корне не соглашается с такой позицией и указывает на зависимость между наблюдением опыта и его интерпретацией<sup>7</sup>. Эта взаимозависимость является центральной для интерпретации любого опыта, и следовательно, и для нашего понимания духовного опыта, описанного первыми или современными христианами. Поэтому в первой части статьи мы рассмотрим герменевтический ключ к интерпретации свидетельств о действии Духа. Во второй части мы обратимся к религиозно-историческому контексту раннехристианской пневматологии и используем наши герменевтические идеи для интерпретации некоторых текстов Нового Завета, описывающих опыт переживания Духа<sup>8</sup>.

## 1. Опыт и интерпретация

Гункель говорит о духовных переживаниях или событиях и об их интерпретации. Как эти концепции соотносятся между собой? Один из вариантов различения между ними предлагает Герд Тайсен (Gerd Theißen): событие (нем. Erlebnis) как индивидуальный опыт (нем. Erfahrung), и опыт осмысления повторяющихся событий. Оба связаны

---

<sup>6</sup> Gunkel, *Influence*, P. 5, курсив автора (см. Gunkel, *Wirkungen*, C. VI); ср. PP. 13-14, et al.

<sup>7</sup> Horn, *Angeld*, P. 14.

<sup>8</sup> Две части этой статьи основаны на более детальном анализе пневматологии Павла, изложенном в V. Rabens, «Power from In Between: The Relational Experience of the Holy Spirit and Spiritual Gifts in Paul's Churches» // I.H. Marshall, et al. (eds.), *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology: Essays in Honor of Max Turner* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), PP. 138-155

с субъектом, зависят от предпосылок и также зависят от интерпретации. Они связаны с субъектом, потому что они доступны отдельному человеку (или с группой субъектов, если группа людей разделяет один опыт). Они зависят от предпосылок, потому что являются объектом чувственного восприятия человека (людей)<sup>9</sup>. Но наиболее важен для нас тот факт, что и переживание события, и его осмысление зависят от интерпретации, потому что уже существующая структурированная когнитивная интерпретация также является частью самого события.

«Предпосылка – это всегда предварительное суждение об объекте “как” о чем-то: о столе как о столе, о человеке как о человеке. Мы бессознательно соотносим информацию, которую нам передают органы чувств, с теми моделями и когнитивными схемами, которые уже находятся в нашем разуме, и таким образом любое восприятие уже содержит в себе интерпретацию: мы вписываем информацию от органов чувств в ту картину мира, которую мы уже себе нарисовали»<sup>10</sup>. И поскольку религиозный опыт – это чувства, вызванные событиями, по отношению к которым религиозные схемы интерпретации наиболее эффективны, необходимо тщательно проанализировать эти религиозные схемы интерпретации. Так мы сможем избежать позитивистской

---

<sup>9</sup> G. Theißen, *Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007), P. 111. Тайсен дает следующее определение: религиозный опыт представляет собой «(1) контакт с трансцендентной реальностью в будничном мире, (2) спонтанная интерпретация которого является постоянной и целенаправленной; (3) он оказывает формирующее воздействие на группу и (4) мотивирует к действию» (нем. «(1) Kontakt mit einer die Alltagswelt transzendierenden Realität, die (2) spontan als letztgültig und intentional interpretiert wird, (3) gemeinschaftsbildende Kraft hat und (4) zum Handeln motiviert», P. 114).

<sup>10</sup> Theißen, *Erleben*, P. 112 («Wir assimilieren die Sinnesdaten an eine von uns gedeutete Welt»); cp. P. 113-18; P.L. Berger and T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt: Fischer, 1969), P. 98-124; A. Munzinger, «Creative Reason and the Spirit: Identifying, Evaluating, and Developing Paradigms of Pneumatology» // I.H. Marshall, et al. (eds.), *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), P. 336-55.

эпистемологии, начинающейся с «фактов» и «событий», об опасности которой совершенно правильно предупреждает Хорн<sup>11</sup>.

Тем не менее, сфокусированность на доктрине и отрицание собственно опыта (переживания), может привести к тому, что собственные (современные) позитивистские интерпретационные рамки будут спроецированы на события древности<sup>12</sup>. Во второй части статьи будет показано, что теологические и религиозно-исторические рамки интерпретации раннехристианского дискурса о Святом Духе предполагают, что тексты, говорящие об опыте переживания Духа, действительно должны, в целом, пониматься именно как осмысление конкретного опыта. Принимая во внимание религиозно-исторический фон, «принятие Духа» без конкретного опыта и не могло быть воспринято как таковое. Но прежде всего мы убедимся на примере двух текстов из посланий апостола Павла, что даже сама аргументация в раннехристианских источниках предполагает, что существовал опыт переживания Духа, что апелляция к «принятию Духа» – это не просто теоретические размышления христиан, порожденные эсхатологическими ожиданиями ранней Церкви<sup>13</sup>.

В Послании галатам, в котором Павел пытается убе-

---

<sup>11</sup> Horn, Angeld, P. 21.

<sup>12</sup> Кроме того, необходимо отметить, что человек может пережить опыт, который выходит за рамки его интерпретационного горизонта (как например, так называемый опыт на дороге в Дамаск в Деян. 9). Согласно Пиаже, это нормальный процесс человеческого познания (эпистемологии): с одной стороны, посредством доступных когнитивных структур мы делаем мир, с которым сталкиваемся (опыт), приемлемым для нас («процесс ассимиляции»); с другой стороны, в то же самое время опыт изменяет наши когнитивные структуры («процесс аккомодации») (J. Piaget, *Psychologie der Intelligenz* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2000), *passim*).

<sup>13</sup> Но, например, Хорн даже оспаривает реальность опыта принятия Духа, описанного в Гал 3:1-5 (Horn, Angeld, PP. 15, 109, 172).

\* В Синодальном Переводe – «столько претерпели», как будто речь идет о страданиях; греческий текст говорит о сильном переживании, не обязательно о страдании – прим. переводчика.



дить читателей, что они уже стали частью церкви Божьей чрез Христа, а не через закон, апостол спрашивает, получили ли галаты Духа «через дела закона или через наставление в вере» (Гал 3:1-5). Этот аргумент мог быть убедительным только в том случае, если галаты действительно помнят момент принятия Духа. Но это воспоминание привязано к какому-то конкретному опыту, и этот опыт выступает на передний план, когда Павел проводит параллель между «принятием Духа» (ἐξ ἔργων νόμου τὸ πνεῦμα ἐλάβετε ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως, ст. 2) и «сильным переживанием»\* (τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῆ, ст. 4). Следовательно, принятие Духа было «сильным переживанием». В следующем предложении этот опыт перечислен в одном ряду с могущественными деяниями Бога («подающий вам Духа и совершающий между вами чудеса...», ст. 5). Павел использует похожий аргумент и в 1 Фес 1:4-6, где он так же ссылается на опыт переживания Духа: «зная избрание ваше, возлюбленные Богом братья, потому что наше благовествование у вас было не в слове только, но в силе и во Святом Духе, и со многим удостоверением, ... и вы сделали подражателями нам и Господу, приняв слово во многих скорбях с радостью Духа Святого» (СП).

Бергер также подтверждает возможность переживания Духа, и это вызывает определенное напряжение с его ранними высказываниями о христианской духовности и новым творением. Тем не менее, он подчеркивает, что сила, которую христиане принимают от Бога, обычно выражается не в некоем эмоциональном переживании, но в конкретных делах. Дела Духа – это, в частности, осуществление истинного общения христиан. «Именно это и есть первое практическое измерение христианства. Вот почему Павел уделяет столько внимания делам верующих. Для Павла реальность веры обнаруживается по преимуществу не в субъективных ощущениях, но в совершенно определенном опыте, опы-

те отчетливым и верифицируемом»<sup>14</sup>. Согласно Бергеру, действие Духа ведет нас к христианскому общению, и это общение действительно является конкретным опытом. Это утверждение нуждается в доказательствах. Нет необходимости отрицать «субъективные ощущения», потому что действие Духа обычно вызывает некоторые эмоции. Если какие-то поступки порождены действием Духа, тогда эмоции являются вторичным продуктом действия Духа – они спровоцированы Духом. Это особенно очевидно в общении, т.к. общение не существует без чувства, без чувства общности (нем. *Gemeinschaftsgefühl*, «чувство общности»). В процесс межличностного общения вовлечен весь человек, в том числе и его эмоции. Бергер приводит много примеров переживания Духа в Ранней Церкви, и очевидно, что большинство из них имеют эмоциональную составляющую: мир, славословия и пение (включая глоссолалию), толкование Писаний, радость («эмоциональная противоположность всякой похоти (ср. Рим 14:17, Гал 5:19-23)»<sup>15</sup>, стойкость (например, в противостоянии политическим силам), преодоление разделений между людьми, воздыхания Духа, духовные дары и т.д.<sup>16</sup>.

Мы можем заключить, что пары «опыт или доктрины» и «дела или эмоции» должны рассматриваться не как противопоставления, а как взаимозависимые пары: опыт и интерпретация различны, но взаимозависимы точно так же, как различны и взаимозависимы действия и эмоции. Такой сбалансированный подход уместен и при осмыслении другого предполагаемого противопоставления: согласно Булتمانу (который следует в этом Гункелю), Павел говорит о двух разных концепциях (или проявлениях) Духа. С одной стороны, Дух представляется как некая возможность, которую все христиане обретают в крещении; с другой стороны Дух – это действующая сила, которая время от времени

---

<sup>14</sup> Berger, *Identity*, P. 204.

<sup>15</sup> *Ibid.*, P. 200.

<sup>16</sup> *Ibid.*, PP. 199-201.

завладевает человеком и делает его способным совершать чудеса. Согласно первому пониманию Духа, все христиане «духовные» (пневматики). Но согласно второму пониманию, только те, в ком Дух проявляется каким-то особенным образом, являются пневматиками (хотя это и противоречит утверждению Павла, что все дары Духа равны по своей ценности (1 Кор 12:14))<sup>17</sup>.

Деяния Духа не делятся на две разные концепции Духа или на два разных типа носителей Духа. Каждый христианин наделен различными проявлениями Духа, потому что каждый христианин – пневматик, даже если его духовные дары отличны от даров других членов общины (ср. 1 Кор 12-14; Рим 8; и т.д.). Тем не менее, для всех авторов Нового Завета важно, что все деяния Духа проявляются именно в общине и служат укреплению и развитию этой общины. Поэтому согласно Павлу, сила, которую дарует Дух, – это сила общинная: Дух переживается как Тот, Кто творит отношения: именно в Духе происходит соединение с Богом (ср., например, 1 Кор 2:9-11), и именно Дух приводит человека в любящие отношения с другими верующими (ср., например, Гал 4:4-7; 1 Кор 12:7-27). В то же время, качество этого опыта – это и мера общности любви в общине, и обретение силы для этой общности. Дух определяет характер христианского образа жизни и дает силы для такой жизни через опыт переживания Себя в отношениях любви<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> R. Bultmann, *Theology of the New Testament*. Vol. 1 (London: SCM Press, 1952), pp. 157-163. Ср. критику этого понимания в Theißen, *Erleben*, pp. 119-20.

<sup>18</sup> Более подробно см. в V. Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*; WUNT II/283 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), главы 4 и 6. Понимание принятия силы Духа для религиозно-этической жизни через опыт переживания отношений отличается от понимания «преображающего вливания», представленного работе Хорна и Энгберга-Педерсена (Engberg-Pedersen), понимания, базирующегося на стоической концепции пнеўца как физической субстанции (см. обсуждение в Rabens, *Spirit*, гл. 1-3). Краткое сравнение этих двух подходов см. рецензии Питера Орра (Peter Orr) на книгу Энгберга-Педерсена *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 2010)

Современные психологические исследования подтверждают, что подобный опыт любви и общения является событием, способным изменить жизнь<sup>19</sup>. Но для нас более важен тот факт, что этот вывод находит широкое подтверждение в библейской литературе<sup>20</sup>. Вот только несколько примеров из корпуса Павла: в Флп 2:1 мы находим список источников силы для жизни церкви: ободрение во Христе, отрада любви, общение духа, милосердие и сострадание. «Любовь назидает» (1 Кор 8:1) – это опыт тех, кто любим Богом и кто делится этой любовью (8:3; ср. 2 Кор 1:3-5; 1 Фес 3:12-13). Даже перед лицом преследований церковь укрепляется любовью Христа, от которой ее никто не может отлучить (Рим 8:35, 39). Церковь во Христе может победить противников, потому что Христос любит церковь (8:37; ср. Флп 4:13). Эта преобразующая сила любви действует не только на «вертикальном» уровне отношений, но и на «горизонтальном»: Павел говорит об этой силе, проистекающей из общения, когда, например, он пишет римлянам, что он желал бы встретиться с ними лично, «чтобы поделиться с вами духовным благословением, чтобы укрепить вас, то есть, чтобы мы могли взаимно ободрить друг друга своей верой, вашей и моей» (Рим 1:11-12, РБО; ср. 2 Кор 2:2-4; 3:2-3; Флм 20).

---

и в моей рецензии на его же книгу *The Holy Spirit and Ethics in Paul* в *Themelios* 35 (2010): 452-455.

<sup>19</sup> См., например, R.A. Hinde, *Towards Understanding Relationships*; EMSP 18 (London: Academic Press, 1979), PP. 4, 14, 273, 326; J. Bowlby, *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development* (New York: Basic Books, 1988), PP. 119-136; H. LaFollette, *Personal Relationships: Love, Identity, and Morality* (Oxford: Blackwell, 1996), PP. 89-90, 197-99, 207-209; L. Stecher, *Die Wirkung sozialer Beziehungen: Empirische Ergebnisse zur Bedeutung sozialen Kapitals für die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen* (München: Juventa, 2001), PP. 249-50; P.R. Shaver and M. Mikulincer, «Attachment Theory, Individual Psychodynamics, and Relationship Functioning» // A.L. Vangelisti and D. Perlman (eds.), *The Cambridge Handbook of Personal Relationships* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), PP. 251-271.

<sup>20</sup> Ср. обзор в R. Boschki, «Beziehung» als Leitbegriff der Religionspädagogik: Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik; *Zeitchichen* 13 (Ostfildern: Schwabenverlag, 2003), PP. 239-260.

Духовность, которой учат авторы Нового Завета, построена на опыте отношений, и Дух играет в этих отношениях центральную роль: именно Дух привлекает верующих ближе к Богу и к другим людям. Заявленный Бульманом дуализм пневматического опыта у Павла не находит подтверждения при анализе текста. Скорее, следует говорить о продолжающейся диспозиции: приняв Духа, люди изменяются, трансформируются Духом (Бульман говорил об этих изменениях как об особых точках в действии Духа). Чтобы «следовать» (нем. nachspüren) этому направлению духовной жизни раннехристианских общин, мы будем, в отличие от Гункеля, стремиться к религиозно-исторической контекстуализации раннехристианской пневматологии. И поэтому во второй части нашей статьи мы проанализируем, являются ли пневматологические размышления и ожидания в религиозном контексте ранней Церкви только догматическими предписаниями, или же они основаны на некоем реальном опыте, или, по крайней мере, подразумевают такой опыт. Мы покажем, что модель действия Духа через отношения, представленная выше, укоренена в религиозной традиции Ранней Церкви и что авторы Нового Завета и их общины имели доступ к этой традиции. Следовательно, они предоставили возможный горизонт принятия и интерпретации раннехристианского опыта Духа.

## **2. Горизонт интерпретации опыта переживания Духа в Ранней Церкви**

На каком именно религиозно-историческом фоне мы должны интерпретировать раннехристианские тексты, в которых упоминается опыт переживания Духа? Этот вопрос является частью более широкого комплекса вопросов, занимающих исследователей с самого начала изучения Нового Завета. На каком фоне – иудейском или эллинистическом – следует трактовать раннее христианство, и в особенности Павла? После десятилетий горячих споров стало

ясно, что иудейский и эллинистический миры не были полностью изолированы друг от друга, и что Павел принадлежал к ним обоим<sup>21</sup>. Первые христианские церкви также были частью этого смешанного мира, но возможно, они не были так глубоко укоренены в еврейской вере и были все же ближе к греко-римской культуре (в отличие от Павла, который, будучи фарисеем, имел глубокие познания еврейской Библии). Следовательно, можно предположить, что в Ранней Церкви для описания духовных переживаний вполне могли быть использованы эллинистические концепции πνεύμα.

Тем не менее, исследования показывают, что греко-римские источники содержат очень мало прямых связей с раннехристианским утверждением «Бог даровал нам Духа»<sup>22</sup>. В философском учении стоиков πνεύμα играет особую роль: все и каждый «обладает» πνεύμα. Стоики понимали πνεύμα как физический принцип, который пронизывает весь космос и связывает все воедино. Стоики не видели значимой разницы между божественным и человеческим Δ/духом<sup>23</sup>, в отличие от, например, Павла (см. Рим 8:16 «тот самый Дух свидетельствует духу нашему...»; 1 Кор 2:10-12 πνεύμα τοῦ ἀνθρώπου πνεύμα τοῦ θεοῦ, «дух человеческий / дух Божий»)<sup>24</sup>. В стоицизме человеческий

<sup>21</sup> О взаимной изоляции эллинистического и иудейского миров см. особенно в M. Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (London: SCM Press, 1974), о принадлежности Павла к обоим мирам см. T. Engberg-Pedersen (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).

<sup>22</sup> См. более детальное обсуждение в «Geistes-Geschichte: Die Rede vom Geist im Horizont der griechisch-römischen und jüdisch-hellenistischen Literatur» // ZNT 25 (2010), 46-55.

<sup>23</sup> «Дух святой, обитающий в нас» Сенеки (Нравственные письма к Луцилию 41.1) не является исключением из этого правила, т.к. он объясняет, что этот дух есть дарованная богом человеческая душа, и что люди должны жить в согласии с этой душой (41.8-9).

<sup>24</sup> См. альтернативную интерпретацию этого отрывка в D. Heliso, «Divine Spirit and Human Spirit in Paul in the Light of Stoic and Biblical-Jewish Perspectives» // I.H. Marshall, et al. (eds.), *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology: Essays in Honor of Max Turner* (Grand Rapids: Eerdmans,

2012), 156-176. Хелизо подчеркивает: Павел использует πνεῦμα в различных контекстах (таких как Рим 1:9; 1 Кор 6:17; 12:13), что свидетельствует о привлечении Павлом разнообразных лингвистических выражений и образов для описания своего нового понимания πνεῦμα. «Павел, как и другие до него, в его время и после него – использует божественные и человеческие понятия, не разводя их как две отдельные, различные (метафизические) категории». Используя концепции латинской христологии, Хелизо настаивает, что человеческий дух и божественный дух единосущи (consubstantiality). Хотя теологически такая позиция очень привлекательна, она все же не объясняет, почему в обсуждаемом тексте Павел использует два различных «лингвистических выражения» для одного и того же Духа. Действительно, πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου и πνεῦμα τοῦ θεοῦ в 1 Кор 2:11 может быть одной субстанцией (так можно толковать и Быт 2:11, хотя само использование термина «субстанция» («substance») здесь проблематично – см. Rabens, Spirit, pp. 17-18, 82-86), но эта общность природы не противоречит самому очевидному прочтению текста. Таким образом, с одной стороны человеческий дух находится внутри человека (πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ) и знает, что есть человеческое, а с другой стороны, πνεῦμα τοῦ θεοῦ постигает, что есть Божье. Более того, 1 Кор 2:11 ничего не говорит о том, что происходит с πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, когда человек «принимает» πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Павел не дает нам однозначного ответа на этот вопрос. Но то, что он говорит в Рим 8:15-16 совершенно очевидно противоречит стоической концепции укрепления души посредством философии – развитием ее мускулов, использования ее способностей более эффективно (Сенека, Нравственные письма к Луцилию 15). Рим 8:15-16 не говорит о том, что душа должна «укрепляться» или «возрастать» (скорее: ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας («приняли дух усыновления»), ст. 15). Хотя Хелисо и утверждает, что в ст. 16 «референт τῷ πνεύματι ἡμῶν [“духу нашему”] не должен отличаться от референта αὐτὸ τὸ πνεῦμα [“тот самый дух”]», остается непонятным, почему Павел использует здесь два разных выражения (которые не уравниваются ἐστιν («есть»), как κύριος («Господь») и πνεῦμα («Дух») в 2 Кор 3:17), когда говорит αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ («сей самый дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии»), Рим 8:16; ср. ст. 26). Из предыдущих стихов становится ясным, что αὐτο. το. πνευ/μα («тот самый дух») указывает на πνεῦμα θεοῦ / πνεῦμα υἰοθεσίας («дух Божий / дух усыновления», ст. 14-15). Кроме того, если бы τῷ πνεύματι ἡμῶν так же указывало на тот же (божественный) Дух, то был бы потерян смысл глагола «(со-)свидетельствовать» (συμμαρτυρέω). И это становится еще более проблематичным, если фоном использования глагола συμμαρτυρέω для Павла было Вт 19:15 («Только при свидетельстве двух или трех свидетелей [δύο / τριῶν μαρτύρων] состоится дело»).

Конечно, различия между божественным и человеческим Д/духом в этих двух стихах не стоит преувеличивать, но так же не стоит говорить и об их общей идентичности, или даже о «слиянии» – этот взгляд был предложен около 140 лет назад Пфляйдерером (O. Pfleiderer, Paulinism: A Contribution to the History of Primitive Christian Theology. Vol. 1: Exposition of Paul's Doctrine

дух есть часть всепроникающего мирового духа, который можно назвать «божественным» (например, Цицерон, О природе богов 2.19). Павел же использует иную концепцию, когда говорит о «Духе Сына Его», который послан Богом в сердца верующих (Гал 4:6). Как присутствие Бога и присутствие Христа, Дух имеет личностные черты и «принимается»<sup>25</sup>.

То, как документы Нового Завета описывают разрыв между прошлой жизнью и экспансионистским действием Духа, согласуется скорее с описаниями переживания и ожиданий Духа в еврейской литературе и в пророческих книгах Еврейской Библии. Хотя (эллинистический) иудейский контекст интерпретации Нового Завета не может быть резко противопоставлен греко-римскому контексту, тщательный анализ показывает, что авторы Нового Завета истолковывали опыт переживания Духа первыми христианами в основном в традиции Еврейской Библии и древнего иудаизма. Насколько мы можем видеть с современной перспективы, первые христианские церкви следовали апостолам в усвоении именно этого горизонта интерпретации<sup>26</sup>.

---

(London: Williams and Norgate, 1877), pp. 213-216). Об антропологических предпосылках представлений Павла о том, что в человеке «живет» Дух, см. Rabens, Spirit, pp. 82-86, 138-144. Критику попыток Левисона (Levison) установить более сильную связь между человеческим и божественным Духом в библейской литературе вообще, см. M. Turner, «Levison's Filled with the Spirit: A Brief Appreciation and Response», JPT 20 (2011), pp. 193-200, и ответ Левисона в том же номере.

<sup>25</sup> Мы не говорим о том, что у Павла была развитая концепция Духа как «личности». Ср. обсуждение этого вопроса в V. Rabens, «The Development of Pauline Pneumatology: A Response to F.W. Horn» // BZ 43 (1999), pp. 177-178; M. Turner, «'Trinitarian' Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus» // ATJ 57/58 (2002/2003), pp. 167-186; J. Frey, «How did the Spirit become a Person?» // J. Frey and J.R. Levison (eds.), The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives; Ekstasis 5 (Berlin/New York: De Gruyter, 2014).

<sup>26</sup> Насколько мы можем сказать, напряжение между Павлом и его аудиторией по поводу интерпретации духовного опыта отражено только в переписке с коринфской общиной. Слишком пристальное внимание коринфян к экстатическому опыту могло возникнуть под влиянием культа дельфийского и додонского оракулов (об этой традиции см. Levison, Filled with the Spirit,



В Еврейской Библии Дух – присутствие ЯХВЕ – проявляется в реальной жизни а) харизматическо-профетически и б) религиозно-этически. а) Согласно библейскому повествованию, пророки могли проявлять признаки состояния экстаза, когда на них сходил Дух ЯХВЕ<sup>27</sup>. Писания пророчествуют, что в будущем случится необычайное усиление присутствия Духа, которое будет сопровождаться, кроме всего прочего, харизматическо-профетическими явлениями. И именно на этом фоне первые христиане толковали события Пятидесятницы как опыт переживания Духа. Во время этого события Петр объяснял происходящее людям, пришедшим из разных стран: «Они не пьяны, как вы думаете... Но это то, что предсказал пророк Иоиль: “В последние дни, – говорит Господь, в – изолью от Духа Моего на всякую плоть, и сыны ваши и дочери ваши будут пророчествовать,

PP. 154-157; о ситуации в Коринфе в целом см., например, A.C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text*; NIGTC (Cambridge/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2000), PP. 40-41). Кроме того, хотя у нас нет этому прямых свидетельств, мы не можем отрицать, что образы, которые Павел использовал для описания Духа (например, «быть напоенным Духом» 1 Кор 12:13) вызывали у его читателей ассоциации с пневматологией стоиков. Эрлеман (Erlemann) считает, что Павел намеренно проводит параллели со стоической пневматологией (хотя и не приводит свидетельств, подтверждающих его мнение (K. Erlemann, «Die Rezeption des griechisch-hellenistischen πνεύμα-Begriffs im Neuen Testament» // J.-F. Eckholdt, et al. (eds.), *Geschehen und Gedächtnis: Die hellenistische Welt und ihre Wirkung. Festschrift für Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag*; AKG 13 (Münster: LIT, 2009), P. 297); см. более детальное исследование Энгберга-Педерсена и мою критику на него (см. сн. 19 выше). Но вообще философский язык и понятийный аппарат стоицизма в корне отличаются от языка и понятийного аппарата Павла. Чтобы говорить о связи павловской пневматологии с пневматологией стоиков, необходимо прежде найти подтверждение тому, что пневматология стоиков была частью общего образования членов раннехристианских общин (а не только образованных элит), и что эти члены общин могли преодолеть логический разрыв между πνεύμα стоической физики и тем, как Павел говорит о Духе.

<sup>27</sup> Например, Суд 14:6: «И дух Господа сошел на него, и он разорвал льва голыми руками, словно козленка». Ср. 14:9; 15:14; и др. О связи схождения Духа на человека и пророчеством см., например 1 Цар 10:6 «Дух Господа сойдет на тебя, и ты будешь пророчествовать вместе с ними и станешь другим человеком». Ср. 10:10; 19:20; Чис 11:25; 24:2-3; Суд 11:29; 2 Пар 20:14-15.

и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут. И на рабов Моих и на рабынь Моих изолюю в те дни от Духа Моего, и будут пророчествовать» [Иоиль 3:1-2]» (Деян 2:15-18, СП).

б) Усиление этического-религиозного влияния Духа также было предсказано для народа Божия. Центральным текстом этой пророческой традиции является Иез 36:26-28 (ср. Ис 44:3-5): «И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас Дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять. И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом» (СП). В этом пророчестве совершенно ясно говорится о работе Духа по восстановлению отношений. Еще более отчетливо эта тема звучит в ранних иудейских традициях, основанных на обетовании Иез 36-37 (Кумранские рукописи (1QS 4:20-21); Мишна (Num. Rab. 9.49; Soḥah 9.15)). Например, в Книге Юбилеев 1.23-25 предсказано, что Бог сотворит в них С/святой Д/дух, и что души получателей Д/духа будут держаться Бога и Его заповедей, и Он будет их отцом, а они – Его детьми, и что Он будет любить их<sup>28</sup>. Подобным же образом автор Завещания Иуды отмечает связь между даянием Духа и усилением как присутствия Божия в общине как в «семье Бога», так и в этической жизни в смысле, близком к Иез 36: Бог изолюет Дух благодати, получатели Духа будут истинными Божьими детьми, и будут ходить в Его заповедях (Завещание Иуды 24.2-3). Существует множество других ранних иудейских текстов, которые углубляют связь между порождаемыми Духом переживаниями и этической жизнью (например, Филон Александрийский, Посольство к Гаю 1.33-39; О сотворении мира 144; О великанах 54-55; Кумранские рукописи

---

<sup>28</sup> Об отсылках к Д/духу в этом стихе см. Rabens, Spirit, PP. 164-165, и Heliso, «Spirit», PP. 163-164.

– 1QНа 6.12-14; 8.19-20; 20.11-14). Авторы новозаветных текстов также воспринимают себя и свои общины в рамках этой традиции интерпретации<sup>29</sup>.

### Заключение

Первые христианские общины были убеждены, что они получили Духа (Гал 3:2; 1 Кор 2:12; 3:16; 2 Кор 5:5; Рим 8:9, 15; Деян 5:32; 18:8; и др.). Согласно горизонту ожиданий и интерпретации, изложенном выше, действие Духа представлено в Новом Завете как имеющее харизматическо-профетическое и этическое-религиозное выражение в жизни принимающих Его. Было показано, что в 1 Фес 1:5-6 и Гал 3:1-5 принятие Духа описано как вполне конкретный, верифицируемый опыт. Более того, в 1 Кор 12:7 Павел объясняет, что проявления Духа (φανερώσις τοῦ πνεύματος) даются каждому в церкви. Спектр этих «харизматических феноменов» (χαρίσματα («дары благодати»)), включает у Павла не только профетические явления, упомянутые в Иоиль 3:1-3, но и множество других даров (см. 1 Кор 12:8-10). И поскольку эти дары даны каждому, т.е. в равной степени мужчинам и женщинам различного социального статуса, действие духа имеет явный эгалитарный характер (ср. Иоиль 3:1-2; 1 Кор 12:12-17)<sup>30</sup>. Кроме того, многие из даров Духа оказываются «обычными человеческими дарованиями» (естественными способностями или Schöpfungsgaben (нем.), ср. Быт 2:7) – по крайней мере, они не вписываются в понимание «экстатического» в терминологии Гункеля: мудрость и знание (1 Кор 12:8), служение, учение и настав-

<sup>29</sup> См. текстуальный анализ в Rabens, Spirit, гл. 5-6. См. также Часть 2 в моей статье «'Если Духом умерщвляете дела плотские' (Рим 8:13): освящение и действие Духа согласно апостолу Павлу» в настоящем издании.

<sup>30</sup> Ср. M. Wolter, Paulus: Ein Grundriss seiner Theologie (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2011), pp. 179-180, 323-327; H. Scherer, Geistreiche Argumente: Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe; AB 55 (Münster: Aschendorff, 2011), pp. 257-259.

ление (Рим 12:7-8). Тем не менее, эти дары принадлежат тому же Духу (ср. 1 Кор 12)<sup>31</sup>.

В раннехристианской литературе описывается широкий спектр опыта переживания Духа. Разделение этих переживаний в том смысле, в котором оно было предложено Бультманом – на те, что являются частью повседневной жизни (т.е. продолжающиеся дары Духа) и те, что являются одномоментными переживаниями сверхъестественного (т.е. экстатическое состояние «в Духе»), – в посланиях Павла не предполагается. Скорее, переживание духовных даров было частью повседневной жизни первых христиан. Утверждение «вы приняли Духа усыновления» (Рим 8:15) основывалось не только на собственно знамении в момент первоначального принятия Духа, но также и на невербальном, формирующим идентичность переживании Духа Сына (8:15: «восклицающего “Авва! Отче!”»; 8:16: «Дух свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии»). Эти переживания любви и близости Божьей, как личные, так и общинные, являются, в том числе, и эмоциональными переживаниями. Они определяют стандарты духовной жизни и вместе с тем дают силы соответствовать этим стандартам. Дарование Духа означает, что Дух приближает людей к Богу и друг ко другу, и эта «сила, проистекающая из общения» действительно ощущалась в общинах Павла.

Когда мы пытаемся понять раннехристианскую пневматологию, важно принимать во внимание взаимозависимость самого переживания и его интерпретацию. Религиозный опыт первых церквей интерпретировался на фоне (библейских) пророчеств и ожиданий, которые развивались в предпосылки и догмы, в свою очередь, вплетаемые в опыт переживания Духа (ср. Деян 2:15-21, 38). С одной стороны, переживание могло вдохновить на учение (ср. Деян 10:44-48), и с другой стороны, учение корректирова-

---

<sup>31</sup> См. подробное описание в M. Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts – Then and Now* (Carlisle: Paternoster, 19992), гл. 15.

ло практику (ср. 1 Фес 5:19-20; 1 Кор 12–14). Мы увидели, что провозглашение «Бог дал нам Свой Дух» наилучшим образом интерпретируется в контексте горизонта ожиданий раннего иудаизма, как утверждение пережитого опыта. В рамках этой традиции невозможно было отделить Дух от проявлений силы, от прототипических даров и религиозно-этического воздействия (Иоишь 3; Иез 36-37; и др.)<sup>32</sup>. И следовательно, было бы безосновательным понимать утверждение первых христиан о том, что они приняли Духа как просто постулат, без всякого реального, практического основания. Послания Павла свидетельствуют об обратном: аргументация апостола в Гал 3:1-5 и 1 Фес 1:5-6 предполагает, что принятие Духа и действие Духа было явным и верифицируемым.

В раннехристианских церквях действие Духа переживалось как опыт общины. Тем не менее, его не следует сводить лишь к групповой динамике: действие Духа имело и «личное» измерение (см., например, 1 Кор 14:18-19, 28). Действие Духа служило назиданию и индивидуума, и общины (1 Кор 12:7; ср. Еф 4:11-16). И хотя свидетельства Нового Завета о действии Духа помогали христианам строить свою духовную жизнь уже на протяжении многих столетий, именно общинное измерение переживания Духа в ранней Церкви может стать особенно важным в нынешнее время глобализации и постмодернизма, когда многим людям так не хватает опыта принадлежности к общине и ощущения связи с другими людьми.

## Библиография

Berger, Klaus, *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (SBS 146/147; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk,

---

<sup>32</sup> См. M. Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*; JPTSup 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), гл. 3-5.

- 1991).
- , *Identity and Experience in the New Testament* (Minneapolis: Fortress, 2003); orig. publ.: *Historische Psychologie des Neuen Testaments* (SBS 146/147; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991).
- Berger, Peter L., and Luckmann, Thomas, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt: Fischer, 1969).
- Boschki, Reinhold, “Beziehung” als Leitbegriff der Religionspädagogik: Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik (Zeitzeichen 13; Ostfildern: Schwabenverlag, 2003).
- Bowlby, John, *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development* (New York: Basic Books, 1988).
- Bultmann, Rudolf, *Theology of the New Testament. Vol. 1* (London: SCM Press, 1952); orig. publ.: *Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1984 [1948]).
- Engberg-Pedersen, Troels (ed.), *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001).
- , *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 2010).
- Erlemann, Kurt, “Die Rezeption des griechisch-hellenistischen πνεῦμα-Begriffs im Neuen Testament,” in Jens-Frederik Eckholdt, Marcus Sigismund, and Susanne Sigismund (eds.), *Geschehen und Gedächtnis: Die hellenistische Welt und ihre Wirkung. Festschrift für Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag* (AKG 13; Münster: LIT, 2009), 281-297.
- Frey, Jörg, “How did the Spirit become a Person?,” in Jörg Frey and John R. Levison (eds.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives* (Ekstasis 5; Berlin/New York: De Gruyter, 2014), forthcoming.

- Gunkel, Hermann, *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19093).
- , *The Influence of the Holy Spirit: The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul* (Philadelphia: Fortress Press, 1979); orig. publ.: *Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19093 [18881]).
- Heliso, Desta, “Divine Spirit and Human Spirit in Paul in the Light of Stoic and Biblical-Jewish Perspectives,” in I. Howard Marshall, Volker Rabens, and Cornelis Bennema (eds.), *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology: Essays in Honor of Max Turner* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 156-176.
- Hengel, Martin, *Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*; 2 vols. (London: SCM Press, 1974); orig. publ.: *Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* (WUNT I/10; Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1969).
- Hinde, Robert A., *Towards Understanding Relationships* (EMSP 18; London: Academic Press, 1979).
- Horn, Friedrich Wilhelm, *Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie* (FRLANT 154; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- LaFollette, Hugh, *Personal Relationships: Love, Identity, and Morality* (Oxford: Blackwell, 1996).
- Levison, John R., *Filled with the Spirit* (Grant Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2009).
- Munzinger, André, “Creative Reason and the Spirit: Identifying, Evaluating, and Developing Paradigms of

- Pneumatology,” in I. Howard Marshall, Volker Rabens, and Cornelis Bennema (eds.), *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 336-355.
- Pfleiderer, Otto, *Paulinism: A Contribution to the History of Primitive Christian Theology. Vol. 1: Exposition of Paul’s Doctrine* (London: Williams and Norgate, 1877); orig. publ.: *Der Paulinismus: Ein Beitrag zur Geschichte der Urchristlichen Theologie* (Leipzig: Hinrichs, 1873).
- Piaget, J., *Psychologie der Intelligenz* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2000).
- Rabens, Volker, “The Development of Pauline Pneumatology: A Response to F.W. Horn,” *BZ* 43 (1999), 161-179.
- , “Geistes-Geschichte: Die Rede vom Geist im Horizont der griechisch-römischen und jüdisch-hellenistischen Literatur,” *ZNT* 25 (2010), 46-55.
- , “Power from In Between: The Relational Experience of the Holy Spirit and Spiritual Gifts in Paul’s Churches,” in I. Howard Marshall, Volker Rabens, and Cornelis Bennema (eds.), *The Spirit and Christ in the New Testament and Christian Theology: Essays in Honor of Max Turner* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 138-155.
- , *The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life* (WUNT II/283; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).
- Scherer, Hildegard, *Geistreiche Argumente: Das Pneuma-Konzept des Paulus im Kontext seiner Briefe* (AB 55; Münster: Aschendorff, 2011).
- Shaver, Phillip R., and Mikulincer, Mario, “Attachment Theory, Individual Psychodynamics, and Relationship Functioning,” in Anita L. Vangelisti and Daniel Perlman (eds.), *The Cambridge Handbook of Personal Relationships* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 251-271.
- Stecher, Ludwig, *Die Wirkung sozialer Beziehungen:*



Empirische Ergebnisse zur Bedeutung sozialen Kapitals für die Entwicklung von Kindern und Jugendlichen (München: Juventa, 2001).

Theißen, Gerd, Erleben und Verhalten der ersten Christen: Eine Psychologie des Urchristentums (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007).

Thiselton, Anthony C., The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text (NIGTC; Cambridge/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 2000).

Turner, Max, Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts (JPTSup 9; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

—, The Holy Spirit and Spiritual Gifts – Then and Now (Carlisle: Paternoster, 1992).

—, “‘Trinitarian’ Pneumatology in the New Testament? – Towards an Explanation of the Worship of Jesus,” ATJ 57/58 (2002/2003), 167-186.

—, “Levison's Filled with the Spirit: A Brief Appreciation and Response,” JPT 20 (2011), 193-200.

Wolter, Michael, Paulus: Ein Grundriss seiner Theologie (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2011).

## Фолькер Рабенс\*

### «Если Духом умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Рим 8:13): освящение и действие Духа согласно апостолу Павлу

#### Введение

На основании святости Бога и Его деяний, спасения Христова и вдохновения Святого Духа, апостол Павел утверждает, что верующие также могут и должны быть святыми. Стенли Портер (Stanley Porter) говорит об этом так: «Для Павла святость или освящение включает сам факт спасения человека и – что более важно – его (человека) этическое и эсхатологическое совершенство»<sup>1</sup>. Следовательно, согласно Павлу, этическая жизнь есть неотъемлемая часть освящения<sup>2</sup>. Но почему же Павел считает, что новообра-

---

\* Выражаю благодарность д-ру Валерию Аликину (СПбХУ) и проф. Анатолию Алексееву (СПбГУ) за приглашение в Санкт-Петербург и за гостеприимство во время моего пребывания в апреле 2014.

<sup>1</sup> «For Paul holiness or sanctification includes soteriological status, and – more importantly – ethical and eschatological perfection», S.E. Porter, «Holiness, Sanctification» // DPL, P. 397.

<sup>2</sup> Это утверждение содержится в возможно, самом раннем послании Павла, а именно в Первом послании фессалоникийцам. Несмотря на некоторые современные идеи в немецком богословии, в 4:1-12 и 5:23 содержатся убедительные свидетельства того, что освящение предполагает этику. См. обсуждение в V. Rabens, «1 Thessalonians» // T.J. Burke and K. Warrington (eds.), *A Biblical Theology of the Holy Spirit* (London: SPCK, 2014). В контексте этого обсуждения, в настоящей статье термин «этика» понимается в широком смысле, в соответствии с определением этики Нового Завета

ценные способны жить в соответствии с нравственными стандартами, которые к ним предъявляются? И в частности, как Павел, этот «теолог Святого Духа»<sup>3</sup>, понимал действие Духа по вдохновению религиозно-этической жизни? Как Дух помогает верующим преодолевать грех, противостоять искушениям и «приносить плод Духа»?

Через обращение-посвящение человек коренным образом преобразуется от существования «во плоти» к существованию «в Духе» (Рим 8:9), и именно через этот процесс преобразования Дух делает возможным освящение и этическую жизнь. Глубочайшие изменения, являющиеся результатом этого преобразования, могут быть осмыслены в терминах отношений<sup>4</sup>: это свобода от греха, плоти, дел закона, порабащующих сил и т.д., и новые, близкие отношения с Богом, Христом, Духом<sup>5</sup> и христианской общиной

Шраге (Schrage), т.е. как «вопрос о том, что было основанием, критерием и содержанием образа жизни ранней Церкви» («the question of what was the enabling and grounds, the criteria and content of the early Christian way of acting and living») (W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*; GNT/NTD 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), P. 9). Поскольку религиозная жизнь группы и ее этические нормы взаимосвязаны, я использую более широкий термин «религиозно-этический» более или менее синонимично термину «этический». Оба термина означают качество личной и общественной жизни перед Богом. Последовательный обзор «освящения» у Павла см. в Н. Stettler, *Heiligung bei Paulus: Ein Beitrag aus biblisch-theologischer Sicht*, WUNT II/368 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

<sup>3</sup> J.D.G. Dunn, «Geist/Heiliger Geist: III. Neues Testament» // RGG, III, P. 566.

<sup>4</sup> См. общие положения такого подхода в статье, которая послужила основой настоящей статьи: V. Rabens, «Ethics and the Spirit in Paul (2): Religious-Ethical Empowerment through the Relational Work of the Spirit» // *ExpT* 125 (2014), PP. 272-281. Наиболее яркие альтернативные интерпретации работы Духа у Павла рассмотрены в первой части этого же исследования (V. Rabens, «Ethics and the Spirit in Paul (1): Religious-Ethical Empowerment through Infusion-Transformation?» // *ExpT* 125 (2014), PP. 209-219). Полностью эта тема развита в книге V. Rabens, *The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*; WUNT II/283 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), особенно в гл. 4)

<sup>5</sup> «Отношения с Духом» не означают, что Дух воспринимается как некая личность, с которой Павел имеет активные отношения (см. мою статью «Мы приняли Духа от Бога»: Интерпретация раннехристианских свидетельств

(Рим 7:5-6; 8:2-11; Гал 4:3-7; 1 Кор 12:13; и др.). Произошло изменение принадлежности, и вследствие этого – изменение отношений (см., например, Рим 8:9: ἔστιν αὐτοῦ; Гал 5:24): обращенные объединены со Христом посредством Духа: они теперь «во Христе» (Рим 8:1; 1 Кор 1:30; 2 Кор 5:17; Гал 3:26; и др.), «в Духе» (Рим 8:9; и др.), и сам Христос через свой Дух обитает в них (1 Кор 3:6; 6:19; Рим 8:9; 1 Фес 4:8).

В этой статье мы хотим привлечь внимание к тому факту, что изменения в жизни верующих, которые производит Дух, касаются не только самого события обращения и установления новых, близких отношений с Богом, Христом и христианской общиной, и вхождения в новую реальность – реальность спасения. Исследователи обычно фокусируются на этом начальном событии обращения как на том главном, что дает возможность человеку жить религиозно-этической жизнью. Я же хочу показать, что согласно Павлу, Дух продолжает преобразовать этическое поведение верующих, и укрепляет их, оживотворяя и углубляя эти близкие отношения с Богом, Христом и общиной. В первых двух частях данной статьи будет показано, как Дух дает возможность человеку измениться (1.) и обрести силу (2.) для религиозно-этической жизни благодаря углублению познания Бога (и Христа) и развитию отношений с Ним. В третьей и последней части статьи, через определение того, как в духовных отношениях с другими верующими человек обретает силу для этической жизни, будет показана общинная природа вдохновляющей работы Духа.

## 1. Преображение

Когда мы исследуем, что Павел говорит о действии Духа по этическому преобразению, наше внимание есте-

---

об опыте переживания Духа», сн. 18, в настоящем издании). Тем не менее, поскольку Дух «обитает» в верующих, то возможно говорить о новых отношениях.

ственным образом сосредотачивается на Втором послании коринфянам 3:18, потому что именно здесь апостол прямо говорит, что верующие преобразуются «в тот же образ», который они видят в славе Господа. Наше обсуждение пойдет по двум направлениям: 1) Как достигается это преобразование? и 2) Каковы результаты этого преобразования?

1) Преобразование, описанное в 3:18, происходит в первую очередь в результате «снятия покрывала с лица». Верующие «взирают на славу Господню» «открытым лицом» (в греч. языке дат. падеж), т.е. увидеть славу Божью становится возможным в результате «открытия лица». Структурный анализ фрагмента 3:7-4:6 показывает, что «открытие лица» включает два аспекта: один – это когнитивный («открытие»), предполагающий более глубокое понимание евангелия (и это зависит от наших отношений с Богом, см. 4:4); и второй аспект – это личная и непосредственная близость, которая предполагает открытие «лица» (и следовательно, личную встречу с Моисеем/со славой Господа).

Особое внимание следует уделить второму и главному значению преобразования – «как в зеркале» («отражая как зеркало» – РБО). Есть три варианта понимания этого выражения. Первые два идентичны интерпретации «открытого лица»: отражение как более глубокое понимание евангелия (и следовательно, Христа), и как личная встреча (со Христом). Они оба имеют право на существование, но все же третий вариант – «созерцание» – предпочтителен, потому что включает в себя два первых толкования (умственную и реальную встречу). Кроме того, он базируется на древней концепции «преобразование через созерцание». Эта идея в 2 Кор 3:18 взята не только из эллинистических источников (как обычно считается), но скорее из центрального повествования о Синае и толкования этого повествования в раннем иудаизме. Более того, «преобразование через созерцание» имеет основание в традиции мистического преобразования, которую можно найти у Филона Александрийского и в Кумранских рукописях: Дух привлекает лю-

дей к созерцанию Бога, и это созерцание ведет к преобразению<sup>6</sup>.

Третий элемент, описывающий процесс преобразования людей, – это фраза καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. Павел указывает, что именно Дух преобразует верующих через созерцание славы Господа с открытым лицом.

Прежде, чем мы обратимся к результатам этого преобразования, возникает вопрос о том, как в основанных апостолом Павлом церквях на практике происходило κατοπτριζόμενοι («созерцание как в зеркале») Духом. О каких именно аспектах религиозной жизни говорит Павел? Финни Филип (Finny Philip) определяет «созерцание как в зеркале» как указание исключительно на обращение Павла по дороге в Дамаск, рассказ о котором апостол использует для утверждения своего авторитета<sup>7</sup>; но такое понимание, наверное, слишком узко. И хотя «созерцание» может включать обращение (ср. «когда обращаются к Господу», 3:16), этим оно не ограничивается, и, конечно же, не ограничивается обращением самого Павла. Павел считает получателями плодов этого нового служения завета всех (ἢ εἰς δὲ πάντες, «мы же все»). Более того, κατοπτριζόμενοι – это причастие не только множественного числа, но и настоящего времени (как μεταμορφοῦμεθα), т.е. означает продолжающееся действие. Мы можем заключить, что «созерцание славы Господа» совершается, с одной стороны, посредством экзистенциального столкновения, которое

---

<sup>6</sup> See V. Rabens, «Pneuma and the Beholding of God: Reading Paul in the Context of Philonic Mystical Traditions» // J. Frey and J.R. Levison (eds.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives* (Berlin/New York: De Gruyter, 2014), pp. 295-331.

<sup>7</sup> F. Philip, *The Origins of Pauline Pneumatology: The Eschatological Bestowal of the Spirit upon Gentiles in Judaism and in the Early Development of Paul's Theology*; WUNT II/194 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), pp. 189-190; ср. pp. 182-193. См. также C.C. Newman, *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric* (Leiden: Brill, 1992), pp. 233-235; S. Kim, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel* (Cambridge/Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 167-174.

происходит в результате евангельской проповеди Иисуса Христа (ср. Гал 3:1-5; 1 Фес 1:4-6). Но с другой стороны, «в той же степени, в которой евангелие высвобождает силу Духа, слава Божья так же открывается в обновленной жизни тех, которые имеют Духа и являются его 'храмом' (см. 1 Кор 6:19... )»<sup>8</sup>. Далее, провозглашение евангелия словом и личным примером неразрывно связано с Павловым служением страдания (ср. 2 Кор 2:14-17; 4:7-18). Таким образом, мы можем сказать, что слава Господа созерцается в «богатстве истинной христианской жизни»<sup>9</sup>, а именно тогда, когда присутствие Господа переживается каждым в отдельности и всеми вместе в поклонении общего собрания (в Вечере Господней, в песнях, в чтении Писания<sup>10</sup>, в учении и откровениях и т.д.; см. 1 Кор 14:26; Рим 8:15-16; Гал 4:6)<sup>11</sup>.

2) Обращаясь к вопросу о результатах преобразования от Духа, мы можем сказать следующее: контекст (2 Кор 3-5) однозначно указывает на тот факт, что преобразование является этическим<sup>12</sup>. Цель преобразования изложена в выражении «в тот же образ», т.е. в образ Христа (ср. 4:4). Во Втором послании коринфянам и в параллельных текстах Кол 3:10, Еф 4:24, Рим 8:29 и Гал 4:19 (ср. Рим 12:2), пре-

<sup>8</sup> Scott J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3* (WUNT 1/81; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), P. 425.

<sup>9</sup> J. Lambrecht, «Transformation in 2 Cor 3,18» // *Bib 64* (1983), PP. 250-251.

<sup>10</sup> Джон Левисон убедительно продемонстрировал, что это вдохновенное толкование Писания (чтение «Моисея» в 3:14-16) было главным аспектом изменений, описанных в 3:18 (J. Levison, *Inspired: The Holy Spirit and the Mind of Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), PP. 171-177). См. также дискуссию в J. M. F. Heath, «Moses' End and the Succession: Deuteronomy 31 and 2 Corinthians 3» // *NTS 60* (2014), PP. 37-60.

<sup>11</sup> Cf. W. Bousset, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus* (New York: Abingdon, 1970), P. 159; M. E. Thrall, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians. Vol. 1: Introduction and Commentary on II Corinthians I-VII*; ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1994), PP. 284-285.

<sup>12</sup> Против этого мнения выступает Блэк (F. Back, *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus: Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14-4,6*; WUNT II/153 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002), 153-154).

ображение в образ Христов означает обретение Христова характера<sup>13</sup>. Жизнь, подобная жизни Христа, имеет очевидное этическое измерение. Следовательно, верующие, описанные в 2 Кор 3:18 – это люди, этически преобразованные общением Духа.

## 2. Дарование силы

Хотя в 2 Кор 3:18 для описания освящающего действия Духа Павел использует слово «преобразование», во многих других местах, где он пишет о даровании силы от Духа, он не указывает, что эта сила принимается через «преобразование». Думается, что термин «дарование силы» (empowerment) хорошо описывает то, что Павел говорит об этом аспекте работы Духа. В этом разделе мы рассмотрим, как духовные сыновья отношения с Богом даруют верующим силу для этической жизни. Основным текстом для нас здесь будет Рим 8:12-17. Джеймс Данн (James Dunn) назвал восьмую главу Послания римлянам «наивысшей точкой Павлова богословия Духа»<sup>14</sup>. Наиболее явный этический призыв содержится в этом важнейшем отрывке в ст. 13, и именно поэтому этот стих вынесен в название данной статьи<sup>15</sup>: «если Духом умерщвляете дела плотские, то живы

---

<sup>13</sup> Этот процесс также может пониматься как обожение или «христозис». См. Rabens, «Pneuma», PP. 306-331; B.C. Blackwell, *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*; WUNT II/314 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), PP. 242-243, 264-267.

<sup>14</sup> J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Edinburgh: T & T Clark, 1998), P. 423.

<sup>15</sup> Гал 5:25 – это еще один текст, живо отражающий напряжение между дарованием силы Духа и повелением жить согласно этой силе. Но контекст 8:13 дает нам больше оснований для понимания и практических выводов относительно этого напряжения. См. обсуждение Гал 5:25 в V. Rabens, «'Indicative and Imperative' as the Substructure of Paul's Theology-and-Ethics in Galatians? A Discussion of Divine and Human Agency in Paul» // M.W. Elliott, et al. (eds.), *Galatians and Christian Theology: Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), PP. 285-305.



будете»<sup>16</sup>. В этом скрытом повелении Павел указывает на Дух как на инструмент. Объясняет ли Павел, как именно Дух может быть инструментом этического действия? Гордон Фи (Gordon Fee) отвечает на этот вопрос отрицательно<sup>17</sup>, но тщательный анализ отрывка покажет, что духовно-сформированный<sup>18</sup> опыт принятия Богом как любящим Отцом дарует римским христианам силу умерщвлять дела плоти.

Во-первых, давайте проанализируем синтаксические связи в стихах 12-14 и во всем отрывке. Из синтаксической структуры 8:12-17 следует, что отношения с Богом Отцом через Духа (ст. 14-16) делают человека способным к этическим поступкам, описанным в ст. 13. Частица *γάρ*, с помощью которой связаны стихи 13 и 14, показывает, что в стихе 14 изложено основание или дальнейшее объяснение стиха 13. Умерщвление дел плоти Духом (ст. 13б) подразумевает, что человек позволяет Духу вести, направлять, побуждать и контролировать себя (ст. 14). И хотя на первый взгляд кажется, что такая структура аргументации указывает на умерщвление дел плоти как на обязанность верующих

<sup>16</sup> Интересно, что во фразе «духом умерщвляете дела плотские» (СП) Павел использует слово *σώματος* («телесные»), а не *σαρκος* («плотские»), хотя именно второй термин (*σάρξ*) обычно имеет у апостола негативную коннотацию (см., например, 1 Кор 15:50: «плоть и кровь Царства Божия не наследуют», тогда как «тело» наследует: тело, в отличие от плоти, будет преобразено [15:44]). И все же эти термины у Павла пересекаются, а в 1 Кор 6:16 апостол использует их как взаимозаменяемые (ср. 1 Кор 7:34 [«тело и дух»] и 2 Кор 7:1 [«плоть и дух»]; а также 2 Кор 4:10 и 4:11). Возможное объяснение может быть таким: «дела плоти» (см. Гал 5:19, где перечисляются конкретные «дела плоти» – блуд, нечистота, вражда, и т.д.) – это скорее более общий термин, указывающий на (внешнее) «господство» плоти, тогда как термин «дела телесные» (Рим 8:13) указывает на желания (тела) отдельного верующего. Так как *σῶμα* может быть посвящено Богу или злу, то похоже, что *σαρξ* использует *σῶμα* как объект нападения (ср, например, 1 Кор 9:27).

<sup>17</sup> G.D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody: Hendrickson, 1994), P. 559, n. 254, cf. 433.

<sup>18</sup> Под «духовно-сформированным» мы понимаем «сформированный Духом», а не «сформированный по подобию Духа».

как детей Божьих<sup>19</sup>, более внимательное прочтение позволяет сделать заключение, что это не так. Прежде всего, стих 14, который наиболее прямо увязывает сыновство и этику, объясняет, что религиозно-этические действия (ἄγωναί), являющиеся признаком сыновства, даруются верующему Духом Божиим (πνεύματι θεοῦ ἄγωναί). Страдательный залог глагола ἄγωναί («водимые») показывает, что это скорее дар, а не обязанность. Более того, Дух дает силу для этических поступков, требуемых в ст. 13 посредством (γάρ) близких отношений с Богом через Духа, о которых говорится в стихах 15-17 (ст.15 так же связан со ст. 14 частицей γάρ). И это еще не все: Павел часто увязывает сыновство Богу с привилегиями (ст. 14-17, 29; Гал 4:5-7, и др.), а не с обязанностями, и это также поддерживает наше толкование.

Во-вторых, важно проанализировать, как стихи 15-16 продолжают мысль Павла, начатую в стихах 12-14. Апостол объясняет римлянам, что они не получили духа рабства и следовательно, страха, но они получили Духа «усыновления». И как рабство противопоставляется сыновству, так и «страх» противопоставляется отношениям любви (ср. 8:35, 37, 39), выражающейся в восклицании «Авва, Отче» и являющейся результатом присутствия Духа. Следовательно, «Дух усыновления» приносит усыновление («вы приняли Духа усыновления») и дает подтверждение этому усыновлению (в продолжающемся ἐν ᾧ κράζομεν· ἀββα ὁ πατήρ [ст. 15] и в «свидетельстве духу нашему, что мы – дети Божии» [ст. 16]). Таким образом, «усыновление» – это не просто метафора, описывающая начало (и окончание) христианской жизни, но это сама суть существования христианина. Эта новая идентичность и отношения любви с ἀββα ὁ πατήρ («Авва, отче») определяет само-понимание, бытие и поступки общины верующих в Риме.

<sup>19</sup> Например, T.J. Burke, *Adopted into God's Family: Exploring a Pauline Metaphor* (Downers Grove: IVP, 2006), pp. 147, 175.

Анализ более широкого контекста подтверждает эту трактовку сущности и значения сыновства (и отцовства). Так, например, в Книге Юбилеев 1.23-25 даяние Д/духа связано с развитием, углублением отношений эсхатологической общины с Богом («их душа прилепится ко Мне») и религиозно-этической жизнью (исполнение Божьих заповедей). Установление сыновских отношений («Я буду их отцом, и они будут Моим сыном») характеризуются любовью («Я люблю их»). По-видимому, в Рим 8:14-17 мы видим отголоски именно этого текста (а также и Завещания Иуды 24.2-3, которое, как и Книга Юбилеев 1.23-25,<sup>20</sup> продолжает традицию Иез 36:25-28) – он не только говорит о сыновстве как об отношениях любви, об отношениях, формирующих идентичность, но также соотносит сыновство с получением Духа и силы для этической жизни. Похожим образом представлено усыновление и сыновство у Павла (в частности, в Рим 8). Таким образом, любовь, забота и глубина Бого-человеческих отцовско-сыновских отношений, о которых говорится во вне-библейской литературе, обнаруживается и в Павловом понимании духовного сыновства Богу.

И наконец, Рим 8:12-17 свидетельствует об общинной природе духовного сыновства Богу. Этот совместный опыт экзистенциально усиливает групповую идентичность членов общины как детей Божьих, и вместе с тем не умаляет значимости каждого в отдельности. Каждый член общины становится чем-то большим, чем он сам – становится частью семьи, частью группы братьев и сестер (Рим 8:12, 16-17, 29). Опыт общины в богослужении, вдохновленном Духом молитвы «Авва», привлекает верующих ближе к Отцу и к своим братьям и сестрам. Согласно Рим 8:12-17, оба аспекта – приближение к Богу и друг ко другу – формируют общину и дают силы религиозно-этической работе Духа.

Следовательно, анализ Рим 8:12-17 (и параллельных

---

<sup>20</sup> Более полно о толковании этих двух стихов см. Rabens, Spirit, 164-167.

отрывков Гал 4:1-7; Еф 3:16-19) показывает, что – вопреки утверждению Гордона Фи (Fee)<sup>21</sup> – Павел говорит о том, как Дух дает людям силы умерщвлять дела плоти: верующие получают силу и мотивацию из своей новой идентичности, из близости и общинного характера общения с Богом через Духа Святого, выражающихся в вдохновленной Духом молитве «Авва, Отче».

### 3. Получение силы в общине

Выше было указано, что наша общинная модель работы Духа по освящению верующих у Павла построена на дарующей силу природе вдохновленных Духом близких отношений с Богом и с общиной верующих. В заключительной части статьи мы сфокусируемся на этом «социальном» аспекте дарования силы от Духа для религиозно-этической жизни, аспекте, который обычно игнорируется при обсуждении роли Духа Святого в этике Павла.

Мы начнем с того, как верующие «утверждаются» дарами Духа. В Рим 1:11-12 Павел говорит, что он стремится к участию верующих в духовной жизни друг друга, и что такое участие ободрит и его самого, и римлян. Более подробно апостол говорит об этом в 1 Кор. 12-14. Сотрудничество и единство в церкви, развивающееся в практике духовных даров, приводит к тому, что каждый член общины «получает наставление», т.е. укрепляется и получает силу для религиозно-этической жизни (12:7; ср. 10:23-24; Еф 4:11-14). Павел увещает коринфян разрешать пророчество, т.к. это помогает членам общины возрастать в вере («наставляться», 14:4-5, 12). Таким образом, Павел знает, что возрастание и укрепление членов общины – это результат работы Духа Святого в межличностном общении. На людей влияют слова других, и поэтому вдохновленные Духом речи могут убедить человека, пришедшего на со-

<sup>21</sup> См. сноску 17 выше.

брание церкви и породить в нем реакцию, которая может быть названа «религиозно-этической» («он падет ниц, и поклонится, и скажет: “Истинно с вами Бог”» 14:23-25). В этом контексте особенно интересен тот факт, что Дух формирует структуру межличностного общения каждого внутри общины. Павел говорит: «если не будет истолкователя, то [тот, кто говорит на незнакомом языке] молчи в церкви, а говори себе и Богу» (ст. 28). Следовательно, Дух может вдохновить верующих быть более внимательными к другим членам общины. Чтобы возрастать в вере («наставляться»), люди должны слушать друг друга (ср. ст. 29-30). И снова, результатом этих вдохновленных Духом действий является то, что «все могли научиться и все получать утешение» (ст. 31). Это также часть того, что Павел называет κοινωνία πνεύματος, «общением Духа».

Итак, Дух укрепляет людей через общение в собрании, общение, вдохновленное дарами Духа. Более того, получение от Духа силы для религиозно-этической жизни соотносится у Павла с понятием κοινωνία πνεύματος. Использование этого выражения в 2 Кор 13:13 предполагает, что для Павла христианское общение вытекает из общего участия в Духе. Переживание Духа является общим для верующих и дарует им ощущение связи друг с другом, взаимопонимания и сочувствия. Использование Павлом понятия «участия в Духе» в аргументации в Флп 2:1-2 и то значение, которое он придает любви в своем пожелании коринфянам (2 Кор 13:13) также поддерживает понимание, согласно которому именно через общение Дух дарует верующим силы для этической жизни.

Мы можем заключить, что Павел не только верит, что Дух обеспечивает близкие отношения с Богом и через это преобразует верующих (2 Кор 3:18) и дарует им силы (Рим 8:12-17) для религиозно-этической жизни. Павел верит, что духовные дары и совместное участие в Духе формирует общину и укрепляет верующих для этических поступков.

## **Заключение: работа Духа Святого по освящению верующих согласно Павлу**

Мы показали, что согласно посланиям Павла (и в соответствии с многими текстами раннего иудаизма), Дух преобразует людей и делает их способными к этической жизни, в основном, через вхождение и пребывание в близких отношениях с Богом и с общиной верующих. Для Павла именно это является центром освящения Духом.

Такое общинное понимание Павловой пневматологии объясняет многие идеи в теологии апостола, которые раньше считались противоречивыми. Например, особенность Павловой этики, известная как «утверждение и повеление»<sup>22</sup>. И хотя общинный подход к пониманию работы Духа по освящению больше сосредоточен на Духе, а не на деяниях верующих, то, кем верующий является и то, что он делает, вполне вписываются в этот подход. Дух привлекает верующих ближе к Богу и к общине – и первоначально, в момент обращения, и на протяжении всей их христианской жизни. Ведь это верующий преобразуется и получает силу в процессе освящения. И этической жизнью живет не Дух в верующем, а сам верующий. Павел не говорит, что верующий в глубине своего существа должен как-то «настроиться» на этическое поведение Духа<sup>23</sup>. Скорее Дух делает человека способным жить этической жизнью, привлекая его в любящее и вдохновляющее присутствие Бога и общины верующих. Высокая нравственность и этические поступки принадлежат самому верующему, но они проживаются внутри этих взаимоотношений любви и по большому счету должны пониматься как результат этого продолжающегося опыта любви (ср. Рим 5:5; 15:30; Еф 3:16-19).

Действие Духа по освящению верующих не происхо-

---

<sup>22</sup> По этой теме см. более подробно Rabens, «Indicative and Imperative», pp. 285-305.

<sup>23</sup> Pace T.J. Deidun, *New Covenant Morality in Paul*; AnBib 89 (Rome: Biblical Institute Press, 1981), pp. 79-81, 243.

дит автоматически. Когда Павел призывает своих читателей в Рим 3:18 «умертвить дела плоти» и заявляет, что именно Дух может дать им способность сделать это (рпeу,mati: инструментальный дательный падеж), он не объясняет (и не вопрошает), почему же кажется, что некоторым членам церкви Дух дает меньше силы, чем другим. Тем не менее, возможным ответом на этот вопрос может быть признание того факта, что работе Духа в общине, упомянутой в 8:14-16, можно сопротивляться. То есть сопротивляться любви Бога и Христа и игнорировать вдохновение, получаемое в церкви (см. 1 Кор 12:7; Флп 2:1-3; и др.) означает упускать возможность этического преобразования и упускать вдохновение от Духа. Другими словам, когда верующие позволяют Духу увлечь себя в преобразующие и вдохновляющие отношения с Богом и с общиной верующих и жить согласно ценностям евангелия, их отношения с Богом и с другими станут более глубокими. И, следовательно, если верующие станут исполнять повеления Павла (целью которых является углубление их взаимоотношений с Богом и друг с другом), они обретут большую силу для этической жизни.

### Библиография

- Back, Frances, *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus: Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2 Kor 2,14–4,6*. WUNT II/153; Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Blackwell, Ben C., *Christosis: Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*. WUNT II/314; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Bousset, Wilhelm, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus* (New York: Abingdon, 1970); orig. publ.: *Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921 [1913].

- Burke, Trevor J., *Adopted into God's Family: Exploring a Pauline Metaphor*. NSBT 22; Downers Grove: IVP, 2006.
- Deidun, Thomas J., *New Covenant Morality in Paul*. AnBib 89; Rome: Biblical Institute Press, 1981.
- Dunn, James D. G., "Geist/Heiliger Geist: III. Neues Testament," RGG4, III, 565-567.
- , *The Theology of Paul the Apostle*. Edinburgh: T & T Clark, 1998.
- Fee, Gordon D., *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson, 1994.
- Heath, Jane M. F., "Moses' End and the Succession: Deuteronomy 31 and 2 Corinthians 3," NTS 60 (2014), 37-60.
- Kim, Seyoon, *Paul and the New Perspective: Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*. Cambridge/Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Lambrecht, Jan, "Transformation in 2 Cor 3,18," Bib 64 (1983), 243-254.
- Levison, Jack, *Inspired: The Holy Spirit and the Mind of Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 2013.
- Newman, Carey C., *Paul's Glory-Christology: Tradition and Rhetoric*. NovTSup 69; Leiden: Brill, 1992.
- Philip, Finny, *The Origins of Pauline Pneumatology: The Eschatological Bestowal of the Spirit upon Gentiles in Judaism and in the Early Development of Paul's Theology*. WUNT II/194; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Porter, Stanley E., "Holiness, Sanctification," DPL, 397-402.
- Rabens, Volker, *The Holy Spirit and Ethics in Paul: Transformation and Empowering for Religious-Ethical Life*. WUNT II/283; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.
- , "1 Thessalonians," in Trevor J. Burke and Keith Warrington (eds.), *A Biblical Theology of the Holy Spirit*. London: SPCK, 2014.
- , "Ethics and the Spirit in Paul (1): Religious-Ethical



- Empowerment through Infusion-Transformation?," *ExpT* 125 (2014), 209-219.
- , "Ethics and the Spirit in Paul (2): Religious-Ethical Empowerment through the Relational Work of the Spirit," *ExpT* 125 (2014), 272-281.
- , "'Indicative and Imperative' as the Substructure of Paul's Theology-and-Ethics in Galatians? A Discussion of Divine and Human Agency in Paul," in Mark W. Elliott, Scott J. Hafemann, N. T. Wright, and John Frederick (eds.), *Galatians and Christian Theology: Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014, 285-305.
- , "Pneuma and the Beholding of God: Reading Paul in the Context of Philonic Mystical Traditions," in Jörg Frey and John R. Levison (eds.), *The Holy Spirit, Inspiration, and the Cultures of Antiquity: Multidisciplinary Perspectives*. Ekstasis 5; Berlin/New York: De Gruyter, 2014, 295-331.
- Schrage, Wolfgang, *Ethik des Neuen Testaments*. GNT/NTD 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 19895.
- Stettler, Hanna, *Heiligung bei Paulus: Ein Beitrag aus biblisch-theologischer Sicht*. WUNT II/368; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.
- Thrall, Margaret E., *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*. Vol. 1: Introduction and Commentary on II Corinthians I–VII. ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994.

**Негров А.И.**

**Дух Святой в 1 Коринфянам: к вопросу о  
разрешении проблем внутри христианской  
общины**

1 Коринфянам – это послание, в котором Апостол Павел обращается к хорошо знакомой ему христианской общине. Он указывает на возникшие многочисленные проблемы в этой общине, которые носили вероучительный и социальный характер. Цель послания – не только обозначить круг проблем среди христиан в Коринфе, но и сформулировать оценку их взглядов и поведения, а также призвать христиан изменяться и совершенствоваться.

Социальное напряжение внутри христианской общины в Коринфе выразилось по-разному: существовали разделения верующих на противоборствующие группы (или партии) (1:10-3:21); верующие обращались к судьям, преследуя кого-то из единоверцев (6:1-8); среди коринфян проявлялся либертаризм (т.е. акцент на правах и свободах индивида) (6:12; 9:1-11:1), гендерное противостояние (11:3-16; 14:33-36), принудительное отделение бедных от богатых во время собраний (11:17-34), харизматические предубеждения (12:4-31). Более того, среди верующих в Коринфе происходили случаи распутства (5:1-8; 6:12-20), существовали разногласия о воскресении мертвых (15:1-58).

К сожалению, в общине не наблюдалось должного единства, верующие в своем мировоззрении и поведении

уподоблялись неверующим<sup>1</sup>. Хотя коринфяне полагали, что они находятся в превосходном духовном состоянии, община переживала глубокий духовный кризис. Имелся конфликт представлений по ряду вопросов: о сексуальной жизни в браке (7:1-40), об употреблении идоложертвенного мяса (8:11-11:1), о понимании и практиках духовных даров (12:1-14:40), о необходимости и порядке сбора пожертвований в Иерусалим (16:1-4).

Проблемы христианской общины в древнем Коринфе обусловлены тем, что большинство обращенных Павла в этом городе являлись частью культуры, которая высоко ценила идолопоклоннические фестивали, роскошь, потакание похотям и чувственность<sup>2</sup>. Нисвонгер описывает это такими словами:

Идеалом древнего Коринфянина было безрассудное стремление к индивидуальному развитию. Торговец, получающий прибыль, используя любые способы; человек удовольствий, отдающий себя каждой похоти; гордый своей силой спортсмен, закаляющий себя через различные упражнения – вот они, типичные коринфяне; иным словом сказать – это люди, не признающие над собой законов, ничего выше своих желаний<sup>3</sup>.

Послание – это реакция апостола на известия из Коринфа, которые он получил через Хлою и через письма. 1 Коринфянам не раскрывает всю стратегию Апостола Павла в разрешении кризиса в раннехристианской общине: апостол планирует посетить коринфян и пробыть у них необходимое время (см. 16:7); он сообщает, что постарается вникнуть в суть проблемы более детально во время своего

---

<sup>1</sup> John Goodrich. Paul as Administrator of God in 1 Corinthians. Cambridge: CUP. 2012. P. 1.

<sup>2</sup> Richard L. Niswonger, New Testament History. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988. P. 230.

<sup>3</sup> Von Dobschultz is quoted in Leon Morris, The First Epistle of Paul to the Corinthians, in TNTC, 2nd. ed., (Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1985), 19 with reference to St. John Parry, The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians (Cambridge: The Cambridge University Press, 1926), x.

визита (см. 11:346).

### **Ключевые богословские темы послания**

Исследователи обозначают несколько ключевых тем послания. С точки зрения Сиампы и Роснера, в 1 Кор прослеживаются четыре главные богословские темы: господство Христа, повсеместное поклонение (worldwide worship), эсхатологический храм и слава Бога<sup>4</sup>. Виктор Фурниш считает, что в 1 Кор главными теологическими вопросами являются христология, сотеореология, эсхатология и экклесиология<sup>5</sup>.

Пневматологический аспект послания рассматривается в экзегетической литературе по 1 Кор, особенно в связи с учением Апостола Павла о духовных дарах в 1 Кор 12-14 и в связи с обличением коринфян в так называемом духовном триумфализме. Некоторые исследователи, однако, относят пневматологию к теологическому центру Послания. Один из них – Гордон Фи, который полагает, что для Апостола Павла Дух Святой является ключом в разрешении всех вопросов<sup>6</sup>.

### **Основные тезисы и комментарии к ним**

Итак, какую роль выполняет Святой Дух в разрешении проблем в Церкви согласно 1 Кор? Изучая основные темы послания, в которых Апостол Павел обращает внимание на существующие проблемы, и анализируя, что апостол говорит о Духе Святом (в контексте проблемы) и на кого он возлагает ответственность за преодоление и разрешение

---

<sup>4</sup> См. Roy E. Ciampa and Brian S. Rosner. *The First Letter to the Corinthians*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010, 33.

<sup>5</sup> Victor Paul Furnish. *The Theology of the First Letter to the Corinthians*. Cambridge: CUP, 1999, P. 124

<sup>6</sup> См. Fee *God's Empowering Presence*, Grand Rapids: Baker Book, 2009. P. 83, 98, 105.

той или иной проблемы, можно сделать два вывода.

Во-первых, Дух Святой не представляется апостолом Павлом в качестве внешнего источника или инструмента для преодоления кризиса в христианской общине. Согласно Павлу, Дух Святой не действует в отрыве от действий христиан и не разрешает проблемы церкви в качестве внешней силы. Кризис в общине может разрешиться через действия христиан, которым необходимо строго придерживаться учения апостола.

Во-вторых, пневматологический аспект разрешения кризиса в раннехристианской общине в 1 Кор можно рассмотреть только имплицитно, опосредованно. Он раскрывается в учении апостола о природе верующего человека, о Христе, о мистическом Теле, к которому принадлежат христиане, о Церкви, внутри которой действует Дух Божий.

### **Краткий комментарий к этим тезисам**

В 1 Кор апостол напоминает о духовных основаниях благополучия церковной общины и нравственной чистоты христиан. Он реагирует на ситуацию в коринфской общине, потому что к нему пришли тревожные известия. Он старается разрешить кризис посредством напоминания основ веры, напоминания тех ценностей, которые могут сохранить единство и развитие общины. Метод наставления апостола можно назвать исправлением путей провозглашения духовных ценностей, к которым необходимо возвратиться всем тем, кто отступился от веры и истины.

Дух Святой не представляется апостолом в качестве внешнего источника или мистического инструмента для преодоления кризиса. Проблемы внутри общины возникли из-за человеческого фактора. Христианам необходимо исправлять ситуацию, понимая, что они принадлежат не себе, но Христу (см. 6:19-20).

Вполне вероятно, что в 1 Кор апостол Павел, сосредотачиваясь на оправдании Христа и исправляя взгляды ко-

ринфян на значимость проповеди о кресте Христа, говорит больше о христологии, чем о пневматологии. Цель апостола – реабилитировать Христа и его господство в умах коринфян. Христос – это источник праведности, освящения и искупления людей (1:30). Бог даровал коринфянам победу над смертью через Христа (15:58). Фурниш отмечает, что в 1 Кор нет разработанной доктрины Святого Духа, в которой Дух по-особому и отдельно функционирует от Бога и Христа<sup>7</sup>. Уверовавшие изменились благодаря Иисусу Христу и Духу Божию (6:11), коринфяне получили духовные дары из единого Божественного источника (12:4-18).

Апостол Павел называет общую кризисную ситуацию в коринфской церкви «искушением человеческим». Преодоление кризиса зависит от Бога, на верность и могущество Которого коринфяне могут положиться (10:13).

Апостол Павел напоминает, что христиане – храм Божий (3:17). Это указывает на осознание самоидентификации христиан во Христе. «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20; ср. Рим 6:6; 6:8-11; 2 Кор 13:5; Гал 1:4; 6:8; Еф 5:2). Храм – это средоточие святости, он имеет онтологическое и функциональное значение. «Дух Божий в вас» есть соединение трансцендентного и имманентного в человеке. Апостол Павел решает внутриобщинные конфликты посредством напоминания вероучительных основ.

### **Дух Святой – ключ к разумению проповеди о кресте Христа**

В 1 Кор апостол Павел использует термин *рпей,та* (дух) достаточно часто – 41 раз. Чаще всего речь идет о Духе Божием. Уже в самом начале послания он напоминает о роли Святого Духа в возникновении и становлении Церкви. Апостольская проповедь Павла в Коринфе была

---

<sup>7</sup> Victor Paul Furnish. *The Theology of the First Letter to the Corinthians*. Cambridge: CUP, 1999, P. 95-96.

в явлении Духа и силы (2:4; ἐν ἅν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως). Здесь важно уточнить контекст высказывания. Христиане в Коринфе смущались тем, что в их среде было много малоимущих и мало людей высокообразованных. Вполне вероятно, они находились под давлением общественного мнения, испытывали комплекс маргинала. Нехристиане воспринимали евангелие (проповедь о кресте Христовом) как что-то несуразное и даже унижительное. Из истории Римской Империи известно, что распятие было жестокой и ужасной казнью, которую применяли к рабам и наизлейшим преступникам. Принять смерть через распятие означало не только подвергнуться наиболее суровой казни, но и остаться опозоренным в памяти людей (см. Гал 2:13). Нехристиане (из греков и евреев) откровенно смеялись над христианами, над тем, что они являются последователями Иисуса Христа, который был позорно распят. Но апостол учит коринфян, что смерть Христа нужно рассматривать духовно – в ней осуществилась спасительная, заместительная жертва за грехи людей (см. Рим 1:16-17; 3:23-25; 6:2-8; 1 Кор 1:30; 15:3; 2 Кор 5: 19-21; Гал 2:13-14; 4:4-5; Еф 2:14-22; Кол 1:15-23 и др.). Для верующих в Коринфе важно было понимать и удерживать евангелие и постулаты христианской веры о том, что является истинными мудростью, силой, благородным происхождением и статусом (1:26-31). Если человек сможет истинно и искренне оценить жертву Христа, у него не должно остаться неудовлетворенности. Павел учит, что для христианина оправдание перед Богом, нравственная чистота и освобождение от рабства греха важнее, чем физическая сила, ум, знание и богатство (1:30), которые не делают человека по-настоящему счастливым.

В 2:1-5 мы находим, что апостол не связывал эффективность своего апостольского служения с обладанием человеческой мудростью и особыми ораторскими умениями (2:1-5). Результат проповеди был обеспечен ее объектом – самим Иисусом Христом (1:23; 2:1-2) и невиди-

мой сверхъестественной работой Духа Святого, Который раскрывал людям Божественную мудрость и помогал уразуметь глубинные смыслы слов апостола о кресте Христовом. Мудрость Божия в том, что распятый Иисус Христос – основание для спасения людей (1:18; 1:30; 2:7). Смерть и воскресение Иисуса Христа – основа жизни для христианина и в настоящем, и в будущем (1:30; 6:9-11; 8:6; 15:14-19; 15:57)

### **Дух Святой – ключ к подлинной духовности христиан (2:6-3:4)**

Раздел 1 Кор 2:6-3:4 содержит размышления Павла о человеке, но прежде всего здесь мы соприкасаемся с богословскими размышлениями о Святом Духе. Апостол учит христиан о духовной жизни человека. Христиане способны постигать духовные вопросы (2:15): все духовные вопросы, по Павлу, разрешаются только Духом Святым и «от Духа Божия». Во-первых, связь Бога и христианина осуществляется непосредственно через Духа Святого (2:10; 6:19; 12:3). Духовность человека заключается в том, что Бог дает человеку возможность соприкоснуться с Собой, т.е. позволяет человеку стать сопричастником подлинно духовного (2:14-15). Во-вторых, духовность человека возникает при стремлении человека к Богу, искании жизни с Богом. Эта духовность становится возможной благодаря откровению Бога человеку посредством Духа Святого (2:10-12) и благотворному воздействию Бога на человека (2:13). Согласно Павлу, духовность – это принятие от Святого Духа премудрости Божией, т.е. смысла и значимости смерти Иисуса Христа («Господа славы» – 2:8). Духовность человека не связана с так называемым «естественным откровением», которое доступно даже «душевным людям» (2:14). Душевность человека – это способность познавать и ценить прекрасное и доброе в окружающем мире, облагораживать временный быт человека и т.д. Душевность возникает



из опыта соприкосновения с окружающим материальным миром и направлена на удовлетворение потребностей временной жизни человека. Душевность человека может вести к любопытству, эмоциональному энтузиазму, может подталкивать человека постоянно интересоваться чем-то экстраординарным. Душевность вызывает у человека потребность к самоудовлетворению, даже если для этого требуется спорить, завидовать, нарушать покой в обществе, избирать для себя кумиров (3:3-4). Поведение же духовного человека отличается от принятых среди людей норм поведения (3:3). Если радость, эстетический или творческий энтузиазм человека не «во Христе», не «в Духе Святом», то это нельзя считать духовностью. Итак, душевность человека, по Павлу, имеет антропоцентрический оттенок, а духовность богоцентрична; она основана на работе Духа Святого в человеке.

В 3:1-4 Апостол Павел иронизирует по поводу того, что коринфяне думали о себе как о людях с высокой духовностью. Многие из них, по всей вероятности, считали, что обладали высокими интеллектуальными способностями, различными знаниями и умениями. Им казалось, что это делало их более духовными и эффективными по сравнению с другими: такой духовностью они хвалились перед другими (см. 4:8-10). Как и многие наши современники, они связывали духовность с обнаружением творческого потенциала человеческого духа, а не с трансцендентным Богом, Который через Свой Дух открывает человеку доступ к неземной, Божественной духовности, наделяющей человека силой ко всякому доброму делу (2:10-13). Возможно, они имели сходство с теми из наших современников, кто, веруя во Христа, не может расстаться с греховными увлечениями и личными предпочтениями, т.е. одной ногой – в Церкви, а другой – в миру. Можно ли называть таких людей духовными?

Апостол не отрицает, что верующие в Коринфе обладали Святым Духом. Однако он подмечает, что, называ-

ясь христианами, они полностью не подчинили себя Духу Божию и, следовательно, без Его влияния поступают недостойно звания христиан (как непослушные дети – 3:1). Апостол внимательно подбирает слова, чтобы показать эту непоследовательность и обрисовать реальную картину. В 3:1 он утверждает, что при всем желании он не может вести с ними разговор как с духовными людьми. Во-первых, христиане – это обыкновенные люди, в физическом теле (3:1; «имеющие плоть»), и им не стоит думать о себе как о духовных, неземных существах. Во-вторых, Павел отмечает, что, судя по их безнравственным (плотским, бездуховным) поступкам (3:3), он не может к ним относиться как к духовно-зрелым людям; для него они – младенцы во Христе. Стоит заметить, что Павел не называет их душевными людьми или неверующими.

### **Дух Божий, пребывающий в Церкви, способствует единству и нравственной чистоте**

В 1 Кор 3:9с-17 Апостол Павел проводит аналогию между Церковью и архитектурным храмовым строением (3:9), лидерами Церкви и строителями (3:10, 12, 17: ср. 4:1-2). Единая Церковь – Божие строение (3:9), храм Божий (3:16-17). Она состоит из различных верующих людей, спасенных по вере через смерть Иисуса Христа (1:2, 9, 30). Вместе они составляют Церковь, храм Божий (3:16). Для Апостола христианская община представляется крепким зданием. Любовь христиан между собой помогает созидать это строение (8:1). Апостол Павел учит, что при возникновении христианской общины в Коринфе он как «мудрый строитель» положил основание (3:10), и этим основанием является Христос (особенно Его смерть и воскресение; см 1:17; 15:1-8). Христос – незаменимый и прочный фундамент Церкви. Другой фундамент может быть началом создания чего-то другого, но не Церкви Христовой. Павел учит о духовной закономерности: христианские общины,

которые будут почитать Христа, останутся верными Его учению, смогут понять и реализовать то, что Бог от них ожидает в современном мире, обретут благословение и содействие от Бога; общины, которые будут искать водительства Духа Святого, будут крепнуть «в явлении духа и силы» (2:4), утверждаться на силе Божией (2:5) и жизнь Духа Божия в Церкви для них тогда станет явной (3:16).

Апостол искренне считал, что Церковь Божия в Коринфе (2:1) обладала во Христе знанием, мудростью и способностями (1:5-7; 12:286), необходимыми для разрешения возникающих споров (1:11; 3:3; 6:5), обладала адекватными методами взыскания и воспитания (могла исключать из своей среды (5:1-13); стыдить (6:5), вразумлять (1 Фес 5:14) и т.п.). По Павлу, Дух Божий, пребывающий в людях (3:16), делает их способными быть великодушными, не раздражаться, не мстить за себя и прощать обиды (6:7; 13:4-7). Дух Божий, открывающий людям премудрость Бога (2:6-16) и объединяющий разных людей в Церковь, т.е. Тело Христово (12:12-13), делает их способными их жить в мире и согласии (1:10). Апостол учит, что Царство Божие наследуется благодаря делу Господа Иисуса Христа и Духа Божия в человеке (6:9-11). Будучи верующими людьми, коринфяне не должны возвращаться к прежнему греховному образу жизни. Они наследники Царства Божия, которые уже в этой жизни могут и должны жить праведно, отображая в этом мире образ будущего века, в котором добро полностью и бесповоротно восторжествует над злом.

Возможно, в древнем Коринфе считали, что пользоваться услугами проституток – это удовлетворение естественных потребностей, такая же потребность как питание. Но Павел пишет, что тело мужчины-христианина не стоит сравнивать с желудком, в который попадает самая разная пища (6:13). Пища не приближает к Богу, она не удаляет от Бога (8:8). Тело же не для разврата. Тело имеет совершенно другое предназначение: как храм нравственной чистоты, оно предназначено для Господа, для прославления

Бога (6:13, 19). Физическое тело имеет будущее, даже после смерти. Бог воскресит тело (6:13-14), потому что Христос воскрес из мертвых (15:20), и через Него в будущем совершится воскресение всех мертвых (15:22). Мужчина-христианин принадлежит Христу, с Которым возможно духовное единение (6:15). Он принадлежит Богу, в его теле Бог создал священное Свое присутствие. Апостол сравнивает тело с той частью храма, в которой Бог сделал свое жилище. Быть подвластным Богу – почетно и красиво, а иметь связь с проституткой – проявление слабости, преступление против собственного тела и против Бога. Для мужчин-христиан очень важно осознать себя в качестве значимых и благородных мужей, принадлежащих к Богу, в которых находится Дух Божий (6:19-20). За них умер Христос, очищая, освящая и оправдывая их для духовного общения с Богом, для царственного священства (Кол 1:13). Таким образом, предназначение христиан – славить Бога, сохраняя свою нравственную чистоту.

1 Кор 7:25-40 позволяет заключить, что одним из центральных вопросов в коринфской христианской общине была проблема целесообразности для молодых мужчин жениться на своих невестах. Перед ними была дилемма: жениться, чтобы не поддаваться искушениям и не грешить, возбуждаясь в телесных страстях, или воздержаться от женитьбы, т.е. не создавать семью в достаточно сложное время. Холостые молодые христиане, по всей вероятности, находились в самых неблагоприятных условиях, которые не позволяли им создать семью (7:26; 37). Не менее важными для коринфян были и вопросы о преимуществе семейной жизни перед безбрачием (7:26-27, 32-35), возможности повторного брака, допустимости развода (7:27, 39).

Мудрое пасторское сердце апостола не позволяет ему что-либо требовать от людей. Он учит авторитетно, указывая, что обладает духовной мудростью (7:40, *καὶ ὡς πνεῦμα θεοῦ ἐξείν*). Будучи апостолом Божиим (1:1), он размышляет о насущных вопросах коринфян, разумея свою

ответственность перед Богом и стремясь быть верным Богу (7:2; ср. 4:2). Апостол, обладающий духовным знанием и мудростью от Духа Божия (7:40; см. 2:13), признает, что на вопросы коринфян есть несколько допустимых ответов, хотя с его точки зрения, одни варианты все же лучше других. Апостол мыслит не дуалистическими категориями «зло» и «добро», «грех» и «не грех», но категориями вполне приемлемых решений. Одно – «хорошее», а другое – «еще лучше».

### Дух Святой созидает Церковь

Соработничество Бога и людей в деле созидания Церкви наилучшим образом представлено в учении Апостола о духовных дарах (*χαρίσματα*), в частности, в 1 Кор 12-14. Дары во всем их разнообразии перечислены в четырех отдельных случаях в Новом Завете (1 Кор 12:8-10; 1 Кор 12: 28-29; Рим 12:6-8, Еф 4:11)<sup>8</sup>. Из 1 Кор 12:4-6 очевидно, что Бог является единственным источником духовных способностей, которые христиане получают «на дело служения, для созидания Церкви Христа» (Еф 4:12, εἰς ἔργον διακονίας εἰς οἰκοδομήν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ). Духовные дары – это (1) способности верующих к служению Церкви в мире и (2) способности верующих к служению созидания Тела, «доколе все придем в меру полного возраста Христова» (ср. с Еф 4:11-13). Каждый член Церкви обладает, по крайней мере, одним духовным даром (Рим 12:6; 1 Кор 12:11), который, в соответствии с 1 Кор 12:7, следует применять как «проявление Духа ради всеобщего блага». Хиастическая структура 1 Кор 12:7-11 указывает на идею

<sup>8</sup> Есть и другие тексты, в которых Павел также упоминает дары. Два из них – 1 Кор 7:7 («дар брака», «дары безбрачия») и 1 Кор 13:1-3, 8-9 («языки», «пророчества», «знание», «вера», «даяние») можно также считать такими перечнями, но в ином смысле (это не списки даров как таковых). Таким образом, перечисление даров в 1 Кор 13 может быть только случайным, а не целенаправленным.

Павла о том, что Дух дал каждому верующему дары для всеобщего блага:

**А** δὲ ἐκάστῳ *каждому*

**Б** δίδοται *дается (Духом)*

**В** ἢ φανέρωσις τοῦ πνεύματος *проявление Духа*

**Г** πρὸς τὸ συμφέρον (ст.7) *на пользу*

**В1** πάντα δὲ ταῦτα (ст. 8-10) *все же сие [проявления Духа]*

**Б1** ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα *производит один и тот же Дух*

**А1** διαροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούκεται (ст.11) *разделяя каждому особо как Ему угодно*

Дары Духа Святого напрямую связаны с общиной. Духовные дары (χαρίσματα) – это данные Богом способности «к назиданию церкви» (1 Кор 14:12). Церковь – это общность людей, среди которых дары практикуются исключительно ради служения другим<sup>9</sup>. Они не предназначены для собственных достижений, личного роста или личного укрепления в вере; они скорее даны как инструмент для усовершенствования других. Церковь может расти и успешно совершать свое служение только тогда, когда ее члены служат друг другу посредством данных им от Бога особых способностей<sup>10</sup>.

Первый и наиболее важный принцип, связанный с духовными дарами, заключается в том, что Бог дает людям дар(ы) исключительно по Своей божественной благодати (Рим 12:3; 1 Кор 12:4-6, 11). Хотя дары и даны каждому человеку, они являются выражением верховенства Духа и

<sup>9</sup> Климент Римский (30-100 гг. н.э.) перефразирует Павла и указывает на то, что верующие должны трудиться только на пользу другим, ради всеобщего блага. Он пишет: «Если кто тверд в вере, или способен предлагать высшее ведение, или мудр в обсуждении речей, или чист по своим делам; тем более он должен смиряться, чем более кажется великим, и должен искать общей пользы, а не своей». См. 1 Климента 48:6.

<sup>10</sup> Ср. со словами Климента: «Так пусть будет здраво и все тело наше во Иисусе Христе, и каждый повинуетя ближнему своему сообразно со степенью, на которой он поставлен дарованием Его». См. 1 Климента 38.1.

Его деятельности в жизни отдельного верующего и всей общины. Однако Павел также призывает верующих искренне стремиться к дарам (1 Кор 14:12-13). Доналд Карсон подмечает: «Христиане могут стремиться к превосходнейшим из харисмата; но у них нет права на какой-либо конкретный дар, и поэтому им следует всецело полагаться на мудрость их небесного Отца в милостивом распределении даров посредством Святого Духа»<sup>11</sup>. Не следует, однако, понимать харисмата как только исключительные вещи: дар апостольства, дар пророчества, дар учительства, дар чудотворения, дар совершать исцеления, дар веры, дар различения духов, дар различных языков, дар истолкования языков (1 Кор 12:9-10; 28-30; Рим 12:6-8). Для повседневной жизни Церкви полезны также милость (Рим 12:8), служение (Рим 12:7), обучение (Рим 12:7; 1 Кор 12:28ff), помощь и управление (1 Кор 12:28), наставление (Рим 12:8) и т.д. В Новом Завете любовь и духовные дары взаимосвязаны.

Павел указывает, что все верующие, среди которых есть много различных даров, взаимосвязаны между собой внутри Тела Христова (подобно различным частям человеческого тела, несмотря на разнообразие их функций). Такая взаимозависимость утверждает разнообразие среди верующих и в то же время не разделяет Тело. Таким образом, разные способности должны использоваться ради взаимной пользы. Функции даров должны быть в гармонии между собой и не противоречить друг другу. Павел пишет: «Дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге» (12:25)<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Carson, Donald A. *Showing the Spirit: A theological exposition of 1 Corinthians 12-14*. Baker Book House, 1987, P. 43.аключение; 1 Кор 12:4-6, 11). «еде евангельских христиан Евразии». ем христианской миссии; и (3) расширения Царствия Божия! нашаключение; 1 Кор 12:4-6, 11). «еде евангельских христиан Евразии». ем христианской миссии; и (3) расширения Царствия Божия! наш

<sup>12</sup> Ср. с размышлениями Климента о Павловом учении о единстве церкви: «К чему у вас распри; гнев несогласия, разделения, война? Не одного ли Бога и одного Христа имеем мы? Не один ли Дух благодати излит на нас, не одно

Роль любви (см. 1 Кор 13) в учении Павла о дарах становится более ясной и значительной по мере углубления изучения наставлений о дарах. Обладатель даров должен совершать свое служение ради блага других, а это возможно только в случае повиновения Господней заповеди «Любите друг друга» (Ин 13:34-35; 15:12, 17). Бог, освободивший человека от греха, также желает видеть человека свободным для совершения добрых дел для других и служения им. Присутствие свободы Святого Духа и даров Божьей благодати имеет значение только в общине, в которой практикуется любовь и взаимозависимость среди верующих. По этой причине Павел пишет: «К свободе призваны вы, братия, только бы свобода ваша не была поводом к угождению плоти, но любовью служите друг другу» (Гал 5:13).

### **Заключение**

Мог ли апостол Павел рассматривать свою проповедь и послание в качестве дела Духа, боговдохновенного действия, как влияния Духа на церковь? Мог ли апостол Павел исходить из того, что работа Духа в церкви происходит через дары Духа Святого: слово мудрости, распознавание духов и т.д.? Судя по тексту послания, он исходил из того, что внутри церкви Дух производил свою работу через членов Церкви – Тело Христово. Корректировка и урегулирование проблемных ситуаций происходила через действия христиан, которые обладали какими-то дарами. Учить о дарах духа для Апостола Павла было равнозначно учению о Духе, который совершает действия Бога в Церкви.

Практические рекомендации для современной поместной общины, в которой возникли какие-то проблемы, таковы: если отталкиваться от текста 1 Кор, то церковь, в которой возникли проблемы, должна оценивать свою ситу-

---

ли призвание во Христе? Для чего раздираем и расторгаем члены Христовы, восстаем против собственного тела, и до такого доходим безумия, что забываем, что мы друг другу члены?» См. 1 Климента 46.5-7.



ацию с точки зрения вероучительных основ, прикладывая усилия к изменению, полагаясь на помощь Святого Духа, Который открывает Христа как Спасителя и Господина, и продолжает созидать Церковь через духовные дары. Проблемы поместной общины разрешаются через усилия возрожденных от Духа верующих, в действиях которых необходимо усматривать соработничество с Богом.

### **Библиография**

- Carson, Donald A. *Showing the Spirit: A theological exposition of 1 Corinthians 12-14*. Grand Rapids: Baker Book House, 1987.
- Ciampa, R.I. and Rosner, B.S. *The First Letter to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Fee, Gordon. *God's Empowering Presence*, Grand Rapids: Baker Book, 2009.
- Furnish, Victor Paul. *The Theology of the First Letter to the Corinthians*. Cambridge: CUP, 1999.
- Goodrich, John. *Paul as Administrator of God in 1 Corinthians*. Cambridge: CUP. 2012.
- Morris, Leon. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*, in TNTC, 2nd. ed. Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1985.
- Niswonger, Richard L. *New Testament History*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.

## Дух Святой в Писаниях мужей апостольских

### Введение

Среди исследователей существует общераспространенное мнение, что в период с 90 по 150 года Дух Святой не играл особой роли в жизни и учении Церкви, что в раннехристианских текстах, относящихся к данному периоду, не содержится каких либо значительных упоминаний о Святом Духе. Из этого часто делается вывод, что в данный период, по сравнению с первым веком Дух Святой перестал действовать<sup>1</sup>. Вильгельм Пратчер считает, что основание для пневматологического дефицита в Писаниях мужей апостольских может, главным образом, заключаться в противоборстве с гностическим самовосприятием и высокой значимости футуристической эсхатологии в рамках раннехристианского наставления<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Например, Родман Вильямс делает несколько заключений относительно Святого Духа в Писаниях Мужей апостольских: во-первых, там отсутствуют указания на излияние Святого Духа; во-вторых, существует возможность верить в Иисуса Христа, не обладая Духом; в-третьих, в учении о крещении ничего не говорится о принятии Святого Духа. Williams, Rodman J. The Holy Spirit in the Early Church. URL: [http://www.renewaltheology.net/The\\_Holy\\_Spirit\\_in\\_the\\_Early\\_Church.htm](http://www.renewaltheology.net/The_Holy_Spirit_in_the_Early_Church.htm) (дата обращения: 01.01.2016). Андреас Линдеман отмечает, что в Первом послании Климента отсутствует указание на то, что христианин при крещении получает дар Духа, а также отсутствует имеющееся у апостола Павла учение о дарах духовных. См. Andreas Lindemann, «Der erste Clemensbrief» // Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung, ed. Wilhelm Pratscher. Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht, 2009. P. 76.

<sup>2</sup> Wilhelm Pratscher, «Der zweite Clemensbrief» // Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung, ed. Wilhelm Pratscher. Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht,

Однако существует и другая точка зрения. Например, Харольд Марэ утверждает, что почти во всех произведениях, относящихся к Писаниям Мужей апостольских, содержится достаточное количество ссылок на Святого Духа, что свидетельствует о важности учения о Святом Духе в Церкви в послеапостольский период<sup>3</sup>. В данной статье мы исследуем, каким было понимание Духа Святого авторами текстов Мужей апостольских<sup>4</sup>. Так как тексты Мужей апостольских относятся к периоду между 95 и 160 годами, то учение о Святом Духе будет рассматриваться систематически, а не отдельно в каждом произведении<sup>5</sup>. Среди различных аспектов раннехристианской пневматологии будет также рассмотрена роль, которую, согласно произведениям Мужей апостольских, Святой Дух играл в жизни

2009. P. 92: "Die Gründe für dieses pneumatologische Defizit dürften vornehmlich (nach außen) in der Auseinandersetzung mit einem gnostischen Selbstverständnis und (nach ihnen) im hohen Stellenwert der futuristischen Eschatologie im Rahmen der Paränese liegen."

<sup>3</sup> Mare, Harold W. «The Holy Spirit in the Apostolic Fathers» // *Grace Journal* 13.2 (1972). Pp. 4-5.

<sup>4</sup> Церковная традиция считает (напр. Евсевий Кесарийский, Церковная история 3.36), что авторы произведений Мужей апостольских имели общение с апостолами (учениками Иисуса Христа), а также основывали свое учение от одного из апостолов. Термин «Мужи апостольские» впервые был использован Вильямом Вэйком (William Wake) в 1693 году по отношению к собранию раннехристианских произведений, включающих Послание Варнавы, Послание Климента, Послания Игнатия, Послание Поликарпа, «Пастырь» Ерма, Мученичество Игнатия Антиохийского и Мученичество Поликарпа. H.J. de Jonge, «On the Origin of the Term Apostolic Fathers // *Journal of Theological Studies* 29 (1978). Pp. 503-505. В современные собрания Писаний Мужей апостольских входит еще Дидахе (Учение двенадцати апостолов), обнаруженное Фиофеем Вриеннием в 1873 году, Второе послание Климента и Послание Диогнету, но не включается мученичество Игнатия.

<sup>5</sup> Ховард Маршалл представляет свидетельства о Святом Духе в Писаниях Мужей апостольских отдельно в каждом произведении, однако, мы учитываем его предостережение о том, что при анализе ссылок на Святой Духа в этих произведениях не следует пытаться создать связанное богословие Духа Святого. Howard I. Marshall, «The Holy Spirit in the Pastoral Epistles and the Apostolic Fathers» // *The Holy Spirit and Christian Origins. Essays in Honor of James D.G. Dunn*, eds. Graham N. Stanton, Bruce W. Longenecker and Stephen C. Barton. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. P. 264.

отдельного верующего и в частности, в жизни служителей Церкви. Исследование вопросов, касающихся понимания и действия Духа Святого на основании Писаний мужей апостольских, имеет существенное значение для библеистики и библейского богословия, поскольку они непосредственно примыкают во временном плане к тестам Нового Завета, а некоторые документы этого корпуса раннехристианских текстов написаны в то же время, что и книги Нового Завета. Это способствует лучшему пониманию представлений личности и роли Святого Духа в первые сто лет существования христианской Церкви.

### **Учение о Святом Духе в Писаниях Мужей апостольских**

По сравнению с двумя ста ссылками на Святой Дух в текстах Нового Завета, в Писаниях Мужей апостольских содержится не более семидесяти ссылок на Святой Дух. В среднем в каждом из текстов Мужей апостольских присутствуют около 10 указаний на Дух (за исключением Послания Диогнета, где какие-либо упоминания о Духе отсутствуют). Однако в «Пастыре» Ерма мы находим 44 ссылки, что объясняется большим объемом этого раннехристианского произведения по сравнению с другими Писаниями Мужей апостольских. Наличие ссылок ничего не говорит о важности учения о Духе Святом, а подтверждает, что авторы говорят об этой теме. Необходимо отметить, что авторы корпуса Мужей апостольских писали свои произведения с целью назидания и упорядочивания церковной жизни в поместных христианских общинах, и в них мы не встретим детальных выкладок относительно богословия Духа. Тем не менее, на основании имеющихся отдельных ссылок и упоминаний Духа мы можем создать картину их понимания Святого Духа.

В Писаниях Мужей апостольских встречаются различные наименования Духа, вполне соответствующие тем

наименованиям, которые мы находим в Ветхом и Новом Заветах. Основными терминами являются «Святой Дух»<sup>6</sup> и «Дух». Несколько раз встречаются ссылки на «Дух Господа»<sup>7</sup> и «Дух Божий»<sup>8</sup>. В дополнение к библейским употреблением в Писаниях мужей апостольских встречаются еще «Божественный Дух»<sup>9</sup>, «особенный Дух»<sup>10</sup> и «Дух благодати»<sup>11</sup>.

В произведениях Мужей апостольских Дух Святой представлен как часть выражения, содержащего троицу имен, состоящую из Отца, Сына и Духа Святого. Как это представлено в Евангелии от Матфея 28:1, крещение согласно Дидахе 7.1, 3 осуществляется во имя Отца, Сына и Святого Духа<sup>12</sup>. Евангелие от Матфея и Дидахе представляют самое раннее упоминание этой троичной формулы.

Климент Римский задает риторический вопрос: «Разве мы не имеем одного Бога и одного Христа, и одного Духа благодати, излитого на нас, и одно призвание во Христе?»<sup>13</sup>. Мученичество Поликарпа содержит молитву, в которой Дух прославляется вместе с Отцом и Сыном<sup>14</sup>. Игнатий Антиохийский также использует упоминание Отца, Иисуса Христа и Святого Духа в метафоре, обращенной к верующим в Ефесе. Верующие являются камнями в храме Отца, приготовленными для здания Бога Отца. Крест Иисуса Христа является краном для поднятия этих камней, а

<sup>6</sup> Выражение «Святой Дух» встречается в текстах Мужей апостольских 38 раз и «Дух» 22 раза.

<sup>7</sup> 1 Климента 21.1; Послание Варнавы 6.14.

<sup>8</sup> Напр., 1 Климента 21.2.

<sup>9</sup> Это выражение встречается 7 раз в «Пастыре» Ерма.

<sup>10</sup> «Пастырь» Ерма, Заповеди 5.2, 6. Нумерация отрывков из «Пастыря» Ерма приведена по греческому тексту в *Apostolic Fathers, ed. and tra. Bart D. Ehrman, 2 vols. Cambridge MA and London: Harvard University Press, 2003.*

<sup>11</sup> 1 Климента 46.6.

<sup>12</sup> Современные исследователи считают ошибочным видеть в Дидахе 7.1, 3 крещальную формулу. См. Aaron Milavec, *Didache. Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Collegeville: Liturgical Press, 2003. P. 62.

<sup>13</sup> 1 Климента 46.6. См. также 1 Климента 58.2; Игнатий Антиохийский также упоминает вместе Отца, Сына и Святого Духа (Магнезийцам 13.1).

<sup>14</sup> Мученичество Поликарпа 14.3; 22.1.

Дух Святой является веревкой<sup>15</sup>. Таким образом, в авторы произведений Мужей апостольских все чаще начинают использовать тринитарные обращения.

Стенли Бёргесс считает, что Мужья апостольские были озабочены вопросами Троицы и подтверждают свою веру в личность Святого Духа, его действие по вдохновению Писания и наделение дарами верующих, однако, в их произведениях не содержится какого-либо оригинального учения и понимания ранними христианами Духа по сравнению с текстами Нового Завета<sup>16</sup>. Необходимо отметить, что с Бёргессом трудно согласиться, что в Писаниях Мужей апостольских отсутствует какое-либо отличие в понимании Духа. Внимательное изучение ссылок на Святой Дух в Писаниях мужей апостольских, свидетельствует о весьма разнообразном понимании Святого Духа. Например, во втором послании Климента Дух назван Христом<sup>17</sup>. Игнатий Антиохийский также называет Дух Христом<sup>18</sup>. Бёргесс заявляет, что подобная идентификация Духа Христом свидетельствует об ошибке, имеющейся в ранней Церкви, когда христианские авторы не могли сделать различие между Иисусом Христом и Духом Святым<sup>19</sup>. Такое смешение Духа и Христа имеет место в «Пастыре» Ерма. В одном отрывке представлена весьма запутанная картина Духа и Иисуса Христа:

---

<sup>15</sup> Игнатий, Ефесянам 9.1. Этот отрывок показывает, насколько сильно тринитарный язык был распространен в христианстве Игнатия Антиохийского. См. также Игнатий, Магнезийцам 13.1-2.

<sup>16</sup> Stanley Burgess, *The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions*. Peabody: Hendrickson, 1984. P. 16.

<sup>17</sup> 2 Климента 14.4: εἰ δὲ λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν ἄρα οὐκ ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὑβρίσειεν τὴν ἐκκλησίαν ὁ τοιοῦτος οὐκ ὀυ μεταλήψεται τοῦ πνεύματος ὃ ἐστὶν ὁ Χριστός.

<sup>18</sup> Игнатий, Магнезийцам 15.5. Уильям Шёдель доказывает, что здесь у Игнатия нет понимания Духа как Христа. Напротив, Христос идентифицируется здесь в качестве источника неразделенного духа верующих в Магнезии. См. William Schoedel, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press, 1985. Pp. 132-133.

<sup>19</sup> Stanley Burgess, *The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions*. Pp. 18-19.

Дух Святой, прежде сущий, создавший всю тварь, Бог поселил в плоть, какую Он пожелал. И эта плоть, в которую вселился Дух Святой, хорошо послужила Духу, ходя в чистоте и святости и ничем не осквернив Духа. И так как жила она непорочно, и подвизалась вместе с Духом, и мужественно содействовала Ему во всяком деле, то Бог принял ее в общение, ибо Ему угодно было житие плоти, которая не осквернилась на земле, имея в себе Дух Святой. И призвал Он в совет Сына и добрых ангелов, чтобы и эта плоть, непорочно послужившая Духу, обрела место успокоения, дабы не оказалась без награды непорочная и чистая плоть, в которой поселился Святой Дух<sup>20</sup>.

Каролин Озиек отмечает, что эти высказывания относительно Духа лучше всего можно понять как учение адопционистской христологии, где предсуществующий Святой Дух, начав обитать в исторической личности Иисуса из Назарета, сделал его святым и затем превознес его на небесах. Другими словами, плоть Христа была вознаграждена за служении Богу. Если эта «неортодоксальная» интерпретация должна была пониматься в качестве основной интерпретации, то очень странно, что такой популярный раннехристианский документ как «Пастырь» Ерма никогда не был осужден как еретический<sup>21</sup>.

В другом месте Ерм прямо констатирует: «Сын есть Дух Святой»<sup>22</sup>. Джон Лоусон отмечает терминологии Ерма в этих пассажах<sup>23</sup>. Подобная пневматология Ерма, вероятно, повлияла на то, что через пару десятилетий после появления «Пастыря», христианская традиция рекомендовала не читать публично на церковных собраниях: «Но Ерм написал Пастыря очень недавно, в наши дни, в городе Риме, в то время как Пий, его брат, занимал кафедру церкви в городе

<sup>20</sup> «Пастырь» Ерма, Подобия 5.6.5-7.

<sup>21</sup> Carolyn Osiek, *Shepherd of Hermas. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1999. Pp. 179-181.

<sup>22</sup> «Пастырь» Ерма, Подобия 5.5.2: ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν.

<sup>23</sup> John Lawson, *A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers*. New York: The Macmillan Company, 1961. Pp. 239, 258.

Риме. И поэтому его следовало бы читать; но его нельзя читать людям публично в церкви ни среди пророков, чье число полно, ни среди апостолов, так как написан после [их] времени»<sup>24</sup>. Как констатирует Бёргесс: «Путаница Ерма относительно природы Духа Святого и его отношения к Троице проявится вновь в четвертом веке и будут продолжаться в Церкви в последующие века до тех пор, пока она придет к более четкому определению Божества»<sup>25</sup>.

Подобно авторам Нового Завета, Мужья апостольские были убеждены в том, что через авторов Ветхого Завета говорил Дух Святой<sup>26</sup>. Климент Римский в Первом послании Коринфянам, цитируя отрывок из Иер 9:23-24, заявляет, что это говорит Дух Святой<sup>27</sup>. В Послании Варнавы пересказываются Пс 33:10 с указанием, что это пророчествует Дух Господа<sup>28</sup>. Пересказывая повеления, данные Богом Моисею для исполнения народом израильским, Варнава отмечает, что Моисей говорил Духом<sup>29</sup>. Также две скрижали, полученные Моисеем от Господа были написаны перстом Божьей руки в Духе (τῷ δακτύλῳ τῆς χειρὸς κυρίου ἐν πνεύματι)<sup>30</sup>. Мы видим, что в вопросе взаимосвязи Духа и Писания, Мужья апостольские продолжают апостольскую традицию и видят в Духе Святом вдохновителя Писаний.

## Действие и проявление Духа в жизни христиан и служителей Церкви

<sup>24</sup> Канон Муратори 73-80. Несмотря на это «Пастырь» Ерма продолжал пользоваться популярностью, о чем свидетельствует его наличие в знаменитом Синайском кодексе IV века.

<sup>25</sup> Stanley Burgess, *The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions*. P. 24.

<sup>26</sup> См. 2 Пет. 1:21.

<sup>27</sup> 1 Климента 13.1; В 16.2 Климент цитирует Ис 53:1-12 и также отмечает, что это говорит Святой Дух. Цитируя Пс. 33:12-18, 20; а в 22.1-8 Климент заявляет, что Христос здесь говорит через Духа Святого.

<sup>28</sup> Послание Варнавы 9.2.

<sup>29</sup> Там же 10.2, 9.

<sup>30</sup> Послание Варнавы 14.2. Следует отметить, что в Исх 31:18 ни в Масоретском тексте, ни в Септуагинте нет упоминания Духа.



В данном разделе мы рассмотрим получение верующими Святого Духа, Его действие в жизни верующих и особенно служителей Церкви. Мы увидим, что Дух совершает работу по обращению людей, освящению верующих. Он также дает различные сверхъестественные проявления и ставит служителей, у которых показателем наличия в них Духа является с праведная в моральном отношении жизнь.

Согласно произведениям Мужей апостольских Дух Святой осуществляет важную работу по подготовке<sup>31</sup> и обращению людей к Богу, наделяя их своим даром. В Послании Варнавы говорится об излиянии Духа на верующих: «Потому что я истинно вижу, что среди вас Дух был излит на вас от богатства Господня источника» (Послание Варнавы 1.3). Климент Римский обращается к церкви в Коринфе и перечисляет полученные ими дары вследствие того, что приняли слова Христа и представили его страдания перед своими глазами; в результате им был дарован «дарован глубокий и прекрасный мир и ненасытимое стремление делать добро, и на всех было полное излияние Святого Духа»<sup>32</sup>. Дух Святой дает смиренным мужам и женам сверхъестественную смелость провозглашать Божье Слово дерзновенно, чтобы они смогли выполнить Божье задание, даже находясь в трудных жизненных обстоятельствах<sup>33</sup>.

Кроме этого, Дух Святой дает возможность находиться в экстатическом состоянии и видеть и знать особые вещи, которые не могут знать другие люди. Подобно Иоанну в книге Откровения, находящемуся в Духе в день Госпо-

---

<sup>31</sup> Послание Варнавы 19.7: «Не повелевай жестоко своею рабынею и своим рабом, надеющимися на того же Господа, дабы не показалось, что ты не боишься Бога, Который над обоими вами, ибо Он пришел призвать не по лицу судя, но по тому, кого уготовал Дух».

<sup>32</sup> 1 Климента 2.2. См. также 1 Климента 46.6.

<sup>33</sup> Мученичество Поликарпа 14.

день<sup>34</sup> и вознесенному Духом,<sup>35</sup> Ерм также был взят Духом и перенесен, чтобы получить видения<sup>36</sup>.

Дух Святой выполняет немаловажную функцию по освящению верующих. Ерм считает, что человек должен быть прежде хорошим, чтобы Дух пришел и начал работу по его освящению. Одной из важнейших оставляющих процесса освящения христианина является любовь к истине и желание всегда говорить правду. При таком положении дел окружающие будут признавать, что помещенный в человека Божий Дух является истинным («Пастырь» Ерма, Заповеди 3.1.2). Другой важной характеристикой освящения является терпение. При наличии терпения, Дух Святой будет чистым и не будет затемнен злым духом. Святой Дух может даже покинуть верующего, если у него появляется какое-либо раздражение («Пастырь» Ерма, Заповеди 5.5.3)<sup>37</sup>.

Если христианин не позволяет Божьему Духу работать в нем, то он может его огорчить или угасить<sup>38</sup>. Ерм в своем «Пастыре» приводит пространные рассуждения о том, каким образом печаль в верующем может оскорбить Святого духа, живущего в нем:

Послушай теперь, неразумный, каким образом печаль изгоняет Духа Святого и как опять спасает. Когда сомневающийся не обретает успеха в каком-либо деле из-за своего сомнения, то печаль

---

<sup>34</sup> Вероятнее всего речь идет о воскресенье, дне проведения христианских собраний в ранней Церкви. Эта традиция возникла в 30-40 года н.э. и продолжается по сегодняшний день. См. S.R. Llewelyn, «The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament» // *Novum Testamentum* 43 (2001). Рр. 220-222.

<sup>35</sup> Откр 1:10; 4:2.

<sup>36</sup> «Пастырь» Ерма, Заповеди 1.1.3; 2.1.1.

<sup>37</sup> Каролин Озиек считает, что в этом отрывке не совсем ясно, идет ли речь просто о святом духе в человеке или же о Святом Духе, как это обычно понимается в христианских источниках. Однако попытка отделить хороший дух в человеке от Божьего Духа может быть проблематичной для современных исследователей, так как для ранних христиан обладание плохим или хорошим духом было средством объяснения непонятных изменений в поведении людей. См. Carolyn Osiek, *Shepherd of Hermas. A Commentary*. P. 119.

<sup>38</sup> См. Еф 4:30.

входит в сердце такого человека, омрачает Духа Святого и изгоняет его. И когда охватывают человека гнев и сильное раздражение по какому-нибудь поводу, то опять печаль входит в сердце, он скорбит о своем поступке, раскаивается, что разгневался. Эта печаль кажется спасительной, потому что влечет раскаянье. Но и в том и в другом случае печаль оскорбляет Святого Духа. Печаль, вызванная сомнением или тем, что не удалось человеку его дело, — печаль несправедливая. Печаль же от досады на дурной поступок не плохая печаль, но и она оскорбляет Святого Духа. Посему удаляй от себя печаль и не оскорбляй Святого Духа, в тебе живущего, чтобы он не возроптал на тебя к Господу и не удалился от тебя. Ибо Дух Божий, обитающий в этом теле, не терпит печали. Итак, облекись ты в радость, которая всегда имеет благодать пред Господом и угодна Ему, и утешайся ею. Всякий радующийся человек совершает добро и помышляет о добре, презирая печаль. А человек печальный всегда зол, во-первых, потому, что оскорбляет Святого Духа, который дан человеку радостным; и, во-вторых, потому, что он творит беззаконие, не обращаясь к Господу и не исповедуясь перед ним. Молитва печального человека никогда не достигает престола Божия.<sup>39</sup>

Здесь Ерм явно следует новозаветному призыву к христианам всегда радоваться, а также пониманию того, что плодом Духа является радость.<sup>40</sup> Он также отмечает, что человеческая печаль от расстройства о поводу какой-либо неудачи может даже повлиять на Божьего Духа таким образом, что тот покинет верующего. Дух Святой не совместим с печалью, а также и с нетерпением. В дополнение Ерм пишет о взаимосвязи терпения верующего и действия Духа внутри него:

Если будешь терпелив, то Дух Святой, в тебе обитающий, останется чист и не омрачится от какого-либо злого духа, но, ликуя, расширится, и вместе с сосудом, в котором обитает, будет радостно служить Господу. Если же найдет

---

<sup>39</sup> «Пастырь» Ерм, Заповеди 10.2-3.

<sup>40</sup> 1 Фес 5:16, 19; Гал 5:22.

какой-либо гнев, то Дух Святой, сущий в тебе, тотчас же будет стеснен и постарается удалиться, ибо подавляется злым духом и, оскорбляемый гневом, не имеет возможности служить Господу, как желает<sup>41</sup>.

В этом отрывке Ерм дает понять свои читателям, что в верующем одновременно пребывает как Дух Святой, так и злой дух. До появления агиографической литературы в раннехристианских текстах не встречается такой точки зрения, что христианин может быть одержимым злым духом<sup>42</sup>.

Христианские авторы начала II в. уделяют внимание церковному устройству и особенно роли служителей в христианских общинах. Игнатий Антиохийский считается сторонником монархического епископата. Описывая роль и статус служителей, Игнатий обращает внимание на действие через них Духа Святого. Игнатий говорит о том, что наставления, записанные им в послании к церкви в Филадельфах – «без епископа ничего не делайте, блюдите плоть свою, как храм Божий, любите единение, бегайте разделений, будьте подражателями Иисусу Христу, как и Он – Отцу Своему» – были провозглашены не им самим, а Духом Святым<sup>43</sup>. Игнатий обсуждает тему разделений в Филадельфийской церкви, подчеркивая важность епископа в христианской общине и необходимости согласия с епископом по всем вопросам, касающимся деятельности церкви. В предисловии к Посланию филадельфийцам автор заявляет, что служители церкви (епископ, пресвитеры и дьяконы) были поставлены и утверждены Духом Святым. Игнатий осознает, что он также исполнен Духом Святым отмечает, что, некоторые в церкви пытались его обмануть, но им это не удалось, так как Духа, исходящего от Бога, обмануть невозможно<sup>44</sup>. Климент Римский в конце своего послания к Коринфской церкви прямо заявляет, что он на-

<sup>41</sup> «Пастырь» Ерм, Заповеди 5.1.

<sup>42</sup> Stanley Burgess, *The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions*. Pp. 23-24.

<sup>43</sup> Игнатий, Филадельфийцам 7.2.

<sup>44</sup> Там же 7.1.

писал его «через Духа Святого» (διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος) (1 Климента 63.2)<sup>45</sup>. Климент также констатирует, что служители церкви говорят о покаянии, будучи вдохновлены Духом Святым (1 Климента 8.1). Ерм в своем «Пастыре» представляет подобие (притчу) о «верующих на восьмой горе», где было много источников, из которых пили все творения Господа. Этими верующими являются апостолы и учителя, проповедовавшие во всем мире и учившие слово Господа искренне и ответственно. Они не были подвержены злomu желанию утаить или исказить что-либо, но жили в праведности и истине, потому что они «получили Духа Святого» («Пастырь» Ерм, Подобия 9.25.2). Кроме апостолов и учителей в раннехристианских общинах были еще и пророки, говорящие Духом Святым. Пророк полагался на вдохновение от Духа, который дует тогда и где он хочет. Когда Дух действовал, тогда каждый вдохновляемый пророк мог произносить благодарственную молитву так и столько, как он хотел<sup>46</sup>. Автор Дидахе советует христианским общинам не испытывать и не судить пророков, говорящих в Духе. Христианская община не может присвоить себе право критиковать пророков, потому что испытывать говорящих духом означает испытывать Дух, говорящий через них, потому что это может посчитаться грехом против Духа Святого: «потому что всякий грех будет прощен, но этот грех не будет прощен» (Дидахе 11.7)<sup>47</sup>.

Однако не всякий, говорящий Духом Святым является настоящим пророком, а только тот, кто ведет себя как Господь. Если пророк в Духе будет призывать к организации ужина, то он является лжепророком (Дидахе 11.9). Ерм также предлагает тест на определение лжепророка, при-

---

<sup>45</sup> Андреас Линдеман считает, что это заявление Климента в своем послании не означает богодухновенности текста. Здесь лишь идет речь о собственной убежденности автора послания. Andreas Lindemann, «Der Erste Clemensbrief». P. 76.

<sup>46</sup> Aaron Milavec, *Didache. Text, Translation, Analysis, and Commentary*. P. 70.

<sup>47</sup> Kurt Niederwimmer, *The Didache. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1998. P. 178.

ходящего в общину и претендующего на право выступать перед ней, потому что он исполнен Духа: если он будет превозносить себя и желает занять почетное место, то он, напротив, исполнен земного духа («Пастырь» Ерма, Заповеди 11.11).<sup>48</sup> Как видно, материальная заинтересованность странствующих пророков, при условии, что они легитимировали ее Святым Духом, служила поводом для дискредитации их служения.<sup>49</sup> На основании этих свидетельств можно отметить, что обладание Духом Святым является основанием для праведного служения христианских лидеров. Обратное также является верным – праведная жизнь является показателем, что слугитель исполнен духом Божиим:

По делам узнавай человека [пророка], который имеет Дух Божий. Во-первых, он спокоен, кроток и смирен, удаляется от всякого зла и суетного желания этого века, ставит себя ниже всех людей и никому не отвечает на вопросы, не говорит наедине; Дух Божий говорит не тогда, когда человек того желает, но когда угодно Богу. Поэтому когда человек, имеющий Дух Божий, придет в церковь праведных, имеющих веру, там совершается молитва к Господу; тогда ангел пророческого духа, приставленный к нему, исполняет этого человека Духом Святым, и он говорит к собранию, как угодно Богу. Так проявляется Дух Божественный и Сила его<sup>50</sup>.

Как мы видим, в начале второго века христианские авторы делали акцент на том, что лидеры церкви осуществляли свое служение под водительством Духа. Так как появи-

---

<sup>48</sup> Allen Brent, *Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*. London: Continuum, 2009. P. 37.

<sup>49</sup> Allen Brent, *Ignatius of Antioch*. Pp. 26-27. См. «Пастырь» Ерма, Заповеди 11.12: «Прежде всего, человек, казующийся исполненным духа, возвышает себя, стремится к власти, нагл и многословен, живет среди роскоши и многих удовольствий, берет мзду за свое прорицание, без вознаграждения не пророчествует. Может ли Дух Божий брать мзду и пророчествовать? Это не свойственно пророку Божию, и в поступающих таким образом обитает дух земной».

<sup>50</sup> «Пастырь» Ерма, Заповеди 11.8-10.

лось множество злоупотреблений, христианским общинам приходилось разрабатывать множество различных методов для определения истинности исполнения служителями Духом Святым.

### **Заключение**

На основании проведенного исследования мы можем прийти к заключению, что в текстах Мужей апостольских используется такая же терминология по отношению к Духу Святому, что и в текстах Ветхого и Нового Заветов, при этом у Мужей терминология является более расширенной. Дух Святой является личностью, равной Отцу и Сыну. Относительно роли и действия Святого Духа Мужья апостольские считают, что он вдохновлял авторов Ветхого Завета на написание, а также и христианских авторов на написание раннехристианских произведений. Дух проявляет активное действие в деле спасения христианина и продолжает свое действие, помогая верующим развивать святую жизнь. Дух играет важную роль в вопросах моральной жизни христианина: праведная жизнь является свидетельством и следствием присутствия Святого Духа в жизни верующего, и христиане не должны угашать Святого Духа в своей жизни. Лидеры в христианских общинах также приняли Дух и осуществляют свое служение под его водительством.

На основании проведенного исследования можно утверждать, что для Мужей апостольских Дух Святой является частью христианского опыта, а не объектом богословского исследования. Мужья апостольские не стремятся представить четко сформулированного богословия Духа. При том, что в Писаниях Мужей апостольских наблюдаются значительные сходства с текстами Нового Завета в понимании личности и работы Духа Святого в жизни христианина и Церкви, мы можем отметить большее разнообразие, свойственное индивидуальным авторам, которое в некоторых аспектах не согласуется с учением Нового Завета о

Святом Духе.

### Библиография

- Пастырь Гермы. М.: Присцельс, 1997.
- Памятники древнехристианской письменности. М.: Храм святых бессеребренников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, 2005.
- Apostolic Fathers, ed. and tra. Bart D. Ehrman, 2 vols. Cambridge MA and London: Harvard University Press, 2003.
- Brent, Allen. Ignatius of Antioch. A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy. London: Continuum, 2009.
- Burgess, Stanley M. The Holy Spirit: Ancient Christian Traditions. Peabody: Hendrickson, 1984.
- Jonge, H.J. de «On the Origin of the Term Apostolic Fathers» // Journal of Theological Studies 29 (1978). Pp. 503-505.
- Lawson, John. A Theological and Historical Introduction to the Apostolic Fathers. New York: The Macmillan Company, 1961.
- Lindemann, Andreas. «Der erste Clemensbrief» // Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung, ed. Wilhelm Pratscher. Göttingen: Vadenhoeck & Ruprecht, 2009. Pp. 59-82.
- Llewelyn, S.R. «The Use of Sunday for Meetings of Believers in the New Testament» // Novum Testamentum 43 (2001). Pp. 205-223.
- Mare, Harold W. The Holy Spirit in the Apostolic Fathers." Grace Journal 13.2 (1972), 3-12
- Marshall, Howard I. «The Holy Spirit in the Pastoral Epistles and the Apostolic Fathers» In The Holy Spirit and Christian Origins. Essays in Honor of James D.G. Dunn, eds. Graham N. Stanton, Bruce W. Longenecker and Stephen C. Barton. Grand Rapids: Eerdmans, 2004. Pp. 257-269.



- Milavec, Aaron. *Didache. Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Collegeville: Liturgical Press, 2003.
- Niederwimmer, Kurt. *The Didache. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.
- Osiek, Carolyn. *Shepherd of Hermas. A Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Pratscher, Wilhelm. «Der zweite Clemensbrief» // *Die Apostolischen Väter. Eine Einleitung*, ed. Wilhelm Pratscher. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009. Pp. 83-103.
- Richardson, C. Charles. *The Christianity of Ignatius of Antioch*. New York: AMS Press, 1967.
- Schoedel, William R. *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Williams, Rodman J. *The Holy Spirit in the Early Church*. URL: [http://www.renewaltheology.net/The\\_Holy\\_Spirit\\_in\\_the\\_Early\\_Church.htm](http://www.renewaltheology.net/The_Holy_Spirit_in_the_Early_Church.htm). (дата обращения: 01.03.2016).

## Антон Тихомиров

### Дух Слова: учение о Святом Духе у Мартина Лютера и в лютеранстве

Известный современный богослов Вильфрид Хэрле (Wilfried Härle) пишет: «Занятие Святым Духом или учением о Святом Духе, то есть пневматология, для большинства (западных) христиан, если они не принадлежат какой-либо пятидесятнической церкви или не сочувствуют какому-либо харизматическому движению, находится, скорее, на периферии, чем в центре их интересов»<sup>1</sup>. В этом утверждении Хэрле не одинок: едва ли не в каждой лютеранской книге по догматике раздел, посвященный Святому Духу, начинается примерно такими же словами. Что характерно, уже в следующем абзаце, авторы на основании серьезнейших аргументов критикуют это положение дел и страстно доказывают, что учению о Святом Духе в лютеранской теологии должно принадлежать центральное место. Но, в конце концов, главы о пневматологии все-таки оказываются по объему куда меньше, чем все остальные. И последующие богословы, замечая это, покачивают головой от неудовольствия и снова повторяют начальное утверждение.

В чем же причина столь парадоксального явления? В чем специфика лютеранского учения о Святом Духе? В поисках ответа на эти вопросы мы будем опираться не столько на позднейшие богословские линии развития лютеранского понимания пневматологии, сколько на тексты самого

---

<sup>1</sup> Wilfried Härle. Dogmatik. 2nd ed., Berlin-New York, 2000, P. 357.

Мартина Лютера.

Прежде всего необходимо сделать еще одну традиционную, почти скараментальную оговорку (она оказывается неизбежной всякий раз, когда мы пытаемся выявить взгляды великого реформатора по тому или иному вопросу): как и во всех остальных областях догматики, Мартин Лютер не оставил после себя ни одного систематического сочинения, посвященного учению о Святом Духе. Почти все высказывания великого реформатора носят ситуативный характер, являются ответами на конкретные вопросы и реакцией на конкретные проблемы. Не случайно в определенных кругах дискутирующих теологов одно из развлечений – это подбирать высказывания Лютера по какой-либо теме так, чтобы они выглядели прямо противоположными друг другу. Не составляет особого труда поступить так и с высказываниями о Святом Духе. Но если подойти к вопросу более серьезно, попытаться вычленив из многочисленных утверждений Лютера самое главное, оставляя для последующих уточнений и споров отдельные замечания, отклоняющиеся от основной линии, то мы можем все-таки найти во взглядах реформатора определенную систему. И эта система будет уникальной и удивительной! Как справедливо замечает Вольф-Дитер Хаушильд (Wolf-Dieter Hauschild) «Вопреки сильной ориентации на Августина, она (Реформация) отдалается от средневековой традиции в столь решающих моментах, что в рамках истории учения о Святом Духе она являет собой особый его тип»<sup>2</sup>.

Лаконичнее и ярче всего, на мой взгляд, учение Мартина Лютера о Святом Духе описал Вернер Элерт (Werner Elert) в своей догматике «Христианская вера»: «Подобно тому, как христология берет свой исток в демонстративе Евангелия, так и пневматология в его адхортативе».<sup>3</sup> Этим,

---

<sup>2</sup> Wolf-Dieter Hauschild. Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben IV. Dogmengeschichtlich // TRE, P. 207.

<sup>3</sup> «Wie die Christologie ihren Ausgang vom Demonstrativ des Evangelium nimmt, so die Pneumatologie von seinem Adhortativ». Werner Elert. Der christ-

по сути дела, сказано все. Прежде всего, обозначена тесная, неразрывная связь христологии и пневматологии, причем речь идет не о некоей исключительно теоретико-богословской связи вроде рассуждений о свойствах имманентной Троицы или о тонкостях Троицы икономической, сложно-постигаемых взаимоотношениях земного Христа и Святого Духа. Нет, речь идет о неразрывной связи этих двух традиционных разделов христианской догматики *в опыте оправдания верующего*.

Здесь необходимо вспомнить о той центральной роли, которую играет в учении Мартина Лютера понятие «внешнего Слова». Спасение, прощение, оправдание, даются и осуществляются во Христе. Но само по себе событие распятия и Воскресения и всё, связанное с ними, не могли бы обладать спасительным действием, если бы они оставались только (в каком бы то ни было смысле этих слов) «объективным», историческим событием не стали словом, не были бы возвещаемы. Только в таком качестве они обретают по-настоящему сотериологическое значение. Это можно пояснить на элементарном примере: если я простил кого-то, кто однажды совершил против меня что-то дурное, то этого мало. Нужно, чтобы это прощение не осталось только в моей голове и в моем сердце. Я должен сообщить о нем прощенному. Только тогда, только в акте сообщения вести о прощении, оно и станет в подлинном смысле реальностью. Другой пример: только будучи произнесенным и через его произнесение (или обнародование иным способом) судебный приговор вступает в силу.

Поэтому лютеранская церковь так настаивает на важности Слова. Именно поэтому (а не из-за велеречивости многих проповедников и теологов) лютеранскую церковь именуют церковью Слова. Слово провозвестия – это не

---

liche Glaube. 5th ed. Hamburg, 1960, P. 211. Для пояснения этих слов следует отметить, что под адхортативом подразумевается форма глагола, в которой он используется в качестве требования, призыва, увещания в целом ряде языков. Демонстратив – языковая форма, указывающая на нечто.

просто сообщение о совершившемся спасении, это его осуществление. Спасение дается нам только в Слове Евангелия,<sup>4</sup> спасение осуществляется в слышании этого Слова.

Кроме того (и это не менее важно), это Слово является *внешним*, то есть оно звучит для человека *извне*. Вера в прощение Божие не может быть результатом личных размышлений, переживаний, обобщением личного религиозного опыта. Все это весьма ненадежные и легко изменяющиеся величины. Человек не может до конца полагаться на себя самого, на свои постоянно меняющиеся мысли и чувства. Убежденность в спасении должна быть дана человеку со стороны внешней для него и высшей инстанции. Это точно так же и в случае подсудимого, который не может сам придумать для себя приговор. Чтобы быть по-настоящему авторитетным, Слово Божие, Слово Евангелия, Слово любви и прощения должно быть *внешним*, независимым от человека, от его состояния и настроения. Именно поэтому так важно Писание, которое (какой бы сложной ни была история его канона) является сегодня по отношению к человеку внешней данностью, не зависящей от человека; и Писание возвещает, по сути, одно: Евангелие о спасении ради Христа<sup>5</sup>.

Итак, повторюсь: Слово, притом внешнее Слово, является важнейшим понятием в лютеровской сотериологии. Однако, будучи внешним, Слово очень легко может так только внешним и остаться. Его можно не услышать, не понять, не принять. Оно может оставить равнодушным или возму-

---

<sup>4</sup> Важно отметить, что под «Евангелием» в данном контексте евангелическое богословие понимает не одну из четырех книг Нового Завета, носящих это имя и не некое их обобщение, а равно и не всю совокупность вестей Христа и о Христе. Евангелие, как противоположность закону означает весть о безусловном, абсолютном прощении и принятии грешников Богом ради Христа.

<sup>5</sup> См. например, известное изречение Лютера: «Изьми из Писаний Христа, что ты там найдешь?» (Мартин Лютер. Избранные произведения. СПб.: 1994, с. 192).

тить. Когда вы объявляете о своем прощении врагу, то в случае, если он в это прощение не верит или не принимает его, оно не осуществится, и вражда преодолена не будет, примирение не состоится. Поэтому необходимо, чтобы внешнее Слово о Христе стало внутренним словом. Говоря иначе, необходимо, чтобы внешнее Слово оказалось услышанным, понятным и принятым, то есть породило веру. Множество людей, услышавших Евангелие, даже из уст самых знаменитых проповедников, так и не стали верующими. Возвещать внешнее Слово в наших силах, но не в наших силах сделать так, чтобы оно подействовало на сердца людей, стало в них внутренним словом. Вот это и есть действие Святого Духа, это и есть его роль, его сущность. В классическом тексте составленного Филиппом Меланхтоном Аугсбургского исповедания это описывается таким образом: «Дабы мы обрели эту веру, Бог установил проповедническое служение, дал Евангелие и таинства. Через эти средства Бог дарует Духа Святого, Который возбуждает веру у слушающих Евангелие, где и когда Он возжелает (...) Мы отвергаем перекрещенцев и других, утверждающих, что мы стяжаем Духа Святого без внешнего Слова Евангелия, посредством собственных трудов, собственных мыслей и усилий».<sup>6</sup>

Согласно учению Лютера, вера – это не человеческое дело. Никто из нас по своему желанию не сможет стать верующим, никто из нас не сможет по своему желанию вызвать веру в другом человеке. Вера приходит извне, приходит независимо от наших стараний и усилий. Но при этом она приходит только и исключительно тогда, когда человек слышит Евангелие. В толковании третьего члена Апостольского Символа веры в своем Малом Катехизисе Лютер пишет: «Верую, что мне ни своим умом, ни своими силами

---

<sup>6</sup> BSLK 58, 2-7. С незначительными изменениями цитируется по: Сборник песнопений Евангелическо-Лютеранской Церкви. СПб.: 2005 (Пробное издание), раздел «Аугсбургское вероисповедание» (Нумерация страниц отсутствует). На сегодняшний день это лучший (хотя и неполный) перевод данного важнейшего вероисповедного текста лютеранства на русский язык.

невозможно ни уверовать в Иисуса Христа, Господа моего, ни прийти к Нему, но что Дух Святой призвал меня через Евангелие, просветил меня дарами своими, освятил меня и сохранил в правой вере».

Таким образом, мы можем предварительно сделать два важнейших вывода. Первое: Дух Святой является той инстанцией, которая «ответственна» за превращение внешнего Слова Евангелия во внутреннее слово в душе верующего, то есть в веру. Тем самым именно Святой Дух реализует и осуществляет спасение, и это надо подчеркнуть, совершенно «объективно», но при этом лишь потенциально данное в Слове, делая это спасение внутренней реальностью человека. Как пишет уже упомянутый Вольф-Дитер Хаушильд: «Христово *extra te* через Духа превращается в *pro te*; без действия Святого Духа спасение остается полностью закрытым»<sup>7</sup>. Поэтому справедливо будет сказать, что Святому Духу принадлежит решающая роль в деле нашего спасения.

Однако отсюда следует и второй вывод, который и становится важнейшей особенностью лютеровского вероучения: Святой Дух не действует сам по себе, в отрыве от Слова. Подобно тому, как Христос воплотился в человека, и теперь иначе Его помыслить нельзя, так и Святой Дух совершил «воплотился» в Слово, и иначе, чем через Слово и в Слове Евангелия иметь с Ним дело мы просто не можем<sup>8</sup>. Это абсолютно логично: Христос есть единственное спасение, это спасение дается нам только через внешнее Слово, соответственно и дело Святого Духа может осуществляться только при слышании нами этого Слова. Всякое иное действие Святого Духа, всякое его действие, лишенное связи с внешним Словом было бы чем-то, что не имеет отношения к нашему спасению, а, значит, не имело бы настоящей ценности. Таким образом, лютеровская теология

---

<sup>7</sup> Wolf-Dieter Hauschild, С. 209.

<sup>8</sup> Здесь следует учитывать, что Таинство в евангелическо-лютеранской теологии понимается, как «особо материальная» форма внешнего Слова.

полностью исключает или, по крайней мере, рассматривает как нечто крайне сомнительное всякое предположительное действие Духа Святого без связи со Словом Евангелия. Соответственно, ни одно духовное переживание или явление, тем более носящее экстатический характер, не связанное при этом с внешним Словом, не заслуживает доверия.

Таким образом, с полным правом можно сказать, что нет никакого иного действия Святого Духа, кроме воздействия Слова Евангелия. Собственно говоря, нужное, порождающее веру воздействие Слова Евангелия и есть действие Святого Духа. При этом главным и по сути единственно важным действием или даром Святого Духа является вера и все, что из нее вытекает, а не некие особые, тем более экстатические, сверхъестественные способности и явления.

В своей работе «Против небесных пророков» Лютер утверждает: «Бог действует с нами двойным образом. Во-первых, внешне, во-вторых, внутренне. Внешне он действует через устное Слово Евангелия и через телесные знаки, то есть Крещение и Таинства. Внутренне он воздействует на нас через Святого Духа и веру со всеми остальными дарам (...). Но таков установленный им порядок, что сперва должны быть внешние элементы. А внутренние приходят затем и только вместе со внешними. Он решил никому не давать внутренних элементов без внешних. Он никому не желает давать ни Духа, ни веры без внешнего Слова и знаков, которые Он установил»<sup>9</sup>.

Итак, Святой Дух не может действовать отдельно от Слова о Христе, а всякое спасительное воздействие вести о Христе дается в Святом Духе. Для иллюстрации еще один пример: если мы, читая какого-либо поэта или писателя, начинаем понимать его, если он становится нам близок, то можно сказать, что мы прониклись его духом. Точно так же

---

<sup>9</sup> WA 18,136,9-13; 13-18 («Wider die himmlischen Propheten», 1525), – перевод наш – А.Т..



мы можем говорить и о Святом Духе, которым мы проникаемся, принимая весть о Христе, изложенную в Писании или донесенную до нас через устное Слово проповеди либо через Таинства. Дух Святой – это Дух Слова о Христе. Здесь стоит еще раз повторить слова Вернера Элерта, которые, как я надеюсь, стали более ясны: «Подобно тому, как христология берет свой исток в демонстративе Евангелия, так и пневматология в его адхортативе».

В заключение еще раз дадим слово самому Мартину Лютеру. В цитируемом фрагменте он полемизирует как с «папистами», так и с «энтузиастами», то есть последователями радикальной Реформации, которые уповали на непосредственные духовные переживания, часто экстатического характера: «В этих пунктах, которые касаются устного, внешнего Слова, необходимо твердо придерживаться того, что Бог никогда не дает своего Духа или благодати без связи с предшествующим внешним Словом, чтобы мы были сохранены от энтузиастов. Это такие духи, которые хвалятся, что они получают Духа до или без Слова, тем самым судя Писание и устное слово, толкуя и искажая их по своему усмотрению. Так поступал Мюнцер, так поступают и сегодня многие, которые желают быть строгими судьями, различающими дух и букву, но не знающие, о чем они говорят и что они утверждают. Ибо и папство есть не что иное, ведь папа хвалится, что все права сохраняются в сокровищнице его сердца, а все суждения, которые он выносит в церкви, являются духовными и справедливыми, даже если они не имеют никакого отношения к Писанию и устному слову или даже направлены против них. Итак: стремления к энтузиазму заложено в Адаме и его детях с начала мира и до его завершения. Оно и его яд порождены древним змием, в нем происхождение сила и власть всех ересей, в том числе, папы и Магомета. Потому мы должны твердо держаться того, что Бог не желает действовать с нами иначе, кроме как через свое внешнее Слово и Таинство. Все же, что без связи с таким Словом и Таинством именуется Духом, происхо-

ДИТ ОТ ДЬЯВОЛА»<sup>10</sup>.

### **Библиография**

- Härle, Wilfried. Dogmatik. 2nd ed., Berlin-New York, 2000.
- Hauschild, Wolf-Dieter. Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben  
IV. Dogmengeschichtlich // TRE.
- Elert, Werner. Der christliche Glaube. 5th ed. Hamburg, 1960.
- Gerhard Ebeling. Luther. Einführung in sein Denken.  
Tübingen, 1965.
- Мартин Лютер. Избранные произведения. СПб.: 1994.
- Сборник песнопений Евангелическо-Лютеранской Церкви.  
ви. СПб.: 2005 (Пробное издание).

---

<sup>10</sup> WA 50; 245, 1-18 246, 20-29 (1538), цит. по Gerhard Ebeling. Luther. Einführung in sein Denken. Tübingen, 1965.



**Зайцев Е.В.**

## **Учение о Святом Духе в истории Церкви адвентистов седьмого дня**

«Основы вероучения адвентистов седьмого дня»<sup>1</sup> в целом отражают ортодоксальную позицию по вопросу о Святом Духе, исторически сложившуюся в христианстве. Это означает, что Церковь АСД исповедует полноту божественности Святого Духа и признает Его личностный статус. «Основы» не отражают позицию Церкви АСД по проблеме *filioque*, рассматривая Святого Духа преимущественно в контексте Его активности в икономии спасения<sup>2</sup>.

Подобное исповедание Святого Духа, хотя и общепризнанное сегодня, в прошлом разделялось далеко не всеми. Учение о Святом Духе как обладающем полнотой Божества и имеющем личностную природу в истории Церкви АСД формировалось на протяжении нескольких десятков лет, преодолевая анти-тринитарные тенденции раннего адвентизма. Учитывая непосредственную связь пневматологии с учением о Боге в целом, в настоящей статье мы проследим, каким образом в истории Церкви АСД происходило отвержение анти-тринитарных взглядов и принятие той доктринальной позиции в восприятии Бога, которой

---

<sup>1</sup> «В начале было Слово»: Основы вероучения Церкви АСД. Пер. с англ. Заокский, 2002.

<sup>2</sup> Выражение «посланный Отцом и Сыном» (Основание веры, пункт 5), скорее всего, отражает не внутри-троичные отношения на уровне имманентной Троицы, а миссию Святого Духа в истории спасения, поэтому не может служить основанием для филиоквистской позиции Церкви АСД.

Церковь придерживается сегодня.

Впервые серьезное внимание на анти-тринитарную позицию отдельных пионеров адвентистского движения обратил Э. Гейн в своей диссертации «Арианские и анти-тринитарные взгляды в литературе Адвентистов седьмого дня и ответ на них Э. Уайт»<sup>3</sup>, защищенной в начале 60-х годов прошлого столетия. Автор приходит к выводу, что восприятие Бога Эллен Уайт укладывается в рамки так называемого «тринитарного монотеизма».

С тех пор появилось еще несколько исследований, посвященных обозначенной проблеме, однако сам по себе факт того, что их было крайне мало, указывает на миссиологический и практический (не теоретический и спекулятивный) характер адвентистского богословия в целом. Так, Р. Холт в 1969 г. в своей работе «Учение о Троице в Церкви адвентистов седьмого дня: отвержение и принятие» проанализировал представления о Боге наиболее ярких представителей адвентистского богословия XIX века: Джеймса Уайта, Джона Эндрюса, Августина и Даниила Бурдо, Розузла Коттрелла, Алонсо Джоунса, Уильяма Прескотта, Эдсона Уайта и Милиана Андреасена. По результатам исследования Холт пришел к выводу, что до 1890 г. в Церкви АСД преобладала анти-тринитарная позиция, в период с 1890 по 1900 гг., благодаря заявлениям, сделанным Эллен Уайт, эта позиция стала постепенно меняться, а в период с 1900 по 1930 гг., когда большинство руководителей Церкви, исповедовавших анти-тринитарные взгляды, ушли из жизни, тринитаризм окончательно «восторжествовал и стал стандартной позицией Церкви»<sup>4</sup>. Таким образом, Холт наметил

---

<sup>3</sup> Gane E. The Arian or Anti-Trinitarian Views Presented in Seventh-day Adventist Literature and the Ellen G. White Answer: M. A. Thesis. Berrien Springs, 1963. Что касается непосредственно учения о Святом Духе, то еще раньше этот вопрос был исследован С. М. Taylor в диссертации «The Doctrine of the Personality of the Holy Spirit as Taught by the Seventh-day Adventist Church up to 1900», защищенной в 1953 г.

<sup>4</sup> Holt R. The Doctrine of the Trinity in the Seventh-day Adventist Denomination: Its Rejection and Acceptance: Term paper. Berrien Springs, 1969. P. 25.

траекторию всех последующих исследований, посвященных проблеме становления доктринальной позиции Церкви АСД по вопросу о Троицином Боге в целом и о Святом Духе в частности.

Ситуацию по этому вопросу в Церкви АСД первой половины XX столетия попытался проследить М. Берт<sup>5</sup>. В своем исследовании «Закат полу-арианства и анти-тринитаризма в адвентистской теологии, 1888-1957 гг.» автор показывает, как полуарианские и антитринитарные взгляды постепенно исчезают, уступая место общепринятой христианской позиции по вопросу о божественности Сына и Божественном и личностном статусе Святого Духа. Значительно расширил поле богословской дискуссии Вудро Уидден, пытаясь увязать преимущества адвентистской сотериологии с новыми горизонтами, которые открылись благодаря утверждению тринитарных взглядов в первые десять лет после сессии Генеральной конференции 1888 г. в Миннеаполисе<sup>6</sup>.

Среди последних работ, посвященных формированию адвентистской пневматологии, следует назвать книгу «Троица: тайна и откровение», написанную в 2002 г. тремя современными адвентистскими исследователями: Вудро Уидденом, Джерри Муном и Джоном Ривом<sup>7</sup>. Авторы прослеживают историю развития догмата о Троице, кратко характеризуют те оппозиционные учения, которые периодически возникали в истории Церкви по вопросу о статусе Сына и Святого Духа. Значительное место в книге уделено истории тринитарной и анти-тринитарной мысли в Церкви АСД. Безусловным преимуществом данной работы является попытка увязать рассматриваемые доктринальные

---

<sup>5</sup> Burt M. Demise of Semi-Arianism and Anti-Trinitarianism in Adventist Theology, 1888-1957: Term paper. Berrien Springs, 1996.

<sup>6</sup> Whidden W. W. Salvation Pilgrimage: The Adventist Journey into Justification by Faith and Trinitarianism // Ministry. 1998. April. P. 5-7.

<sup>7</sup> Whidden W., Moon J., Reeve J. The Trinity: Understanding God's Love, His Plan of Salvation, and Christian Relationships. Hagerstown, 2002.

вопросы с практическим христианским опытом<sup>8</sup>.

В последние годы в Церкви АСД интерес к вопросу Троицы и статуса Святого Духа вспыхнул с новой силой. Ряд авторов пытается оценивать анти-тринитаризм пионеров адвентизма в контексте так называемой теории «экуменического заговора», стремясь показать, что руководители Церкви ради более достойного (не сектантского) облика Адвентистской церкви «предали веру пионеров» и отвергли «первоначальную истину»<sup>9</sup>. Следует заметить, что и во многих других протестантских церквях пытаются сегодня по-новому посмотреть на традиционный тринитаризм, желая удостовериться в том, что вера в Бога как Троицу действительно имеет серьезное библейское основание<sup>10</sup>.

Каким же образом происходило становление адвентистской теологии Троицы в целом и пневматологии в частности? Что вызвало смену доктринальной позиции по вопросу о Троице, в том числе и о Святом Духе? Связано ли это было с результатами более серьезных и глубоких библейских исследований или желанием выглядеть более ортодоксальными в глазах широкой христианской общественности?

Джерри Мун в своей статье «Адвентистская полемика по вопросу о Троице: исторический обзор»<sup>11</sup> выделяет шесть основных периодов в истории становления адвентистского учения о Боге:

1. Преобладание анти-тринитарных взглядов (1846-1888 гг.);

<sup>8</sup> В 2008 г. эта книга вышла на русском языке. См.: Уидден В., Мун Д., Рив Д. Троица: тайна и откровение / Пер. с англ. Заокский, 2008.

<sup>9</sup> См., например: Clayton D. The Omega of Deadly Heresies. N.p., n.d.; Some Facts Concerning the Omega Heresy // Open Face. 2000. № 17. URL: [http://www.catholic.uz/tl\\_files/library/books/Vizantiyskaya\\_bib/index.htm](http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/Vizantiyskaya_bib/index.htm) (дата обращения: 16.01.2013).

<sup>10</sup> См., например: Buzzard A. F., Hunting C. F. The Doctrine of the Trinity, Christianity's Self-Inflicted Wound. Bethesda, 1998.

<sup>11</sup> Moon J. The Adventist Trinity Debate. Part 1: Historical Overview // Andrews University Seminary Studies. Vol. 41. 2003. № 1. P. 113-129.

2. Неудовлетворенность анти-тринитаризмом (1888-1898 гг.);
3. Смена парадигмы (1898-1913 гг.);
4. Спад влияния анти-тринитаризма (1913-1946 гг.);
5. Преобладание тринитарных взглядов (1946-1980 гг.);
6. Обострение интереса к проблеме (1980 г. - по настоящее время).

Дадим краткую характеристику каждого периода, сосредоточив внимание на становлении адвентистской пневматологии.

### **Преобладание анти-тринитарных взглядов (1846-1888 гг.)**

В первые сорок лет истории Церкви АСД многие ее члены не принимали учение о Троице. Значительная часть идеологов молодого движения исповедовала анти-тринитарные взгляды, хотя в литературе того периода встречаются упоминания и о тех, кто стоял на тринитарных позициях понимания Бога. Вместе с тем следует подчеркнуть, что даже те, кто отрицал традиционное учение о Троице, выраженное в исторических Символах веры, искренне верили в библейские свидетельства относительно извечности Бога Отца, Божественности Иисуса Христа «как Творца, Искупителя и Ходатая» и «важность служения Святого Духа»<sup>12</sup>. Так, Артур Уайт, внук Джеймса Уайта, писал, что, хотя его дед и отвергал учение о Троице, он, тем не менее, верил в существование трех великих небесных сил<sup>13</sup>. Первый сборник духовных песнопений, изданный Джеймсом Уайтом в 1849 году, содержал, в частности, следующую доксологию:

---

<sup>12</sup> Gane E. The Arian or Anti-Trinitarian Views Presented in Seventh-day Adventist Literature and the Ellen G. White Answer: M. A. Thesis. Berrien Springs, 1963. P. 109.

<sup>13</sup> A. L. White to H. Jemison, July 2, 1969.



«Прославим Отца, Сына и Святого Духа»<sup>14</sup>. Важно подчеркнуть, что Джеймс Уайт, несмотря на отвержение Троицы, не верил в то, что Сын ниже Отца. В 1877 году с определенной долей иронии Джеймс Уайт заметил: «Неизъяснимая Троица, которая представляет Божество как три в одном и одно в трех, выглядит достаточно дурно, однако крайнее унитариянство, ставящее Христа ниже Отца, выглядит еще дурнее»<sup>15</sup>.

Если говорить о восприятии Святого Духа, то необходимо отметить: многие из пионеров адвентизма не были уверены в том, что Он представляет собой Божественную личность, и склонялись больше к восприятию Святого Духа как Божественного присутствия, силы или влияния. Ведущую роль в формировании церковной позиции по этому вопросу играл известный адвентистский автор и богослов Урия Смит. В 1878 г. им были опубликованы лекции, которые он прочитал весной 1877 г. в рамках Библейского института в Окланде. В этих лекциях автор весьма категорично высказался относительно природы Святого Духа, понимая под Святым Духом «истекающее» от Бога «влияние». Лекционный материал был изложен автором в форме вопросов и ответов. На вопрос «Что есть Дух Святой?» У. Смит отвечает: «Всякая попытка ответить на этот вопрос равносильна тому, чтобы ступить на святую землю. Это нечто общее с Отцом и Сыном: Дух Божий, Дух Христов. Это нечто, по отношению к чему используются такие выражения, как «изливаться», «исполняться», «нисходить» и др. Христос «дунул» на своих учеников и сказал: «Примите Духа Святого» (Ин 20:22). Он [Святой Дух, причем автор употребляет местоимение *it*, использующееся для обозначения неодушевленных предметов, а не личное местоимение мужского рода *He* - Он] был действующей

<sup>14</sup> Hymns for God's Peculiar People that Keep the Commandments of God and the Faith of Jesus / Comp. J. White. Oswego, 1849. P. 47.

<sup>15</sup> White J. Christ Equal with God // Advent Review and Sabbath Herald. 1877. 29 November. P. 72.

силой при сотворении мира (Быт 1:2). Однако было бы совершенно напрасно пытаться перечислять все способы, все многообразие его проявлений. Одним словом, это можно было бы лучше всего описать как таинственное влияние, истекающее от Отца и Сына, их представитель и проводник их силы»<sup>16</sup>. В одной из своих статей У. Смит с уверенностью заявил о Святом Духе следующее: «Есть различные выражения, использующиеся по отношению к Святому Духу, которые указывают на то, что он [*sic*] не может рассматриваться как личность, поскольку о нем говорится как об “изливающимся в сердца” (Рим 5:5), как “изливающимся на всякую плоть” (Иоиль 2:28)»<sup>17</sup>.

Подобная аргументация основывается на буквалистском подходе к интерпретации отдельных библейских текстов, содержащих образные выражения. На основании представленных текстов можно сформировать любую парадигму восприятия Бога, как анти-тринитарную, так и тринитарную. Ни один из приведенных выше аргументов не является серьезным обоснованием анти-тринитарной позиции. В то же самое время за каждым аргументом стоит ряд библейских текстов, которые понимаются своеобразным образом. Поэтому смена парадигмы в понимании Бога и, в частности, природы Святого Духа, которая произошла в истории адвентистской теологии, очевидно, была связана с более глубоким осмыслением соответствующих библейских текстов.

### **Неудовлетворенность анти-тринитаризмом (1888-1898 гг.)**

Первые указания на то, что Церковь АСД находится в процессе переосмысления своих пневматологических взглядов, можно увидеть в двух статьях, которые были опу-

<sup>16</sup> White J., Smith U. The Biblical Institute: A Synopsis of Lectures on the Principal Doctrines of Seventh-day Adventists. Oakland, 1878. P. 184.

<sup>17</sup> Smith U. In the Question Chair // Review and Herald. 1897. 23 March. P. 188.

бликованы в *Review and Herald* в 1883 году. Авторы статей, анализируя библейские тексты, не исключали возможности личностной природы Святого Духа, ссылаясь, в частности, на использование в Библии личного местоимения «Он» по отношению к Святому Духу<sup>18</sup>. Однако серьезные перемены в адвентистском богословии Святого Духа были связаны с теми тенденциями, которые наметились в богословской дискуссии на Миннеаполисской конференции 1888 года.

Основной акцент сессии Генеральной конференции 1888 г., сделанный на представлении о «Христе как нашей праведности» и на последующем возвеличивании креста Христова, обозначил серьезную проблему: может ли Христос, наделенный подчиненной и производной божественностью, обладать достаточной спасительной силой. Э. Ваггонер настаивал на необходимости «сформулировать законную позицию равенства Христа с Отцом для того, чтобы по достоинству можно было оценить Его искупительную силу»<sup>19</sup>. И хотя Э. Ваггонер до 1890 года сомневался в предвечном существовании Христа, он ревностно отстаивал идею о том, что Христос не был сотворен, что Христос имеет жизнь в Самом Себе и что Он Сам по Себе обладает бессмертием. Э. Ваггонер настаивал на «Божественном единстве Отца и Сына и доказывал, что Христос «по природе той же сущности, что и Сам Бог, и, имея жизнь в Самом Себе, Он по достоинству называется Иеговой, самосущим, равным Богу, обладающим всеми характеристиками Божества»<sup>20</sup>. Э. Ваггонер не был до конца тринитарием, однако он прекрасно понимал, что более серьезная концепция Христова искупления требует более высокого, божественного статуса Христа. «Если хотя бы на йоту, – пишет Э. Ваггонер, – Христос меньше, чем Бог, Он

---

<sup>18</sup> Речь идет о статьях: Swift J. E. *Our Companion* // *Review and Herald*. 1883. 3 July; Tenney G. C. *The Comforter* // *Review and Herald*. 1883. 30 October. P. 673-674.

<sup>19</sup> Waggoner E. J. *Christ and His Righteousness*. Oakland, 1890. P. 19.

<sup>20</sup> Waggoner E. J. *Christ and His Righteousness*. Oakland, 1890. P. 22-23, 25.

не может привести всех нас к Нему»<sup>21</sup>. Подобная логика однозначно вела к признанию полноты божественности Сына и Его извечного пред-существования.

Что касается личностной природы Святого Духа, то Э. Ваггонер старался избегать обсуждения этой проблемы, учитывая терминологическую неопределенность и отсутствие единства в понимании понятия «личность»<sup>22</sup>. Его основной аргумент заключался в том, что «это не вопрос прямого откровения»<sup>23</sup>. Очевидно, Э. Ваггонер говорил о Святом Духе главным образом в категориях Божественной энергии или мистической силы<sup>24</sup>. Примерно той же позиции придерживались и некоторые его современники.

В последующие годы вышло несколько публикаций, в которых были сделаны неоднозначные заявления относительно природы Святого Духа, указывающие на постепенное переосмысление вопросов, касающихся понимания Бога Церковью АСД. Так, Т. Уотерс пишет о Святом Духе как о «Божественном ... в Своих семи служениях»<sup>25</sup>. Дж. Тенни, описывая активность Святого Духа, использует, в частности, следующие выражения: «Он [Святой Дух] – нечто большее, чем эманация Божественного сознания. ...О Нем говорится как о личности, ... как о небесном интеллекте»<sup>26</sup>. Однако наиболее яркие и убедительные свидетельства личностной природы Святого Духа мы находим в

---

<sup>21</sup> Ibid. P. 44.

<sup>22</sup> См.: Pöhler R. *Continuity and Change in Adventist Teaching: A Case Study in Doctrinal Development*. Berlin, Oxford, Wien, 2000. P. 47.

<sup>23</sup> Waggoner J. H. *The Gifts and Offices of the Holy Spirit* // *Review and Herald*. 1875. 23 September. P. 89. См. также его книгу «*The Spirit of God: Its Offices and Manifestations, to the End of the Christian Age*» (Battle Creek, 1877), составленную на основе серии из двенадцати статей на тему «Дары и служения Святого Духа», опубликованных в «*Review and Herald*» в период с 23 сентября по 9 декабря 1875 г.

<sup>24</sup> Waggoner J. H. *The Spirit of God: Its Offices and Manifestations, to the End of the Christian Age*. Battle Creek, 1877. P. 7-9, 13, 17, 20, 140-142.

<sup>25</sup> Waters T. L. *The Holy Spirit* // *Review and Herald*. 1893. 28 November. P. 743.

<sup>26</sup> Tenney G. C. *To Correspondents* // *Review and Herald*. 1896. 9 June. P. 362.

статье М. Вилкокса «Дух — обезличенный или личный?» В ней автор говорит следующее: «Он [Святой Дух]... приходит к верующему человеку как личность, как личный представитель Иисуса Христа»<sup>27</sup>.

1898 год весьма знаменательный в истории адвентизма. Именно в этом году вышли две публикации, которые привлекли к себе внимание всей Церкви. Прежде всего, речь идет о книге У. Смита «Взирая на Иисуса». У. Смит — один из тех адвентистских богословов, которые на протяжении долгого времени пытались отстаивать анти-тринитарную позицию. Нельзя сказать, что указанная книга отражает радикальный пересмотр взглядов автора, однако от одной прежней идеи У. Смит решительно отказывается: от представления о том, что Христос был сотворен. Однако У. Смит продолжает настаивать на абсолютной безначальности только Отца, полагая, что Сын «был рожден», т. е. появился в результате необъяснимого «Божественного импульса или процесса, но не творения» в настолько отдаленный от нас момент времени, что для ограниченного сознания это время представляется практически вечностью. Ссылаясь на «загадочные выражения»: «единородный Сын», «единородный от Отца», «от Бога исшел», У. Смит, к сожалению, повторяет ошибочный путь, пройденный историческим христианством, переводя разговор о Боге откровения в сферу внутри-троичных отношений. «Из этого следует, — снова и снова повторяет У. Смит, — что посредством какого-то Божественного импульса или процесса, но не творения, известного одному только всеведущему Богу и возможного одному только Всемогущему, появился Сын Божий»<sup>28</sup> (курсив наш — Е.З.).

Продолжая рассуждения об имманентной Троице, У. Смит делает следующее заключение относительно природы Святого Духа: «И в тот момент Дух Святой (назван-

<sup>27</sup> Wilcox M. C. The Spirit — Impersonal and Personal // Signs of the Times. 1898. 18 August. P. 518.

<sup>28</sup> Smith U. Looking Unto Jesus. Battle Creek, 1898. P. 10.

ный в переводе «Святым призраком»<sup>29</sup>), Дух Божий, Дух Христа, *Божественный импульс и посредник их силы*, представитель Их обоих (Пс 138:7), также существовал»<sup>30</sup>. Однако о начале существования Святого Духа в книге ничего не сказано.

Вместе с тем У. Смит делает поразительно тринитарное заявление, когда говорит: «Союз между Отцом и Сыном не умаляет, а лишь усиливает Их. Посредством Него и посредством связи со Святым Духом мы и имеем все Божество»<sup>31</sup>. Более того, У. Смит утверждает идею равенства Сына с Отцом, когда пишет: «Прежде чем Христос принял искупление человека, Он занимал позицию равного с Богом. И о том, что Он действительно занимал такую позицию, убедительно свидетельствует Павел»<sup>32</sup>.

Тем не менее, позиция У. Смита вряд ли может рассматриваться как ортодоксальная, если учитывать его довольно нестандартные высказывания относительно природы Сына и Божества в целом. Отказываясь от идеи сотворения Сына Богом, У. Смит между тем говорит о Боге чуть ли не в категориях современной процессуальной теологии, когда пишет: «С [появлением] Сына эволюция Бога как Божества была завершена. Все остальное, живое и неживое, появилось в результате творения Отцом и Сыном: Отцом – как изначальной причиной и Сыном – как действующим агентом, посредством которого все и появилось»<sup>33</sup> (курсив наш – Е.З.). Что У. Смит понимает под эволюцией Божества? На этот вопрос ответить сегодня, наверное, невозможно. Ясно одно: взгляды У. Смита на учение о Троице претерпели определенную эволюцию.

На общую церковную позицию по вопросу о Святом

---

<sup>29</sup> В Библии короля Якова Святой Дух передается словосочетанием «The Holy Ghost», что буквально означает «святой призрак».

<sup>30</sup> Smith U. Op. cit. P. 10.

<sup>31</sup> Ibid. P. 3, 10, 13.

<sup>32</sup> Ibid. P. 12.

<sup>33</sup> Ibid. P. 13.

Духе решающее влияние оказала другая работа, написанная в том же году наиболее авторитетным в адвентистской среде автором. Речь идет о книге Эллен Уайт «Желание веков». Именно этой книге суждено было произвести изменение всей парадигмы адвентистской теологии, в том числе и представлений о Боге и Святом Духе.

### Смена парадигмы (1898 – 1913 гг.)

В этот период богословское сознание Адвентистской церкви становится тринитарным, и, как уже было отмечено, определяющую роль в столь значительной смене теологической парадигмы сыграла книга Елены Уайт «Желание веков». Следует отметить, что Елена Уайт, в отличие от своего супруга Джеймса и ряда руководителей Церкви, в прошлом никогда не делала анти-тринитарных заявлений, хотя, как считает Джерри Мун, и в ее понимании этого непростого вопроса можно проследить определенную эволюцию<sup>34</sup>. Объясняется это различной расстановкой богословских акцентов на отдельных этапах развития Церкви АСД.

Как известно, вопрос о природе Бога и восприятии Сына и Святого Духа, который не был приоритетным в начале становления адвентистской теологии, в конце XIX века приобретает актуальность<sup>35</sup>. Подобная эволюция не должна казаться странной. Восприятие Бога Эллен Уайт возрастало по мере богословского взросления Церкви, а также по мере откровения, посылаемого ей свыше. И это касается не только вопросов понимания Бога, но и целого ряда других

---

<sup>34</sup> Moon J. The Adventist Trinity Debate. Part 2: The Role of Ellen G. White // Andrews University Seminary Studies. Vol. 41. № 2. P. 276.

<sup>35</sup> Приоритет в расстановке богословских акцентов в ранней Церкви АСД отдавался, как известно, следующим доктринам: учению о Законе Божьем и заповеди о субботе, учению о небесном святилище и ходатайственном служении Христа в нем, учению о «следственном суде», начавшемся в 1844 г., учению об «условном бессмертии», учению о скором Втором пришествии Христа и т. д.

доктрин, к осмыслению которых Церковь приходила не сразу. Более того, следует подчеркнуть, что Эллен Уайт всегда готова была отказаться от тех представлений, которые не соответствовали Божественному откровению. Хорошо известны ее слова, записанные в 1892 году: «Нам многому еще нужно научиться и в то же время от очень многого отказаться. Не ошибаются только Бог и Небо. Те же, кто считает, что ему никогда не придется расстаться с излюбленными взглядами, что никогда не придется менять свое мнение, будут разочарованы. И пока мы будем упорно держаться своих идей и мнений, мы не сможем иметь единства, о котором молился Христос»<sup>36</sup>.

Уже с первых страниц своей книги «Желание веков» Эллен Уайт подтверждает ортодоксальность своей позиции по вопросу о Божественной природе Сына: «От дней вечности Господь Иисус Христос был одно с Отцом»<sup>37</sup>. Однако наиболее яркое и убедительное свидетельство об этом мы находим в повествовании о воскрешении Лазаря. Прочитав слова Христа «Я есмь воскресение и жизнь», она делает заявление, которое по своей богословской значимости выходит за рамки даже ортодоксальной позиции, выраженной в Никео-Цареградском Символе веры. Она пишет: «Во Христе была жизнь — изначальная, не заимствованная, не производная»<sup>38</sup>.

Еще более убедительно Эллен Уайт выражает свою позицию по вопросу о Божественном и личностном статусе Святого Духа. Говоря о Святом Духе, Эллен Уайт неоднократно использует личное местоимение «Он», подчеркивая тем самым личностную природу Святого Духа. А следующее высказывание не оставляет никаких сомнений в ортодоксальности позиции автора по данному вопросу: «Спротивляться греху и противостоять ему возможно только благодаря могущественному посредничеству

---

<sup>36</sup> White E. G. Search the Scriptures // Review and Herald. 1892. 26 July. P. 7.

<sup>37</sup> White E. G. The Desire of Ages. Mountain View, 1964. P. 19.

<sup>38</sup> Ibid. P. 530.



Третьей Личности Божества, Которая проявляет себя не в виде какой-то энергии, а в полноте Божественной силы»<sup>39</sup>. Следует заметить, что это был не первый случай упоминания о Святом Духе как Третьей Личности Божества. Выражение «Третья Личность Божества» появилось впервые в ее труде, изданном годом ранее<sup>40</sup>.

Убедительное заявление о личностном статусе Святого Духа было сделано Элен Уайт годом позже в ее выступлении перед студентами колледжа Авондэйл в Австралии. В своей речи Элен Уайт, в частности, сказала: «Мы должны сознавать, что Святой Дух, являющийся личностью в той же степени, что и Сам Бог, проходит по этой земле» (имеется в виду территория академического городка)<sup>41</sup>.

Наконец, приведем еще одно убедительнейшее свидетельство о личностном статусе Святого Духа, сделанное Элен Уайт в 1906 г. Она пишет: «Святой Дух – это личность, ибо Он свидетельствует духу нашему, что мы – дети Божии... Святой Дух имеет личностную природу, иначе Он не мог бы свидетельствовать духу нашему, что мы дети Божии. Более того, Он должен быть Божественной личностью, иначе Он не мог бы проникать в глубины сознания Божьего. “Ибо Дух все проникает, и глубины Божии. Ибо кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия”»<sup>42</sup>. В этих словах Элен Уайт отражен ортодоксальный характер ее позиции по вопросу о природе Святого Духа.

Столь яркие заявления, безусловно, не могли не остаться без внимания Церкви, еще не сформировавшей

---

<sup>39</sup> White E. G. *The Desire of Ages*. Mountain View, 1964. P. 671.

<sup>40</sup> См.: White E. G. *Special Testimonies for Ministers and Workers*. Series 1. № 10. Battle Creek, 1897. P. 25, 37.

<sup>41</sup> White E. G. Manuscript 66. 1899. Цит. по книге: White E. G. *Evangelism*. Washington, 1970. P. 616.

<sup>42</sup> White E. G. Manuscript 20. 1906. Цит. по: White E. G. *Evangelism*. Washington, 1970. P. 616, 617.

своей официальной позиции по вопросу о Святом Духе. Подобные высказывания побудили многих исследователей заняться серьезным изучением библейского материала, чтобы по примеру верийских верующих удостовериться, «точно ли это так» (Деян 17:11). В этом библейском материале были и тексты, на которые ссылалась сама Эллен Уайт, отстаивая тринитарную позицию<sup>43</sup>. В результате, ко многим приходит осознание того, что значение целого ряда библейских текстов, касающихся вопросов миссии Святого Духа, было в прошлом явно недооценено<sup>44</sup>. Вот как, например, писал в одном из номеров *Review and Herald* Р. Андервуд, автор статьи «Святой Дух - Личность»: «Сегодня мне кажется странным, как я мог раньше верить в то, что Святой Дух – это просто влияние, если учитывать ту работу, которую Он совершает. Однако нам нужна истина, потому что это – истина, и мы отвергаем заблуждение, потому что это – заблуждение, независимо от тех взглядов, которых мы придерживались ранее»<sup>45</sup>.

Смену парадигмы, произошедшую в богословском сознании Церкви АСД, повернуть вспять было уже невозможно. Постепенно адвентисты стали приходить к согласию относительно того, что представление о триединном Боге, утверждающее равнобожественность с Отцом Сына и Святого Духа, а также личностный статус Святого Духа, является библейской истиной. В «Основах адвентистской веры», опубликованных Ф. Уилкоксом в *Review and Herald* в 1913 году, говорилось: «Адвентисты седьмого дня верят в 1. Божественную Троицу. Эта Троица состоит из вечного Отца... Господа Иисуса Христа... (и)

<sup>43</sup> Рим 8:16; 1 Кор 2:10-14; Ин 16:7-14; Ин 14:16-18, 26; Кол 2:9 и др.

<sup>44</sup> См., например: *The King's Messenger. The God-Man // Review and Herald. 1898. 20 September. P. 598; The King's Messenger. Walking in the Spirit // Review and Herald. 1899. 24 January. P. 82; Henry S. M. I. The Abiding Spirit. Battle Creek, 1899; The King's Messenger. The Third Person // Review and Herald. 1900. 16 January. P. 35.*

<sup>45</sup> Underwood R. A. *The Holy Spirit a Person // Review and Herald. 1898. 17 May. P. 310.*

Святого Духа, Третьей Личности Божества»<sup>46</sup>.

### **Закат анти-тринитаризма (1913 - 1946 гг.)**

Основы тринитарного учения, заложенные Элен Уайт в последние 15 лет ее служения, положили начало для последующего формирования официальной позиции Церкви АСД по вопросу о Боге, в том числе и о Святом Духе. Хотя в те годы в Церкви еще не существовало единого подхода к определению статуса вероучительных положений и учитывалось господствующее представление о том, что единственным источником вероучения Адвентистов седьмого дня является Библия, тем не менее, Церковь вынуждена была время от времени публиковать свои основные доктринальные положения. Примером тому могут служить уже отмеченные «Основы адвентистской веры», опубликованные в ведущем периодическом издании Адвентистской церкви *Review and Herald* в 1913 году. В публикации подчеркивалась вера Церкви в Святого Духа как «Третью Личность Божества». И хотя начиная с этого времени можно говорить о закате анти-тринитарной позиции, все же повышенный интерес к доктрине о Троице продолжал сохраняться на протяжении всех последующих лет.

Отметим еще один немаловажный фактор, способствовавший утверждению тринитарной позиции в Церкви адвентистов седьмого дня в первые десятилетия XX столетия. Церковь АСД оказалась вовлеченной в известное в те годы противостояние между «фундаменталистами» и «модернистами». Христианский «модернизм», вооруженный историко-критическим методом истолкования Библии, лишает, как известно, Священное Писание авторитета Божественного откровения и ставит

---

<sup>46</sup> Wilcox F. M. The Message for Today // Review and Herald. 1913. 9 October. P. 21.

под сомнение многие церковные догматы. Модернисты усваивают унитарийскую и деистическую модель Бога, согласно которой Бог представляется как Абсолют, как основополагающий принцип бытия, как некий организующий принцип или начало мира. Христос в этой модели — всего лишь благочестивый человек, пытавшийся изменить мир и поплатившийся за Свои идеи смертью, которая, безусловно, никакого искупительного значения для всего человечества не имеет. Другими словами, модернисты отрицают божественность Иисуса Христа, а Святого Духа «растворяют» в природе, усматривая в нем лишь некую силу или энергию. Модернисты усваивают идеи дарвиновской эволюции, объявляя библейское повествование о сотворении мира Богом мифом.

Адвентистские богословы, конечно же, вынуждены были реагировать на эти либеральные тенденции, захлестнувшие протестантский мир. Отстаивая Божественный авторитет и богодухновенность Священного Писания, защищая идею сотворения мира Богом<sup>47</sup>, исповедуя искупительный характер смерти Иисуса Христа, реальность совершенных Им чудес и реальность Его воскресения, адвентисты, безусловно, отмежевывались от модернистов, тяготея больше к консервативному крылу в протестантизме. Естественным результатом такого тяготения и стало утверждение полноты божественности Сына, поскольку именно этот христианский догмат подвергся нападкам со стороны либерального богословия. В этот период, как замечает один из адвентистских авторов<sup>48</sup>, отмечается даже терпимость к термину «Троица», который все чаще появляется в адвентистских публикациях<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Следует заметить, что родоначальником научного креационизма (от лат. *creatio* — творить) был адвентистский ученый геолог George McCready Price, опубликовавший в 1923 году книгу под названием «The New Geology» («Новая геология»).

<sup>48</sup> Burt M. D. History of Seventh-day Adventist Views on the Trinity // Journal of the Adventist Theological Society. Vol. 17. 2006. № 1. P. 135.

<sup>49</sup> White S. What is Meant by the Trinity // Canadian Watchman. 1923. Sep-

Существенный вклад в становление адвентистской пневматологии в этот период внес известный адвентистский историк и богослов Ле Рой Фрум, опубликовавший в 1928 году книгу «Пришествие Утешителя»<sup>50</sup>. Книга Л. Фрума представляла собой первую в истории Церкви АСД попытку систематически представить учение о Святом Духе. Основное внимание в своей книге автор уделяет активности (служению) Святого Духа в истории спасения, не обходя, однако, стороной и вопрос природы Святого Духа. Вопрос личностной природы Святого Духа, по мнению Л. Фрума, представляется вопросом «чрезвычайной важности и громадного практического значения»<sup>51</sup>. «Если Дух Святой является Божественной личностью, - пишет автор, - а мы думаем о Нем как о безликом влиянии, значит, мы обкрадываем Божественную личность в уважении, почете и любви, которые должны проявлять к Ней»<sup>52</sup>.

### **Преобладание тринитарных взглядов (1946-1980 гг.)**

Более основательно свою доктринальную позицию Церкви АСД удалось проработать в ходе начавшегося в 50-е годы XX столетия диалога с представителями консервативного (евангелического) протестантизма. Этот диалог свидетельствовал об определенной зрелости Церкви адвентистов седьмого дня и желании донести содержание своего вероучения до широкой христианской общественности<sup>53</sup>. В ходе многолетнего диалога выявилась огромная нужда в более детальном и тщательно

---

tember. P. 18; Bollman C. P. The Deity of Christ // Advent Review and Sabbath Herald. 1923. 15 March. P. 4; Sherard L. C. Christ: A Divine or a Human Savior? // Canadian Watchman. 1927. September. P. 12.

<sup>50</sup> The Coming of the Comforter / Rev. ed. L. E. Froom. Washington, 1949.

<sup>51</sup> Фрум Л. Р. Пришествие Утешителя / Пер. с англ. Заокский, 2006. С. 33.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Unruh T. E. The Seventh-day Adventist Evangelical Conferences of 1955-1956 // Adventist Heritage. 1977. № 4. P. 35-46.

проработанном варианте адвентистских доктрин, который можно было бы предложить представителям других деноминаций для получения объективной информации об учении Церкви АСД. В результате довольно представительной группой адвентистских авторов, преподавателей и богословов была подготовлена к изданию книга «Адвентисты седьмого дня отвечают на вопросы доктрин: разъяснение основных аспектов вероучения адвентистов седьмого дня». Ведущую роль в подготовке книги играл Л. Фрум, известный своей убежденной тринитарной позицией. Несмотря на то, что публикация книги вызвала в адвентистских кругах неоднозначную реакцию, связанную с неопределенностью отдельных христологических и сотериологических формулировок, ясное и конкретное заявление относительно «небесной Троицы» не смутило практически никого<sup>54</sup>.

Отвечая на самый первый вопрос, посвященный доктринам, которые адвентисты седьмого дня разделяют с христианской церковью в целом, и тем аспектам веры, которые отличают адвентистов от остальных христиан, авторы книги заявили следующее: «Совместно с консервативными христианами и в согласии с историческими протестантскими Символами веры, мы верим, что... [1. – 2.]

3. Божество, Троица, состоит из Бога Отца, Христа Сына и Святого Духа...

4. Иисус Христос есть истинный Бог и что Он существовал с Отцом от вечности...

5. Святой Дух есть личностное существо, обладающее Божественными характеристиками наравне

---

<sup>54</sup> Так, например, М. Л. Андреасен, наиболее жесткий критик опубликованной книги, осудив ряд ее положений, практически не коснулся вопроса о Троице. Скорее всего, это свидетельствует о последовательной тринитарной позиции М. Л. Андреасена. См.: Andreassen M. L. Christ the Express Image of God // Review and Herald. 1946. 17 October. P. 8.

с Отцом и Сыном»<sup>55</sup>. Изложенная позиция укладывается в рамки тринитаризма и не позволяет вывести Церковь адвентистов седьмого дня за пределы христианства, хотя подобные попытки в определенных кругах предпринимались неоднократно на протяжении всей истории адвентистского движения.

Кульминационным событием в жизни Церкви на этапе утверждения ее пневматологической позиции, безусловно, был съезд Генеральной конференции в 1980 г. в Далласе. На этом съезде делегатами были приняты «Основные положения вероучения», которые стали выражением официальной доктринальной позиции Церкви адвентистов седьмого дня по всему миру. В «Основных положениях» нашла отражение ортодоксальная позиция по вопросу о Троице и, в частности, о Святом Духе.

### **Обострение интереса к проблеме (1980 г. — по настоящее время)**

Восьмидесятые годы XX века характеризовались повышенным интересом к вопросам, связанным с природой Бога и личностью Святого Духа. Скорее всего, этот интерес был связан со своего рода реакцией на утвержденные в Далласе «Основные положения вероучения». В Церкви стали раздаваться голоса в защиту тех взглядов, которых придерживались основатели адвентизма. Зазвучали обвинения в ошибочном истолковании трудов Эллен Уайт и даже в отступничестве от библейских основ<sup>56</sup>. По адвентистским общинам стали распространяться брошюры, составленные из многочисленных цитат,

---

<sup>55</sup> Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-day Adventist Beliefs. Washington, 1957. P. 21-22.

<sup>56</sup> Allaback F. The Doctrine of the Trinity in Adventist History // Liberty Review. 1989. October. P. 4-5, 7-8; Beachy L. Adventist Review Perpetuates the Omega // Old Paths. Vol. 8. № 7. 1999. July. P. 1-14.

вырванных из исторического контекста, вскрывающие вопросы, которые уже давно были решены и историческим христианством, и Церковью адвентистов седьмого дня. В связи с вновь обострившимся интересом к доктрине о Троице в богословских кругах Церкви наметилось новое направление, связанное с поисками библейских путей обоснования доктрины о Троице взамен тех греко-философских предпосылок, которые лежат в основе формулировок классических Символов веры. Еще в 1972 году профессор университета Эндрюса Рауль Дедерен в академическом семинарском журнале опубликовал обстоятельную статью, в которой попытался представить Бога Ветхого и Нового Завета таким, каким Он Себя открывает<sup>57</sup>. Автор отказывается признавать «спекулятивную Троицу», основу которой составляют изложенные с помощью метафизических категорий различия между ипостасями Божества, полагая, что для объяснения этих различий в Слове Божьем нет никаких оснований. Вместо этого он предлагает следовать примеру апостолов, которые, «отвергнув категории греческой мифологии и философии, выражали свое скромное тринитарное исповедание веры в доктрине о едином Боге, существующем и действующем в трех Личностях»<sup>58</sup>.

Традицию поисков библейских оснований Троицы продолжил ученик Рауля Дедерена профессор Фернандо Канале. В своей диссертации, озаглавленной «Критика богословского разума», автор пытается показать, что в основу традиционного христианского взгляда на Бога (и это касается как католической, так и протестантской традиции) были положены предпосылки, заимствованные главным образом из аристотелевской философии. Ф. Канале считает, что, для того чтобы христианское богословие стало действительно библейским, его «фундаментальные

---

<sup>57</sup> Dederen R. Reflections on the Doctrine of the Trinity // Andrews University Seminary Studies. 1970. № 8. P. 1-22.

<sup>58</sup> Ibid. P. 13, 21.



предпосылки» должны брать свое начало не в греческой философии, а в Священном Писании<sup>59</sup>. Мы должны постигать Троицу прежде всего в контексте откровения Бога о Себе Самом, считает автор. Бог открылся нам как Отец, Сын и Святой Дух. Однако мы должны признать, что великая тайна Божества не исчерпывается тем, что открыто нам. Бог гораздо больше того, что мы способны вместить своим ограниченным сознанием. Бог трансцендентен по отношению к этому миру. Трансцендентность Бога – это «приватная» сторона Божественного существования, включающая в себя сокрытую от нас грань отношений между Отцом, Сыном и Святым Духом. Когда Бог «приспосабливает» Себя к ограниченности человеческой истории, Он является в трех Божественных Ипостасях. И это указывает на Его триединую сущность. Однако поскольку «единство» Божие превосходит наши возможности Его восприятия, оно остается скрытым от нас. Божественное «единство» относится к запредельной (таинственной) стороне Божественной реальности.

В «Руководство по богословию адвентистов седьмого дня», опубликованное в 2000 году под редакцией Р. Дедерена, вошла обстоятельная статья Ф. Канале, посвященная учению о Боге. Автор отстаивает тринитарную позицию, при этом четко проводит различие между учением о Троице, построенном на предпосылках греческой философии, и учением о Боге Отце, Сыне и Святом Духе, основанном на свидетельстве Священного Писания<sup>60</sup>. Ф. Канале убежден, что для Адвентистской церкви опыт переоценки исторической Троицы не прошел даром. Автор считает, что в процессе становления своей доктринальной позиции по

---

<sup>59</sup> См.: Canale F. L. A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions // Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series. Vol. 10. Berrien Springs, 1983. P. 359, 402.

<sup>60</sup> Canale F. Doctrine of God // Handbook to Seventh-day Adventist Theology / Ed. G. W. Reid, R. Dederen. Hagerstown, 2000. P. 105-159. Особенно см. с. 117-118, 128-129, 138-140, 148-150.

вопросу о Боге, в том числе и о Святом Духе, адвентисты смогли сформировать библейское понимание Троицы. Становлению такой позиции способствовало критическое восприятие философской концепции «вневременного» Бога, усвоенной историческим христианством, и принятием идеи Бога, раскрывающего Себя в истории спасения как Отец, Сын и Святой Дух. В свою очередь это помогло адвентистам прийти к формированию собственного учения о Боге, отражающего, с одной стороны, ортодоксальную позицию исторического христианства, а с другой – максимально приближенную к языку Божественного откровения<sup>61</sup>.

### **Доктрина о Святом Духе в основных вероисповедных актах Церкви АСД**

Знакомство с историей становления пневматологической позиции в Церкви АСД мы считаем нужным завершить обзором и кратким сравнительным анализом основных вероисповедных актов, которые складывались в истории Церкви, и которые отражали позицию адвентистов по вопросу о Святом Духе.

Следует заметить, что «Основные положения вероучения», являющие собой отличительные доктринальные черты Церкви адвентистов седьмого дня, никогда не воспринимались как застывшая догма. Это «живой» документ, который развивался вместе с Церковью, параллельно росту ее богословского сознания и продолжает совершенствоваться до сих пор. В основу вероучения Церкви АСД положена исключительно Библия. В вводной части «Основных положений вероучения», принятых в 1980 году, говорится: «Адвентисты седьмого дня основывают свое вероучение исключительно на Библии.

---

<sup>61</sup> Moon J. The Adventist Trinity Debate. Part 1: Historical Overview // Andrews University Seminary Studies. Vol. 41. 2003. Spring. P. 129.

Это вероучение кратко излагается в нескольких основных положениях, соответствующих учению Священного Писания. В этих положениях Церковь выражает свое понимание Библии и раскрывает содержащееся в Писании учение. При необходимости, если Святой Дух приведет Церковь к более полному пониманию библейских истин или будут найдены более удачные формулировки для передачи учения, заключенного в Священном Божьем Слове, соответствующие изменения и дополнения в данные положения могут быть внесены на съезде Генеральной конференции»<sup>62</sup>.

Впервые основы вероучения будущей Церкви адвентистов седьмого дня были заложены во время так называемых субботних конференций, проводимых в период с 1848 по 1850 гг. Позже перечень доктрин Церкви АСД был опубликован в пяти номерах газеты *Sabbath Review and Advent Herald* в период с августа по декабрь 1854 года<sup>63</sup>. При этом были сформулированы лишь пять основных положений вероучения, а именно: «Только Библия», «Закон Божий», «Второе пришествие Христа», «Новая Земля» и «Бессмертие только во Христе». Из приведенных перечней доктрин видно, что вопросы природы Бога, Божественного статуса Сына и личностного и Божественного статуса Святого Духа не находились в центре внимания пионеров адвентизма и на всеобщее обсуждение не выносились. Скорее всего, на начальном этапе богословского становления Церкви эти вопросы не были главными, определяющими, уступая место тем доктринам, провозглашение которых составляло суть содержания миссии Церкви АСД. Можно

---

<sup>62</sup> Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists. Ежегодно публикуются в справочнике «Seventh-day Adventist Yearbook».

<sup>63</sup> Следует заметить, что в указанный период Церковь не имела еще своего официального названия и не была оформлена организационно. Название «Адвентисты седьмого дня» было усвоено Церковью только в сентябре 1860 года, а первая церковная структурная организация (Мичиганская конференция) была сформирована в октябре 1861 года.

предположить, что до определенного времени плюрализм мнений в вопросе понимания природы Бога (и Святого Духа в том числе) не служил серьезным препятствием для Церкви АСД в плане ее единого самовыражения.

В 1872 году У. Смитом была подготовлена первая «Декларация фундаментальных принципов, исповедуемых и практикуемых адвентистами седьмого дня»<sup>64</sup>. В «Декларации» содержалось 25 доктринальных положений. В первых двух положениях речь шла о Боге. В них, в частности, говорилось: «Мы верим,

1. Что есть один Бог, личное духовное существо, творец всего, всемогущий, всеведущий и вечный, бесконечный в мудрости, святости, справедливости, благодати, истине и милосердии; неизменный и всюду сущий посредством Своего представителя, Святого Духа (Пс 138:7).

2. Что есть один Господь Иисус Христос, Сын Вечного Отца, Тот, посредством Которого Бог все сотворил и посредством Которого все существует; что Он взял на Себя природу семени Авраама ради искупления нашего падшего рода; что Он обитал с нами, полный благодати и истины, жил по нашему образцу, умер как жертва за нас, был воскрешен для нашего оправдания, вознесен на небеса, чтобы быть нашим единственным ходатаем в небесном святилище, где посредством собственной крови Он совершает искупление за наши грехи»<sup>65</sup>.

Следует заметить, что, хотя У. Смит и не упоминает слово «Троица», в «Декларации» не чувствуется открытого полемического тона против тринитарной позиции. У. Смит старается держаться, насколько это возможно, ближе к библейской терминологии. Хотя «Декларация» У. Смита отражала общий на то время взгляд на доктринальные вопросы, она не утверждалась ни на одном из церковных съездов и не получала статуса официального документа.

---

<sup>64</sup> Smith U. A Declaration of the Fundamental Principles Taught and Practiced by the Seventh-day Adventists. Battle Creek, 1872.

<sup>65</sup> Ibid. P. 2-3.

Связано это было, как мы уже отметили, с существовавшим тогда мнением, что у Церкви адвентистов седьмого дня не может быть, да и не должно быть, никакого официального Символа веры, кроме Библии.

В 1889 году У. Смит обновляет перечень «Основных принципов адвентистов седьмого дня», который содержит уже не 25, а 28 основных доктринальных положений<sup>66</sup>. «Основные принципы» публикуются в ежегоднике Церкви АСД. И снова, как и в «Декларации» 1872 года, в преамбуле заявляется, что у нас «нет других Символов веры, кроме Библии», и что «следующие положения следует рассматривать как краткое изложение основных характерных черт религиозной веры [адвентистов седьмого дня], относительно которых существует абсолютное единство всей Церкви»<sup>67</sup>.

В «Основных принципах адвентистов седьмого дня» от 1889 года первая статья осталась без изменений. Статья вторая, описывающая служение Христа, претерпела некоторые изменения, однако, что касается формулировок, непосредственно связанных с личностью Сына, она также осталась практически без изменений. Следует отметить, что поскольку обе статьи, описывающие Бога, были выдержаны в духе библейской терминологии, то они устраивали приверженцев как тринитарной, так и анти-тринитарной позиции.

Прослеживая историю становления доктрины о Боге, мы подходим к 1930 году, когда Церковь АСД впервые серьезно столкнулась с проблемой отсутствия официально принятого и утвержденного документа, содержащего перечень доктринальных положений. В 1931 году Ф. Уилкоккс от имени «Комитета четырех», утвержденного решением Исполнительного комитета Генеральной конференции, подготовил документ под названием «Основные положе-

---

<sup>66</sup> Fundamental Principles // SDA Yearbook. Battle Creek, 1889. P. 147-151.

<sup>67</sup> Ibid. P. 147.

ния вероучения адвентистов седьмого дня». Этот документ содержал 22 статьи. Статья 2-ая «Основных положений» была посвящена доктрине о Боге. Учитывая тот факт, что в ней шла речь и о Святом Духе, мы приводим ее полностью: «[Мы верим], что Божество, или Троица, состоит из вечного Отца, личного духовного Существа, всемогущего, вездесущего, всеведущего, бесконечного в мудрости и любви; Господа Иисуса Христа, Сына вечного Отца, через Которого все сотворено и посредством Которого осуществится спасение всех искупленных; и Святого Духа, Третьей Личности Божества, великой возрождающей силы в деле искупления. Мф 28:19»<sup>68</sup>.

Как следует из текста «Основных положений», точка зрения Церкви по вопросу о Боге соответствует ортодоксальным формулировкам, выработанным историческим христианством, и отражает общепринятую тогда позицию. Текст доктринальных основ был опубликован в ежегоднике Церкви АСД за 1931 год и стал достоянием всей Церкви. С тех пор текст «Основных положений» перепечатывался из года в год без изменений, формируя богословское сознание Всемирной адвентистской церкви.

Впервые «Основные положения вероучения Церкви АСД» были официально приняты и утверждены на съезде Генеральной конференции в 1946 году. Подобный шаг был вызван необходимостью самоидентификации Церкви, которая стала крупной международной организацией, распространившей свое влияние на большинство стран мира. Возросшие межцерковные, а также государственно-церковные связи диктовали необходимость иметь официальный документ, в котором бы излагались доктринальные основы Церкви и который бы помогал сторонникам других религиозных движений и государственным служащим формировать представление о Церкви АСД.

---

<sup>68</sup> Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists // Seventh-day Adventist Year Book. 1931. P. 377.

Текст «Основных положений вероучения», утвержденный в 1946 году, фактически остался неизменным, сохраняя количество доктринальных положений и их формулировки, прописанные Ф. Уилкоксом 15-ю годами ранее. Что касается доктрины о Святом Духе, то в документе нашла отражение ортодоксальная позиция по этому вопросу, выраженная в признании Божественного и личностного статуса Святого Духа. На съезде в 1946 году было принято также важное решение о том, что любые изменения в «Основные положения вероучения» Церкви АСД могут вноситься только на съездах Генеральной конференции.

Существенному пересмотру текст «Основных положений вероучения» подвергся в 1980 году на съезде Генеральной конференции в Далласе. Официальному утверждению «Основных положений вероучения» на съезде предшествовало широкое обсуждение предлагаемого документа Всемирной церковью. Комитет из 194 человек, в состав которого вошли представители церковной администрации и богословских школ из многих стран мира, довольно долгое время работал над содержанием и формулировками будущего документа, который, в конечном счете, был принят Церковью.

Позиция по вопросу о Святом Духе в «Основных положениях вероучения» 1980 г. была выражена в двух положениях: «Божество» (положение 2) и «Бог Святой Дух» (положение 5). Во втором пункте вероучения говорилось, в частности, следующее: «Есть один Бог: Отец, Сын и Святой Дух, единство трех со-вечных Личностей. Бог вечен, всемогущ, всеведущ, превыше всего и вездесущ. Он бесконечен и находится за пределами человеческого осмысления, однако Он постижим благодаря самооткровению. Он веки достоин поклонения, благоговения и служения со стороны всего творения»<sup>69</sup>. Пятый пункт «Основных положений вероучения», посвященный собственно учению

---

<sup>69</sup> Seventh-day Adventist Believe. Silver Spring, 1988. P. 16.

о Святом Духе, был сформулирован следующим образом: «Бог, вечно-сущий Дух, действовал совместно с Отцом и Сыном при сотворении, воплощении и искуплении. Он вдохновлял писателей Библии. Он наполнял необходимой силой жизнь Христа на земле. Он привлекает и убеждает тех, кто откликается на Его воздействие, Он обновляет и воссоздает в них образ Божий. Посланный Отцом и Сыном, чтобы всегда быть с детьми Божиими, Он наделяет Церковь духовными дарами и дает ей силу в ее свидетельстве о Христе и в согласии со Священным Писанием наставляет людей во всякой истине»<sup>70</sup>.

Мы видим, что «Основные положения вероучения», принятые и утвержденные Всемирной церковью на съезде в Далласе, отражают ортодоксальную позицию по вопросу о Святом Духе, утверждая Божественный и личностный статус Святого Духа. Именно эта позиция поддерживается Священным Писанием.

Сегодня Церковь адвентистов седьмого дня не скрывает того, что многие ее основатели придерживались анти-тринитарных взглядов. Однако со временем, благодаря более углубленному исследованию Священного Писания, Церковь пришла к осознанию истинности тринитарной позиции. Данная позиция была официально закреплена в «Основных положениях вероучения», принятых всей Церковью. Призывы современных анти-тринитариев «вернуться к вере пионеров» совершенно неуместны, ибо никогда Церковь не основывала свое вероучение на взглядах отдельных людей, каким бы существенным ни был их вклад в церковную историю. Церковь АСД всегда старалась строить свое вероучительное здание на основании Божьего Слова, и ее вера в божественность Сына, а также в божественность и личностный статус Святого Духа полностью основывается на Божественном откровении, которое свидетельствует о равно-божественности и со-вечности всех

---

<sup>70</sup> В начале было Слово / Пер. с англ. Заокский, 2002. С. 80.



## Трех Личностей Божества.

**Библиография**

- УИДДЕН В., МУН Д., РИВ Д. Троица: тайна и откровение / Пер. с англ. Заокский, 2008.
- ФРУМ Л. Р. Пришествие Утешителя / Пер. с англ. Заокский, 2006.
- Allaback F. The Doctrine of the Trinity in Adventist History // Liberty Review. 1989. October.
- Andreasen M. L. Christ the Express Image of God // Review and Herald. 1946. 17 October.
- Beachy L. Adventist Review Perpetuates the Omega // Old Paths. Vol. 8. № 7. 1999. July. P. 1-14.
- Bollman C. P. The Deity of Christ // Advent Review and Sabbath Herald. 1923. 15 March. P. 4.
- Burt M. Demise of Semi-Arianism and Anti-Trinitarianism in Adventist Theology, 1888-1957: Term paper. Berrien Springs, 1996.
- Burt M. D. History of Seventh-day Adventist Views on the Trinity // Journal of the Adventist Theological Society. Vol. 17. 2006. № 1. P. 135.
- Buzzard A. F., Hunting C. F. The Doctrine of the Trinity, Christianity's Self-Inflicted Wound. Bethesda, 1998.
- Canale F. L. A Criticism of Theological Reason: Time and Timelessness as Primordial Presuppositions // Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series. Vol. 10. Berrien Springs, 1983.
- Canale F. Doctrine of God // Handbook to Seventh-day Adventist Theology / Ed. G. W. Reid, R. Dederen. Hagerstown, 2000. P. 105-159.
- Clayton D. The Omega of Deadly Heresies. N.p., n.d.; Some Facts Concerning the Omega Heresy // Open Face. 2000. № 17. URL: [http://www.catholic.uz/tl\\_files/library/books/Vizantiyskaya\\_bib/index.htm](http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/Vizantiyskaya_bib/index.htm) (дата обращения: 16.01.2013).

- Dederen R. Reflections on the Doctrine of the Trinity // Andrews University Seminary Studies. 1970. № 8. P. 1-22.
- Fundamental Principles // SDA Yearbook. Battle Creek, 1889.
- Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists // Seventh-day Adventist Year Book. 1931.
- Gane E. The Arian or Anti-Trinitarian Views Presented in Seventh-day Adventist Literature and the Ellen G. White Answer: M. A. Thesis. Berrien Springs, 1963.
- Henry S. M. I. The Abiding Spirit. Battle Creek, 1899.
- Holt R. The Doctrine of the Trinity in the Seventh-day Adventist Denomination: Its Rejection and Acceptance: Term paper. Berrien Springs, 1969.
- Hymns for God's Peculiar People that Keep the Commandments of God and the Faith of Jesus / Comp. J. White. Oswego, 1849.
- Moon J. The Adventist Trinity Debate. Part 1: Historical Overview // Andrews University Seminary Studies. Vol. 41/1. 2003.
- Moon J. The Adventist Trinity Debate. Part 2: The Role of Ellen G. White // Andrews University Seminary Studies. Vol. 41/2. 2003.
- Pöhler R. Continuity and Change in Adventist Teaching: A Case Study in Doctrinal Development. Berlin, Oxford, Wien, 2000.
- Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine: An Explanation of Certain Major Aspects of Seventh-day Adventist Beliefs. Washington, 1957.
- Seventh-day Adventist Believe. Silver Spring, 1988.
- Sherard L. C. Christ: A Divine or a Human Savior? // Canadian Watchman. 1927. September. P. 12.
- Smith U. A Declaration of the Fundamental Principles Taught and Practiced by the Seventh-day Adventists. Battle Creek, 1872.
- Smith U. In the Question Chair // Review and Herald. 1897. 23 March. P. 188.

- Smith U. Looking Unto Jesus. Battle Creek, 1898. P. 10. Swift J. E. Our Companion // Review and Herald. 1883. 3 July.
- Tenney G. C. The Comforter // Review and Herald. 1883. 30 October.
- Tenney G. C. To Correspondents // Review and Herald. 1896. 9 June.
- The Coming of the Comforter / Rev. ed. L. E. Froom. Washington, 1949.
- Underwood R. A. The Holy Spirit a Person // Review and Herald. 1898. 17 May.
- Unruh T. E. The Seventh-day Adventist Evangelical Conferences of 1955-1956 // Adventist Heritage. 1977. № 4. P. 35-46.
- Waggoner E. J. Christ and His Righteousness. Oakland, 1890.
- Waggoner J. H. The Gifts and Offices of the Holy Spirit // Review and Herald. 1875. 23 September.
- Waggoner J. H. The Spirit of God: Its Offices and Manifestations, to the End of the Christian Age. Battle Creek, 1877.
- Waters T. L. The Holy Spirit // Review and Herald. 1893. 28 November.
- Wilcox F. M. The Message for Today // Review and Herald. 1913. 9 October.
- Wilcox M. C. The Spirit — Impersonal and Personal // Signs of the Times. 1898. 18 August.
- Whidden W. W. Salvation Pilgrimage: The Adventist Journey into Justification by Faith and Trinitarianism // Ministry. 1998. April.
- Whidden W., Moon J., Reeve J. The Trinity: Understanding God's Love, His Plan of Salvation, and Christian Relationships. Hagerstown, 2002.
- White E. G. Evangelism. Washington, 1970.
- White E. G. Search the Scriptures // Review and Herald. 1892. 26 July.
- White E. G. Special Testimonies for Ministers and Workers. Series 1. № 10. Battle Creek, 1897.

White E. G. The Desire of Ages. Mountain View, 1964.

White J. Christ Equal with God // Advent Review and Sabbath Herald. 1877. 29 November.

White J., Smith U. The Biblical Institute: A Synopsis of Lectures on the Principal Doctrines of Seventh-day Adventists. Oakland, 1878.

White S. What is Meant by the Trinity // Canadian Watchman. 1923. September.



# **Василий Новаковец**

## **Учение о Духе Святом в вероисповеданиях евангельских христиан и баптистов**

### **Введение**

Вероисповедания (вероучения) – записанные тексты, системно излагающие основы верований религиозной группы. Они служили для самоидентификации религиозных групп (в данном случае, евангельских христиан и баптистов) как духовных преемников новозаветной церкви и выражали особенности и отличия веры и практики в диалоге с представителями власти и православной церкви.

Несмотря на то, что изначально (до создания ВСЕХБ в 1944 г.) евангельские христиане и баптисты представляли собой различные автономные течения, между ними всегда существовала взаимосвязь. В данной статье десять основных, различные по времени и географии создания, вероучения евангельских христиан и баптистов будут проанализированы на предмет содержащегося в них учения о Святом Духе.

Методология данной работы заключается в анализе непосредственно самих текстов вероисповеданий, выбранных для исследования, с тем, чтобы показать общность учения о Духе Святом в вероисповеданиях евангельских христиан (далее – ЕХ) и баптистов (далее – Б) и традиционных церквей, их отличия и перспективы развития учения о Святом Духе для нынешних евангельских христиан-баптистов.

В первом разделе статьи будет представлен общий ана-

лиз вероисповеданий (авторство, время и место написания, объем текста, взаимосвязь между различными текстами); во втором разделе вероисповедания будут проанализированы на предмет содержащегося в них учения о Святом Духе, и наконец, в заключение будут представлены перспективы развития богословской традиции евангельских христиан-баптистов.

## 1. Общий анализ вероисповеданий

Прежде всего кратко представим выбранные вероисповедания<sup>1</sup>, с указанием года и места составления, названия и авторства<sup>2</sup>. Вероисповедания представлены в хронологическом порядке, в соответствии со временем их создания (датировки).

1) 1847, Гамбург, Германия – «Исповедание веры и устройство общины баптистов» (*Гамбургское исповедание*), составители – Иоганн Герхард Онкен (1800–1884) и другие<sup>3</sup> (далее: Онкен 1847). «Исповедание веры...» первоначально написано на немецком языке для немецких баптистов; в 1876 году Василий Гурьевич Павлов (1854–1924) перевел его на русский язык для закавказских русских баптистов<sup>4</sup>, а в 1906 году издал в Ростове-на-Дону как «Исповедание веры христиан-баптистов»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Выбранные исповедания почти сходятся (касаются только ЕХ и Б, исключая другие евангельские) с теми, которые анализируют Рябущиц В.Н. и Савинский С.Н. – см.: Рябущиц В.Н. Анализ исторических вероучений в евангельско-баптистском братстве России (выпускная работа бакалавра) / Науч. рук-ль Синичкин А.В. – М., МБС ЕХБ, 2006. – 79 с. и Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867-1917). – СПб.: Библия для всех, 1999. – С.314-315.

<sup>2</sup> Из-за отсутствия сведений, не указывается, в каком рукописном или печатном объеме были изначально данные вероисповедания, но возможно сравнивать объем по количеству знаков в электронных копиях.

<sup>3</sup> История баптизма: Сборник. Вып. 1. / Одесская богословская семинария; сост. и предисл. С.В. Санников. – Одесса: ОБС, «Богомыслие», 1996. – С.421.

<sup>4</sup> См.: Савинский. – С.135,314; История ЕХБ в СССР. – С.77.

<sup>5</sup> См. текст вероисповедания: История баптизма. – С.421-434.

2) 1871, с. Основа, юг Украины – «*Правила вероисповедания новообращенного русского братства*»<sup>6</sup> (далее: Ратушный 1871). Анализ текста этого вероисповедания показывает, что оно является кратким пересказом катехизиса Онкена. Документ был изъят при обыске у Михаила Тимофеевича Ратушного (1830–1915), которому, вероятно, содействовал в составлении данного текста кто-то<sup>7</sup> из имеющих немецкий вариант<sup>8</sup>.

3) 1880, с. Любомирка, юг Украины – «*Краткий катехизис или изложение вероисповедания русских баптистов*»<sup>9</sup>, составители – Иван Григорьевич Рябошапка (1831–1900) и другие<sup>10</sup> (далее: Рябошапка 1880). С.И. Головащенко отмечает, что этот катехизис «на протяжении длительного времени оставался единственным оригинальным катехизаторским произведением украинских баптистов»<sup>11</sup>. Хотя следует отметить, что он имеет «полное сходство с догматическим учением закавказских русских баптистов»<sup>12</sup>.

4) 1880, Петербург<sup>13</sup> – «*Письмо-исповедание веры В. А. Пашкова ректору С.-Петербургской духовной академии протоиерею И. А. Янышеву*»<sup>14</sup>, составитель – Василий Алек-

См. также: [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=54:2013-04-02-13-41-13&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=54:2013-04-02-13-41-13&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

<sup>6</sup> См. текст вероисповедания: [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=29:2013-04-02-13-41-20&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=29:2013-04-02-13-41-20&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

<sup>7</sup> Исключается вариант К. Бонкемплера как принимающего детокрещение. – см. Савинский. – С.127.

<sup>8</sup> См.: Савинский. – С.127,314.

<sup>9</sup> См. текст вероисповедания: [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=55:-i-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=55:-i-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

<sup>10</sup> См.: Савинский. – С.128.

<sup>11</sup> История евангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы. / Сост. Головащенко С.И. – Одесса: Богомыслие, 1998. – С.225.

<sup>12</sup> Савинский. – С.128.

<sup>13</sup> Позже в сокращенном виде В.А. Пашков «изложил в частном письме русскому послу в Париже». – Савинский. – С.154.

<sup>14</sup> См. текст вероисповедания: <http://www.rosbaptist.ru>



сандрович Пашков (1832–1902) (далее: Пашков 1880). В строгом смысле этот документ трудно называть вероисповеданием: скорее, он является ярким личным свидетельством о религиозных убеждениях и духовном опыте известной как в обществе, так и в евангельском братстве личности.

5) 1896, с. Астраханка, юг Украины – «*Краткие правила веры. Христиане евангельского вероисповедания*»<sup>15</sup>, вероятно, составитель – Зиновий Данилович Захаров (1840-?) (далее: Захаров 1896), хотя пресвитерами общины были Харитон Захаров и Петр Сизов<sup>16</sup>.

6) 1903, Киев – «*Краткое вероучение христиан евангельского исповедания*»<sup>17</sup>. Составитель – Петр Мартынович Фризен (1849–1914)<sup>18</sup> (далее: Фризен 1903).

7) 1910<sup>19</sup>, Петербург – «*Изложение евангельской веры или вероучение евангельских христиан*»<sup>20</sup>, составитель – Иван Степанович Проханов (1869–1935) (далее: Проханов 1910). «Изложение...» является самым объемным из всех рассматриваемых вероисповеданий.

8) 1913, Петербург – «*Краткое изложение вероучения евангельских христиан*»<sup>21</sup> (далее: Каргель 1913). Составил

[ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=30:2013-05-17-06-22-44&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://ru/index.php?option=com_content&view=article&id=30:2013-05-17-06-22-44&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

<sup>15</sup> См. текст вероисповедания: Головащенко. – С.236-241; а также – е-копия с архива РС ЕХБ.

<sup>16</sup> В данном случае «Краткие правила веры» приведены, чтобы дополнить географию вероисповеданий евангельских христиан и указать на появление общины из среды молокан, а не православных (см. Рябушиц, С.32), а позже объединившихся с баптистской общиной (там же, С.34).

<sup>17</sup> См.: Головащенко. – С.256-259; а также – е-копия с архива РС ЕХБ.

<sup>18</sup> См. Савинский. – С.314; История ЕХБ в СССР. – С.155. «Краткое вероучение...», подобно предыдущему, приведено, чтобы дополнить географию вероисповеданий евангельских христиан и указать уже на его менонитские корни (см. История ЕХБ в СССР. – С.6,90,152).

<sup>19</sup> Позже неоднократно переиздавалось.

<sup>20</sup> См. текст вероисповедания: История баптизма. – С.435-458; и также: [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=28:2013-04-02-13-41-04&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=28:2013-04-02-13-41-04&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

<sup>21</sup> См. текст вероисповедания: <http://www.rosbaptist.ru/index>.

Иван Вениаминович Каргель (1849–1937) для Второй Петербургской общины евангельских христиан. В 1966 году «Краткое изложение...» году было принято на XXXIX съезде ВСЕХБ<sup>22</sup>. Как отмечает В.Н. Рябушиц,

на момент его принятия во ВСЕХБ входили пятидесятники, свободные христиане (дарбисты), христиане в духе апостолов (единственники), евангельские христиане трезвенники, меннониты и для всех оно было приемлемым, потому что не затрагивало разъединяющие вероучительные аспекты<sup>23</sup>.

9) 1928, Москва – «Исповеданием веры христиан-баптистов»<sup>24</sup> (далее: Одинцов 1928). Николай Васильевич Одинцов (1870–?1938) по сути переиздал ранее изданное «Исповедание...» В.Г. Павлова.

10) 1985, Москва – «Вероучения евангельских христиан-баптистов»<sup>25</sup> (далее: ВСЕХБ 1985), принято на XLIII съезде ВСЕХБ. «Это вероучение длительное время разрабатывала комиссия ВСЕХБ под председательством старшего пресвитера по Украине Я.К. Духонченко»<sup>26</sup>.

Анализируя выбранные тексты вероисповеданий, отметим ряд наблюдений.

Во-первых, практически все<sup>27</sup> тексты были составлены

---

php?option=com\_content&view=article&id=27: y-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232 (дата обращения: 15.03.2014).

<sup>22</sup> См.: История ЕХБ в СССР. – С.247.

<sup>23</sup> Рябушиц. – С.68-69.

<sup>24</sup> См.: [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=25:-1928-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=25:-1928-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

<sup>25</sup> См. проект текста: Братский вестник – 1980 – №4 – С.32-52; принятый текст: Братский вестник – 1992 – №2 – С.59-72, 1985 – №4. – С.33-49; а также: [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=24:-n-&catid=88:2009-01-17-14-43-35&Itemid=231](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=24:-n-&catid=88:2009-01-17-14-43-35&Itemid=231) (дата обращения: 15.03.2014).

<sup>26</sup> История ЕХБ в СССР. – С.449. См. также: Выступление председателя комиссии по вероучению Я.К. Духонченко // Братский вестник – 1985 – №3 – С.54.

<sup>27</sup> Вероисповедание Одинцова, как отмечалось, по сути копия текста Онкена-Павлова, и лишь в 1985 году, под конец периода СССР, появляется новый текст вероучения для всего тогдашнего братства ВСЕХБ.

еще в Царской России, при всей малочисленности евангельских христиан и баптистов, небогатом опыте служения и руководстве общинами, жестких ограничениях и местами репрессиях со стороны тогдашних властей и государственной церкви. Этот факт показывает, что социально-экономические условия или малая численность не стали причиной отсутствия хотя бы начальных разработок основ веры и практики.

Во-вторых, наблюдается широкое разнообразие *форм* вероисповеданий (как краткие, личные, общие, так и детально разработанные), подход к составлению (как заимствования Онкен-Павлов-Одинцов), так и самобытные разработки (Рябошапка, Каргель) и *места* их составления (от сельских общин юга Украины до больших городов Петербург, Киев, Москва). Таким образом, составление и принятие вероисповеданий евангельских христиан и баптистов имело долгую историю и восполняло потребности общин.

В-третьих, география вероисповедания евангельских христиан исторически оказывается более широкой (Санкт-Петербург, Киев, юг Украины, Москва), чем география баптистских исповеданий (юг Украины и Кавказ). Очевидно, это обусловлено как значимостью изданного вероучения В.Г. Павлова, вдохновленного И.Г. Онкеном, так и более строгой организационной структурой баптистов.

Особое место занимает «Вероучение евангельских христиан-баптистов» 1985 года («Вероучение ВСЕХБ»), так как оно вобрало в себя как традицию евангельских христиан, так и баптистов. При этом, если принятое в 1966 году вероучение Каргеля (1913 г.) было небольшим по объему и приемлемым для всех разнообразных групп во ВСЕХБ, то составители «Вероучения ВСЕХБ» пошли путем детализации и увеличения объема, сохранив при этом единство евангельско-баптистских общин в одном союзе. Следует отметить, что данное вероисповедание остается (1) основным объединяющим евангельских христиан и баптистов в поздний период СССР, (2) единственным самобытным,

разработанным во времена ВСЕХБ, и (3) основным исходным для разработки вероисповеданий в отдельных союзах ЕХБ после распада СССР<sup>28</sup>.

И наконец, при всем влиянии европейского и американского протестантизма, в вероучениях русскоязычных евангельских христиан и баптистов наблюдается определенная контекстуализация и согласованность не только с Библией (что крайне важно для ЕХ и Б), но и с местными реалиями – прежде всего с православным контекстом, а также молоканством и меннонитством<sup>29</sup>. Это признается как нынешними баптистами, так и православными<sup>30</sup>.

## **2. Анализ учения о Святом Духе в вероисповеданиях евангельских христиан и баптистов**

В данном разделе мы проанализируем непосредственно учение о Святом Духе в исследуемых вероисповеданиях и отметим как общность этого учения с традиционными конфессиями, так и специфику понимания Духа Святого евангельскими христианами и баптистами.

---

<sup>28</sup> См.: Союз церквей ЕХБ Казахстана, 1994: [http://www.baptist.kz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=99&Itemid=28](http://www.baptist.kz/index.php?option=com_content&view=article&id=99&Itemid=28) (дата обращения: 15.03.2014); Всеукраинский союз церквей евангельских христиан-баптистов, 2000: [http://www.ecbua.info/index.php?option=com\\_content&view=article&id=386&Itemid=139&lang=ru](http://www.ecbua.info/index.php?option=com_content&view=article&id=386&Itemid=139&lang=ru) (дата обращения: 15.03.2014); Союз ЕХБ Беларуси, 2003: [http://www.feofil.info/index.php?option=com\\_content&view=article&id=94:-2003&catid=48:2009-06-08-11-54-51&Itemid=68](http://www.feofil.info/index.php?option=com_content&view=article&id=94:-2003&catid=48:2009-06-08-11-54-51&Itemid=68) (дата обращения: 15.03.2014).; Союз церквей ЕХБ Молдовы, 2005: [http://baptist.org.md/?page\\_id=8](http://baptist.org.md/?page_id=8) (дата обращения: 15.03.2014).

<sup>29</sup> Об этом также можно провести отдельное исследование. Некоторые моменты см. ниже в статье.

<sup>30</sup> Иеродиакон Паисий (Одышев). О влиянии молокан донского толка на сотериологию и богослужебную практику российского баптизма в конце XIX – начале XX века // Церковь и время – № 64 – доступ: <https://mospat.ru/church-and-time/1180#fnref-1180-1> (дата обращения: 15.03.2014).

## **Общность учения о Святом Духе для всех исповеданий ЕХ и Б**

Учение о Святом Духе во всех исповеданиях евангельских христиан и баптистов имеют несколько общих в сравнение с другими христианскими конфессиями:

1. *Отсутствие отдельного раздела/подраздела, посвященного учению о Святом Духе.* Самое первое, что нетрудно заметить – это отсутствие отдельного раздела о Духе Святом, вплоть до вероисповедания 1985 года, где наконец появляется отдельный раздел. Хотя это вовсе не значит, что о Духе Святом нет упоминаний. Возможно это «молчание» просто объяснить – например, первые пятидесятнические общины, в качестве реакции на которые могли быть даны более детальные разъяснения о Духе Святом, появились только в 20-х гг. XX века, т. е. когда большинство рассматриваемых нами вероучений уже были составлены.

2. *Бог есть Отец, Сын и Святой Дух.* Почти все вероисповедания ясно указывают на Троицу, что невозможно без принятия единосущной роли Духа. Как известно, постулат Троицы, наравне с богочеловеческой природой Иисуса Христа, является богословским фундаментом основ христианства. «Мы веруем, что есть только один, живой, истинный и вечный Бог – Отец, Сын и Святой Дух, которые в своей природе и свойствах совершенно, вечно, равны и нераздельны, так что Отец есть истинный, Вечный Бог, Сын – истинный, вечный Бог, Дух Святой – истинный, вечный Бог. Однако мы веруем не в трёх Богов, но только в Единого...» (Онкен 1847); «Но сии не суть три бога, а Единая нераздельная, неслиянная Святая Троица. Сему Единому Богу одному в трех Ипостасях подобает поклонение и молитвенное призывание» (Фризен 1903). Другими словами, евангельские христиане и баптисты никогда не были еретиками по объективным критериям (подобно арианам).

3. *Дух Святой – Бог.* Более того, евангельских христиан и баптистов можно отнести именно к классическому хри-

стианству. Они никогда не впадали в ересь монархианизма в каких-либо его формах. В исповеданиях ясно утверждает-ся: «Дух Святой есть Бог» (Проханов 1910); «Святой Дух есть истинный и вечный Бог» (Ратушный 1871).

4. *Священное Писание вдохновенно Святым Духом.* Утверждая подобное, евангельские христиане и баптисты подчеркивают особый труд Духа для утверждения статуса Библии как наивысшего уникального авторитета Божьего: «Мы веруем, что Священное Писание, т.е. книги Ветхого Завета канонические богодухновенные (за исключением апокрифических книг), а также все книги Нового Завета истинно написаны по вдохновению и действию Св. Духа» (Захаров 1896); «...Только эти книги, в совокупности, составляют истинное Божественное откровение роду человеческому и единственный источник Богопознания и должны быть единственным наставлением и правилом веры и жита» (Онкен 1847). Особое внимание к боговдохновенности Писания свойственно всем протестантским конфессиям.

5. *Дух Святой дает способность человеку откликаться на призыв Божий.* Хотя и складывается впечатление, что по-разному рассматривается сила этого влияния. Вероисповедание баптистов отмечает: «Христос ... послал нам Своего Святого Духа, Которой делает нас способными принимать в вере благословение сего славного искупления» (Онкен 1847), а евангельские христиане по сути уточняют в арминианской традиции: «Если пробужденный повинуется гласу Призывающего, то получает благодать покаяния, верую в Господа Иисуса Христа приобретает прощение грехов, оправдание перед Богом и свидетельство усыновления Богу через благодать Духа Святого» (Фризен 1903); «...второе (дело Божие) совершается Духом Святым с согласия человека, Дух Святой производит в человеке внутренний переворот или покаяние» (Каргель 1913).

6. *Отсутствие учения о восхищении Церкви и взятии Духа Святого как «удерживающего».* Несмотря на нынеш-

нюю популярность данного учения в церквях ЕХБ, мы не находим его ни в одном из рассматриваемых вероисповеданий. Упоминание о восхищении Церкви и взятии «удерживающего» (2Фес.2:7) появляется лишь в вероисповедании 1985 года (ВСЕХБ 1985), и то, только в комментариях (не в основном принятом тексте), т. е. лишь как возможное толкование.

### **Особенности учения о Святом Духе в исповеданиях ЕХ и Б**

Некоторые утверждения о действиях Духа Святого в вероисповеданиях достойны особого внимания как самобытные тенденции. Они звучали уже более 100 лет назад, и частично нашли свое отражение в вероисповедании 1985 года:

1. *Понимание видов откровения.* Классическая для протестантов модель подразумевает два вида откровения – общее (через природу) и особое/специальное (непосредственное обращение Бога через Писание)<sup>31</sup>. В вероучениях же ЕХ и Б речь идет о внешнем («писанном») откровении – через Библию, и внутреннем (личном) откровении – через Духа Святого непосредственно верующему. Откровение от Духа дополняет откровение через Библию: «К познанию сего Бога человек может достигнуть только чрез Божественное откровение Священного Писания и Святого Духа» (Онкен 1847); истинность личного откровения проверяется его согласованностью с внешним: «Без вну-

---

<sup>31</sup> «Исторически принято различать общее и особое откровение». – Райри Ч. Основы богословия. – М.: Духовное возрождение, 1997. – С.32; «Бог открывается людям самыми разными способами, которые можно разделить на две категории: общее откровение и специальное, или особое, откровение». – Коттрелл Дж. Вера, переданная святым: Библейская доктрина для современных читателей. – Симферополь: Teaching Ministries International, 2006. – С.43. См. также разделение на два раздела: общее (С.125-144) и особое (С.145-165) в: Эриксон М. Христианское богословие. – СПб.: Библия для всех, 1999.

треннего откровения человеку недоступно откровение внешнее; но внутреннее откровение не может противоречить откровению внешнему (писанному), – слову Божию. Если оно не согласуется с писанным, то оно не истинно» (Проханов 1910).

2. *Действие Духа Святого в поместной общине.* Согласно исповеданиям, Дух Святой играет значительную роль в жизни церкви. В частности, о выборе служителей у евангельских христиан отмечается: «Пастыри и служители, диаконы по примеру первоапостольской Церкви поставляются видимою Св. Духом местною церковью при руководстве наличных служителей Слова» (Фризен 1903); «Мы, веруем, что Иисус Христос, как с начала дал Своей Церкви апостолов, пророков, евангелистов, пастырей и учителей, так Он продолжает давать их по мере надобности и доселе. И раз Дух Святой определяет их дарами Своими, Сам выдвигает их на служение, то Церковь должна признавать и принимать их, от злых же делателей отказаться» (Каргель 1913).

Согласно исповеданиям, каждая поместная церковь руководима непосредственно Духом Святым. Объединение поместных церквей в союзы и союзное руководство не должны заменять этой тесной связи между общиной и Духом:

Но, при существовании этих союзов, с одной стороны, никакая церковь не должна забывать о своей полной независимости; не искать для себя руководства союзов или других церквей, а помнить, что она имеет достаточное руководство в слове Божиим и Духе Святом, а с другой стороны, – никакая церковь не должна стремиться к господству над другими церквами, или вмешательству в их внутренние дела, или к влиянию на выбор служителей в других церквах (Проханов 1910).

3. *Средства благодати, которыми действует Дух Святой.* Хотя само словосочетание звучит в традиционной схоластической манере, понимание «средств благодати» у ЕХ и Б отличается от традиционных и магистральных



церквей. На первое место выходит Библия (Слово Божье) и проповедь.

«Средства благодати, установленные Св.Писанием и которыми Дух Св. действует, – в силу искупительной жертвы Христовой, – в деле обращения и освящения суть: Слово Божие (проповедь) при обращении; Слово Божие, Св.Крещение и Св.Вечера Господня для верующих в общении Церкви Христовой. Молитва нераздельна со всеми этими благодатными средствами и со всеми проявлениями духовной жизни Христианина и Церкви» (Фризен 1903).

4. *Соработничество в процессе освящения.* Понятие соработничества, заложенное у Онкена-Павлова-Одинцова (Онкен 1847 и Одинцов 1928), откликается у Духонченко (ВСЕХБ 1985), – и это также весьма близко для восточно-православного понимания:

«... [Святость] состоит в том, что по упразднении господства греха в сердце возрождённого, он [возрожденный], при постоянном влиянии Духа Святого, всё старание прилагает умирать для греха, который всегда пристаёт к нему» (Онкен 1847);

«Освящение осуществляется Богом с участием верующего человека. К божественной стороне относится действие Бога через жертву Иисуса Христа, Его Слово и Духа Святого» (ВСЕХБ 1985).

5. *Дух Святой и водное крещение.* У баптистов прижилось объяснение Хлеба и Чаши на Вечери как знаков Тела и Крови Господа<sup>32</sup>. Подобным же образом водное крещение

<sup>32</sup> См.: «15. Что Вечера Господня является внешним знаком причастия Христу и совершается верными между собой по вере и любви» (Краткое исповедание веры Джона Смита, 1609 // CD BibleQuote 5.0 Bibliologia Edition, 2013); «Видимые знаки Вечери Господней (Причастия) заключаются, по слову Божьему, в хлебе и вине как символах Тела и Крови Христа Спасителя (Мф.26:26-27; 1Кор.10:16-17; 11:26-27)» (Семь баптистских принципов Я.Я. Винса 1924 // CD BibleQuote 5.0 Bibliologia Edition, 2013); «Хлеб и вино в чаше, представляя Тело и Кровь Христа, но материально не превращаясь в них, являются не условными символами, а реальными знаками, посредством которых Христос дает верующим духовным образом вкушать Свое Тело и Кровь (1Кор.10:16-17; Лк.22:19-20; Ин.6:51)» (Исповедание веры Одесской богословской семинарии ЕХБ 1993 // CD BibleQuote 5.0

понимается как знак<sup>33</sup> свершившегося ранее крещения Духом Святым:

Крещение водою есть внешний знак совершившегося в душе ранее крещения Духом Святым или смерти для греха и воскресения для праведности. Поэтому крещение водою имеет свое значение только тогда, когда оно совершается над теми, кто сознательно уверовали во Христа, раскаялись, обратились и получили рождение свыше, т. е. кто получили крещение духовное. На основании этого, до совершения крещения водою, Церковь имеет право и обязанность убедиться, что лицо, желающее креститься водою, пережило рождение свыше и желает исполнить установление Господа сознательно (Проханов 1910).

*б. Дух Святой и политика государства.* В вопросе отношения к государственной власти Дух Святой упомянут лишь косвенно, однако значимо – лишь Он создает миролюбивый настрой к другим народам в рамках одного государства и между народами разных государств, что очень актуальное и для сегодняшнего дня:

Любя свой народ и будучи готовы отдать для блага его нашу жизнь, мы не можем, во имя этой любви, ненавидеть какой-либо другой народ. Мы верим, что особенности народов должны служить для конечного блага всего человечества и не должны служить причиною распрей или войн. Мы верим, что когда Дух Христа, учившего о любви к врагам, проникнет в сознание народов, тогда “милость и истина встретятся, правда и мир облобызаются” (Проханов 1910).

## **Заключение**

Сделанный нами обзор показывает, что учение о Святом Духе в вероучениях евангельских христиан и баптистов

---

Bibliologia Edition, 2013).

<sup>33</sup> Примечательно: «14. Что крещение является внешним знаком очищения грехов, смерти и воскресения, и поэтому не может быть совершено над младенцем» (Краткое исповедание веры Джона Смита, 1609 // CD BibleQuote 5.0 Bibliologia Edition, 2013).

имеет ряд общих черт с традиционными христианскими конфессиями. Вместе с тем, в исповеданиях содержатся и уникальные черты богословия Святого Духа, выражающие именно русскоязычное евангельско-баптистское богословие: выделение действия Духа Святого в жизни верующего как отдельный вид откровения, эксплицитное утверждение о роли Духа Святого в жизни отдельной поместной общины, выделение проповеди и Библии как средств, через которые действует Дух Святой (наряду с «личным откровением»), понимание освящения в жизни верующего как соработничества с Духом, знаковость крещения Духом с водным крещением, влияние Духа на миротворческую политику государства.

Эти особенности богословия Духа Святого у евангельских христиан и баптистов требуют дальнейшего, более тщательного изучения. Так как последнее вероучение ЕХБ было создано в 1985 году (ВСЕХБ 1985), представляется необходимым дальнейшее развитие и новые формулировки понимания Духа Святого и его действия евангельскими христианами-баптистами. Вот некоторые из возможных вопросов:

*Будет ли осмысляться и формулироваться действие Духа Святого в традициях?* Другими словами, мы вообще признаем, что Дух Святой в какой-то мере действовал при составлении прошлых текстов вероисповеданий? (При этом конечно же и сами их авторы никогда не претендовали на равное значение вероисповеданий с самим библейским текстом<sup>34</sup>.) Но совершал ли Он это только для того времени или вел Своих служителей к большей перспективе?

*Будет ли осмысляться действие Духа Святого вне Церкви и церкви?* Вероятно, это вообще совершенно новая область для богословского осмысления ЕХ и Б, и будет ли закрепление определенных выводов в вероучительных документах. Речь идет не просто о побуждении человека

Духом к покаянию (т.е. вопрос спасения), а о большем по сферам и масштабам влиянию в человеческом обществе – в политике, экономике, семье, искусстве, прочее. В пределах Церкви действие Духа однозначно особое, но действует ли Дух лишь для увеличения и в пределах Церкви?

На поставленные вопросы-перспективы (список которых вполне можно продолжать) можно и необходимо давать ответ. И пусть этот ответ не будет дан с чистого листа – полезно использовать уже накопленное вероучительное наследие ЕХ и Б, не гнушаясь богословскими поисками как западных протестантов, так и рядом живущих уже тысячу лет православных восточного обряда. Ведь «Дух дышит, где хочет» (Ин 3:8).

### Библиография

Братский вестник – 1980 – №4.

Братский вестник – 1985 – №3.

Братский вестник – 1985 – №4.

Братский вестник – 1992 – №2.

Вероучения евангельских христиан-баптистов – [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=24:-n-&catid=88:2009-01-17-14-43-35&Itemid=231](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=24:-n-&catid=88:2009-01-17-14-43-35&Itemid=231) (дата обращения: 15.03.2014).

Иеродиакон Паисий (Одышев). О влиянии молокан донского толка на сотериологию и богослужебную практику российского баптизма в конце XIX – начале XX века // Церковь и время – № 64. – доступ: <https://mospat.ru/church-and-time/1180#fnref-1180-1>

Изложение евангельской веры или вероучение евангельских христиан – [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=28:2013-04-02-13-41-04&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=28:2013-04-02-13-41-04&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

Исповедание веры Одесской богословской семинарии ЕХБ 1993 // CD BibleQuote 5.0 Bibliologia Edition, 2013.

Исповедание веры христиан-баптистов – [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=54:2013-04-02-13-41-13&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=54:2013-04-02-13-41-13&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

Исповеданием веры христиан-баптистов – [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=25:-1928-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=25:-1928-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

История баптизма: Сборник. Вып. 1. / Одесская богословская семинария; сост. и предисл. С.В. Санников. – Одесса: ОБС, «Богомыслие», 1996. – С.421.

История евангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и документы. / Сост. Головащенко С.И. – Одесса: Богомыслие, 1998. – 277 с. ил.

История ЕХБ в СССР. – М.: ВСЕХБ, 1989. – 623 с.

Коттрелл Дж. Вера, переданная святым: Библейская доктрина для современных читателей. – Симферополь: Teaching Ministries International, 2006. – 640 с.

Краткий катехизис или изложение вероисповедания русских баптистов – [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=55:-i-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=55:-i-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

Краткое изложение вероучения евангельских христиан – [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27:y-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=27:y-&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

Краткое исповедание веры Джона Смита, 1609 // CD BibleQuote 5.0 Bibliologia Edition, 2013.

Письмо-исповедание веры В. А. Пашкова ректору С.-Петербургской духов-

ной академии протоиерею И. Л. Янышеву – [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=30:2013-05-17-06-22-44&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=30:2013-05-17-06-22-44&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

Правила вероисповедания новообращенного русского братства – [http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com\\_content&view=article&id=29:2013-04-02-13-41-20&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232](http://www.rosbaptist.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=29:2013-04-02-13-41-20&catid=89:2009-01-17-14-44-01&Itemid=232) (дата обращения: 15.03.2014).

Пузынин А.П. На пути к вероисповедному документу ВСЕХ. – доступ: <http://eshatos-lib.ru/articles/puzynin-na-puti-veroispodnomu-dokumentu> (дата обращения: 15.03.2014).

Райри Ч. Основы богословия. – М.: Духовное возрождение, 1997. – 656 с.

Решетников Ю., Санников С. Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине. – Одесса: Богомыслие, 2000. – 246 с.

Рябущиц В. Н. Анализ исторических вероучений в евангельско-баптистском братстве России (выпускная работа бакалавра) / Науч. рук-ль Синичкин А.В. – М., МБС ЕХБ, 2006. – 79 с.

Савинский С.Н. История евангельских христиан-баптистов Украины, России, Белоруссии (1867-1917). – СПб.: Библия для всех, 1999. – 424 с.

Семь баптистских принципов Я.Я. Винса 1924 // CD BibleQuote 5.0 Bibliologia Edition, 2013.

Символ веры. – доступ: [http://azbyka.ru/dictionary/17/simvol\\_very-all.shtml](http://azbyka.ru/dictionary/17/simvol_very-all.shtml) (дата обращения: 15.03.2014).

Эриксон М. Христианское богословие. – СПб.: Библия для всех, 1999. – 1088 с.



**Степанов В.А.**

**Дух Святой в событиях Санкт-Петербургского съезда евангельских верующих 1884 года**  
*(посвящается 130-летию съезда)*

**Введение**

1-6 апреля 1884 года в Санкт-Петербурге прошел первый в истории Евангельских верующих российский Съезд<sup>1</sup> (далее – Съезд). Целью съезда, его главным вопросом было осуществление единства всех евангельских верующих России, заповеданное Иисусом Христом в Его Первосвященнической молитве: «Да будут все едино... да будут совершены во едино» (Ин 17:21, 23)<sup>2</sup>.

По разным оценкам, в работе Съезда приняло участие от 70 до 100 человек – представители евангельских церквей из разных частей России, а также иностранные миссионеры. В числе участников Съезда были Ф. В. Бедкер, Я. Деляков, И. В. Каргель, З. Д. Захаров, В. Г. Павлов, А. Либих, Е. М. Богданов, И. Вилер, И. Г. Рябошапка, М. Т. Ратушный,

---

<sup>1</sup> Евангельские верующие – термин, объединяющий молокан, штундистов, баптистов, братских меннонитов, пашковцев и другие близкие им группы; евангельские христиане (ЕХ) или пашковцы – конкретный союз с центром в СПб.

<sup>2</sup> Копия с циркулярного обращения Пашкова и графа Корфа к сектантам // Сведения о секте пашковцев. СПб.: [1886], С.25.



Ф. П. Балихин, М. К. Кальвейт. Можно смело говорить, что Съезд собрал цвет основоположников и руководителей евангельского движения Российской империи второй половины XIX века.

Организаторами Съезда выступили представители российской элиты и лидеры петербургского пробуждения полковник в отставке В. А. Пашков и граф М. М. Корф. Ими было подготовлено и разослано циркулярное письмо разным группам евангельских верующих: штундистам, баптистам, меннонитам, молоканам, евангельским христианам (захаровцам)<sup>3</sup>.

Съезд был прерван вмешательством полиции, задержавшей и выславшей из Санкт-Петербурга его иногородних участников. Организаторы Съезда В. А. Пашков и М. М. Корф волей императора Александра III были навсегда изгнаны из России.

## 1. Открытость Духу Святому в подготовке к Съезду

В отличие от баптистов России, опиравшихся на заимствованное вероучение немецких баптистов, пашковцы не имели записанного вероучения, что было на тот момент их осознанной богословской позицией<sup>4</sup>. Они верили, что, собираясь вместе для молитвы и чтения Библии, получают водительство Духа Святого. Их идеалом была жизнь апостольской общины. В этом они следовали учению Открытых братьев и их яркого представителя Джорджа Мюллера, по приглашению пашковцев посетившего Санкт-Петербург за год до Съезда, в 1883 году, и наставившего в духовных во-

---

<sup>3</sup> Корф М.М. Мои воспоминания // Каретникова М.С. 400 лет баптизма. СПб.: Библия для всех, 2010, С.180-181.

<sup>4</sup> Проханов впоследствии подчеркивал, что русские баптисты просто взяли западное исповедание баптистов и перевели его на русский язык, а вот евангельские христиане только получили толчок с Запада, а само движение было самобытным и творческим, выстрадавшим свое откровение у Бога (Западное христианство: запись лекций, читанных И. С. Прохановым на Библейских курсах Евангельских Христиан в 1926/27 уч.г. (весна 1927 г.)).

просах петербургских верующих. Мюллер признавал Духа Святого как единую власть, всем управляющую в собраниях верующих, которым в силу этого предоставлялась полная свобода в служении<sup>5</sup>.

Пашков также верил, что Церковь Христова созидается Духом Святым. Отвечая в 1880 году на письмо ректора Санкт-Петербургской духовной академии Иоанна Янышева, Пашков писал:

Церковь Бога живого есть столп и утверждение истины (1 Тим 3:15), есть Тело Христово (1 Кор. 12:27), состоящее из живых членов, т.е. верующих во Христа, искупленных Им, принадлежащих Ему и любящих Его (...). Авторитет её я не могу не признавать; благодарю Господа моего и Спасителя, что могу себя почитать принадлежащим к Церкви Его, в которой Он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова, доколе придём все в единство веры и познания Сына Божия (Еф 4:11-13). Я не могу и не желаю отвергать, что эти особые дары Духа Святого даются избранным Его на дело Его служения<sup>6</sup>.

Организаторы Пашков и Корф воспринимали этот Съезд как вдохновленный Христом и Духом Святым. В своем письме-воззвании к общинам России они писали:

Не кажется ли вам, дорогие братья, что надлежит нам, членам Тела Христова, напоенным одним Духом и составляющим одно Тело с Ним, нам, которые призваны к общению с Отцом и Сыном, вспомнить, что Христос жаждет совершенства единства единого Его Тела. Не кажется ли вам, что настала пора привести в исполнение заветное слово Главы Церкви?<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Жизнь Георга Мюллера из Бристоля. Перевод В.М.М. Гальбштадт. б.м. 1911. С.151.

<sup>6</sup> Письмо-личное исповедание веры В.А.Пашкова к прот. И. Янышеву от 30 апреля [1880] // Церковный вестник. 10.05.1880, С.6-7.

<sup>7</sup> Копия с циркулярного обращения Пашкова и графа Корфа к сектантам // Сведения о секте пашковцев. С.25.

Именно пашковцы, в отличие от других религиозных групп евангельских верующих Российской империи, обладали на тот момент необходимым потенциалом для организации столь масштабного мероприятия. Они владели всеми необходимыми ресурсами, чтобы организовать Съезд: финансовыми, управленческими, богословскими (имеется в виду концепция Евангельского альянса, выразившаяся в вероучительных параграфах, которые были предложены к обсуждению на Съезде в качестве основания единства различных групп верующих), а также материальной базой (в частности, помещениями для заседаний) и пр. Поэтому Пашков и Корф осознавали, что их действия по созыву Съезда побуждаемы Духом Святым, что и нашло отражение в их письме-воззвании.

Письмо было направлено широкому кругу христианских исповеданий: штундистам, баптистам, меннонитам, молоканам, духоборам и евангельским христианам. Это говорит о том, что организаторы не просто глубоко восприняли молитву Христа о единстве верующих, но искренне верили, что Святой Дух побуждает их стать проводниками этого единства в жизнь на территории Российской империи.

Пашков и Корф осознавали важность того, чтобы на съезд собрались те представители общин, чье избрание было бы инспирировано Духом Святым. Это нашло отражение в следующих строках их письма-воззвания к общинам России:

Предлагаем вам, братья, (...) прислать от церкви одно лицо из тех, которых Дух Святой поставил у вас блюстителеми стада для совместного молитвенного пред Господом исследования путей, Им Самим указанных для совершения единства Церкви Христовой. Вспомним же, братья, что Христос умер для того, чтобы рассеянных чад Божьих собрать воедино, чтобы составить из них единое стадо, имеющее одного Пастыря<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Там же, С.26.

Таким образом, открытость водительству Духа Святого была одной из богословских доминант пашковцев. Сама идея организации Съезда воспринималась ими как вдохновенная Духом и призванная воплотить молитву Христа о единстве христиан.

## **2. События съезда и их осмысление: единство христиан создано Святым Духом**

В. Г. Павлов, вспоминая о своем выступлении на Съезде, писал в своем дневнике:

Так как целью собрания было достижение единства, то я тоже сказал речь на эту тему. Взяв в основание Деяние, 2 глава, показал, что единство среди первых христиан создал Дух Святой и что мы можем достигнуть единства не иначе, как прося излияния Духа Святого, то есть должны возвратиться к апостольскому учению<sup>9</sup>.

Согласно апостолу Павлу, единство Церкви создается Духом Святым: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом» (1 Кор. 12:13). Действительно, братское общение участников Съезда – представителей разных сословий, деноминаций, национальностей – создавало особое братское чувство, преодолевающее все барьеры.

Напомним, что в съезде приняли участие штундисты, баптисты, меннониты, молокане и евангельские христиане (захаровцы); иностранные миссионеры также представляли различные протестантские вероисповедания. Первый опыт общения христиан различных деноминаций осмыслился участниками Съезда как действие Духа<sup>10</sup>.

Сословные барьеры были очень сильны в Российской

---

<sup>9</sup> Выписка из записной книжки Тифлисского гражданина Василия Гурьева Павлова // Сведения о секте пашковцев. С.27.

<sup>10</sup> Kuznetsova M.R. Early Russian Evangelicals (1874-1929). Pretoria, 2009. P.206; Павлов В.Г. Воспоминания ссыльного // Альманах по истории русского баптизма. Вып. 1. 1997. С.197-198; Павлов В.Г. Правда о баптистах // Альманах по истории русского баптизма. Вып. 1. 1997. С.248-249.

империи. Высшие аристократы и крестьяне, сидевшие за одним столом и рассуждавшие на равных о Боге, – это было чудом. Как вспоминал Павлов:

Затем граф всех нас пригласил обедать и с великой радостью угощал нас. Были среди нас и крестьяне из Владимирской губернии и Тамбовской, а также хохлы. Я тоже за столом сказал речь, что мы все радуемся, что Господь обратил в Петербурге некоторых из высших слоев общества и что мы чувствуем себя все счастливыми и предвкушаем блаженство на земле, имея здесь Царство небесное, на земле, в малом виде, ибо несмотря на великую разницу по умственному развитию и по общественному положению, видим, что Евангелие уничтожает все преграды и различия и соединяет всех в любви<sup>11</sup>.

Особенно за столом сказывалось евангельское братство: мужик сидел рядом с графом и знатные дамы служили простым братьям. Для меня это осталось самым светлым воспоминанием в моей жизни<sup>12</sup>.

Среди участников Съезда были русские, украинцы, российские немцы, армянин, а также иностранные миссионеры: англичане, шведы, немцы, финны. В этом вселенском братстве можно было видеть исполнение слов Писания, где о Церкви сказано, как о месте: «где нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол 3:11).

Вопрос крещения вызвал на Съезде горячую полемику, в которой позиции участников не могли сойтись. В вопросе спасения евангельские христиане (пашковцы) считали

---

<sup>11</sup> Выписка из записной книжки Тифлисского гражданина Василия Гурьева Павлова // Сведения о секте пашковцев. С.27-29. Хотя в Павлов пишет здесь «Евангелие уничтожает все преграды и различия и соединяет всех в любви», это следует понимать как действие Духа Святого, т.к. согласно учению евангельских христиан, Евангелие приобретает силу через Духа (ср. «единство среди христиан создал Дух Святой и...мы можем достигнуть единства не иначе, как прося излияния Духа Святого» (там же, С. 27)).

<sup>12</sup> Павлов В. Г. Автобиография (написана в 1899 г.) // Братский вестник. № 3, 1945. С.30.

главным и достаточным иметь рождение свыше. Всякого, пережившего опыт рождения свыше, они принимали в церковное общение и допускали к причастию. Пашковцы принадлежали к православной среде, были крещены в младенчестве и считали, что нет нужды в перекрещивании. Баптисты с этим категорически не были согласны, считая истинным только такое крещение, которое принято по личной вере в сознательном возрасте.

Однако важно подчеркнуть, что имевший место богословский спор не привел к таким огорчительным последствиям как срыв Съезда или разрыв отношений между евангельскими христианами и баптистами. Авторитетные братья Пашков, Бедкер, Радклиф, оценив ситуацию, положили конец полемике и огорчениям, сняв спорный вопрос, чтобы не довести дела до разделения. Граф Корф об этом вспоминал так:

Мы все преклонили наши колена, и горячие молитвы поднялись к престолу Божию. Это были молитвы преклонения и покаяния, мы сознались, что мы еще недостаточно находимся во Христе и Духа Его угашаем. Когда мы поднялись с молитвы, всеобщая радость царила среди собранных. Мы чувствовали единство Тела Христова, в котором прекращается спор о крещении. Это происшествие я не забуду никогда в жизни. Это было для меня уроком на всю жизнь<sup>13</sup>.

Таким образом, уникальное единение участников Съезда, разных по своему сословному происхождению и национальности, осмыслялось и во время Съезда, и позже, как действие Духа Святого, сопоставимое с Его действием во времена первоапостольской церкви. Возникшие было вероучительные разногласия также были сознательно прекращены во имя «единства Тела Христова».

---

<sup>13</sup> Корф М. М. Мои воспоминания // Каретникова М. С. 400 лет баптизма. СПб: Библия для всех, 2010. С.182-183; Сведения о секте пашковцев. СПб.: б.и., 1886, С.27-29.

### 3. Проявление Духа Святого в последствиях Съезда

После изгнания за границу, Пашков в письме от 8 декабря 1884 года просил петербургскую церковь удерживаться от всяких споров о мнениях, ибо это повеление Господне. Далее он пишет: «Если брат или сестра с нами расходятся во мнении или понимании, когда мы убедились в разногласии, остается нам вернейший способ достигнуть единомыслия – молитва друг за друга. Дух Божий гораздо скорее убеждений наших укажет истину и подчинит ей того, кто заблуждается в пониманиях своих»<sup>14</sup>. Таким образом, Пашков, вооруженный опытом прошедшего Съезда, предлагает общине довериться Духу Святому, когда обычные средства достижения единомыслия уже исчерпаны.

8 апреля 1884 г. участники Съезда были высланы из Санкт-Петербурга полицией, а в мае того же года главные организаторы Съезда были изгнаны из России. Несмотря на это, движение к объединению евангельских христиан Российской империи, заложенное во время Съезда, не ослабевало. Корф вспоминал:

Весть о высылке Пашкова и меня очень быстро распространилась в России. Когда дорогие братья в разных губерниях об этом узнали, они решили, что нас нужно заменить. Нам сообщили, что на место старших братьев Пашкова и Корфа выбрано семнадцать других, которые должны взять на себя нашу работу во всех общинах, не только в Петербурге<sup>15</sup>.

Не прошло и месяца с момента разгона Санкт-Петербургского Съезда, как в конце апреля 1884 года состоялся новый съезд, на котором баптисты Кавказа и юга Украины объединились. Это событие явилось непосредственным продолжением начатого в Петербурге процесса. Вилер и Каргель (председатель и товарищ председателя съезда в

<sup>14</sup> Архив Пашкова, 2/1/б/13.

<sup>15</sup> Корф М. М. Мои воспоминания // Каретникова М. С. 400 лет баптизма, С.188-189.

Ново-Васильевке) прибыли туда с Санкт-Петербургского Съезда, и приняли непосредственное участие в организации Союза русских баптистов<sup>16</sup>.

Таким образом, Съезд послужил толчком к созданию первого союза русских протестантов, и работа по объединению понималась именно как исполнение повелений Духа Святого.

Съезд выявил разницу между штундистами, баптистами и пашковцами<sup>17</sup>. Стали ясны препятствия на пути к единству, был начат процесс их преодоления. Возникшие на Съезде братские связи продолжали действовать. Об этом говорит вся последующая деятельность Пашкова: его переписка с баптистами, штундистами и другими евангельскими верующими, осуществляемая им финансовая поддержка миссионеров, широкое хождение пашковских брошюр по России. Об этом же говорит осуществлявшаяся пашковцами поддержка гонимых собратьев и их ходатайства за них в органы власти.

Всё это масштабное служение было результатом действия Святого Духа, что вполне осознавалось Пашковым, который писал:

Я всячески стараюсь доказать словом Божиим, что все христианские добродетели суть ничто иное, как «плод Духа Святого» (Гал 5:22), даруемого Богом верующему (Еф 1:13), т.е. принадлежащего от сердца Иисусу Христу и Им усыновлённому Богу Отцу (Ин 1:12-13; Еф 1:5, 3:15), и что поэтому никакая плоть «не может хвалиться перед Богом, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилоствления» (Рим 3:24)<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Kuznetsova M.R. Early Russian Evangelicals (1874-1929). Pretoria, 2009. С.209.

<sup>17</sup> Рождественский Арсений, свящ. Южнорусский штундизм. СПб, 1889. С.143.

<sup>18</sup> Письмо-личное исповедание веры В.А.Пашкова к прот. И. Янышеву от 9 апреля [1880] // Церковный вестник, 10.05.1880, С.5.



Празднуя в 1954 году десятилетие объединения евангельских христиан и баптистов в один союз, руководивший новым союзом председатель Я. И. Жидков отметил, что это объединение далось нелегко, над ним работало несколько поколений верующих, но начало ему положил съезд 1884 года, поставивший во главу угла задачу единства<sup>19</sup>. Таким образом, единство русских евангельских христиан, бывшее главной целью Санкт-Петербургского Съезда 1884 г., все же осуществилось, но не в организационной или богословской форме, как мыслилось первоначально, а фактическое – единство в Духе Святом, единство в любви.

### Библиография

- Архив Пашкова. Библиотека Бирмингемского Университета (рукопись).
- Выписка из записной книжки Тифлисского гражданина В. Г. Павлова // Сведения о секте пашковцев. СПб.: [1886]. С.27-29.
- Жизнь Георга Мюллера из Бристоля. Перевод В. М. М. Гальбштадт. б.м. 1911.
- Западное христианство: запись лекций, читанных И. С. Прохановым на Библейских курсах Евангельских Христиан в 1926/27 уч.г. (весна 1927 г.) // Архив автора.
- Копия с циркулярного обращения Пашкова и графа Корфа к сектантам // Сведения о секте пашковцев. СПб.: [1886]. С. 25-26.
- Корф М. М. Мои воспоминания // Каретникова М. С. 400 лет баптизма. СПб.: Библия для всех, 2010, С.130-189.
- Павлов В. Г. Автобиография (написана в 1899 г.) // Братский вестник. № 3, 1945. С.28-38.

<sup>19</sup> Речь председателя ВСЕХБ Я.И.Жидкова в день Единства в Московской общине ЕХБ в воскресенье 31 октября 1954 года // Братский вестник, 1955, № 1. С.10-13.

- Павлов В. Г. Воспоминания ссыльного // Альманах по истории русского баптизма. Вып. 1. СПб.: Библия для всех, 1997. С. 194-219.
- Павлов В. Г. Правда о баптистах // Альманах по истории русского баптизма. Вып. 1. СПб.: Библия для всех, 1997. С.220-272.
- Письмо – личное исповедание веры В. А. Пашкова к прот. И. Янышеву от 30 апреля [1880] // Церковный вестник, №19 10.05.1880. С.6-7.
- Речь председателя ВСЕХБ Я. И. Жидкова в день Единства в Московской общине ЕХБ в воскресенье 31 октября 1954 года // Братский вестник, 1955, № 1. С.10-13.
- Рождественский Арсений, свящ. Южнорусский штундизм. СПб.: 1889.
- Kuznetsova M.R. Early Russian Evangelicals (1874-1929). Pretoria: 2009.



# Макаренко И.И.

## Учение И. В. Каргеля о Святом Духе

### Введение

Иван Вениаминович Каргель внес значительный вклад в становление и развитие евангельского богословия в России. Уже в начале XX века И. В. Каргеля называли ведущим богословом русских евангельских христиан<sup>1</sup>, поэтому нам видится важным представить его точку зрения относительно характера служения Святого Духа как Божьей Личности.

Посвященность Каргеля и его подвижнический труд на протяжении всей жизни был и остается примером для многих христиан в России. Его, нужно отметить как глубокого и ревностного проповедника, духовного писателя, богослова, учителя Библии, миссионера и пастора церкви. Он был самоотверженным служителем евангельского движения в России конца XIX – начала XX века. Своими богословскими трудами И. В. Каргель оказал большое влияние на развитие евангельского, баптистского движения в России. Его работы смогли в значительной степени восполнить огромную нужду в понимании Библии и обогатить богословие евангельских верующих в России. Это бесспорная заслуга И. В. Каргеля как духовного писателя, духовного подвижника, оставившего после себя значительное богословское наследие.

Основное внимание в своих богословских работах

---

<sup>1</sup> Николас Г. А. Каргель: развитие русской евангельской духовности. СПб.: Библия для всех. 2015, С. 204.

и учебных лекциях И. В. Каргель уделял таким темам, как учение о Святом Духе<sup>2</sup>, освящение в жизни христианина<sup>3</sup>, грех<sup>4</sup>, и Второе пришествие Христа<sup>5</sup>. Личный интерес Ивана Вениаминовича к этим темам был обусловлен влиянием на него представителей кесвикского «Движения святости»<sup>6</sup>, которые сыграли большую роль как в его жизни, так и в жизни многих других известных служителей (Г. Редсток, Ф. Бедкер, В. Пашков и др.).

Важно отметить, что главным интересом кесвикского «Движения святости» были такие темы, как жизнь в Святом Духе, освящение, борьба с грехом и миссионерство. Каргель, был под влиянием<sup>7</sup> «Движения святости»<sup>8</sup>, и вероятно, посещал их ежегодные конференции, которые проходили в Англии.

Когда в церквях начались разделения на почве пятидесятнического учения, Каргель пишет книгу «В каком ты отношении к Духу Святому?», и целиком одну главу в ней посвящает этой проблеме (см. «Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение»). Здесь нам нужно уточнить, что Каргель не занимался академическим исследованием Библии. Его интерес к изучению и комментированию

---

<sup>2</sup> Каргель И. В каком ты отношении к Духу Святому? Собр. соч. СПб.: Библия для всех. 2004, С.114-179; см. также и статью Каргель И. Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение. Альманах по истории русского баптизма. №3. 2004, С. 9-61.

<sup>3</sup> Каргель И. Христос – освящение наше. Собр. соч. СПб.: Библия для всех. 2004, С. 49-113.

<sup>4</sup> Каргель И. Грех как зло всех зол в этом мире. Собр. соч. СПб.: Библия для всех. 2004, С. 5-48.

<sup>5</sup> Каргель И. «Се, гряду скоро...». С. 378-448; и «Где, по Писанию, находятся мертвые». Собр. соч. СПб.: Библия для всех. 2004, С. 180-254.

<sup>6</sup> См. Г. Николас об этом движении. С. 26-28.

<sup>7</sup> Влияние «Движения святости» на Каргеля И. В. отмечают и другие исследователи. См. Кузнецова М.Р. Герменевтические принципы И. В. Каргеля. СПб.: Альманах по истории Русского баптизма. №4. Библия для всех. 2009, С. 116-189; см. Каретникова М. С. И. В. Каргель. Жизнеописание. СПб.: Альманах по истории Русского баптизма. №4. Библия для всех. 2009, С. 5-60.

<sup>8</sup> Николас Г. Л. Каргель: развитие русской евангельской духовности. СПб.: Библия для всех. 2015, С. 26-28.

библейских текстов лежал в практическом, пасторском, русле – это был запрос и острая нужда евангельских общин того времени. А ведь зарождение и бурное развитие евангельского движения требовало ответов на многие насущные вопросы веры и христианской жизни. Люди в церквях нуждались в обучении и наставлении, чем Каргель в основном и занимался: его работы были ответом на эти запросы.

В данной статье представлен краткий анализ богословских работ И. В. Каргеля о Святом Духе. Более конкретная цель нашего исследования – рассмотреть, как Иван Вениаминович представляет служение Святого Духа и Его роль в истолковании Библии.

### **Роль Святого Духа в процессе истолкования Библии**

Позиция Каргеля, как проповедника и учителя, заключается в том, что успешное и правильное истолкование библейского текста возможно только под руководством Святого Духа. Для него Библия – это книга Святого Духа. Святой Дух, согласно Каргелю – вдохновитель всех авторов библейских текстов, и именно Он дает правильное их истолкование и понимание. Однако при этом Каргель не объясняет, как это происходит на практике, как в процессе истолкования библейского текста соединяются роли экзегета и Святого Духа, каким образом Святой Дух дает откровение и понимание текста исследователю.

Каргель считал, что исследователю или проповеднику необходимо, с одной стороны, получать мистическое озарение от Духа Святого, а с другой стороны, прилежно читать и размышлять над прочитанным<sup>9</sup>. Это его личный духовный опыт жизни с Богом и подход к истолкованию библейского текста, который, вероятно, ему трудно было объ-

---

<sup>9</sup> Каргель И. Христос – освящение наше. Собр. соч. СПб.: Библия для всех. 2004, С. 92.

яснить академическим языком и уложить в определенную методологию. Например, в отношении новозаветной книги Откровения Каргель пишет, что она вообще недоступна для понимания невозрождённым исследователям<sup>10</sup>. Он настаивает на молитвенном подходе к истолкованию текста: только тогда толкование будет успешным и правильным. Каргель определенно говорит о том, что если Святой Дух не открывает чего-то, то нужно быть осторожным в объяснении трудного отрывка в тексте: «Да сохранит Господь нас быть дерзкими и вторгаться в то, что Господь закрыл»<sup>11</sup>. Очевидно, это означает, что нужно проявить смирение и не работать с этим отрывком текста с помощью других, экзегетических, инструментов, до тех пор пока Святой Дух Сам не решит открыть его читателю. Однако, как мы уже сказали, каким именно образом Святой Дух открывает понимание текста, Каргель не объясняет.

Заметим, что Каргель нигде и ничего не говорит и о таком понятии, как «синергия», т.е. о сотрудничестве толкователя и Святого Духа. Он вообще не затрагивает эту тему и не рассматривает синергию как важный аспект истолкования текста. Этот вопрос остается за рамками богословского творчества Каргеля. Возможно, этот аспект не интересовал Каргеля, поскольку синергию он, скорее всего, относил к теоретическому (или академическому) элементу в экзегетической деятельности, а он чаще мыслил в русле практического применения Божьего Слова.

### **Личность и служение Святого Духа в богословских работах И. В. Каргеля**

Рассмотрим особенности учения Каргеля о Святом Духе, изложенное в его работе «В каком ты отношении к

---

<sup>10</sup> Каргель И. Толкователь Откровения святого Иоанна Богослова. Собр. соч. 2004, С. 450.

<sup>11</sup> Каргель И. Толкователь Откровения святого Иоанна Богослова. Собр. соч. 2004, С. 581.

Духу Святому?»<sup>12</sup>. Книга посвящена вопросу о Личности и служении Святого Духа. Неизвестно, когда книга была впервые опубликована: сам автор не сообщает об этом, и сведений об этом мы не находим и в других источниках. Самое раннее из имеющихся изданий – издание Русской и Восточно-Европейской миссией в 1945 году. Значительно позже книга вошла в собрание сочинений И.В. Каргеля, изданное обществом «Библия для всех» в 2004 году в Санкт-Петербурге. На сегодняшний день это единственный и наиболее полный систематический труд – если говорить не только о работах Каргеля, но и о евангельском баптистском движении в целом – труд, в котором освещено учение о Святом Духе.

Книга состоит из девяти частей: 1) Принял ли ты Святого Духа? 2) Сила свыше 3) Исполняйтесь Духом 4) Иисус, исполненный Духа Святого 5) Помазание 6) Плод Духа 7) Ветхозаветное обетование о Духе Святом и мы 8) Как мы можем исполниться Духом Святым 9) Дух Илии на Елисее (в двойне) и предисловия автора; библиография отсутствует. По словам автора, целью написания этой книги было его желание поделиться с большим кругом христиан размышлениями о Святом Духе. Каргель не ставил целью осветить все догматические вопросы, связанные с Личностью Святого Духа. Но его желание заключалось в том, чтобы читатели, а затем и слушатели библейских курсов, на которых он преподавал, получили полноту жизни в Святом Духе. Он переживал, что так мало видел у христиан полноценную духовную жизнь. Вот как он пишет о своей цели: «Главным намерением было выдвинуть непосредственно из Слова Божья, а также из опыта мужей Писания преимущественно положительные благословения, причастником которых становится ученик Господень при своем должном

---

<sup>12</sup> См. опубликованные рецензии на все основные работы И.В. Каргеля. Макаренко И.И. Основные работы И. В. Каргеля. Альманах по истории русского баптизма. №4. СПб.: Библия для всех. 2009, С. 203-230.



отношении к Духу Святому»<sup>13</sup>.

Каргель не приводит источники, которыми он, возможно, пользовался в процессе написания книги, и не ссылается на других авторов. По своему характеру это богословская работа, в которой представлено авторское понимание роли и служения Святого Духа в Ветхом и в Новом Заветах. Каргель акцентирует внимание необходимости личных отношений со Святым Духом. Он озабочен бездуховностью многих христиан, не имеющих полноты жизни в Духе. В каждой части книги он рассматривает различные стороны жизни в Духе, Его проявления, дары и служение Святого Духа. Однако, говоря о духовных дарах, Каргель не объясняет их значения и того, как они могут функционировать в служении и развитии церкви.

В первой части работы Каргель, рассматривая текст из Деяний (19:1-2), задает вопрос читателям: «Приняли ли вы Святого Духа, уверовав?»<sup>14</sup>: он в своих работах часто ведет диалог с читателями, подобным литературным приемом Каргель оживляет текст своей работы. Он убежден, что если верующие не живут измененной жизнью, значит они не приняли посредством веры Святого Духа. Каргель заключает, что есть такие верующие, в которых нет Святого Духа и им необходимо его верою принять.

Также в своей работе Каргель приводит пример из жизни Мартина Лютера, пример его духовного поиска и обретения спасения в Иисусе Христе: «Я верю, что не собственной силой и разумом могу верить в Иисуса Христа, моего Господа или придти к Нему, но что Дух Святой призвал меня посредством Евангелия, просветил Своими дарами»<sup>15</sup>. Святой Дух, как Бог, пробуждает в человеке спасительную веру в Иисуса Христа, наряду с Христом возрождает человека к новой жизни, укрепляет в стремлении

---

<sup>13</sup> Каргель И. В каком ты отношении к Духу Святому? Собр. соч. 2004, С. 114.

<sup>14</sup> Там же. С. 115.

<sup>15</sup> Каргель И. В каком ты отношении к Духу Святому? Собр. соч. С. 116.

идти за Христом, наделяет дарами, ведет в призвании и служении Христу.

Иван Вениаминович объясняет, как действует Святой Дух в человеке: Приходя к человеку, Он заставляет его осознать себя погибшим грешником; Он возбуждает в человеке осознание необходимости в Спасителе и приводит вас к Нему; Он кладет на сердце наше печать, что мы теперь дети Божии; затем Дух Святой изменяет человека так, что он становится прямой противоположностью того, чем был раньше<sup>16</sup>.

Отметим особенности учения Каргеля о духовном преобразении человека. Каргель, рассуждая о плоде Святого Духа в жизни христианина, представляет духовную жизнь человека, его преобразование, не как процесс, а как чудесное мгновенное изменение от Святого Духа. На основании книги Деяний апостолов он делает вывод, что духовная жизнь и Дух Святой должны сразу сверхъестественно проявиться в жизни христианина. Рассматривая духовную жизнь и преобразование христианина в апостольские времена, он часто рисует идеальную картину ранней церкви, когда Святой Дух могущественно проявлял Себя в зарождении и развитии церкви на ее раннем этапе и чудесным образом действовал в жизни первых христиан. Несмотря на то, что Каргель не всегда придерживается принципов библейской герменевтики, данная работа будет полезна для изучения всем, кто интересуется Личностью Святого Духа.

Другая работа Каргеля, посвященная святому Духу – это написанная в полемическом стиле статья «Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение»<sup>17</sup>. Каргель

---

<sup>16</sup> Там же. С. 117-119.

<sup>17</sup> Существует дискуссия в отношении авторства этой работы. М.С. Каретникова (см. Разделение и исцеление. Альманах по истории русского баптизма. №3. 2004, С. 5.) и М. Кузнецова (См. Герменевтические принципы И.В. Каргеля. СПб.: Альманах по истории Русского баптизма. №4. Библия для всех. 2009, С. 116-189), считают И.В. Кареля автором, а Григори Николас оспаривает авторство Каргеля, но в отличие от других исследователей приводит четкие аргументы. См. его аргументы. Каргель: развитие русской евангельской

спорит, доказывает, увещевает и призывает к покаянию тех, кто «поддался обольщению» пятидесятнического движения. Эта работа была написана во время разделения баптистов и пятидесятников в 1923 году. Приехавшие из США пятидесятники превозносили особое «крещение Святым Духом» и «говорение на иных языках» как обязательные признаки истинного возрождения верующего. По этой причине в церквях начались разделения. Как пишет М. С. Каретникова, «Каргель – именно тот человек, который и должен был писать о пятидесятниках, потому что в христианских кругах и в нашей стране, и за границей, его считали пятидесятником, у него было много общего с ними, а именно – повышенная духовная активность»<sup>18</sup>.

В предисловии к этой работе Каргель говорит о цели ее написания и о ситуации с пятидесятническим движением в России. По его словам, многие люди, жаждавшие духовного обновления, были обмануты и разочарованы, поскольку пошли не за Христом, а за «вождями» движения. Поэтому он и решил написать текст, в котором на основе библейских текстов разъяснились бы принципы работы и служения Святого Духа.

По своему характеру это апологетическая работа. Каргель делает обзор библейских текстов, на которых показывает действие Святого Духа и Его плод в верующем человеке, рассматривает примеры исполнения Святым Духом как в Ветхом, так и в Новом Завете. Проблему разделения христиан и церквей он рассматривает с точки зрения работы Духа Святого в верующем, подлинного проявления духовных даров и жизни в святости<sup>19</sup>. Каргель показывает на примере различных текстов, что происходит в человеке после обращения к Богу, покаяния и исполнения им Святым

---

духовности. 2015, С. 212.

<sup>18</sup> Каретникова М.С. Разделение и исцеление. Альманах по истории русского баптизма. №3. 2004, С. 5.

<sup>19</sup> Каргель И. Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение. Альманах по истории русского баптизма. №3. 2004, С. 36-37.

Духом, какой плод Святого Духа должен быть виден в жизни христианина, как подлинное исполнение Святым Духом приводит к позитивным проявлениям в жизни церкви и христиан: к миру, любви, принятию друг друга, смирению перед Богом и желанию следовать и служить Ему.

Каргель также анализирует и оценивает плоды пятидесятнического движения в двадцатых годах в России и в других странах. Он делает вывод, что результаты пятидесятнического движения небиблейские: отсутствие любви и разделение в общинах, обвинения и неприятие друг друга. Аргументы Каргеля заключались в том, что молитвы и богослужения в пятидесятнических общинах часто имели, с его точки зрения, непристойную форму. Вот как он пишет об этом: «Те дикие приемы, которые мы видим у пятидесятников и которые они приписывают Духу Святому – просто отвратительны»<sup>20</sup>. Изначально это движение не было нацелено на благовестие и работу с неверующими, но на тех, кто не был утверждён в истине Писания в уже существующих церквях. Каргель так представляет цель этого движения: «... чтобы разрушить церковь Христову и увлекать слабых, чуть ухватившихся за Христа»<sup>21</sup>. В конце своей работы он показывает, что Святой Дух всегда ведёт только к единству верующих, а не разделению и разрушению, Святой Дух не может разделять и разрушать Божье дело, Святой Дух объединяет и созидает.

Самый важный призыв Каргеля – оценивать все происходящее в жизни христиан в различных духовных движениях, откровениях и служении церковью с точки зрения Библии. Библия является единственным ориентиром для жизни христиан и исповедания христианской веры.

---

<sup>20</sup> Каргель И. Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение. Альманах по истории русского баптизма. №3. 2004, см. с. 36, ср. с. 43, 45, сс. 46-47, 49-50, 54, 58.

<sup>21</sup> Каргель И. Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение. Альманах по истории русского баптизма. №3. 2004, С. 36.

## Заключение

Подведем итог. У Каргеля в целом евангельский подход к пониманию Божьей природы и служения Святого Духа. Каргель верил, что Святой Дух является истинным Богом и третьим Лицом Божьей Троицы<sup>22</sup>. Святой Дух открывает сердце и разум человека, чтобы Слово стало живым и действенным и принесло плод. Именно Святой Дух наделяет Своими дарами людей, ищущих Его и проявляющих послушание Его призыву, именно Святой Дух дает веру и желание покаяться перед Богом, а без этого человек не способен прийти к Богу, обрести прощение, мир, вечную жизнь и радостное общение с Ним. Особенность видения Каргеля в том, что он рассматривает и библейские тексты, и служение Святого Духа в практическом плане: что повелевается христианину? как жить и поступать так, чтобы угождать Богу? как жить в святости, в смирении? как следовать за Христом? как обрести полноту жизни в общении со Святым Духом? Каргель верил, что человек в момент истинного покаяния обретает сверхъестественное преобразование.

Главная цель жизни христианина, согласно Каргелю, – это угождение Иисусу Христу, исполнение Его воли через общение со Святым Духом. Поэтому жизнь христианина в Святом Духе должна характеризоваться не тем, что он обладает чем-то сверхъестественным, неординарным, а наличием плода Святого Духа, изменением характера, мировоззрения, мыслей, приведением внутренней (духовной) жизни и внешней (образ жизни) в послушание Христу (Гал.5:22).

## Библиография

Каргель И. Свет из тени будущих благ. СПб.: Библия для

---

<sup>22</sup> Каргель И. В каком ты отношении к Духу Святому? Собр. соч. 2004, С. 135.

всех. 1994.

- Каргель И. Закон духа жизни. СПб.: Библия для всех. 2003.
- Каргель И. Толкователь Откровения святого Иоанна Богослова. Собрание сочинений. СПб.: Библия для всех. 2004.
- Каргель И. Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение. СПб.: Альманах по истории русского баптизма. №3. Библия для всех. 2004.
- Каргель И. Из писем И.В. Каргеля. Собрание сочинений. СПб.: Библия для всех. 2004. С. 9-61.
- Каргель И. В каком ты отношении к Духу Святому? Собрание сочинений. СПб.: Библия для всех. 2004.
- Каргель И. Грех как зло всех зол в этом мире. Собрание сочинений. СПб.: Библия для всех. 2004.
- Каргель И. Христос – освящение наше. Собрание сочинений. СПб.: Библия для всех. 2004.
- Каргель И. Где, по Писанию, находятся мертвые. Собрание сочинений. СПб.: Библия для всех. 2004.
- Каргель И. «Се, гряду скоро...». Собрание сочинений. СПб.: Библия для всех. 2004.
- Каретникова М.С. И.В. Каргель. Жизнеописание. СПб.: Альманах по истории Русского баптизма. №4. Библия для всех. 2009. С. 5-60.
- Кузнецова М.Р. Герменевтические принципы И.В. Каргеля. СПб.: Альманах по истории Русского баптизма. №4. Библия для всех. 2009. С. 116-189.
- Николс Г. А. Каргель: развитие русской евангельской духовности. СПб.: Библия для всех. 2015.



## Никольская Т.К.

### Духовные проявления в пятидесятнических собраниях: разнообразие интерпретаций

Пятидесятническое движение началось в первые годы XX века в Северо-Американских Соединенных Штатах и в короткий срок распространилось по многим странам мира. Это было время, когда протестантское сообщество переживало серьезный кризис. Разочарование в библейских догматах и церковных авторитетах, распространение материализма, атеизма, нигилизма (полного отрицания духовных ценностей) приняли массовый характер. С другой стороны, для многих людей принадлежность к христианской общине сделалась чисто общественной формальностью. В этих условиях среди протестантов заметно усилились стремление к духовному возрождению церквей, интерес к учению о Духе Святом и Его дарах. Многие верующие с огромным энтузиазмом присоединились к пятидесятническому движению, доверчиво принимая свойственные ему духовные явления (эмоциональная молитва, глоссолалия, пророчества, исцеления, изгнания бесов и т. д.).

С другой стороны, значительная часть христиан восприняла движение с настороженностью и даже с резким неприятием. Распространение пятидесятничества сопровождалось негативными отзывами в прессе, резкой полемикой в протестантском сообществе, разделениями и изгнанием из общин адептов нового учения<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Циммерманн Р. Огонь Пятидесятницы // Вестник ХВЕ. 2006. № 8. С.6; Усач Н., Ткаченко В. Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. Кн.2. Винница: «Слово христианина», 2009. С.75, 79-80, 93.



При этом не все особенности пятидесятнической практики подвергались одинаковой критике. Например, молитва за исцеление больного была давно известна всем христианским конфессиям (при этом, как правило, не отвергалась и медицинская помощь). Большинство христиан верили также в возможность чудес и пророчеств, хотя считали их редким, уникальным явлением. Если подобное случалось в действительности, это воспринималось неоднозначно.

Но больше всего споров и разногласий вызывали такие явления, как глоссолалия, громкая эмоциональная молитва и вообще отсутствие привычного благоговейного порядка на богослужениях. Хотя глоссолалия была знакома христианам первых веков, однако в дальнейшем она перестала практиковаться, по крайней мере, официально. С другой стороны, характерное свойство многих пятидесятников ставить свои духовные переживания выше церковных авторитетов вызывало недовольство церковных служителей, что становилось дополнительной причиной конфликтов и разделений.

В течение веков в исторических церквях сформировалось учение о Духе Святом, а также накопился богатый опыт взвешенного отношения к духовным явлениям. При этом богословское наследие было мало известно простым людям, которые создавали собственное предание, более интересное и понятное для них, — истории о чудесах, исцелениях, пророческих снах и видениях, воспринимаемые с полным доверием. Протестанты, особенно радикальные, не знакомые с опытом исторических церквей, оказались в подобном положении. Начало пятидесятнического движения застало их врасплох: одни верующие воспринимали новое учение с энтузиазмом, без всякой критики, другие голосовно его отвергали. Последнее свидетельствовало о растерянности части протестантских лидеров и их неготовности предложить другое учение о дарах Святого Духа.

15 сентября 1909 года видные протестантские служители Германии из немецкого движения общин (56 чел.)

собрались в Берлине, чтобы определить свое отношение к пятидесятничеству<sup>2</sup>. На этом совещании была принята т.н. Берлинская декларация, где служители дали собственную духовную оценку глоссолалии и другим духовным явлениям.

По мнению авторов документа, «пятидесятническое движение исходит не свыше, а «снизу»; оно имеет много общих со спиритизмом проявлений. В нем задействованы бесы, которые хитро управляются сатаной [...]. Так называемые «одаренные духом» впоследствии во многих случаях оказывались одержимыми». Описывая пятидесятнические собрания, авторы отмечали, что там «имеют место ужасные явления: падения, гримасы, дрожание, крики, отвратительный громкий смех и т. п. [...] Способ передачи таких пророчеств роднит с сообщениями спиритических медиумов. В большинстве случаев передатчиками являются женщины».

«Мы не ожидаем новой Пятидесятницы. Мы ожидаем грядущего Господа. Сим мы просим всех наших братьев и сестер ради Господа и Его дела, которое сатана желает испортить: сторонитесь этого движения! А те из вас, кто уже попал под власть этого духа, пусть отрекутся и попросят Бога о прощении и освобождении»<sup>3</sup>.

Среди служителей, подписавших документ, был и россиянин М. М. Корф — один из зачинателей т. н. Петербургского пробуждения, высланный за свою деятельность из России в 1884 году.

При рассмотрении Берлинской декларации нетрудно заметить слабость позиции авторов. Хотя пятидесятнические моления, с их чрезмерной эмоциональностью и необычными практиками, действительно требовали осторожного рассудительного подхода и богословского анализа, авторы документа ограничились эмоциональной реакци-

---

<sup>2</sup> Усач Н., Ткаченко В. Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. С.108.

<sup>3</sup> Берлинская декларация. Режим доступа: <http://rusbaptist.stunda.org/dop/berlin.htm>. 12.12.2015.

ей; ряд утверждений выглядит голословно (например, о бесовской одержимости пятидесятников). Отвергнув пятидесятнический опыт и даже самую возможность «новой пятидесятницы», авторы не предложили ничего взамен, не изложили собственную позицию касательно даров Духа Святого (на эту непоследовательность в свое время справедливо указал И. В. Каргель<sup>4</sup>).

В результате в немецком движении протестантских общин выделились т. н. «нейтральные» (38 служителей со своей паствой), которые не присоединились ни к пятидесятническому движению, ни к авторам Берлинской декларации<sup>5</sup>.

Даже среди пятидесятников не было единого мнения, как относиться к своему опыту. Например, часть верующих восприняла глоссолалию, как инструмент для миссионерской проповеди: «... многие миссионеры Азуза-стрит [улица в Лос-Анджелесе, где проходили пятидесятнические собрания — Т. Н.], которые были уверены, что иные языки даются исключительно для благовествования среди других народов, обнаружили, что их совершенно не понимают те, к кому они были посланы»<sup>6</sup>. Чарльз Пархем, один из зачинателей пятидесятнического движения, пришел в ужас, когда побывал на собраниях в Лос-Анджелесе, которыми руководил его ученик Уильям Сеймур: «Я обнаружил проявления гипноза, ложных духов, спиритизма и всякого рода заговоры, припадки, впадения в транс и т. д.». При этом Пархем не отвергал пятидесятнической практики, включая глоссолалию, однако, считал, что не во всех случаях это является действием Духа Святого: «Многие в Лос-Анджелесе поют,

---

<sup>4</sup> Каргель И. В. Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение // Альманах по истории русского баптизма. Вып.3. СПб.: Библия для всех, 2004. С.11.

<sup>5</sup> Усач Н., Ткаченко В. Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. С.109; Цопфи Я. «... На всякую плоть!». История и задачи пятидесятнического движения. Германия: AVC. Б.г. С.30.

<sup>6</sup> Усач Н., Ткаченко В. Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. С.84.

молятся или говорят на иных языках, когда Дух дает им дар слова, но здесь есть также и такая тарабарщина, которая абсолютно не является говорением на языках. Дух Святой не побуждает делать ничего неестественного или непристойного, и любое неестественное напряжение тела, мыслей или голоса не от Святого Духа, но от духа волшебства или другого влияния»<sup>7</sup>. Таким образом, Ч. Пархем, оставаясь при мнении, что пятидесятническая практика является действием Духа Святого, признавал возможность ошибок и крайностей в этом вопросе.

В России первые проповеди пятидесятнического учения относятся к 1911 году. В 1913 году появились первые пятидесятнические общины в Гельсингфорсе, Выборге, ряде мест Карелии, а в 1914 году уже и в Петрограде<sup>8</sup>.

В числе первых русских пятидесятников был Александр Иванович Иванов, проповедник гельсингфорского отделения петербургской общины евангельских христиан. Он имел богословское образование, окончив Библейский колледж Чарльза Сперджена в Великобритании. В 1909 году председатель Союза евангельских христиан И. С. Проханов направил Иванова на служение в Финляндию, которая тогда входила в состав Российской империи. Его ближайшим помощником стал бывший штабс-капитан Николай Петрович Смородин. В дальнейшем именно Смородин проявил себя как организатор и руководитель движения, так что последователей этой церкви стали называть смородинцами (их самоназвание — евангельские христиане в духе апостолов).

В 1911 году Гельсингфорс (Хельсинки) посетили шведский проповедник Леви Петрус и Томас Баррат, основатель первой в Европе пятидесятнической общины. Баррат и Петрус выступили с проповедями в ряде местных протестантских церквей, в том числе в общине русских евангельских

---

<sup>7</sup> Усач Н., Ткаченко В. Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. С.86-87.

<sup>8</sup> Никольская Т.К. Русские протестантизм и государственная власть в 1905 — 1991 годах СПб.: Изд-во Европейского университета, 2009. С.77.

христиан. После отъезда проповедников часть верующих стала молиться о крещении Духом Святым. В 1913 году, когда Баррат и Петрус вновь посетили общину, многие участники богослужения почувствовали сильное духовное потрясение и начали молиться на «иных языках». В Союзе евангельских христиан это событие вызвало негативную реакцию. Иванов, Смородин и их единомышленники покинули евангелическую общину и создали отдельную группу «христиан Пятидесятницы». Среди первых российских пятидесятников были отставной кондуктор флота Ф. А. Тучков, телеграфист А. К. Чернухин, К. И. Вецгавер (латыш, мещанин из Либавы) и другие<sup>9</sup>. Для русских протестантов Гельсингфорс стал своеобразным духовным центром, куда приезжали верующие, заинтересованные пятидесятническим опытом. Смородин и Иванов совершали миссионерские поездки в Московскую, Новгородскую, Витебскую и другие губернии России, создавая там новые общины<sup>10</sup>. В середине 1920-х гг. к этой церкви присоединились «колосковцы» — участники трезвеннического движения в Москве, последователи Ивана Николаевича Колоскова, принявшие пятидесятническое учение<sup>11</sup>.

Несмотря на их активную проповедническую деятельность, «смородинцы» не стали особо многочисленным течением. Одна из причин — принятие в 1915 году, в результате проповеди американского миссионера Андрея Уршана, унитарного учения, тогда как большинство российских пятидесятников сохранили традиционное понимание Троицы.

На Северо-Западе России пятидесятническое движе-

---

<sup>9</sup> Одинцов М.И. История пятидесятнической церкви в России. XIX — XX вв. СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2012. С.74-76.

<sup>10</sup> Никольская Т.К. Русские протестантизм и государственная власть в 1905 — 1991 годах. С.77.

<sup>11</sup> Мурашкин В. Общество трезвенников в России (статья написана на основе устных воспоминаний секретаря Общества М.Я. Захаровой) // Вестник ХВЕ. 2007. № 10. С.22-29.

ние синхронно распространялось как среди русских, так и среди финнов, карелов и других финно-угорских этносов, которые познакомились с учением с помощью иностранных публикаций, выступлений приезжих проповедников и собственных поездок на христианские праздники в Финляндию. Распространение пятидесятничества в этом регионе в 1912-1913 гг. приняло характер массового религиозного движения за духовное обновление. Однако, многие его участники, пережив пятидесятнический опыт, остались в прежних церквях; лишь часть верующих выделились в самостоятельные общины<sup>12</sup>.

Второй центр распространения пятидесятничества — Одесса, куда в 1921 году приехал Иван Ефимович Воронаев. Бывший баптистский проповедник, он принял пятидесятническое учение в Северо-Американских Соединенных Штатах, где жил в течение ряда лет<sup>13</sup>. В г. Одессе Воронаев занялся активным распространением нового учения — по преимуществу среди местных баптистов и евангельских христиан (известны также его контакты с общинами немцев и евреев-христиан<sup>14</sup>). Яркие выступления, а главное — необычная практика «моления на языках» вызвали массовый ажиотаж и разделение среди верующих. Руководители общин отстранили Воронаева от проповеди. Вместе со своими последователями он основал отдельную общину христиан евангельской веры (ХЕВ). В 1925 году был учрежден Всеукраинский Союз ХЕВ, а в 1927 г. — Союз ХЕВ СССР, также под председательством И. Е. Воронаева<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> Никольская Т. К. Русские протестанты на Северо-Западе // Феномен российского протестантизма на Новгородской земле. Материалы научно-исторической конференции. Великий Новгород Храм Христа 13-15 сентября 2013 года. СПб.: Гамма, 2014. С.90.

<sup>13</sup> Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦ ХВЕ. Винница: Слово Христианина, 2002. С.417-419.

<sup>14</sup> Слободяник В.А. Очерки по истории пятидесятничества (с комментариями). Ирпенская Библейская Семинария ВСО ЕХБ. 2000. С.44.

<sup>15</sup> Франчук В. Просила Россия дождя у Господа. Киев, 2002. Т. 2. С. 51, 107-108.

Как реагировали российские христиане на новую практику? У православных верующих глоссолалия ассоциировалась с давно знакомым опытом хлыстов и скопцов. Бывали случаи, когда православные служители рассматривали пятидесятничество не столько как новое движение, сколько как смесь штундизма и хлыстовства<sup>16</sup>. Действительно, в духовной практике пятидесятников и хлыстов (а также скопцов) наблюдается определенное сходство: громкая молитва, глоссолалия, особое внимание к пророчествам и т. д. Не удивительно, что пятидесятничество со временем стало вытеснять хлыстовство и скопчество на периферию религиозной жизни. Например, в п. Волосово Ленинградской области в конце 1920-х годов властями была разгромлена довольно крупная община скопцов<sup>17</sup>. В 1940-е годы здесь же появилась община духовных скопцов (омовенцев) — последователей Леонида Бачинского, пятидесятника, отвергавшего брак<sup>18</sup>. Есть основания полагать, что ее основу составили бывшие скопцы.

Советская антирелигиозная пропаганда 1920-х гг. использовала против пятидесятников, в основном, те же обвинения, что и против других протестантских конфессий (распространение «религиозного дурмана», выдвижение на руководящие посты представителей «чуждых классов», связь с Америкой и т. д.). Правда, были и специфические обвинения — например, в распускании пятидесятниками панических слухов. «Вожаки пустили в ход «пророчество», что Украина в мае 1928 г. погибнет — будет затоплена водой. Когда же май прошел, и Украина не погибла, тогда эти обманщики заявили, что «бог отменил гибель Украины»» — писал в 1929 году журнал «Безбожник»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905 — 1991 годах. С.36-37.

<sup>17</sup> Волков Н. Секта скопцов. Л.: Прибой. 1931. С.137-138.

<sup>18</sup> Шаров В. Г. Религиозные объединения Санкт-Петербурга и Ленинградской области. СПб., 2005. С.225; Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905 — 1991 годах. С.150.

<sup>19</sup> Духовно крещеные // Безбожник. 1929. № 16. С.12.

Но самым негативным образом отреагировали на появление пятидесятничества даже не атеисты или православные, а евангельские христиане и баптисты. Они терпели большие потери, поскольку их прихожане перетекали в пятидесятнические общины. В 1925 году в журнале «Баптист» (№ 2) была опубликована статья С. В. Белоусова «Трясунство», где пятидесятнический опыт сравнивался с практикой хлыстовской секты (не случайно в заглавии присутствует простонародное название хлыстов). Резкая полемика между лидерами баптистов и пятидесятников продолжалась вплоть до конца 1920-х гг.

Более серьезно отреагировал на пятидесятнический опыт евангелический богослов И. В. Каргель, написавший в 1920-е годы работу «Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение». Пятидесятничество он считал заблуждением, однако признавал слабость позиции евангельских христиан и баптистов, не имевших ясного учения о Духе Святом и непоследовательных в практической христианской жизни: «Именно недостаток полноты Духа Святого делает возможным в наше время такую печальную плотскую жизнь, и, с другой стороны, то, что сейчас бегут за теми, кто обещает Духа Святого и чего всем поистине недостает»<sup>20</sup>. Под именем «брата К.» Каргель описал, видимо, свои собственные впечатления от пятидесятнических собраний: «Дом был большой, переполненный. Началось все спокойно и достойно. Но вскоре послышались веселые мелодии, люди брались за руки и пели в такт. [...] Была сильная жара, все были красные, но руководящему так и не удалось привести их к желанной цели, не дошло до криков и прыганья». По словам Каргеля, пятидесятники жаловались, что не могут молиться на языках из-за того, что присутствует «ужасный дух»<sup>21</sup>.

Действительно, успех пятидесятнического движения

---

<sup>20</sup> Каргель И. В. Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение. С.16.

<sup>21</sup> Там же. С.45-46.



во многом объясняется сосредоточенностью евангельских христиан и баптистов прежде всего на призыве к покаянию. Что делать дальше — большинство верующих не знали и не получали объяснений от пресвитеров. Пережив эмоциональный подъем после своего обращения, многие из них через какое-то время пресыщались (сознательно или бессознательно) суховатыми и не слишком зрелищными собраниями (особенно при нехватке или отсутствии сильных проповедников). Например, А.И. Лукинов, присоединившийся в 1911 году к евангельским христианам, а позже ставший пятидесятником, вспоминал: «Как жаль, что тогда проповедники умели только призывать к покаянию и совсем не умели еще воспитывать новообращенных...»<sup>22</sup>. В результате проповедь о крещении Духом Святым, знамениях и харизматических дарах ложилась на благодатную почву, а необычное «моление на языках» становилось своеобразным ответом на жажду чуда.

Сам Воронаев для моления «на языках» установил особые собрания, куда не допускал посторонних<sup>23</sup>, разработал для церкви ХЕВ систему правил и установлений, укрепляющих дисциплину и ограничивающих самовольство, изучал опыт исторических конфессий. Во вступительной статье 1-го номера журнала «Евангелист» он писал: «Также будем всеми силами стараться помогать духовному росту каждого христианина и содействовать благоустройству наших общин и групп, [...] наводя в общинах должный порядок и уча членов Церкви церковной дисциплине, предписанной Словом Божиим, дабы в ней было все чинно и благопристойно...»<sup>24</sup>. Однако начавшиеся вскоре гонения надолго лишили пятидесятников возможностей легального развития.

После Великой Отечественной войны власти не разре-

<sup>22</sup> Лукинов А.И. Вехи. СПб., 2001. С.8.

<sup>23</sup> Никольская Т.К. У истоков формирования пятидесятнических собраний // Богословские размышления. 2011. Спецвыпуск. С.173-174.

<sup>24</sup> От редакции // Евангелист. 1928. № 1. С.1.

шили пятидесятникам возродить собственный союз. В августе 1945 года между руководителями ХЕВ и Союза ЕХиБ было заключено соглашение, согласно которому пятидесятники могли присоединяться к общинам ЕХБ на условиях отказа от публичной глоссолалии и обряда омовения ног перед причастием, что ранее практиковалось среди пятидесятников-воронаевцев. С обеих сторон это было вынужденное решение, принятое под давлением властей. Вместе с тем, сам текст Соглашения содержит довольно взвешенное толкование духовных явлений. Например, впервые русские протестанты официально признали, что крещение Духом Святым может происходить как со знаменем языков, так и без знамения (п.5), то есть обе стороны отказались от прежнего радикализма в этом вопросе. Запрет на глоссолалию распространялся лишь на публичные собрания («воздерживаться от незнакомых языков в общественных собраниях»), причем, действовал он «при отсутствии истолкователя» (п.8)<sup>25</sup>. Из этого по логике следует, что глоссолалия не запрещалась в личной и домашней молитве, а на общественных богослужениях ее могли использовать при наличии истолкователя. Такая позиция не противоречила пятидесятническому опыту: верующие старшего поколения помнили, что и Воронаев выделял для духовных практик особые собрания. Хотя объединение было вынужденным, Августовское Соглашение могло стать шагом вперед в осмыслении духовных явлений. Осторожные формулировки документа позволяли надеяться, что евангельские христиане-баптисты и пятидесятники смогут пребывать в одной церкви, сохраняя духовное единство и взаимное уважение.

Однако в дальнейшем подлинного объединения не произошло, как и подлинного осмысления духовных практик. Во-первых, для радикальных протестантов в принципе не характерно стремление к развитию своего богословия

---

<sup>25</sup> Одинцов М. И. История пятидесятнической церкви в России. XIX — XX вв. С.297-298.

или изучению церковного наследия. Во-вторых, в СССР к этому добавлялись стесненные внешние обстоятельства: гонения, дискриминация, низкий образовательный уровень многих верующих... Все это не благоприятствовало серьезному изучению пятидесятнического опыта, а отношение к нему напрямую зависело не от богословских знаний, а от личного доверия.

По крайней мере, часть пятидесятников при молитве о крещении Духом Святым применяла искусственные, чисто технические методики для впадения в транс. Таких верующих критиковал еще Ч. Пархем в начале XX века: «Наши работники не пользуются такими приемами как внушение некоторых слов и звуков, массаж подбородка или горла»<sup>26</sup>. Подобный опыт был известен и в пятидесятнических общинах СССР, когда желающему получить крещение Духом Святым рекомендовали произносить некие звуки, выполнять определенные движения и т. д. В 1990-х гг. автору лично довелось видеть, как во время пятидесятнической молитвы над молодой женщиной один из молящихся начал двигать рукой ее подбородок, желая «помочь» ей издать какие-то звуки (что, видимо, и было бы потом названо «молением на языках»).

В советское время в пятидесятническом движении появилось множество толков, построенных на несбывшихся пророчествах (дата второго пришествия Иисуса Христа, гибели безбожного государства и др.) или изначально странных учениях, своеобразной протестантской «беспоповщины». Уже упомянутый Леонид Бачинский проповедовал, что брак противоречит чистоте и святости христианской жизни<sup>27</sup>. Леон Мельник, основатель движения пятидесятников-сионистов, учил, что для спасения нужно перекрещиваться во имя Иисуса Христа и обещал выве-

---

<sup>26</sup> Усач Н., Ткаченко В. Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. С.86-87.

<sup>27</sup> Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905 — 1991 годах. С.150.

сти своих последователей «на Сион»<sup>28</sup>. Известно множество случаев, когда пятидесятники совершали странные и даже дикие поступки по самовнушению или велению ложных пророков. Например, в 1950-е гг. в Брянской области, согласно отчету служителя ЕХБ, в Позднышевско-Лемешевской общине некая Наташа сказала «Слово от Бога»: «Братья и сестры, скажу вам сейчас: библия ныне возьмет-ся у нас. Жгите священное слово скорей! Прахом да станет оно средь людей!». Послушавшись ее, верующие кинули в печь свои немногочисленные Библии и песенные сборники. Там же, в Астраханской общине, «пятидесятники почти потеряли свое влияние на верующих, ибо изрубившая в куски своих четырех коз, по указанию их духа, сестра Фаня раскаялась и возвратилась в церковь...»<sup>29</sup>. По воспоминаниям пятидесятников, в г. Новомосковск Тульской области в начале 1950-х гг. после ареста служителей Я. И. Карпец и Е. И. Демина «церковь разделилась на несколько групп, появились ложные проявления в дарованиях [...] Один пророчествующий свидетельствовал в церкви, что г. Новомосковск провалится сквозь землю, что народу Божьему надо срочно выезжать в Крым. Некоторые не пободрствовали и выехали...»<sup>30</sup>. Косвенно эту историю подтверждает и баптистский автор В. А. Слободяник: «Так в 1955 году крымские пророки вещали, что в Крым приплывут корабли с заморской страны, возьмут всех крещеных духом, как в Ноев ковчег, и отвезут в «землю свободную», где они будут благоденствовать и славить Бога. Однако сколько не ожидали, но ни один корабль для такой цели так и не приплыл...»<sup>31</sup>. А под влиянием проповедей Николая Горетого

---

<sup>28</sup> Возникновение и развитие в СССР религиозного движения евангельских христиан — пятидесятники-сионисты // Архив РС ЕХБ. Ящик 8, папка 8. № 17.

<sup>29</sup> Отчет Н. Цуненко о посещении общин Брянской области от 5.12.1956 г. // Архив РС ЕХБ. Ящик 5, папка 7. № 9, л.4.

<sup>30</sup> Киселев В. Из истории церкви ХВЕ г. Новомосковска // Евангелист. 2005. № 2. С.14.

<sup>31</sup> Слободяник В.А. Очерки по истории пятидесятничества (с

среди пятидесятников началось массовое переселение в г. Находку, куда, согласно пророчеству, якобы придут белые корабли и заберут христиан из СССР. Надо ли говорить, что никаких кораблей не было<sup>32</sup>.

Конечно, повышенное внимание к снам, видениям, сомнительным пророчествам, периодически всплывающим датам второго пришествия Христа встречается не только у пятидесятников, но и у верующих других конфессий. А в СССР постоянные гонения и дискриминация особо провоцировали эсхатологические настроения. Например, в конце 1950-х гг. среди т. н. истинно-православных христиан началось движение «седминцев», ожидавших конца света в 1965 году — через 7 лет после Всесоюзной переписи населения и по исполнению семилетнего плана развития народного хозяйства, утвержденного в 1959 году XXI съездом КПСС. Среди верующих был объявлен запрет на все промышленные и продовольственные товары, произведенные после 1959 года (в том числе выращенные на личных участках). Седминцы питались едой, заготовленной до 1959 года, или собранными грибами и ягодами, причем, некоторые заморили себя голодом до смерти. В 1965 году седминцам пришлось разочароваться в несбывшемся пророчестве<sup>33</sup>.

Следует отметить, что далеко не все пятидесятники отличались легковерием. Служители и целые общины со временем набирались опыта и начинали воспринимать свою практику более осторожно и взвешенно, стараясь избегать того, что в православии называют прельщением. В пятидесятнических преданиях сохранилось немало историй, предостерегающих от чрезмерного доверия к снам, пророчествам и их толкованию. Если о какой-то общине расходились необычные слухи, туда посылали «ходовков» на

---

комментариями). С.113.

<sup>32</sup> Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905 — 1991 годах. С.283-284.

<sup>33</sup> История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период. Спб.: Воскресение, 1997. С.557.

проверку. Например, в конце 1970-х годов, когда в церкви Олевисте началось т. н. Таллинское пробуждение, пятидесятилетний епископ И. П. Федотов, живший в Малоярославце (Калужская обл.), специально съездил в Эстонию, чтобы своими глазами увидеть эти духовные действия. Он сделал вывод, что «... все это мы уже пережили во время духовного подъема, при становлении церковью Московской области [...] В то время, куда бы мы ни приезжали, Бог крестил Духом Святым, изгонял бесов, совершал чудеса исцелений от болезней, даже и раковых. Таллинское движение было, таким образом, повторением уже пережитого в свое время нами»<sup>34</sup>.

Практика Таллинского пробуждения обсуждалась и на заседании Президиума ВСЕХБ 2-3 октября 1978 г. Служитель Р. П. Вызу так описывал эти собрания: «После богослужения братья из Финляндии касались пальцами лба желающих получить исцеление и обновления, и люди падали. [...] Многие падали, но не исцелялись. Были случаи, что люди получали помощь, но полного исцеления не было. Другие говорили, что получили духовное обновление»<sup>35</sup>.

Но, несмотря на определенную эволюцию движения, доверие к духовным явлениям среди пятидесятников оставалось высоким. Например, по воспоминаниям верующих, в советское время существовала практика крещения новообращенного лишь после того, как он получил «знамение языков». Согласно объяснениям, это делалось в целях безопасности — чтобы не допустить в общину специально подосланных агентов, то есть пятидесятники верили, что глоссолалию нельзя симитировать.

В советское время пятидесятническая практика подвергалась резкой критике сразу с двух сторон — евангельских христиан-баптистов и атеистов. Из баптистских источников следует выделить книгу В. А. Слободяника «Очерки

<sup>34</sup> Федотов И.П. Встать! Суд идет! М., 2006. С.185-186.

<sup>35</sup> Архив РС ЕХБ. Ящик 7, папка 1. № 10, л.4.

по истории пятидесятничества», где собран и подробно описан негативный опыт пятидесятничества. По мнению автора, эта духовная практика является действием иных духов, бесов или реакцией психически неуравновешенных людей.

В то же время, по причинам дипломатического характера, Союз ЕХБ не мог принять это мнение за официальную позицию церкви. Вольно или невольно баптистские руководители должны были соблюдать Августовское Соглашение и хотя бы ради сохранения церковного мира высказывать более умеренную точку зрения. Сам же В. А. Слободяник с сожалением признавал, что «печатать в «Братском вестнике» статьи на эту тему было нельзя, потому что «ради сохранения единства» спорных вопросов о Духе Святом касаться не позволялось» (правда, в 1962-1963 гг. журнал частично опубликовал его «Беседы о Духе Святом») <sup>36</sup>. При этом на уровне отдельных общин конфликты между верующими разных течений продолжались вплоть до выхода пятидесятников из Союза ЕХБ в конце 1980-х годов.

Но если баптисты могли критиковать пятидесятников лишь на частном уровне, то атеисты владели мощным аппаратом пропаганды. Негативный образ «сектанта» со временем приобрел «пятидесятнические» черты. Из 6 полнометражных художественных фильмов о «сектантах», снятых в период хрущевской антирелигиозной кампании, половина посвящена пятидесятникам («Тучи над Борском», «Грешница», «Цветок на камне»). В статьях, брошюрах, лекциях, фильмах, художественной литературе советские авторы однозначно толковали духовные явления, как действия обманщиков, шарлатанов, либо психически неуравновешенных людей. Своеобразными пропагандистскими шоу становились судебные процессы над пятидесятниками, где их обвиняли в различных изуверских дей-

---

<sup>36</sup> Слободяник В.А. Очерки по истории пятидесятничества (с комментариями). С.111.

ствиях, включая человеческие жертвоприношения. Одно из громких уголовных дел начала 1960-х гг. — обвинение пятидесятнического проповедника Ивана Федотова в подстрекательстве к жертвоприношению 12-летней девочки<sup>37</sup> (в 1990-е годы И.П. Федотов был реабилитирован<sup>38</sup>). Лишь в конце 1960-х гг. пятидесятнические общины получили возможность государственной регистрации на автономных началах, что формально вывело их из разряда «изуверских сект».

Таким образом, на протяжении истории пятидесятническая практика породила целый ряд интерпретаций:

1. Эта практика (глоссолалия, пророчества, исцеления, изгнания бесов и т. д.) является действием Духа Святого.

2. Эта практика является действием Духа Святого, но возможны и ошибки, крайности.

3. Эта практика является действием иных духов, бесов.

4. Эта практика совершается людьми психически неуравновешенными или больными.

5. Эта практика построена на искусственных методах впадения в экстаз.

6. Эта практика является шарлатанством.

При этом две первые интерпретации характерны для пятидесятников или верующих, сочувствующих этому учению, третья — верующим, отрицающим пятидесятнический опыт и три последних мнения могут принадлежать как верующим, так и атеистам. В целом, пятидесятнический опыт до сих пор остается малоизученным и воспринимается большинством людей с точки зрения их личной веры, а не богословских или естественно-научных аргументов.

## Библиография

### Архивные источники:

<sup>37</sup> Федотов И.П. Встать! Суд идет! С.299-300, 305.

<sup>38</sup> Там же. С.140.



- Возникновение и развитие в СССР религиозного движения евангельских христиан — пятидесятники-сионисты // Архив РС ЕХБ. Ящик 8, папка 8. № 17.
- Отчет Н. Цуненко о посещении общин Брянской области от 5.12.1956 г. // Архив РС ЕХБ. Ящик 5, папка 7. № 9, л.1-7.
- Запись заседания Президиума ВСЕХБ 2-3.10.1978 г. // Архив РС ЕХБ. Ящик 7, папка 1. № 10, л.1-8.

#### Литература:

- Берлинская декларация. Режим доступа: <http://rusbaptist.stunda.org/dop/berlin.htm>. 12.12.2015.
- Волков Н. Секта скопцов. Л.: Прибой. 1931.
- Духовно крещеные // Безбожник. 1929. № 16. С.12.
- История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период. СПб.: Воскресение, 1997.
- Каргель И. В. Излияние Духа Святого и пятидесятническое движение // Альманах по истории русского баптизма. Вып.3. СПб.: Библия для всех, 2004. С.9-61.
- Киселев. Из истории церкви ХВЕ г. Новомосковска // Евангелист. 2005. № 2. С.12-17.
- Лукинов А. И. Вехи. СПб., 2001.
- Мурашкин В. Общество трезвенников в России (статья написана на основе устных воспоминаний секретаря Общества М.Я. Захаровой) // Вестник ХВЕ. 2007. № 10. С.22-29.
- Никольская Т. К. Русские протестанты на Северо-Западе // Феномен российского протестантизма на Новгородской земле. Материалы научно-исторической конференции. Великий Новгород Храм Христа 13-15 сентября 2013 года. СПб.: Гамма, 2014. С.85-95.
- Никольская Т. К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905 — 1991 годах. СПб.: Изд-во Европейского университета, 2009.
- Никольская Т. К. У истоков формирования пятидесятнических собраний // Богословские размышления. 2011.

Спецвыпуск. С.169-177.

Одинцов М. И. История пятидесятнической церкви в России. XIX — XX вв. СПб.: Российское объединение исследователей религии, 2012.

От редакции // Евангелист. 1928. № 1. С.1-2.

Слободяник В. А. Очерки по истории пятидесятничества (с комментариями). Ирпенская Библейская Семинария ВСО ЕХБ. 2000.

Тематическая программа Библейской школы по вероучению ОЦ ХВЕ. Винница: Слово Христианина, 2002.

Усач Н., Ткаченко В. Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. Кн.2. Винница: Слово христианина, 2009.

Федотов И. П. Встать! Суд идет! М., 2006.

Франчук В. Просила Россия дождя у Господа. Киев, 2002. Т. 2.

Циммерманн Р. Огонь Пятидесятницы // Вестник ХВЕ. 2006. № 8. С.4-13.

Цопфи Я. «... На всякую плоть!». История и задачи пятидесятнического движения. Германия: AVC. Б.г.

Шаров В. Г. Религиозные объединения Санкт-Петербурга и Ленинградской области. СПб., 2005.



## Запрометова О.М.

### Африканское пятидесятничество<sup>1</sup>

Современное человечество становится все более религиозным. Так, если в 1970 г. лишь 18% населения мира исповедовало ту или иную религию, то в 2010 г. таковых было уже 88%, а к 2020 г. эта цифра, согласно исследованиям Центра Изучения Мирового Христианства, достигнет 90%.<sup>2</sup> Отечественные специалисты-религиоведы отмечают, что религией, откликающейся на изменение социо-культурного контекста планеты, отражающей разнообразие ее духовной жизни, и создающей все различные новые формы организаций, оказался протестантизм<sup>3</sup>. К одним из самых заметных нетрадиционных движений среди его поздних разновидностей можно отнести пятидесятничество. Последнее возникло в начале XX в. и, согласно статистическим данным, является наиболее быстро растущим направлением современного христианства после католичества.

В этом движении, названном Бэрретом пятидесятническо-харизматическим возрождением/обновлением (Pentecostal Charismatic Renewal), выделяют три последо-

---

<sup>1</sup> Настоящая статья является расширенным вариантом доклада, представленного на научной конференции «Ломоносовские Чтения» (2013 г.), ежегодно проводимой Московским государственным университетом имени М.В. Ломоносова. См.: Запрометова О.М. Африканское пятидесятничество // Ломоносовские чтения. Востоковедение. Тезисы докладов научной конференции. М.: ИД «Ключ-С», 2013. С. 184-186.

<sup>2</sup> См. отчет Центра Изучений Мирового Христианства (Center for a Study of Global Christianity) «Christianity in its Global Context» at <http://conversation.lausanne.org/en/resources/detail/13101#.UhUgP39Lb1U> [22/08.2013].

<sup>3</sup> Никонов К.И., Тажуризина З.А. Тенденции в современном протестантизме // История религий / под общ. ред. И.Н. Яблокова. Т. 2. М., 2004. С. 494.

вательных волны: пятидесятническую – с 1901 г., харизматическую – с 1960 г., и неохаризматическую – с 1980 г.<sup>4</sup>. В 2001 г. число пятидесятников (включая и тех, кто относит себя к харизматическому и неохаризматическому движениям) превысило 553 млн, что составило 28% от мирового христианства и вполне вероятно, что к 2025 г. эта цифра вырастет до 31%<sup>5</sup>. К 2010 г. численность последователей этого движения составляла ок. 614 млн., из них ок. 94 млн. – классические пятидесятники, а ок. 207 последователи харизматического и ок. 313 млн. – последователи неохаризматического направлений, соответственно<sup>6</sup>. В настоящей статье речь пойдет о пятидесятничестве в целом, включающем в себя три последовательных волны. Среди стран, которые отличаются высоким процентом пятидесятников в общем населении, выделяются следующие: Гватемала (60%), Кения (56%), Бразилия (49%), Чили (49%), Филиппины (44%), Южная Африка (34%), Нигерия (25%), США (23%), Южная Корея (11%) и Индия (5%)<sup>7</sup>.

Современный подход к изучению религий включает в себя сочетание научного понимания исторического и социального. Основное внимание при этом уделяется социальным, культурным и политическим переменам, происходящим в обществе в результате присутствия той или иной религии. В последнее время христианство в целом все чаще определяют как «движение», которое отдельные исследователи характеризуют как «поток» или «путешествую-

---

<sup>4</sup> Последователей этих трех движений позднее стали называть «реньювалистами» или «обновленцами», однако в отечественной историографии термин «обновленцы» закрепился за сторонниками обновленчества – оппозиционном движении в русском православии послереволюционной поры, повлекшим за собой временный раскол РПЦ. См.: Христианство. Словарь. М., 1994. С. 319.

<sup>5</sup> Barrett D.B. & T.N. Johnson. Annual Statistical Table on Global Mission: 2003 // International Bulletin of Missionary Research 27:1 (January 2003), 25.

<sup>6</sup> Todd J. and Ross K.R. The Atlas of Global Christianity. 2010 Edition. Edinburgh, 2010. P. 102.

<sup>7</sup> Synan V. The Charismatic Renewal After Fifty Years // Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century / Synan V. Ed. / Lake Mary, 2011. P. 7-24.

щую религию»<sup>8</sup>. Эта религия, под влиянием которой происходило активное формирование национальных культур Европы и Северной Америки, в настоящее время все больше перемещается с севера на юг. В последних публикациях, посвященных мировому христианству, подчеркивается, что христианство уже более не является преимущественно религией Запада. С середины 1980-х гг. около 60% мирового христианства локализовано на юге земного шара, укоренившись там как социально, так и демографически<sup>9</sup>.

В настоящее время отдельные зарубежные исследователи к основным ветвям христианства, помимо православия, католичества и протестантизма, относят евангельское движение и пятидесятничество<sup>10</sup>. В отличие от подобного разделения христианства на пять ветвей, отечественные религиоведы выделяют как особый тип протестантизма «туземное христианство», которое они предлагают считать четвертым направлением христианства, помимо православия, католичества и протестантизма. Церкви этого типа, хотя и являются отчасти результатом миссионерской деятельности европейских и американских протестантских организаций, существенно от них отличаются<sup>11</sup>. Следует признать, что отношение отечественных специалистов к пятидесятничеству весьма неоднозначно, о чем свидетельствуют краткие статьи, посвященные этому течению в словарях и энциклопедиях. Досадно, что отмечая удивительное разнообразие пятидесятнических организаций, эти справочные статьи представляют несколько устаревшую

---

<sup>8</sup> Introducing World Christianity. Farhadian C.E. (Ed.). Hefner R.W. (Foreword). Wiley-Blackwell, 2012. P. 2–3.

<sup>9</sup> Там же. С. ix, 3.

<sup>10</sup> Balia D. & Kim K. Experimenting with Multi-Regional, Cross-Denominational, Poly-Centric Study Process // Witnessing to Christ Today. Oxford, 2010. P.1–9. См. также всю серию публикаций, состоящую из 16 томов, подготовленную по материалам юбилейной мировой миссионерской конференции «Эдинбург 2010»: <http://www.ocms.ac.uk/regnum/list.php?cat=3>. 6.06.2013.

<sup>11</sup> Никонов К.И., Тажуригина З.А. Тенденции в современном протестантизме. С. 493–494.

информацию<sup>12</sup>. Так, например, в зарубежной литературе трудно найти аналог представлений о «небелых туземных квазипятидесятниках»<sup>13</sup>, к которым очевидно можно отнести и африканских независимых пятидесятников, которым посвящена настоящая статья. Африка, считающаяся прародиной человечества, с населением около миллиарда человек, в настоящее время переживает кризис идентичности<sup>14</sup>. Сознание людей становится иным. Возникают новые типы самосознания и новые культуры, новые связи и новые коллективные идентичности. Все большее распространение получает гибридная идентичность. Однако хотя отечественных работ, посвященных африканской поли-этничности и поли-конфессиональности, великое множество, среди них не найти исследований в области особенностей африканского христианства<sup>15</sup>. Этот факт отмечают и сами африканисты, причем он касается и такое древней христианской цивилизации, как христианская Эфиопия. За прошлый век в российской африканистике, как отметил Георгий Викторович Цыпкин, «не вышло ни одной книги, посвященной истории эфиопской церкви»<sup>16</sup>. В настоящей статье рассма-

<sup>12</sup> См.: Христианство. Словарь. М., 1994; Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 2000.

<sup>13</sup> См.: Народы и религии мира. Энциклопедия. <http://etnolog.ru/religion.php?id=317>. 16.06.2013.

<sup>14</sup> Кризис идентичности свидетельствует о несостоятельности мифа негритуада (одна из идеологий периода освободительной борьбы в Африке, в основе которой лежит представление о самобытности, самоценности и самодостаточности негроидной расы). См.: Громова О.Б., Потемкин Ю.В. Африка: трудовой потенциал и проблема «избыточного» населения // Восток/Oriens 5. 2005. С. 55-64.

<sup>15</sup> Львова Э.С. Эта многоликая Эфиопия: Очерки по истории, культуре и этнографии. М.: Ключ-С, 2009. 332 с.; Гевелинг Л.В. Восток: история, филология, экономика. Сб. стат. М., 2004. 175 с.; Балезин А.С. Африканистика XX в.: время, люди, взгляды. Материалы между. научн. конф. М.: ИВИ РАН, 2002. 256 с.; Георги Д.Г. Традиционные верования народов Южной Нигерии в современных условиях // Вестник Московского Университета. Сер. Востоковедение, № 4. 2012. С. 48-57; и др.

<sup>16</sup> См.: Цыпкин Г.В. Отечественная эфиопистика в XX веке // Африканистика XX в.: время, люди, взгляды. Материалы между. научн. конф. / ред. Балезин А.С., М.: ИВИ РАН. 2002. С. 31-41.

тривается африканское пятидесятничество, его корни, отличительные особенности, а также определяются наиболее важные проблемы для будущих исследований.

\* \* \*

В Африке более 375 миллионами христиан (117 из которых – католики<sup>17</sup>), большинство из них сосредоточено в центральной (81.3%) и южной (82%) части континента, в то время как в северной и западной Африке преобладают мусульмане (87% и 46%, соответственно, по сравнению с 9% и 35.3% христиан, по данным на 2006 г.). Особо быстрый рост переживают африканские пятидесятнические, харизматические и неохаризматические (независимые) церкви<sup>18</sup>, рассмотрению которых и посвящена настоящая статья.

Говоря о пятидесятниках следует отметить, что среди общин, относящихся к этому движению, существует большое число независимых объединений, отличающихся необыкновенным разнообразием, как форм богослужения, так и вероучения. Хотя следует помнить и то, что христианство за всю свою историю и организационно не представляло собой единого целого, несмотря на все попытки светской власти, начиная с императора Константина I Великого (285-337), способствовать выработке единого вероучения и руководящей структуры Церкви посредством созыва вселенских соборов.

Самой крупной международной организацией пятидесятников является Всемирное Пятидесятническое Брат-

---

<sup>17</sup> Из 6.9 млрд населения земли 2.3 млрд или 32% являются христианами. В Северной Америке проживает 12% христиан, основное же большинство христиан живет за пределами Ближнего Востока -Северной Африки, региона, где родилось христианства. Около половины всех христиан представлено католиками. К протестантам относят 37%, включая англикан, независимые и неденоминационные церкви. Православие, включая греческое и русское православие, составляет около 12% христианства. См.: <http://www.patheos.com/blogs/geneveith/2013/01/new-global-religion-statistics/> 16.04.2013.

<sup>18</sup> Barrett D.B. World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World. Oxford, 2001. Vol. 1. P. 21.



ство (ВПБ), учрежденное в 1947 г. Членами его в настоящее время являются 59 пятидесятнических деноминаций<sup>19</sup>. Председатель этой организации избирается на Всемирных Пятидесятнических Конференциях (ВПК), проводимых раз в три года и призывающих все существующие пятидесятнические организации к сотрудничеству и партнерским взаимоотношениям<sup>20</sup>. Численно, однако, ВПБ представляет менее половины (около 41%) всего мирового пятидесятничества (около 250 млн.). Согласно Базе Данных Мирового Христианства, в 2010 г. в мире было немногим больше 600 млн. «реньювалистов». В это число не входят домашние церкви Китая, африканские (основанные африканцами для африканцев) церкви, автохтонные церкви Латинской Америки и подобные им организации. Учитывая это, в некоторых кругах приводится цифра, превышающая 700 млн. пятидесятников. Подробный анализ статистических данных, касающихся роста пятидесятничества и его составных частей/направлений, приведен в обзорной работе, озаглавленной «Христианство, облеченное силой Духа, в XIX-м веке», под редакцией Винсона Синана. Приведу лишь несколько примеров из этого источника для подтверждения высокого роста изучаемого движения в африканских странах. Так, за период 1910-2010 среднегодовой прирост «реньювалистов» составил в: Кении (14.83%), Гане (14.60%), Уганде (14.51%), Эфиопии (14.42%), Зимбабве (14.30%). За период 2000-2010 наиболее быстрый рост отмечался

---

<sup>19</sup> Деноминация (от лат. *denominatio*, «наделение специальным именем») – разновидность религиозной организации, находящейся в стадии становления, религиозного оформления. В общем смысле под деноминацией понимается группа лиц или предметов, объединенных одним названием. Иногда это понятие употребляется как синоним вероисповедания или конфессии. Впервые понятие введено американским богословом Х. Р. Нибуром в книге «Социальные истоки деноминационализма» («The social sources of denominationalism», 1928). См.: Христианство. Словарь. М., 1994. С. 125.

<sup>20</sup> В настоящее время им является Принс Гунератнам – основатель и президент международного служения Кэлавари в Малайзии. См.: Hunter H. D. «Pentecostal Reflections on Apostolicity» // JEPТА 33.1 (2013): 1–13.

в Нигерии (5.36%)<sup>21</sup>. И хотя очевидно, что об абсолютно точных цифрах говорить трудно<sup>22</sup>, особый рост пятидесятничества и его разнообразных форм в Африке, Азии и Латинской Америке – факт, который в настоящее время не подвергается сомнению<sup>23</sup>. В чем же заключается отличие этого направления христианства от других, уже существовавших до него?

Прежде всего пятидесятничество сосредоточено на развитии духовного опыта, а не богословского обоснования доктринальных положений. У этого движения нет конкретного географического места рождения, «отца-основателя» или единого вероучения. Согласно Новому Завету (книга Деяний апостолов, глава 2) дар Духа Святого впервые был получен учениками Иисуса Христа в Иерусалиме в праздник пятидесятницы (отсюда и название этого движения):

При наступлении дня Пятидесятницы все они были единодушно вместе. И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющие языки, как бы огненные, и почили на каждом из них. И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать (2:1-4)<sup>24</sup>.

---

<sup>21</sup> Todd M.J. The Demographics of Renewal // Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century. P. 55–67.

<sup>22</sup> На очевидную зависимость приводимых исследователями статистических данных от интерпретации приводимых ими критериев отбора указывает Зудов. См.: Зудов Ю.В. Пятидесятничество в современном мире: численность, география и проблемы классификации // XV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Т. 1. М., 2005. С. 128–133.

<sup>23</sup> См.: *Introducing World Christianity* (2012). Значительное количество информации получить, пользуясь многочисленными интернет ресурсами. Пятидесятники имеют опыт участия в диалоге с представителями других богословских традиций: с Римско-католической – с 1972 г., с мировым альянсом реформаторских церквей – с 1996 г., с лютеранской мировой федерацией – с 2005 г. и др. См., например; <http://berkeleycenter.georgetown.edu/resources/programs/roman-catholic-dialogue-with-pentecostal-churches>. 06.06.2013.

<sup>24</sup> Синодальный перевод.

Главный упор пятидесятнической проповеди делается на личное переживание силы Духа Святого – духовные дары<sup>25</sup>, предназначенные для созидания и назидания Церкви (1 Кор 14:12-27; 14:3 и др.). Пятидесятническое движение зародилось в XX веке как стремление вернуться к истокам христианства. Движущей силой его были миряне, новые общины создавались людьми, которые не были священниками и не имели специального богословского образования. Движение это зародилось внутри уже существующего христианства и унаследовало все его основополагающие доктринальные положения (учение о Троице, христологию, и пр.). Основы христианского богословия (изложения вероучения) были заложены еще первые века христианства в борьбе с многочисленными еретическими учениями. Корни пятидесятничества можно проследить до Джона Уэсли (1703-1791)<sup>26</sup> и движения святости<sup>27</sup>. Определяя пятидесятническую духовность как трансформацию троичного богословия, Лэнд, американский богослов-пятидесятник, в своей монографии, ставшей классической для пятидесятничества, отмечает особую роль творческого наследия Уэсли и его подхода к изучению произведений Отцов Церкви, в развитии пятидесятнического богословия<sup>28</sup>. Отдельные авторы называют Уэсли «дедушкой» пятиде-

---

<sup>25</sup> Эти способности (духовные проявления), такие как, слово мудрости, слово знания, особая вера, дары исцелений, чудотворения, пророчества, различение духов и др., проявляются через людей и даются им для служения другим. Пятидесятническое богословие уделяет этому разделу вероучения особое внимание. См.: Даффилд Г.П. и Н.М. Ван Клив, Основы пятидесятнического богословия. Н. Новгород: Изд-во «Агапе», 2007. С. 314–342.

<sup>26</sup> Англиканский священник, со временем основавший собственную церковно-организационную структуру, известную под названием методистской церкви.

<sup>27</sup> Одно из направлений в позднем протестантизме, возникшее в США среди методистов. Это движение подчеркивало необходимость, помимо обращения человека (покаяния), его «рождения свыше» и достижения им состояния святости (отказ от курения, употребления алкоголя и др.). См.: Христианство. С. 123.

<sup>28</sup> См.: Land S. Pentecostal Spirituality. Sheffield, 1993. P. 15–57; 182–223.

сятничества, одновременно указывая на взаимодействие католического и/или православного наследия с пятидесятничеством, в зависимости от культурного контекста изучаемого движения<sup>29</sup>.

Сами же представители пятидесятничества постоянно подчеркивают свою связь с вероучением церкви Нового Завета (раннего христианства, находящегося в периоде его формирования). В качестве примера можно привести разрабатываемое Гердмаром учение о «ДНК<sup>30</sup> апостольского христианства» как об основополагающей составляющей апостольской преемственности. Специалист по экзегезе Нового Завета, он тщательно разрабатывает предлагаемый им новый термин, основываясь на анализе книги Деяний Апостолов и ее основных темах: благовестие Царства, дух пророчества, святости, ученичества и пр.<sup>31</sup> Цель научных трудов шведского исследователя – показать, что различные формы христианства нашего времени являются лишь частями одного целого. Описываемые чудеса, которые переживают люди в рамках пятидесятничества<sup>32</sup> – пророчества, исцеления и другие различные переживания силы Духа Святого – все то, что было неотъемлемой частью служения зарождающейся Церкви на заре новой эры, сближает людей из разных христианских традиций, способствуя их объединению и в наше время.

Следует отметить, что пятидесятничество, в той или

---

<sup>29</sup> См.: Dyer A. Introduction // *European Pentecostalism* / Eds. Kay W. K. & Dyer A. E. / Leiden. 2011. P. 1–15.

<sup>30</sup> Дезоксирибонуклеиновая кислота обеспечивает хранение, передачу из поколения в поколение и реализацию генетической программы развития и функционирования живых организмов. Церковь же – тело Христово (1 Кор 12: 27 и далее). Согласно христианскому вероучению, Церковь – не просто человеческое сообщество, но «сверхъестественное существо, имеющее божественные свойства ...». См.: Христианство. С. 520.

<sup>31</sup> Подробнее см.: Gerdmar A. *Apostolic Christianity: The Foundation and Future for (Pentecostal/Charismatic) Christianity* // *Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century*. P. 287– 312.

<sup>32</sup> См.: Alexander P. *Signs & Wonders. Why Pentecostalism is the World's Fastest-Growing Faith*. San-Francisco: Jossey-Bass, 2009. 175 p.

иной степени, оказало влияние на все уже существующие церкви и деноминации<sup>33</sup>. Хотя период активной деятельности миссии, расположенной на улице Азуза в Лос-Анджелесе был довольно кратким (1906-1909), влияние пятидесятнического пробуждения, по значению для мирового христианства, можно сравнить с влиянием эпохи Реформации на мировую культуру. Благодаря Реформации христианство, отринув рабство многовековой традиции, вновь обратилось к Священному Писанию (его изучению, переводам, толкованию и т.п.), что привело впоследствии к рождению библеистики, текстологии и другим наукам, связанным с изучением библейского текста и его истолкований в различных историко-культурных контекстах. Благодаря пятидесятничеству, христианство вернулось к своим духовным истокам, к переживанию Духа Святого. Именно Дух Святой есть «жизни даятель, поддерживающий и дающий жизнь всему творению (Быт. 2:7; Ин 3:8)», как это сформулировано центральным комитетом Всемирного Совета Церквей в недавнем документе «Вместе к жизни: Миссия и благовестие в изменяющихся ландшафтах» (2012)<sup>34</sup>. И хотя пятидесятники не утверждают, что они являются единственной группой, которая имеет духовное общение с Богом, их духовный опыт действительно отличается по своей ориентации от других традиций, участвующих в экуменическом диалоге нашего времени.

В отличие от ключевых фигур эпохи Реформации, как Мартин Лютер, Жан Кальвин и др., руководители зарождающегося в начале прошлого века движения пятидесятничества, в своем большинстве, не относились к интеллектуалам

---

<sup>33</sup> Даффилд Г.П. и Н.М. Ван Клив, Основы пятидесятнического богословия. Н. Новгорода, 2007. С. 5.

<sup>34</sup> Документ ВСЦ, принятый 5.09.2012 – Together Toward Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. (TLT # 1). См.: <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>. 17.04.3013.

и не интересовались «богословствованием». Считалось, что стремление к получению профессионального богословского образования может отвлечь от главного – миссионерской деятельности. Лишь в последнее время пятидесятничество начинает осваивать необходимую научную терминологию и учится богословствовать, что открывает перед движением железные двери академического мира. В основном, это касается тех, кто получил образование в лучших учебных заведениях Западной Европы, Северной Америки и Австралии. Однако, по справедливому замечанию Жаклин Грэй, движения, частью которого эти специалисты являются, не всегда прислушиваются к их голосу<sup>35</sup>. В настоящее время перед пятидесятничеством встает задача выработать более точные научные понятия, определяющие природу/суть пятидесятничества, как пятидесятническую духовность, так и организацию этого движения.

\* \* \*

О первоначальных африканских корнях американского пятидесятничества свидетельствует пример упомянутой миссии на улице Азуза. Эта община под руководством афро-американца Уильяма Сеймура, чьи родители были рождены рабами, с самого начала была многонациональной и объединяла представителей разных рас и этнических групп. В течение первого года своего существования ею было отправлено в зарубежные страны около тридцати миссионеров, из них большая часть в Африку<sup>36</sup>. Характерные черты африканского пятидесятничества, отмечаемые многочисленными исследователями нашего времени, такие как устная литургия, повествовательное богословие и свидетельства, активное участие общины в богослужении –

---

<sup>35</sup> Grey J. Three's a Crowd. Pentecostalism, Hermeneutics, and the Old Testament. Eugene: Pickwick Publications, 2011. P. 15.

<sup>36</sup> Робек С.М. Азуза-стрит: миссия и пробуждение / Пер. с англ. М. Павлов. Александрия, 2011. С. 296-350. См. также: Запрометова О.М. Рецензия на книгу Сесила М. Робек «Азуза-стрит: миссия и пробуждение». <http://research.e-aaa.info/azusastreetreview/> 17.04.2013.

рассказы о видениях и снах, молитвы за исцеление как часть литургии, танцы под барабаны как часть богослужения, любовь церковных иерархов к особым облачениям, можно увидеть уже в служении миссии, руководимой Сеймуром, за исключением последних двух.

Важно подчеркнуть и тот факт, что страны, коренное население которых придерживалось традиций анимизма и спиритизма, восприняли пятидесятничество именно благодаря имевшим место духовным проявлениям – исцелениям, пророчествам и др. Подобные явления совместимы с представлениями исконных племенных религий африканского континента<sup>37</sup>. Важность же устных традиций для культур, не имеющих письменных текстов широко известна. Функцию Священного Писания, указывающего на волю Бога/богов, выполняют в этих культурах устные рассказы<sup>38</sup>. Причем особый акцент на Ветхий Завет, выражающийся в африканских жертвоприношениях при рождении, свадьбе, погребении, а также в ритуалах обрезания и омовения рук, свидетельствует о наличии органичной связи между иудаизмом и христианством в Африке. Так тема памяти, включающая память о притеснении, эксплуатации, насилии, необходимости выживать и т.д., одинаково важна для африканского христианства и для иудаизма. У евреев она связана с антисемитизмом и опытом Шоа<sup>39</sup>, у африканцев – с работоргов-

---

<sup>37</sup> См., например: Георги Д.Г. Традиционные верования народов Южной Нигерии в современных условиях // Вестник Московского Университета. Сер. Востоковедение, № 4. 2012. С. 48-57.

<sup>38</sup> Harries J. African Pentecostalism in Intercultural Linguistic Context' // JE-PTA 33.1. 2013. P. 91–104.

<sup>39</sup> Слово «Шоа» (несчастье, бедствие) встречается в Библии (Ис. 10:3; 47:11; Софон. 1:15; Иов 30:32; Пр. 1:27; Пс. 35:8; 63:10) в значении всеобъемлющего разрушения и разорения. Аналогами термина Шоа, также употребляемыми для обозначения гибели значительной части еврейского населения Европы в результате организованного преследования и планомерного уничтожения евреев нацистами и их пособниками в Германии и на захваченных ею территориях в 1933–45 гг., в мировой историографии служат термины «холокост» и «катастрофа». См.: <http://www.eleven.co.il/article/12007>. 10.06.2013.

лей, апартеидом и геноцидом. Благодаря общей коллективной памяти народов Африки, библейское повествование об Исходе и пути к свободе играет совершенно особую роль в африканском богословии.

Одной из сложных научных проблем при изучении африканского пятидесятничества, из отмеченных отечественными исследователями, является проблема терминологии. Так пример «сионистских/сионских церквей»<sup>40</sup> указывает на то, как далеки протестанты от единства по вопросу о сионизме, хотя истоки христианского сионизма можно проследить до пуритан XVII-го века. Стремление последних читать Библию в оригинале привело их к постепенному отказу от богословия замещения и обращению к основополагающей библейской истине: завет Бога с Израилем вечен<sup>41</sup>. Александр Доуи, основавший в 1895 г. христианскую католическую апостольскую церковь, а в 1896 г. город-утопию Сион (в штате Иллинойс), сам/лично пережил божественное исцеление. Его последователи отвергали медицинскую помощь, как не имевшую ничего общего с духовной сферой. Миссионеры этого движения прибыли в Южную Африку в 1904 г.<sup>42</sup> Представители этого направления в пя-

---

<sup>40</sup> Напр., «нигерийская сионская церковь херувимов и серафимов» и др. См.: Таевский Д.А. (новый Сион в Африке, полигамия и пр.) <http://religion.babr.ru/chr/prot/sect/sca.htm>. 19.04.2013.

<sup>41</sup> Отмечу один факт: в XIX в., под влиянием диспенсационализма (концепции, согласно которой история человечества делится на отдельные периоды, а заканчивается вторым пришествием Христа, после чего начнется тысячелетнее царство), английский клирик Уильям Гехлер повлиял на формирование основателя сионизма Теодора Герцля. Гехлер поддерживал Герцля в его попытках устроить для еврейского народа дом в Палестине (поскольку такова воля Божья, раскрытая в Писании) и даже был на первом Всемирном сионистском конгрессе. Гехлер был одним из христиан, которые способствовали появлению Декларации Бальфура в 1917 г. (о поддержке британским правительством создания еврейского национального очага в Палестине). См.: Кесслер Э. Введение в еврейско-христианские отношения. М.: 2013. С. 195.

<sup>42</sup> Klaitz F. Christianity in Southern Africa. The Aesthetics of Well-Being // Introducing World Christianity. Farhadian C.E. (Ed.). Hefner R.W. (Foreword). Wiley-Blackwell, 2012. P. 51–62.



тидесятничестве и по сей день подчеркивают важность божественного исцеления и «святой жизни», под которой понимается полный отказ от алкоголя, табака, свинины и медицины. Появившись в начале XX века в Южной Африке, сионские церкви получили со временем распространение и в других регионах континента. Священной книгой этих общин считается Библия, однако многие сионские церкви Африки полагают, что «белые» исказили Священное Писание, и поэтому используют свои собственные версии Библии. Вероучение большинства сионских церквей Африки синкретично и представляет собой синтез пятидесятничества и отдельных положений африканских традиционных верований<sup>43</sup>.

Известно, что Чарльз Пархем, учитель Сеймура, библейскую школу которого Сеймур посещал в 1906 г., и убежденным сторонником основ богословской теории которого он стал, открыто утверждал свою сионистскую позицию. Замечательный факт приведен Робеком в его монографии, посвященной анализу деятельности миссии на улице Азуза: В июне 1905 г. Пархем собирался провести ряд выступлений в Хьюстоне – студенты его школы маршировали по городу в восточных одеяниях, которые он заблаговременно закупил. Тема выступлений была объявлена «Возвращение религиозной родины ее законным наследникам». В это же время в Базеле проходил съезд сионистов, решавший и вопрос: на какой территории можно было бы основать родину для евреев. Интерес к заявленной Пархемом теме был такой, что за неимением места в помещении, желающих пришлось отправлять на улицу<sup>44</sup>.

Исследователи отмечают, что Африка была подготовлена к пятидесятничеству особым образом, не так как Запад, воспитанный на рационализме<sup>45</sup>. И хотя в настоящее вре-

---

<sup>43</sup> Подробнее см.: Там же.

<sup>44</sup> Робек С. М. Азуза-стрит: Миссия и пробуждение. Зарождение всемирного пятидесятнического движения. Александрия, 2011. С. 68–76.

<sup>45</sup> Kay W. K. Africa: the cases of Ghana, Congo and Zimbabwe // SCM Core

мя во франкоговорящих пятидесятнических церквях Ганы уже много высококвалифицированных специалистов в различных областях: преподавателей университетов, юристов, бизнесменов, врачей<sup>46</sup>, успех пятидесятнической проповеди, по мнению Оменьо, объясняется ее широким использованием устного богословия<sup>47</sup>. Именно в этом африканский пресвитерианский богослов видит прямое продолжение и развитие наследия библейской культуры. Используя метод «анализа форм»<sup>48</sup>, один из научных подходов библеистики, исследователи показали, что устная культура отнюдь не свидетельствует о примитивном богословии изучаемой нами традиции. Следует отметить и тот факт, что Оменьо, анализируя причины столь быстрого роста пятидесятничества на африканском континенте, сам, однако являясь представителем другой традиции (пресвитерианства), отмечает очевидное влияние пятидесятничества на общины других ветвей христианства, называя это пентакостализацией («опятидесятничиванием»).

Помимо устной литургии, харизматичности руководителей общин и вовлеченности прихожан в богослужение (посредством свидетельств об исцелении и других благословениях, молитвы, а также участия в пении и танцах как неотъемлемой части литургии), пятидесятничество делает особый упор на духовные переживания. Пасторы пятидесятники не только проповедуют Евангелие и говорят о

---

Text: Pentecostalism. London, 2009. P. 132–153.

<sup>46</sup> Hollenweger W.J. Charismatic Renewal – Threat or Blessing? A Foreword to Omenyo C.N. Pentecost outside Pentecostalism. Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana. Zoermeer, 2002. P. xiv.

<sup>47</sup> Omenyo C. N. Pentecost outside Pentecostalism. A Study of Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana. Zoetermeer, 2002. P. 294.

<sup>48</sup> Это направление библеистики, возникшее в начале XX в. как продолжение «анализа традиций», иногда называют жанровым анализом. Устные традиции существуют в определенных формах, и без анализа форм нельзя проводить анализ самих традиций. Впервые этот подход был использован для изучения библейских псалмов Гункелем. См.: Десницкий А. Введение в библейскую экзегетику. М., 2011. С. 128.

том, что Бог в Иисусе Христе дает прощение грехов и исцеление, но и исцеляют больных<sup>49</sup>. В Африке христианская проповедь обещает решение таких проблем, как болезнь или страх злых духов. Ревностные местные проповедники используют свое знание культурного контекста и простой народ с готовностью принимает благу весть.

Неблагоприятная экологическая обстановка, рост масштабов незанятости населения, эпидемия СПИДа и пр., не дает трудовому потенциалу населения Африки реализоваться в полную силу. Распад старых структур, урбанизация в результате аграрного перенаселения приводят к несоответствию между увеличивающейся массой трудоспособного населения и реальными возможностями его использования в общественном производстве<sup>50</sup>. Африканская молодежь не видит необходимости исполнять традиционные сакральные ритуалы и признавать неоспоримую правоту старшего поколения, так как это уже не обеспечивает им жизненное благополучие. Одной из проблем современной Африки, как и всего мира, является жажда потребления или «консюмеризм», что создает особо благоприятные условия для отклика на проповедь «евангелия процветания»<sup>51</sup>. Это направление наиболее привлекательно в среде растущего среднего класса. Один из африканских исследователей-пятидесятников показывает на примере Нигерии, что именно пятидесятничество способно ответить на чаяния полного освобождения, включая и материальные проблемы, африканского народа. Он утверждает, что личное переживание человеком силы Духа Святого включает различные чудеса,

---

<sup>49</sup> Личное переживание человеком силы Духа Святого включает и различные чудеса, происходящие в ответ на молитвы, в том числе и воскрешение из мертвых. См.: Цуахира П. Божье Цунами. Н. Новгород, 2013. С. 128.

<sup>50</sup> Громова О.Б., Потемкин Ю.В. Африка: трудовой потенциал и проблема «избыточного» населения // Восток/Oriens 5. 2005. С. 55–64.

<sup>51</sup> Исследователи называют консюмеризм самой успешной и самой быстрорастущей религией из когда-либо существовавших. См.: Conradie Ernst M. Postmodernities, Mission and Ecology // Mission and Postmodernities / Ed. Rolv Olsen/ Oxford, 2011. P. 228–232.

происходящие в ответ на молитвы, в том числе и воскрешение из мертвых. При этом он особенно подчеркивает необходимость правильного толкования Священного Писания, что требует от проповедника получения специального богословского образования<sup>52</sup>.

По мнению руководителя центра пятидесятнических и харизматических исследований Университета Бирмингема (Англия) Алана Андерсона, успех африканских независимых церквей<sup>53</sup> связан с тем, что они созданы африканцами для африканцев. Подобных общин в настоящее время насчитывается около 10.000 и именно эти церкви переживают очень быстрый рост. Пасторы же этих общин – миллионеры. Это явление Британский исследователь называет «третьим ответом» африканского населения на культурное доминирование белых<sup>54</sup>. Это в свою очередь создает новые проблемы. В Африке успешных пасторов называют «помазанниками Божиими». В народе бытует шутка: «религия – самый быстрорастущий бизнес в Африке»<sup>55</sup>. Если кто-то из прихожан не согласен с руководителем своей церкви, самое легкое – зарегистрировать новую общину. Если же новый руководитель имеет дар пророчества или исцеления, то община растет удивительно быстро. В Восточной Африке, по словам одного из современных католических исследователей – оппонентов пятидесятничества, открытие новой церкви подобно открытию магазина, а нового служения –

---

<sup>52</sup> Adewuya S.J. The Effects of the Prosperity Gospel in Africa // Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century / Ed. Vinson Synan / Lake Mary: Charisma House, 2011. P. 401–415.

<sup>53</sup> [http://wordandworld.luthersem.edu/content/pdfs/23-2\\_Holy\\_Spirit/23-2\\_Anderson.pdf](http://wordandworld.luthersem.edu/content/pdfs/23-2_Holy_Spirit/23-2_Anderson.pdf) [accessed 24/04/2012]

<sup>54</sup> Первым ответом был эфиопианизм, а вторым – движение Аладура. См.: [http://artsweb.bham.ac.uk/aanderson/Publications/evangelism\\_and\\_the\\_growth\\_of\\_pen.htm](http://artsweb.bham.ac.uk/aanderson/Publications/evangelism_and_the_growth_of_pen.htm) [accessed 17/04/2013]

<sup>55</sup> Okure T. Christian Identity and the Challenge of Authenticity. A View from Africa. // Christian Identity I. FORUM MISSION. Yearbook Volume 3/2007. P. 171–199.

офису<sup>56</sup>. Астрономическая пролиферация<sup>57</sup> новых общин, когда буквально на каждом углу появляется своя церковь, вызывает особое беспокойство католических африканских богословов<sup>58</sup>.

Африканские богословы, ссылаясь на опыт эфиопианства<sup>59</sup>, подчеркивают важность формирования христианской африканской идентичности. Именно в этом движении один из них видит корни африканского христианства, африканский ответ на колониальное христианство. Его сторонники, находившиеся под влиянием современного им европейского национализма, призывали к освобождению африканцев от религиозной и политической опеки европейцев. Это был поиск своего собственного места, идентичности и самоуважения, амбициозное стремление вернуть Африку к ее славному прошлому, связанное с традиционным уважением к предкам<sup>60</sup>. С насаждением христианства происходила естественная десакрализация традиционной этнической идентичности. Современные католические африканские богословы подчеркивают необходимость критического пересмотра своего отношения к африканской религии, отмечая, однако, что это следует делать очень осторожно, под водительством Духа Святого, не оскорбляя

---

<sup>56</sup> Knighton B. *Christian Belongings in East Africa. Flocking to the Churches // Introducing World Christianity*. P. 21–35.

<sup>57</sup> Пролиферация (от лат. proles «отпрыск», «потомство» и fero, «несу») – разрастание ткани организма путём размножения клеток. Философы и социологи употребляют термин при обозначении процесса привития или произрастания какой-либо новации.

<sup>58</sup> Mukenge A. K. *Les manifestations de l'identité chrétienne au Congo-Kinshasa: De l'affirmation aux dérives // Christian Identity I. FORUM MISSION. Yearbook Volume 3.2007*. P. 72–89.

<sup>59</sup> Эфиопианизм – афро-американская литературно-религиозная традиция, возникшая из общего политического и религиозного опыта африканских и британских колоний в конце XVIII – начале XIX вв. Сторонники этой традиции утверждали, что Африка представляет собой одну из древнейших мировых цивилизаций. Подробнее см.: <http://www.blackpast.org/gah/ethiopianism> [3/02/2016].

<sup>60</sup> Kalu O. *West African Christianity. Padres, Pastors, Prophets, and Pentecostals // Introducing World Christianity*. P. 36–50.

памяти предков<sup>61</sup>.

Асомоа-Джиаду, профессор кафедры современного африканского христианства и пятидесятнического-харизматического богословия (Аккра, Гана), с сожалением отмечает, что западные исследователи не считают выражения не западных (речь идет, прежде всего, об африканском контексте) духовных проявлений христианства пятидесятничеством. Современный африканский богослов-пятидесятник предлагает ввести в научный оборот новый термин «пневматическое христианство». Это определение относится ко всем, кто считает, что переживания Духа Святого являются неотъемлемой частью и нормой христианской жизни<sup>62</sup>. Характерные черты пневматического христианства определяются им как осознанный поворот ко Христу, крещение Духом Святым со знаменем говорения на иных языках, исцеление, освобождение, пророчества и другие пневматические явления, включающие чудеса и сверхъестественные проявления, а также обретение духовного и физического процветания во Христе. Асомоа-Джиаду выделяет на африканском континенте в пространстве пневматического христианства три направления: 1) старые независимые или духовные церкви (католические, англиканские, православные, лютеранские и др.); 2) классические пятидесятнические деноминации, такие как Ассамблея Бога и Церковь Пятидесятницы (самая влиятельная в Африке); и 3) нео-пятидесятничество, определяемое им как обновление, имеющее место внутри исторически миссионерских деноминаций, а также транс-деноминационные харизматические общины, такие как Международное Содружество бизнесменов Полного Евангелия и новые харизматические церкви. На мой вопрос, касающийся числа специалистов богословов мирового уровня среди представителей пятидесятнического

---

<sup>61</sup> AFAN Mawuto Roger Le chrétien africain, 'image de Dieu' dans le Christ // Christian Identity I. FORUM MISSION. Yearbook Volume 2/2006: 53–67.

<sup>62</sup> Kwabena Asamoah-Gyadu J. In the Power of the Spirit: Pentecostalism as an African Religious Form (in print).

движения в Африке проф. Асомоа-Джиаду ответил, что он знает лично человек пятнадцать, но он не может знать всех трудящихся в различных организациях на континенте<sup>63</sup>.

В настоящее время, учитывая столь быстрый рост пятидесятничества на африканском континенте, африканские богословы-пятидесятники задаются вопросом: сможет ли африканское пятидесятничество повлиять на формирование panafricanского политического богословия<sup>64</sup>? То, что отдельные представители этого движения уже имеют солидное богословское образование, занимают видное положение в мировом христианстве и являются авторами богословских трудов, печатающихся в десятках богословских журналов<sup>65</sup>, как и то, что африканское пятидесятничество занимается анализом собственной истории и активной миссионерской деятельностью как внутри Африки, так и вне ее, свидетельствует об огромном потенциале этого движения в мировом христианстве. Церкви, относящиеся к основным ветвям христианства, растут, и их голос слышен все сильнее как в местной политике, так и на международном уровне. Ставя вопросы морали как условие политического авторитета среди все возрастающего числа своих приверженцев, христианство Западной Африки привлекает внимание и политиков. Так, Калу отмечает, что руководители государств и гражданские лица все больше используют христианские символы, риторику и членство в церкви как средства подтверждения легитимности власти<sup>66</sup>. Остается открытым вопрос: сумеет ли африканское пятидесятничество преодолеть искушение успехом/властью и использо-

---

<sup>63</sup> Consultation on Global Pentecostalism. Oxford, United Kingdom. June 7-9, 2012.

<sup>64</sup> Clarke C. Pan-Africanism and Pentecostalism in Africa: Strange Bedfellows or Perfect Partners? (in print).

<sup>65</sup> Africa Journal of Pentecostal Studies, Journal of Religion in Africa, Journal of African History, PentecoStudies: An Interdisciplinary Journal for Research on the Pentecostal and Charismatic Movements, Journal of Third World Studies, Journal of Southern African Studies, etc.

<sup>66</sup> Калу O. West African Christianity. P. 36–50.

вать свои сильные стороны на благо своих народов с целью объединения, примирения и большего понимания и принятия друг друга на африканском континенте? Причем сначала этого нужно достичь на уровне различных христианских организаций (прежде всего это касается отношений между деноминациями и традиционными церквями).

\* \* \*

Поиск конструктивного диалога между последователями Восточной и Западной христианскими традициями – одна из насущных задач человечества, особенно в свете меняющихся культурных контекстов и глобализации. Пятидесятничество можно привести в качестве примера глокализации<sup>67</sup>, согласно определению акад. В.А. Тишкова, директора ин-та этнологии и антропологии РАН. На возможную роль пятидесятников в «наведении мостов» между различными культурными традициями указали в своем заключительном заявлении пятидесятники, участники юбилейной международной конференции «Эдинбург 2010». Они призвали христиан всего мира быть особенно внимательными к тому, чтобы не позволить академизму/рационализму мирового Севера заглушить нарративы мирового Юга<sup>68</sup>. Ссылаясь на доклад проф. Ковельмана на открытии Ломоносовских чтений 2013 «Апология восточного опыта», можно отметить, что не только раввинистический иудаизм эпохи поздней античности, но и современное африканское пятидесятничество можно назвать контр-культурой. Особенно принимая во внимание такие характерные черты африканского пятидесятничества, как

---

<sup>67</sup> Глокализация – плотное и постоянное взаимодействие факторов глобальной интеграции и локальной автономии. Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. С. 7. Там же российский исследователь с сожалением отмечает, что установка современной интерпетивной антропологии с трудом воспринимается российским современным научным сообществом. См.: <http://valerytishkov.ru/engine/documents/document901.pdf>.

<sup>68</sup> [http://www.edinburgh2010.org/en/resources/papersdocuments2327.pdf?no\\_cache=1&cid=33104&did=21557&sechash=89a967a2](http://www.edinburgh2010.org/en/resources/papersdocuments2327.pdf?no_cache=1&cid=33104&did=21557&sechash=89a967a2). 21.04.2013.



его склонность к устной традиции богословия и акцент на духовные переживания как неотъемлемую часть литургии.

Поразительная быстрота насаждения церквей на африканском континенте призывает даже противников анализируемого движения признать вклад пятидесятников в развитие африканского христианства. Стремительный рост численности так называемых ревайвалистских церквей, а также общин, принадлежащих к харизматическому и пятидесятническому движениям, требует более глубокого анализа проблемы. Вопросы, ожидающие своего рассмотрения при изучении пятидесятничества, касаются, прежде всего, оценки опасностей, рисков и двусмысленности, которые таит в себе всякое зарождающееся движение, не имеющее твердого богословского основания. Кроме того, важно понять, каким образом особенности развития африканского пятидесятничества можно объяснить проявлением культурного синкретизма и осознанной христианской идентичности. Последнее вызывает не только интерес у светских специалистов, но является предметом активной полемики среди африканских богословов, которые объясняют эти проблемы африканским историческим контекстом. Настоящее время знаменуется появлением нового богословского жанра – «публичного богословия», что связано с мультирелигиозным и мультикультурным контекстом современного общества, в котором происходят постоянные изменения в сфере культуры, экономики, политики и пр.<sup>69</sup> В этих условиях богословие должно задаться вопросом о собственной ответственности перед миром. Публичное богословие стремится к открытому дискурсу и развитию языка, который понятен другим и которым могут пользоваться другие. Эта насущная задача касается не только Африки и Азии, но и современной России.

Один из наиболее влиятельных богословов современ-

---

<sup>69</sup> Wilfred F. On the Future of Asian Theology: Public Theologizing // Religion in the Public Sphere II. FORUM MISSION. Yearbook Volume 9/2013. P. 107–129.

ности, Юрген Мольтман, подчеркивает необходимость осознания существования тринитарной связи между тремя парадигмами Церкви нашего времени, которые он определяет как «иерархичную, братскую и харизматическую»<sup>70</sup>. Харизматическая парадигма, предложенная Мольтманом, близка к понятию «пневматического христианства», предлагаемого Кларком, о котором мы упоминали ранее (см. ссылку 64). Анализ развития пятидесятнических общин, формирования пятидесятнического богословия и его вклада в сокровищницу христианской богословской мысли требует внимательного рассмотрения и выходит за рамки настоящей публикации. Однако то, насколько это движение изменило расстановку сил в современном христианском мире, заставляет задуматься даже самых критически настроенных недоброжелателей. Существование тринитарной связи (перихорезис?)<sup>71</sup> в христианстве, даже при наличии проблем роста, неотъемлемых для каждого нового/молодого движения, важно осознавать каждому современному исследователю при анализе такого неоднозначного явления, как африканское пятидесятничество.

Таким образом, пятидесятничество, столь активно развивающееся в мире и представляющее собой заметное явление в Африке, имеет ряд характерных особенностей. В их число входит устная литургия, повествовательное богословие и свидетельства членов общины, молитвы за исцеление, танцы под барабаны и пр., как неотъемлемая часть каждого богослужения. Быстрый рост африканского пятидесятничества и особенности его развития привлекают внимание как современных африканских, так и зарубежных исследователей, как социологов, культурологов, так и

---

<sup>70</sup> Moltmann J. *Sun of Righteousness, Arise! God's Future for Humanity and the Earth*. London, 2010. P. 25–27.

<sup>71</sup> Перихорезис – (греч. *pericw,rhsij*) богословское понятие, означающее взаимообщение или взаимопроникновение. В греческом богословии этот термин впервые применил Иоанн Дамаскин (676 – 749) для описания отношений лиц Троицы.

религиоведов. Как любое молодое, быстро развивающееся религиозное движение, не имеющее единого организационного целого, оно вызывает много вопросов, касающихся как вероучения отдельных его направлений, так и культовой практики. Данная проблема до настоящего времени оставалась малоизученной в отечественной историографии и ждет своих исследователей.

### **Библиография**

- Балезин А. С. Африканистика XX в.: время, люди, взгляды. Материалы межд. научн. конф. М.: ИВИ РАН, 2002. С. 31-41.
- Гевелинг Л. В. Восток: история, филология, экономика. Сб. стат. М., 2004.
- Георги Д. Г. Традиционные верования народов Южной Нигерии в современных условиях // Вестник Московского Университета. Сер. Востоковедение, № 4. 2012. С 48-57.
- Громова О. Б., Потемкин Ю.В. Африка: трудовой потенциал и проблема «избыточного» населения // Восток/Oriens 5. 2005. С.55-64.
- Даффилд Г. П. и Н. М. Ван Клив, Основы пятидесятнического богословия. Н. Новгород: Изд-во «Агапе», 2007. С. 314–342.
- Десницкий А. Введение в библейскую экзегетику. М., 2011.
- Запрометова О. М. Рецензия на книгу Сесила М. Роберка «Азуза-стрит: миссия и пробуждение». <http://research.e-aaa.info/azusastreetreview/> 17.04.2013.
- Зудов Ю. В. Пятидесятничество в современном мире: численность, география и проблемы классификации // XV Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Т. 1. М., 2005. С. 128–133.
- Кесслер Э. Введение в еврейско-христианские отношения. М.: 2013.

- Львова Э. С. Эта многоликая Эфиопия: Очерки по истории, культуре и этнографии. М.: Ключ-С, 2009.
- Народы и религии мира. Энциклопедия. М., 2000.
- Никонов К. И., Тажурзина З.А. Тенденции в современном протестантизме // История религий /под общ.ред. И. Н. Яблокова. Т. 2. М., 2004. С.393-394.
- Робек С. М. Азуза-стрит: миссия и пробуждение / Пер. с англ. М. Павлов. Александрия, 2011.
- Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003.
- Христианство. Словарь. М., 1994.
- Цукахира П. Божье Цунами. Н. Новгород, 2013.
- Цыпкин Г.В. Отечественная эфиопистика в XX веке // Африканистика XX в.: время, люди, взгляды. Материалы межд. научн. конф. / ред. Балезин А.С., М.: ИВИ РАН. 2002. С.31-41.
- Adewuya S.J. The Effects of the Prosperity Gospel in Africa” // Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century / Ed. Vinson Synan / Lake Mary: Charisma House, 2011. P. 401–415.
- AFAN Mawuto Roger Le chrétien africain, ‘image de Dieu’ dans le Christ // Christian Identity I. FORUM MISSION. Yearbook Volume 2/2006: 53–67.
- Alexander P. Signs & Wonders. Why Pentecostalism is the World’s Fastest-Growing Faith. San-Francisco: Jossey-Bass, 2009.
- Balia D. & Kim K. Experimenting with Multi-Regional, Cross-Denominational, Poly-Centric Study Process // Witnessing to Christ Today. Oxford, 2010. P.1-9.
- Barrett D.B. World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World. Oxford, 2001. Vol. 1.
- Barrett D.B. & T.N. Johnson. Annual Statistical Table on Global Mission: 2003 // International Bulletin of Missionary Research 27:1 (January 2003).
- «Christianity in its Global Context» at <http://conversation>.

- lausanne.org/en/resources/detail/13101#.UhUgP39Lb1U [22/08.2013].
- Clarke C. Pan-Africanism and Pentecostalism in Africa: Strange Bedfellows or Perfect Partners? (in print).
- Conradie Ernst M. Postmodernities, Mission and Ecology // Mission and Postmodernities / Ed. Rolv Olsen/ Oxford, 2011. P. 228–232.
- Dyer A. Introduction // European Pentecostalism / Eds. Kay W. K. & Dyer A. E. / Leiden. 2011. P. 1–15.
- Gerdmar A. Apostolic Christianity: The Foundation and Future for (Pentecostal/Charismatic) Christianity // Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century. P. 287–312.
- Grey J. Three's a Crowd. Pentecostalism, Hermeneutics, and the Old Testament. Eugene: Pickwick Publications, 2011.
- Harries J. African Pentecostalism in Intercultural Linguistic Context' // JEPTA 33.1. 2013. P. 91–104.
- Hollenweger W.J. Charismatic Renewal – Threat or Blessing? A Foreword to Omenyo C.N. Pentecost outside Pentecostalism. Study of the Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana. Zoermeer, 2002.
- Hunter H. D. «Pentecostal Reflections on Apostolicity» // JEPTA 33.1 (2013): 1–13.
- Introducing World Christianity. Farhadian C.E. (Ed.). Hefner R.W. (Foreword). Wiley-Blackwell, 2012.
- Kalu O. West African Christianity. Padres, Pastors, Prophets, and Pentecostals // Introducing World Christianity. P. 36–50.
- Kay W. K. Africa: the cases of Ghana, Congo and Zimbabwe // SCM Core Text: Pentecostalism. London, 2009. P. 132–153.
- Klaits F. Christianity in Southern Africa. The Aesthetics of Well-Being // Introducing World Christianity. Farhadian C.E. (Ed.). Hefner R.W. (Foreword). Wiley-Blackwell,

2012. P. 51–62.

- Knighton B. Christian Belongings in East Africa. Flocking to the Churches // *Introducing World Christianity*. P. 21–35.
- Kwabena Asamoah-Gyadu J. In the Power of the Spirit: Pentecostalism as an African Religious Form (in print). Land S. *Pentecostal Spirituality*. Sheffield, 1993.
- Moltmann J. *Sun of Righteousness, Arise! God's Future for Humanity and the Earth*. London, 2010.
- Mukenge A. K. Les manifestations de l'identité chrétienne au Congo-Kinshasa: De l'affirmation aux dérivés // *Christian Identity I. FORUM MISSION. Yearbook Volume 3.2007*. P. 72–89.
- Okure T. Christian Identity and the Challenge of Authenticity. A View from Africa. // *Christian Identity I. FORUM MISSION. Yearbook Volume 3/2007*. P. 171–199.
- Omenyo C. N. Pentecost outside Pentecostalism. A Study of Development of Charismatic Renewal in the Mainline Churches in Ghana. Zoetermeer, 2002.
- Todd M.J. The Demographics of Renewal // *Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century*. P. 55–67.
- Todd J. and Ross K.R. *The Atlas of Global Christianity*. 2010 Edition. Edinburgh, 2010.
- Synan V. The Charismatic Renewal After Fifty Years // *Spirit-Empowered Christianity in the 21st Century* / Synan V. Ed. / Lake Mary, 2011. P.7-24.
- Wilfred F. On the Future of Asian Theology: Public Theologizing // *Religion in the Public Sphere II. FORUM MISSION. Yearbook Volume 9/2013*. P. 107–129.



## Александр Ставнийчук

### **«Если мы живем Духом, то по духу и должны поступать» (Гал 5:25): взаимосвязь систематического богословия и практики церковной жизни**

#### **Введение**

Как преподавателю систематического богословия, мне приходится ежедневно сталкиваться с реальностью церковной жизни, иными словами с реальностью применения теоретического богословия на практике. Опыт взаимосвязи практического и систематического богословия и послужил поводом для настоящей статьи. Цель статьи состоит, главным образом, не в истолковании места из Послания к Галатам, вынесенного в заголовок («Если мы живем Духом, то по Духу поступать должны», 5:25), а в осмыслении взаимосвязи между систематическим и практическим богословием.

Союз церквей<sup>1</sup>, в котором я несу пасторское служение, является историческим местом возникновения пятидесятнического движения на территории Германии. В ходе исторического процесса движение разделилось по вопросу о крещении Святым Духом. Та часть движения, которая не

---

<sup>1</sup> Mülheimer Verband freikirchlich evangelischer Gemeinden. Христианский союз независимых евангельских Мюльхайм/Рур. [www.muelheimer-verband.de](http://www.muelheimer-verband.de). (29.02.2016).



разделяла классическое учение пятидесятников о крещении Святым Духом, сформировалась в отдельный, но уже не-пятидесятнический союз церквей. Несмотря на это, разделение на уровне союза церквей духовная практика крещения Святым Духом всё же осталась жить среди отдельных прихожан в не-пятидесятнических общинах. И как это бывает, со временем в практике не-пятидесятнических общин укоренились два вида духовности, которые и поделили прихожан на тех, кто практиковал крещение Святым Духом и тех, кто придерживался традиционного евангельского понимания о рождении свыше и крещении Святым Духом как одном событии. Полоса разделений прошла в том числе и в вопросе проявления Святого Духа в жизни христиан. Этот вопрос заключался в следующем: «Необходимо ли особое переживание исполнения Святым Духом с последующими явлениями дара языков, чудес и исцелений?» Этой теме был посвящен богословский диспут<sup>2</sup> с целью выработки новой декларации веры.

Опыт этого диспута наглядно показал, насколько трудно идет обсуждение, когда мышление определено парадигмой традиционных понятий, таких как «крещение Святым Духом» и «исполнение Святым Духом». Выход из ситуации видится в выходе за рамки исторически сложившегося вокабуляра и в творческом поиске новой терминологии учения о Святом Духе. Для этого необходим диалог между практическим и систематическим богословием, между реальным практическим вызовом и умением теоретически по-новому подходить к традиционным понятиям.

Прежде всего следует сказать об общей парадоксальности темы Святого Духа. Чувство парадокса возникает при переходе от описания и осмысления сущности Святого Духа к вопросу «что же это практически означает – “жить в Духе”?» Само понятие «дух» мы отождествляем с неведущим началом и связываем его с такими по-

---

<sup>2</sup> 18.-20.09.2013, Бад Бланкенбург.

нятиями как настроение, свобода, красота, воодушевление, внутренняя радость, дыхание полной грудью, внутренне озарение. Говорить академическим языком о духе, а уже тем более выводить формулы и теории для духовной практики так же сложно и порой невозможно, как если бы мы говорили о выводе формулы влюбленности или творческого вдохновения.

Особенность протестантского взгляда на Святой Дух заключается в следующем. Церковная духовная традиция, а уж тем более личный духовный опыт не воспринимаются в протестантизме в качестве авторитетного свидетельства об откровении Бога. Главным достоверным и авторитетным источником откровения Бога является текст Священного Писания. Парадоксальность практической стороны протестантской пневматологии заключается в том, что практика духовной жизни, а к ней как раз и относится призыв апостола Павла «поступать по Духу», требует с одной стороны уточнения со ссылкой на текст Священного Писания, но с другой стороны сам текст Священного Писания часто не содержит точных практических объяснений того, что же значит «хождение в Духе». Гордон Фи говорит в этой связи об умалчивании библейских текстов о том, что подразумевается под выражением «хождения в духе». Фи ссылается при этом на Павла, который в Послании галатам призывает христиан жить в Духе, и при этом предполагает знания своих первых читателей о том, что он имеет в виду. Современный читатель ничего об этом не знает<sup>3</sup>, и здесь очевидна напряженность принципа «жизни по Писанию».

Необходимо сказать несколько слов об актуальной ситуации с учением о Святом Духе в протестантской церковной практике. Ситуация здесь двойственная. С одной стороны, по утверждению профессора Петера Циммерлинга, происходит «засыхание» протестантизма из-за бедности

---

<sup>3</sup> Fee, G. *God's Empowering Presence*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 1994, P. 731.

духовной практики<sup>4</sup>. С другой стороны, в частности в харизматической среде, вопрос отношения к Святому Духу представлен хотя и достаточно богато, но лишён солидного богословского осмысления<sup>5</sup>. Как «высохший» без духовной практики протестантизм, так и «разлившаяся река» харизматизма нуждаются в богословском осмыслении роли Святого Духа как в жизни церкви, так и в личном духовном опыте христиан. В этой связи и раскрывается главная функция систематического богословия, именно осмысление содержания христианской веры.

Каким образом систематическое богословие может служить плодотворной почвой для практического богословия в вопросах духовной жизни?

Задача систематического богословия состоит в систематизации учения Библии, осмыслении содержания христианской веры и передаче своих результатов практическому богословию в доступной форме. Конкретно для темы Святого Духа это означает, что систематическому богословию необходимо обозначить и анализировать реальность Святого Духа с точки зрения как естественного, так и сверхъестественного Его соприкосновения с формами и возможностями человеческого бытия. Именно в вопросе о Святом Духе богословию необходимо умение творчески мыслить. Поэтому работа богослова – это работа не только аналитика, но также и художника, который создаёт образы, вдохновляющие и побуждающие зрителей на новые идеи и практические шаги. Эти холсты есть ни что иное как развёрнутое, прошедшее через процесс человеческого осмысления откровение Бога. Таким образом, систематическому богословию необходимо по-новому осознать свою миссию в актуализации и новом моделировании накопившихся богословских знаний. Как художнику, который время от

---

<sup>4</sup> Zimmerling, Peter. Evangelische Spiritualität. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2003, P. 16ff.

<sup>5</sup> Klein, Hans-Dieter. Geist und Heiliger Geist. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2009, P. 171.

времени отходит от холста и рассматривает свою картину, чтобы увидеть нюансы и новые оттенки красок, так и богослову-систематику необходимо время от времени рассматривать и творчески актуализировать традиционные подходы в мышлении.

Именно в искусстве богословских выводов и создания новых подходов и заложен успех для практического применения богословских знаний. Я говорю не о готовых рецептах и духовных инструкциях, а о богословских формулировках, которые несут в себе созидательную, побуждающую и просвещающую силу. Хотелось здесь упомянуть солидную богословскую базу православного богословия, созданную силой внутреннего озарения, личным духовным опытом и переданную очень стройным, звучным, образным и побуждающим к размышлению языком.

В следующей части статьи мы рассмотрим некоторые аспекты учения о Святом Духе, которые побуждают по новому осмыслить наше восприятие Святого Духа.

### **Восприятие Духа Святого в Творении**

Первое общее наблюдение относится к самому понятию «Дух». То, каким образом Святой Дух представлен в Священном Писании, говорит о его особенностях, которую необходимо учитывать при составлении библейской пневматологии. Понятие Духа в тексте Священного Писания сложно и неоднозначно: это и Лик Господень, и Его действующая сила, и жизненная сила, творческая энергия Бога, это Сам Бог; и наконец, используя понятия Учения о Троице, Дух Святой – это Личность<sup>6</sup>. Мы видим, что к понятию «Дух» применяются совершенно разные категории: сила, личность, движение, безначальность и бесконечность<sup>7</sup>. Это одна из многих причин, почему Святой

---

<sup>6</sup> Ин 14:16; 16:13; Деян 13:2; Рим 8:28.

<sup>7</sup> Исх 15:10; Чис 11:17; Пс 17:16; 50:14; 138:7; Иов 33:4; Быт 1:2; Ин 3:8; Деян 1:8; 2:3; 10:44; Рим 8:9, 11; 2 Кор 3:17.

Дух и Его реальность воспринимаются человеком нередко тенденциозно. К примеру, в пятидесятническом мышлении повышенный интерес к Святому Духу проявляется, как правило, в плоскости его сверхъестественных проявлений.

Святой Дух как явление не вписывается в знакомую нам языковую и понятийную систему. Это затрудняет процесс нашего познания и осмысления темы Святого Духа. Ведь человек воспринимает предмет изучения на основе имеющегося у него инструментария, состоящего из слов, понятий, значений и ассоциаций. Порой не осознавая этого, мы воспринимаем Дух в рамках знакомых нам ассоциаций, таких, например, как ветер, призрак или магическая сила. Это формирует определенную тенденциозность и в практических вопросах духовной жизни.

Уточнение понятийного аппарата сможет побудить нас не только к изучению и поиску практических истин о соприкосновении с реальностью Святого Духа, но и предохраняет от однобокости и тенденциозности.

Подтверждением разнообразия действий Святого Духа является Его роль в существовании Творения. Именно с точки зрения учения о Творении раскрывается понимание действий Святого Духа в рамках естества. Если рассматривать действие Святого Духа в Творении, то представляется очевидным, что Бог не только созидает видимое творение силой Своего Духа, но и содержит физическое бытие той же силой Святого Духа. Именно в качестве созидающей и содержащей жизнь силы Дух Божий представлен в первых стихах Библии, а именно в его порыве и готовности созидать. В своём толковании Книги Бытия Франц Делищ видит противопоставление двух состояний – «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною»<sup>8</sup> и «Дух Божий носился над водою»<sup>8</sup> – как свидетельство неудержимой страсти Духа к созидательной работе<sup>9</sup>. Ире-

---

<sup>8</sup> Быт 1:2.

<sup>9</sup> Delitzsch, Franz. Genesis. Leipzig: Dörffling und Franke, 1853, P. 83.

ней Лионский говорил, что мир сотворён двумя руками Бога: Словом и Духом<sup>10</sup>. Григорий Богослов преследует ту же мысль и ссылается на Псалом 32:6: Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его все воинство их (см. также Пс 103:30)<sup>11</sup>. Словарь древнееврейского языка Гезениуса подчеркивает значение Духа как «управляющей силы этого мира, которая обеспечивает существование жизни и мира в целом»<sup>12</sup>. Юрген Мольтман описывает роль Святого Духа как витальную энергию бытия и радость жизни<sup>13</sup>. Теяр де Шарден подчеркивает динамическую взаимосвязь между реальностью Бога и реальностью физического мира<sup>14</sup>.

Все эти примеры демонстрируют подход к осмыслению Святого Духа с точки зрения Творения. Такой подход позволяет по-новому взглянуть как на смысл окружающего мира, так и расширяет наши рамки восприятия реальности Святого Духа, что позволяет воспринимать Дух Святой в рамках естества.

Восприятие Духа Святого в рамках естества на языке практики означает, что отношение к творению в его заданной форме и в его смысле является в определённой, хотя и ограниченной степени, соприкосновением с реальностью Святого Духа. Несомненно, у такого подхода есть свои пределы. Грань перехода к анимистическому и пантеистическому мировосприятию очень тонка.

Однако восприятие Творения и самой жизни как обусловленной действием Духа Творца делает христиан чувствительными к духовной стороне Творения. Таким образом, восприятие духовности не ограничивается толь-

---

<sup>10</sup> Иринеи Лионский. Против ересей 4.20.1; 4.7.4; 5.6.1.

<sup>11</sup> Григорий Богослов. Слова. Слово 41, 14, 1.8.

<sup>12</sup> Gesenius, Wilhem. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, 1962 (unveränderte Neudruck der 1915 erschienenen 17te Auflage, P. 749).

<sup>13</sup> Pöhlmann, Horst Georg. Heiliger Geist - Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist? Neukirchen-Vluyn.: Friedrich Bahn Verlag, 1998, PP. 67-72.

<sup>14</sup> Theologische Realenzyklopädie, Band 33, Berlin: De Gruyter, 2012, P. 29.

ко сверхъестественным опытом, но и характеризуется отношением к естественным формам жизни. Это вопрос внутреннего настроя человека и его восприятия системы мироздания: человеку необходимо увидеть в Творении непрерывное действия Святого Духа, что восхищает взоры и помыслы человека к источнику бытия, Богу Творцу.

### **Дух Святой в творении: практические последствия**

Например, в контексте учения о Творении формируется знание о смысле и призвании человека жить и развиваться в заданных рамках Творения, а именно в соответствии с законом Божиим. Следовательно, принадлежность к определённому полу (мужскому или женскому) также наполнена духовным смыслом. Жить как мужчина или женщина – это также «хождение в Духе». Выполнение заповедей Бога – это не только вопрос морали, но и соприкосновение с действием Святого Духа в рамках естества. Не эта ли мысль просматривается в словах Апостола Павла: «Ибо мы знаем, что закон духовен» (Рим 7:14)?

Следующее практическое следствие – это формирование ответственного отношения к природе и к земным ресурсам. Такое отношение заложено не только в целесообразности заботы о среде обитания, но и в заповеди Бога Творца «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 1:28). Заповедь заботы о земле несёт в себе, наряду с моральным смыслом, также и идею творческого со-участия человека в существовании мироздания. В заботе о земле как среде обитания человек соучаствует в работе Духа Творца по жизнеобеспечению мироздания.

Не исключено, что на микро-церковном уровне такое высказывания вряд ли покажется актуальным для непосредственного практического применения в духовной жизни.

Однако с точки зрения евангелизации и миссиологии, тема экологии и новых источников энергии представляет собой определенный интерес. Например, люди в современной Европе очень чувствительны к проблемам окружающей среды и поэтому открыты для диалога о Творении и роли человека в системе мироздания. Именно на примере взаимосвязи между миром и человеком можно подвести неверующего к пониманию того, что проблема ухудшения экологической ситуации имеет духовные корни.

Следующий пример относится к созидательной сущности Святого Духа.

Святой Дух является не только силой созидания, но и самим принципом созидания вообще. Сам момент созидания, а именно переход от несуществующего к существующему отображает в себе преобразующую сущность Святого Духа. Можно сказать, что любой процесс созидания в какой-то мере духовен. Здесь как бы соприкасаются две реальности – процесс сотворения чего-то нового и личность Святого Духа. Не наводит ли это утверждение на мысль, что творчество вообще в определенной степени относится к теме «хождения в Духе»? Для пасторского служения здесь открываются новые перспективы, ведь в компетенции общины находятся возможности для созидания нестандартной, творческой и вдохновляющей атмосферы внутри себя. Это касается и форм богослужения, и различных сфер церковной жизни, и искусство, и роль эстетики в жизни церкви, и инновационный подход к устройству общины. В контексте творческой инициативы следовало бы не только воспитывать чувство прекрасного, но и сознательно использовать эстетические элементы, помогая тем самым человеку не только понимать истину, но и переживать и созерцать её. Способность человека переживать восторг и вдохновение – это так же один из способов восприятия истины.

Следующий пример взаимосвязи богословских дисциплин относится к разделу этики. Между моралью и творчеством также присутствует смысловая взаимосвязь. Процесс



созидания относится не только к творческой деятельности в музыке и искусстве, но и к работе над восстановлением образа Божья в человеке. Следуя в жизни заповедям Христа, верующий работает в определенном смысле над преобразованием и созиданием своей новой преображенной личности. Он творит её под водительством и силой Святого Духа. Апостол Павел называет этот процесс «надеванием нового человека» (Кол 3:10; Еф 4:24), т.е. моральный образ жизни понимается Павлом в качестве духовного действия. В области морали мы соприкасаемся с работой Духа Святого над созиданием Нового Творения в человеке. Такой подход эффективен и применим в проповеднической деятельности и обучении прихожан; также открывается возможность для диалога между конфессиональными богословиями, например, в вопросе понимания свободы выбора и благодати или веры и дел.

Следующий пример взаимосвязи между систематическим и практическим богословием в отношении учения о Святом Духе является взаимосвязь между учением о человеке (антропологией) и учением о молитве<sup>15</sup>.

### **Антрополия и понимание молитвенной жизни**

Одной из центральных тем библейской антропологии является тема миссии и назначения человека, а именно назначение быть образом и подобием Бога. Человек восходит к своему назначению через общение с Богом. Описание сотворения человека во второй главе Книги Бытия подтверждает это тезис: Бог вдыхает в человека дыхание жизни. Используя язык аллегории можно сказать, что вследствие этого творческого акта человек несёт в себе отпечаток прикосновения «уст» Бога, и человеческая природа как бы определена на поиск Лица Божьего, то есть встречи с Богом.

---

<sup>15</sup> Рим 8:26, Иуды 20; 1 Кор 14:2; 1 Фес 5:19.

Эта особенность природы человека хорошо видна на примере известного образа – фрагмента мозаики нефа собора Монреале (Сицилия), который передает смысл сотворения человека: жизнь входит в человека от лика Божьего к лицу человека (ср. Быт 2:7: «вдунул в лицо его дыхание жизни»). Таким образом, в человеческой сущности заложена потребность человека в прикосновении Духа Божьего<sup>16</sup>.

Карл Барт, ссылаясь на Быт 2:7 говорил, что это место Священного Писания есть прототип практического применения учения о Святом Духе<sup>17</sup>. Призвание человека состоит в о том, чтобы жить в Духе, то есть искать близости с Богом.

Здесь возникает вопрос о месте и времени духовного общения пред лицом Бога. Где же происходит это общение? В молитве. Молитва не просто является разговором с Богом, она есть и то таинственное место, где человек пребывает перед Богом. Молящийся живёт в Духе в том смысле, что посредством молитвы он восходит в своё призвание духовного общения с Богом. И уже не чувственное переживание молитвы и не опыт проникновения Духом формируют интерес к молитве, но сам её факт. Чудо молитвы состоит в том, что в ней человек обращает своё лицо к Богу, и Бог обращает свой взор на молящегося. Это означает, что человек пребывает посредством молитвы в Духе в прямом смысле этого слова.

Оставаясь в разделе антропологии, нельзя не обратить внимания на роль и значение практики прославления Бога в жизни возрожденного человека и богослужении церкви. Как было отмечено выше, в человеческой сущности заложена потребность духовного общения с Творцом. Ханс Вальтер Вольф интерпретирует дыхание, одно из главных физиологических свойств человека, в свете главного назначения человека – прославлять Бога, то есть возносить своё

---

<sup>16</sup> Christoph Schrodtt. Geist und Gebet. Witten: R.Brockhaus Verlag, 2008, P. 51-52.

<sup>17</sup> Ibid.

дыхание к Богу<sup>18</sup>. Эту мысль так же подчеркивает Клаус Вестерманн в своем труде «Прославление Бога в Псалмах»<sup>19</sup>:

Прославлять и не прославлять Бога это то же самое, что жить или не жить. Прославление Бога, как и молитва – это определенный образ бытия. Неотъемлемой частью бытия является возвышение. Это показывает опыт человеческой истории: у человека всегда присутствовала потребность что-то превозносить. Без такого превозношения бытие человека невозможно.

Образ прославления как дыхания человека, восходящего в вышние к Богу мы видим и в символизме жертвоприношения – в поднимающемся ввысь дыме от сожжения жертвы. В образном смысле жертвоприношение – это отторжение, отдача, потеря чего-то важного. Применяя это значение жертвоприношения к прославлению Бога, мы открываем интересный подход к пониманию смысла прославления Бога. Прославление Бога – это то место, где человек переживает экзистенциальное самопожертвование с целью последующего возрождения. В полной сосредоточенности на Боге человек перестает существовать и растворяется в прославлении величия Творца, он как бы умирает, чтобы снова ожить в прославлении Бога. Таким образом, в прославлении человек переживает выход за рамки своего «я».

Интересно, что такое понимание прославления переносит нас в плоскость учения о церкви. Если принять слова Павла о том, что переживание полноты Святого Духа реально (Еф 5:18, 20), то очевидно, что соприкосновение с реальностью Святого Духа происходит в общине, а именно тогда, когда она в единении прославляет Бога. Исполнение

---

<sup>18</sup> Wolf, Hans Walter. Anthropologie des Alten Testaments. Gütersloh: Kaiser 1994, P. 98.

<sup>19</sup> «Loben und nicht mehr loben stehen einander gegenüber wie leben und nicht mehr leben. Das Loben Gottes wie das Bitten, ist eine Weise des Daseins, nicht etwas, was es im Leben geben kann oder nicht. Zum Dasein gehört das Erhöhen. Eben dies zeigt die Weltgeschichte: die Menschen müssen etwas erhöhen, ohne solches Erhöhen kann offenbar das Dasein nicht sein» - перевод А. С. Вестерманн, Claus. Das Loben Gottes in den Psalmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, PP. 117-118.

Духом Святым имеет при этом два главных условия, которые взаимосвязаны друг с другом: собрание церкви и прославление Бога в сердце.

### **Заключение**

Мы рассмотрели лишь немногие примеры того, как аналитическая и творческая работа систематического богословия может быть продуктивной платформой для практического богословия. Мы ставили своей целью подчеркнуть не только значение и роль систематического богословия в качестве важного звена между исследованием библейского текста и церковной практикой, но и роль мышления в богословии вообще. Ведь повеление Павла «исполняться Духом и ходить в Духе» (Гал 5:25) как бы не без умысла скрывает от читателей ответ на вопрос «Что же делать, чтобы ходить в Духе?»: тем самым Священное Писание подталкивает читателя к размышлению и оставляет открытой возможность как для личного духовного осмысления жизни в Духе, так и для духовной традиции отдельной церкви.

### **Библиография**

- Delitzsch, F. Genesis. Leipzig: Dörffling und Franke. 1853.
- Fee, G. God's Empowering Presence. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 1994.
- Gesenius, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unveränderte Neudruck der 1915 erschienenen 17te Auflage. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer-Verlag, 1962.
- Klein, H. -D. Geist und Heiliger Geist. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2009
- Moltmann, J. Der Geist des Lebens. München: Chr. Kaiser Verlag, 1991.
- Pöhlmann, Horst Georg. Heiliger Geist - Gottesgeist, Zeitgeist oder Weltgeist? Neukirchen-Vluyn. Friedrich Bahn

Verlag, 1998.

Schrodt, C. Geist und Gebet. Witten: R.Brockhaus Verlag im SCM-Verlag GmbH&Co.KG., 2008.

Theologische Realenzyklopedie, Band 33, Berlin: De Gruyter, 2012.

Westermann, C. Biblischer Kommentar, Altes Testament, 1. Teilband, Genesis 1-11. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag? 1983

Westermann, C. Das Loben Gottes in den Psalmen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht? 1954.

Wolf, H. W. Anthropologie des Alten Testaments. Gütersloh: Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, 1994.

Zimmerling, P. Evangelische Spiritualität. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2003.

Григорий Богослов. Слово 41. [http://www.superbook.org/LIBRARY/gregory\\_bogoslov\\_oratoria/041.htm](http://www.superbook.org/LIBRARY/gregory_bogoslov_oratoria/041.htm) (09.01.2016).

Bibliothek der Kirchenväter. <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel693.htm> (09.01.2016).

**Фокин И.А., Савинов Р.В.**

**Рецензия на книгу Романа Соловия**

**«Появляющаяся церковь. Евангелическое**

**христианство перед вызовом**

**постмодернизма». Черкассы: «Коллоквиум»,**

**2014. – 334 стр.**

Недавно, в книжном издательстве «Коллоквиум» (г. Черкассы, Украина), тиражом 500 экземпляров, вышла книга Романа Соловия: «Появляющаяся церковь. Евангелическое христианство перед вызовом постмодернизма». Небольшой тираж издания, а также известная отдаленность современных российских читателей от научно-исследовательской и духовной жизни украинских коллег заставляет предполагать, что эту книгу в России увидят немногие. Для того, чтобы помочь неискушенному читателю лучше разобраться в сложном и новом содержании этого довольно объемного и серьезного исследования Р. Соловия, нам было предложено написать рецензию на эту книгу. Сейчас, после прочтения книги, можно утверждать, что дать рецензию такому исследованию было едва ли выполнимо с точки зрения научной компетенции. И потому, наверное, следует сразу оговориться, что настоящая рецензия ни в коем случае не претендует на подлинную и окончательную оценку.

О чем же книга?

Прежде всего, книга Р. Соловия посвящена «современному евангелическому богословию» и тем задачам, ко-

торые перед ним стоят в эпоху постмодерна. Уже на первой странице предисловия автор говорит: «Одно из наиболее важных заданий, стоящих перед современным евангелическим богословием, состоит в необходимости преодоления рисков собственной маргинализации» (с. VII)<sup>1</sup>. Очевидно, говоря о «современном евангелическом богословии», автор имеет в виду не только североамериканское евангелическое богословие; тем не менее, обосновывая важность этого богословского задания, он указывает на авторов статьи «Евангелическое богословие сегодня»<sup>2</sup>, которые «подчеркивают, что отсутствие взаимодействия с культурой подрывает потенциал евангелического богословия». Согласно Р. Соловию, именно эти авторы и «озвучили в контексте модерна» тот верный «диагноз..., который еще больше подтверждается и радикализуется в контексте постмодерна» (с. VIII).

Исходя, по-видимому, из этого авторитетного мнения известных американских евангелических богословов Нолла, Плантинги и Уэллса, автор основывает и последовательно проводит всю дальнейшую аргументацию своей книги, которая, на наш взгляд, лучше выражает свою сущность в подзаголовке: «Евангелическое христианство перед вызовом постмодернизма». При этом автор сразу определяет сферы своего исследования постмодерна, который «бросает вызов современному богословию» в двух аспектах – «эпистемологическом и культурном», хотя «в целом трудно оценить влияние постмодернизма на культуру» (с. VIII).

Современность характеризуется «состоянием постмодерна» – это исходная констатация автора. Здесь нет уже размышлений о «теологии креста» (*theologia crucis*) и о «теологии славы» (*theologia gloriae*), нет ставшей уже «традиционной» лютеранско-протестанской тенденции

<sup>1</sup> Соловий Р. Появляющаяся церковь. Евангелическое христианство перед вызовом постмодернизма. Черкассы: «Коллоквиум», 2014. – С. VII.

<sup>2</sup> Noll, M., Plantinga, C., Wells Jr. and D. «Evangelical Theology Today» // *Evangelical Review of Theology* 21, no. 2 (April, 1997): 176-187.

понимания «теологии подражания Христу» (*theologia conformatas*), и соответственно нет уже понимания христианской жизни как экзистенциальной общности жизни и судьбы со Христом. И для традиционного «протестантски-ориентированного теолога неизбежно возникают вопросы:

- *Как в этом состоянии возможно богословие на протестантской почве?*
- *Как можно исходить из состояния, противоположного тому, на котором основана традиционная протестантская ортодоксия?*
- *И как в этих обстоятельствах возможно самое христианство?*

Именно эти вопросы раскрывает в своей книге Р. Соловий, опирающийся на спектр ответов, данных представителями «Появляющейся церкви». В соответствии с этим построена и самая монография: первая глава посвящена самому «состоянию постмодерна» и его отношению к христианству; вторая описывает возникший в связи с этим состоянием богословский ответ: сначала современные теологические направления в протестантизме англоязычного мира, затем становление самой «Появляющейся церкви»; третья глава охватывает учения «Появляющейся церкви» в перспективе ключевых религиозных вопросов о Боге, истине, Откровении и Писании, а также различных аспектах христологии, сотериологии, эсхатологии и экклесиологии. Завершается книга главой о религиозных практиках, сформированных в рамках движения. Таким образом, исследование охватывает наиболее важные стороны рассматриваемого явления как в широком, так и в специальном аспектах.

Интерес автора к данному явлению обусловлен его определенной конфессиональной позицией (Р. Соловий – представитель евангельской теологии), но это обстоятельство никак не влияет на объективность исследования. Напротив, позволяет быть чувствительным к тем вопросам (вроде проблем эсхатологии или особенностей пастырско-



го служения), которые зачастую упускаются «неангажированными» исследователями.

Христианство любого исповедания традиционно связывается с консерватизмом и отрицанием современности. Особенностью такого явления, как «Появляющаяся церковь»<sup>3</sup>, является уверенность, что «постмодернистская парадигма не враждебна христианству и не содержит в себе угрозы для него, напротив, она создает мировоззренческое и культурное пространство, в котором христианство может наилучшим образом показать себя» (с. 133-134). Самый постмодернизм понимается автором как характерная для развитого европейско-американского мира культурная атмосфера отказа от принципов универсализма, рациональности и тотального господства, на которых в течение веков базировалась и церковь, и христианская культура (с. 13-18). Кризис культурной парадигмы породил отторжение тех институтов, которые на ней основаны: от недовольства (с. 107) до констатации «смерти христианства» (с. 120), что зачастую признается лидерами самих традиционных конфессий. Одновременно он стимулировал и поиск новых форм выражения христианской религиозности и способов ее обоснования.

Несмотря на использование понятия «церковь», данное явление по существу отказывается от традиционной формы церковности, что создает исследователю дополнительные трудности. «Более оправданной будет трактовка движения как децентрализованной матрицы сетей («аморфной дружбы»), которая привлекает к постоянному многоуровневому диалогу целый ряд партнеров. Появляющаяся

---

<sup>3</sup> Англ. Emerging Church. Название, как отмечает автор, выбрано представителями движения из-за напоминания об органическом, постоянно растущем и обновляющемся; перевод является «рабочим», и, действительно, отражает динамизм, вкладываемый в англ. оригинал. На наш взгляд, такой перевод содержит в себе еще и смысл внутреннего финализма, которое не подразумевается в оригинале. Возможно, определение «растущая» или «становящаяся» было бы более удачным и подчеркивающим внутренний динамизм.

церковь – это не иерархическая организация, а спонтанное движение, которое своими ценностями и подходом объединяет чрезвычайно разнообразные личности, церкви и целые группы церквей» (с. 126-127). Это разнообразие подчеркивается тем, что некоторыми исследователями к данному движению относят не только евангелических, но и англиканских и даже некоторых католических теологов.

В соответствии с разнообразием и полиморфностью современной культуры, разнятся и формы принятия ее христианами «Появляющейся церкви»: от внимательного отношения к аналитической философии и континентальному деконструктивизму до широкого включения в духовные практики современных технологий, актуальных вопросов и способов их выражения. С одной стороны, утверждается автономная ценность христианства безотносительно его мировоззренческих и культурных притязаний, а также происходит отказ от попыток соотнесения христианства с нерелигиозными типами рациональности (научный, философский, культурно-исторический дискурс), что автор обозначает как «отказ от фаундационализма, фундирования веры гетерогенными ресурсами» (с. 155 сл.). С другой стороны, как христианское направление, направления «Появляющейся церкви» пытаются противостоять негативным сторонам как модернистской культуры, так и постмодерна, подчеркивая значение солидарности, нравственной силы и внимательного, бережного отношения к миру. Важнейшей составляющей этой программы, поэтому, является социальная направленность движения и концентрация на ортопраксии, которая ставится неизмеримо выше ортодоксии – на смену принципам *sola fide* и *sola scriptura*, которые потеряли свои единство, авторитет и исключительность, приходит «принцип совместного действия», которым стяжается участие «в более широком деле» Бога на Земле (вплоть до инициированной марксизмом схемы христианской истории (с. 139)) ... В перспективе этой проблематики Р. Соловий выстраивает объемную и яркую кар-

тину исканий актуального «христианства сегодняшнего дня» – как в его теологическом, так и в практическом выражении.

Мир современной европейской и американской религиозной жизни все еще остается для отечественного религиоведения неизвестным и не привлекает внимания едва образующейся на постсоветском пространстве отечественной теологии. Поэтому представляется, что данная монография важна по двум главным причинам. Во-первых, автор дает глубокое и цельное описание современных тенденций в американской религиозной мысли, описывает современные формы религиозной жизни, что восполняет почти ничем не занятый пробел в наших знаниях о мире. И хотя в общих чертах российскому исследователю, безусловно, известны некоторые отдельные и значительные события (такие, как известный «перелом» в протестантской теологии, совершенный К. Бартом и представителями диалектической теологии, движение Аджорнаменто в католицизме, формирование новой теологии в постколониальных странах третьего мира и т.д.), многие невидимые микропроцессы, стимулированные существованием христиан в условиях современной плюралистической медийной культуры, все еще остаются совершенно незамеченными российской наукой о религии. Вместе с тем, распространение новых информационных технологий, столкновение с разнообразием мировоззренческих установок, влияние рынка и превращение духовности в одну из рыночных ценностей – все эти процессы характерны как для христианского Запада, так и для христианского Востока. И здесь особенно сказывается, кроме всего прочего, и недостаточность используемого инструментария. Поэтому, во-вторых, автор фиксирует явления, к которым нечувствительны традиционные инструменты исследования, схватывающие в основном или массовые, социально-фундированные движения, или роль отдельных наиболее значительных лиц, придавших окраску дальнейшему развитию этих движений. Сочетая контекст-

ный анализ с попыткой понять религиозную жизнь «Появляющейся церкви» изнутри ее собственной проблематики, Р. Соловий демонстрирует новые возможности религиозно-ведческого исследования применительно к актуальному материалу.

Следует отметить полноту использования доступных автору источников разного уровня. В сфере его интереса оказываются и труды современных богословов – не только предшественников, но как представителей «Появляющейся церкви», так и ее критиков, – а также публицистов и академических исследователей. Привлекается материал и из сети «Интернет». Кроме фиксации определенного материала, присутствуют также описания различного рода практик «Появляющейся церкви», иллюстрирующие ту или иную трактовку автора. Наконец, особое внимание обращает на себя тщательно изображенный социо-культурный контекст развития религиозного движения, что придает исследованию культурологическое измерение.

Теология родилась из тревоги. От отцов-апологетов и до современных ортодоксов эта тревога – обеспокоенность трансцендентным, преодолевающая мирское умиротворение – давала о себе знать акцентованием в теологии наиболее острых вопросов современности. Но и метатеологический, исследовательский дискурс оказывается стимулирован той же тревогой – за судьбу теологии в мире. *Поиск актуального содержания в искании вечной истины* – так можно определить замысел монографии к.и.н., Р. Соловия «Появляющаяся церковь» (Черкассы, 2014).



## Сведения об авторах и редакторах

**Аликин Валерий Александрович** – доктор философии (PhD); ректор Санкт-Петербургского Христианского Университета; зав. каф. теологии и истории Церкви.

**Зайцев Евгений Владимирович** – доктор теологии, к.ф.н., Ректор Заокского Христианского Гуманитарно-Экономического Института (АСД).

**Запрометова Ольга Михайловна** – канд. биол. наук, канд. культурологии, старший преподаватель кафедры библеистики ББИ им. Ап. Андрея.

**Карякина Мария Валерьевна** – доктор философии (PhD); заместитель проректора по магистратуре СПбХУ.

**Макаренко Иван Иванович** – к.ф.н., проректор СПбХУ по связям с общественностью.

**Негров Александр Иванович** – доктор философии (PhD); руководитель Высшей Школы Лидерства СПбХУ.

**Никольская Татьяна Кирилловна** – к.и.н., ст. преподаватель кафедры истории церкви в СПбХУ.

**Новокавец Василий** – проповедник и диакон Второй Одесской церкви ЕХБ, выпускник Одесской богословской семинарии (2001) и Талботской школы богословия (2012); координатор магистерской программы Украинской баптистской теологической семинарии, г. Львов, Украина.

**Рабенс, Фолькер (Volker Rabens)** – доктор философии (PhD); научный сотрудник теологического факультета Университета Фридриха Шиллера в Йене, Германия (Friedrich Schiller University Jena); внештатный адъюнкт-профессор богословского факультета Северо-Западного Университета, Южная Африка (North-West University).

**Савинов Родион Валентинович** – к.ф.н., ст. преп. Санкт-Петербургской Государственной Академии Ветеринарной Медицины.

**Самойленков Даниил Сергеевич** – выпускник СПб-

ГУ (магистратура), преподаватель Ветхого Завета в СПбХУ.

**Сомов Алексей Борисович** – имеет степень доктора богословия (VU University Амстердам, Нидерланды). Работает консультантом переводческих проектов в Институте перевода Библии, Москва. Старший преподаватель кафедры Св. Писания Свято-Филаретовского православно-христианского института, Москва.

**Ставнийчук Александр** – преподаватель систематического богословия СПбХУ (Россия), Theologisches Seminar Adelshofen (Германия), пастор (Mülheimer Verband freikirchlich evangelischer Gemeinden, Германия), докторант богословского факультета Женевского Университета (Швейцария).

**Степанов Владимир Андреевич** – инженер-океанолог, член церкви ЕХБ г. Колпино; заведующий библиотекой «Библия для всех».

**Тихомиров Антон Владимирович** – доктор богословия, пастор Евангелической Лютеранской Церкви св. Катерины (СПб.); ректор Теологической Семинарии ЕЛЦ (Новосаратовка).

**Фокин Иван Леонидович** – д.ф.н., проф. кафедры международных отношений Санкт-Петербургского Политехнического Университета Петра Великого.