

Религиозная духовная
образовательная
организация высшего
образования

Московская
богословская
семинария
евангельских
христиан-баптистов

МОСКОВСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ СЕМИНАРИЯ
ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ

ПУТЬ БОГОПОЗНАНИЯ

Богословско-публицистический журнал



ВЫПУСК 5
МОСКВА 2000

Журнал является изданием Московской богословской семинарии евангельских христиан-баптистов. Публикует работы как отечественных, так и зарубежных христианских авторов. Журнал рассчитан на всех интересующихся вопросами религии и богословской мысли.

Присланные рукописи не рецензируются и не возвращаются

Пишите нам:

Путь Богопознания

Россия

113105 Москва, а/я 468 МБС

Mailing Address:

Theognosis

International P.O. Box. 15

Moscow, Russia

Условия подписки:

Цена подписки одного экземпляра журнала соответствует в сумме в рублях, эквивалентной 1,5 доллара США, плюс стоимость пересылки по почте. Оплата производится наложенным платежом.

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР:

Корнилов Н.А.

GENERAL EDITOR:

Kornilov N.A.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Иванов М.В. (ответственный редактор)

Козынько А.П.

Кочеткова Л.Н.

Сергиевко Г.А.

Харламов В.Л.

EDITORIAL BOARD:

Ivanov M.V. (managing editor)

Kozyanko A.P.

Kochetkova L.N.

Sergienko G.A.

Kharlamov V.L.

СОДЕРЖАНИЕ

- Апостольская преемственность:
возникновение и развитие. *В.А. Власенко*
- О женском покрывале. Д.С. *Алексеев*.....
- Вопрос христианской философии. *Р. Камингам*
- Современное звучание «Дидахе»
как вероучительного исторического
памятника христианства. *П.В. Симонов*
- Краткий историко-богословский обзор
радикальной Реформации. *В.А. Харламов*
- Историография пашковцев. *В.А. Попов*
- Призрак бродит по России —
призрак атеизма. *В.В. Солодовников*.....

НАШИ АВТОРЫ

Власенко
Владимир Александрович

магистр богословия, выпускник Московской Богословской Семинарии ЕХБ

Алексеев
Денис Сергеевич

студент Московского Богословского Института ЕХБ. Член церкви ЕХБ г. Балаково Саратовской области.

Канингам
Ричард

доктор философии, и прошлом преподаватель Южной Баптистской Семинарии (США).

Симонов
Павел Васильевич

магистр богословия, выпускник Московской Богословской Семинарии ЕХБ

Харламов
Владимир Львович

магистр богословия, член редколлегии журнала «Путь богопознания»

Попов
Владимир Александрович

преподаватель Московского Богословского Института ЕХБ. Член церкви ЕХБ г. Тамбова.

Солодовников
Владимир Васильевич

кандидат исторических наук; преподает в Московской Богословской семинарии ЕХБ и Русско-Американском Христианском университете. Член Второй Московском церкви ЕХБ.

Апостольская преемственность: возникновение и развитие

В.А. Власенко

Введение

Современным христианам, исповедующим евангельские принципы в своей жизни, нередко задают вопросы типа: «Действительно ли вы относитесь к истинной Церкви? Чем вы можете подтвердить изначальную подлинность вашего вероучения? Кто является и пользуется неизменным авторитетом вашей общины, и на каком основании руководители общины являются таковыми?»

Принимая во внимание что христианство, как таковое, претерпело изменения в истории, мы и на самом деле можем свидетельствовать о разрозненности христианского общества. Проявляется это как в различии богослужений, так и во взаимных выражениях недоверия к церковности других, с претензиями на собственную истинность, непогрешимость и авторитетность.

Призванные следовать учению Иисуса Христа, исполнять Его заповеди мы, народ Божий, Церковь Христова, вполне согласны со словами нашего Господа: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20). Где Христос, там и Церковь. Он присутствует и действует во всяком собрании верующих во имя Его, поэтому нет никакой надобности в подтверждении Его присутствия, основанном на человеческом авторитете. В каждом собрании верующих есть истинное крещение, истинная евхаристия и полное общение со Христом, единственным Первосвященником и Ходатаем за верующих в Него.

Как же могло произойти такое отступление от Христова установления? Католическая, а также Православная церкви считают себя представителями единственно верного христианского учения, так как и та и другая церкви основываются на преемственности от апостолов, а именно, Петра и Андрея¹. Та и другая деноминации отражают данные утверждения в своих вероучениях². С древности в христианском учении о Церкви бытует идея, что епископ, как ближайший преемник от апостолов, возглавляет церковную иерархию³. Позднее мы обнаруживаем уже тот факт, что там где нет епископа, нет и церкви \ В изложении православного вероучения мы сталкиваемся с тем, что истинный епископ — тот, который имеет начало своего поставления в священную должность

¹ Смирнов П. «История Христианской Православной Церкви», Петроград, 1915, с. 48.

² Наги Ст. «Католическая Церковь», Издательство Святого Креста, 1994, с. 144-145.

³ Боголюбов Д. И. «Православный иротивосектантский катехизис», СПб, 1907, с. 49. Там же, с. 50.

от апостолов. В противном случае это — самозванец в народе Божьем⁵. Ортодоксальная церковь называет себя «апостольской», по той причине, что только поставленные через священное рукоположение от апостолов, епископы имеют право управлять церковью с апостольским авторитетом. Если мы принимаем такое учение, в таком случае действительно церковь находится только там, где епископ. Из этого следует, что уже не каждое собрание верующих представляет собой церковь, но только то собрание, в котором участвуют епископы и пресвитеры. Мы обнаруживаем в учении традиционной церкви тот факт, что Христос уже не находится там, «где двое или трое собраны во имя Его», но только там, где епископы и пресвитеры. Таким образом, чтобы иметь полное общение со Христом, чтобы принять действительное крещение и причастие, для христианина становится необходимым общение с епископом и пресвитерами, поставленными таким образом, как это понимают исторические церкви — Православная, Католическая и другие.

Для нас стала очевидной перемена не только в организации церкви, но и в вере. Личное общение со Христом — это тайна и сила христианской жизни. Однако в свете традиционной церкви это общение со Христом связано с внешними формами и условиями. В этом как раз и состоит сущность католицизма.

Обязанность принадлежать к внешнему организму, представителями которого являются епископы и пресвитеры — это новый закон, возложенный на христианина. Здесь церковь, народ Божий находится только там, где выступает священническое сословие — епископы и пресвитеры. В этом случае церковь основывается не на единении верующих, как таковом, а на сани, который становится необходимым для связи общины со Христом. На этом основании христианство получает определенную юридическую, епископскую организацию, и к этой юридической, видимой церкви христианин должен принадлежать, если хочет принадлежать Христу⁶. Так звучит, выражает себя главная католическая идея Церкви, лежащая в основании католической эkkлeзиологии.

Ввиду этого печального превращения служения в духе в богослужение, связанное внешними формами, мы задаем себе вопрос: «Неужели Христос терпел крестные муки для того, чтобы поощрять такого рода служение?» Как раз наоборот, чтобы избавить нас от такого рода религии, Христос неоднократно говорил своим ученикам о том, что в Его возвешении, Благой Вести, не отводится какой-то особой роли «отцам» и прочим человеческим авторитетам. Упоминание Христом фарисеев, любителей почета и уважения от народа, дает нам основание сомневаться в особой значимости позиции, возвышающей одного человека над другим в отношении к Богу. Христос говорил и об опасности полагаться в деле спасения на какие-то человеческие авторитеты, называя их «слепыми вождями слепых».

⁵ Там же, с. 22.

⁶ Зам Р. «Очерк истории Церкви», Варшава, 1914, с. 32

Для Христа важен всякий человек, стремящийся лично служить Богу от всего сердца, без всякого дополнительного посредничества человеческого. Проповедь Христа была нацелена на то, чтобы отвратить человека от тех установлений и ограничений, которые лишают людей свободного доступа и общения с Отцом Небесным. «Тот, кто воспринимает веру как мораль и послушание, тот создает священника для того, чтобы свалить на него часть своих обязанностей, он создает и закон, потому что закон гораздо удобнее, чем Евангелие»⁷.

РОЛЬ Апостолов согласно книге Деяний.

Мы не можем начать изучать историю Церкви, её устройство и развитие, не обращаясь к начальным событиям жизни первой христианской общины, не обращаясь к книге Деяний Апостольских. Деяния повествуют нам об Иерусалимской общине, преследовании её иудейскими властями, проповеди апостолов, особенно Павла и, наконец, о распространении христианства от Иерусалима до Рима.

Рассказ Деяний начинается с описания событий, лежащих в основании церковной истории — с Вознесения и Пятидесятницы. Но в перспективе Луки, автора книги и свидетеля описанных событий, в них и заключено начало Церкви, показан смысл её миссии и назначения, который раскрывается далее в Деяниях.

В дни своего земного служения Иисус возвещал людям Царство Божие. Смысл Его проповеди и Его деяний был таков, что Его пришествие и есть начало Царства, что Сын Божий пришел открыть и дать его, это Царство, людям. Потому с самого начала Он избрал двенадцать свидетелей, чтобы они были с Ним, слышали Его учение, видели Его дела, Его смерть, воскресение и прославление. В ночь, когда путем крестной смерти Сын Божий входил в Свою славу, Он заповедал им Царство. Христос обещал после прославления Своего дать силу для дальнейшего свидетельства им, чтобы то, что делал Он один, стало достоянием всех людей, чтобы они могли не только говорить о Нем людям, но и приводить их к Нему и делать участниками Его Царства.

1.1.2. Получение силы для свидетельства.

Обещание о ниспослании силы для исполнения порученной миссии исполнилось в день Пятидесятницы. В этот день маленькая группа учеников получила силы для свидетельства — свидетельства не только о жизни и чудесах Учителя, но о том, что Он есть Спаситель, Царь и Господь мира. Для людей этим свидетельством или доказательством является Церковь, в которой Он продолжает жить, в которой руками учеников, через их деяния, осуществляет Свою волю. В этой Церкви Христово учение становится новой жизнью всех верующих в Него. И при сошествии Святого Духа учение оживает, и из «малого стада» образуется Церковь. Дух Божий управляет этим обществом, делая его

⁷ Гарнак А. «Сущность Христианства», серия 3, Москва, 1907, с. 190.

носителем Божественной жизни. Это призванное Богом общество становится духовным организмом. Когда ап. Павел говорит о Церкви как о Теле Христовом, он уже выявляет в ней изначальный христианский опыт, когда Церковь, функционирует как единство многих членов, соединенных новой, благодатной жизнью: «ибо все мы одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12:13). Но именно эта идея организма и предполагает изначальную упорядоченность в его устройстве, соотнесённость в нем членов и служений — «если бы все были один член, то где было бы тело?»

И, действительно, уже в самых первых описаниях Церкви мы видим в ней, прежде всего, определенное возглавление, руководство, облеченное властью и авторитетом. Это — Двенадцать, та изначальная группа учеников, которую избрал Сам Господь «Не вы Меня избрали, но Я вас избрал» (Ин. 15:16). В этом избрании их не людьми, а Спасителем, основа их уникального, ни с чем несравнимого авторитета. Через них осуществляется в Церкви власть Самого Господа. Они свидетели Его земной жизни, чудес, смерти и воскресения. Когда они проповедают о Нем, то возвещают о том, что сами слышали, что видели и что осязали. Их свидетельство в день Пятидесятницы восполнено Духом Святым, и с этой поры они оказались наделенными ещё одним свойством — даром истинного истолкования воли Божией и осуществления её в этом мире. Им дана власть исцелять (Мр. 3:15), освобождать от нечистых духов (Лк. 9:1), решать (Деян. 6:3), власть связывать и развязывать (Мф. 16:1; 18:18), (Ин. 20:23), учить (Мф. 28:19-20), (Деян. 1:8).

Духом Святым они «наставлены на всякую истину» (Ин. 16:13), им дана власть созидать Церковь (2 Кор. 13:10), быть её «домостроителями» (1 Пет. 4:10), (Кол. 1:25). В Деян. 3:42 мы находим, что сама община «постоянно пребывает в учении Апостолов» И это значение Двенадцати как фундамента, на котором строится Церковь, столь очевидно для первой общины, что еще до Пятидесятницы она первым делом восполняет их число, избрав Матфия взамен Иуды, оказавшегося предателем. Этим двенадцатым должен быть «...один из тех, которые находились с нами во всё время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас, был вместе с нами свидетелем воскресения Его» (Деян. 1:21-22). И снова избрание мыслится, как избрание Самим Господом «...и помолились и сказали: Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и Апостольства, от которого отпал Иуда...» и «...выпал жребий Матфию и он сопричислен к одиннадцати Апостолам» (Деян. 1:24-26).

1.1.3. Петр как выразитель Христовой истины.

Среди Апостолов автор Деяний выделяет Петра, как выражение их согласия в виду его авторитета в апостольском союзе. В историческом отношении Бог действительно употребил Петра для основания Церкви. Он открыл дверь Евангелия для Иудеев (Деян. 2:14-41), для самарян

(Деян. 8:14-17) и для язычников (Деян. 10:24-48). Петр предлагает восполнить число апостолов (Деян. 1:5-16), он в первой проповеди объясняет недоумевающей толпе смысл Пятидесятницы (Деян. 2:14-36), отвечает иудейским правителям на их обвинения (Деян. 4:8-12), произносит суд над Ананией и Сапфирой (Деян. 5:3,9), избличая их в лукавстве и лжи Духу Святому. Место Петра в ранней Церкви и среди Апостолов станет позднее предметом споров, и, в конечном итоге, этот спор отделит Западное христианство от Восточного. На страницах же Деяний Петр всегда выступает от имени Апостолов, выражает их общее согласное свидетельство. В восточной традиции он навсегда и останется «первоверховным» апостолом, но его первенство будет пониматься не в смысле особой власти над апостолами и Церковью, а как дар быть выразителем или глашатаем апостольского единогласия, он стал «уста́ми» Двенадцати и Церкви⁸.

1.2.1. Апостольское служение — это служение слова.

Апостолы возглавляют Церковь и управляют ею. Но их первое и основное служение заключается в «служении Слова», проповеди о Христе. Поэтому, когда число учеников умножается, и возрастают заботы об управлении общиной, Апостолы предлагают избрать для этого особых людей, чтобы Двенадцать могли постоянно пребывать «в молитве и служении слова» (Деян. 6:2-4). «И угодно было это предложение всему собранию» и избрали семь человек «их поставили пред Апостолами и сии, помолившись, возложили на них руки» Описывая избрание этих семи человек, которых в дальнейшем назовут диаконами, Лука называет основной принцип организации церкви и её будущего развития. Если Апостолы избраны Самим Христом, то эти новые служители избираются Церковью, но по инициативе Апостолов и с их санкцией после избрания совершается особое поставление их через возложение рук Апостолов. Апостолы же определяют и свои условия избрания — нужно, чтобы избранные были «изведаны, исполнены Святого Духа и мудрости». Так все служение в Церкви, все её устройство укоренено в апостольстве, как в самом начале, а для Церкви это означает — в Самом Христе, потому что Апостолы являются Его свидетелями, носителями Его Духа. Церковь избирает своих служителей, и Сам Бог, через Апостолов, поставляет их, то есть дает им особый дар Духа для исполнения своего служения.

1.2.2. Истинность свидетельства апостолов на всяком месте.

Миссия апостолов не ограничивается только одной иерусалимской общиной, потому что в их проповеди и учении — основа всякой общины, фундамент Церкви в каждом месте. Весть о Христе выходит за пределы Иерусалима и Апостолам приходится регулярно обходить все

⁸ Шмеман А. «Исторический путь Православия». Москва, 1993, с. 23.

вновь созданные общины для их утверждения. Утверждение же состоит, прежде всего, в том, чтобы Дух Святой был призван для свидетельства избранности и посвященности каждой общины в деле благовестия. Так, когда христианская проповедь начинает приносить плоды в Самарии, апостолы посылают туда Петра и Иоанна, «которые, придя, помолились о них, чтобы они приняли Духа Святого. Ибо Он не сходил еще ни на одного из них, а только были они крещены во имя Господа Иисуса. Тогда возложили руки на них, и они приняли Духа Святого» (Деян. 8:15-17).

1.2.3. Универсальность апостольской миссии.

В то время как служение Апостолов связано со всеми церквями, всех их соединяет между собой единство веры и Духа, то в лице своей местной, постоянной иерархии, каждая церковь получает полноту даров и апостольского учения. Очень рано в самой иерусалимской общине, образе и основе всех других церквей, наряду с другими апостолами, мы видим авторитет апостола Иакова и пресвитеров, служение которых уже всецело связано с этой общиной призвано её сохранять и созидать в апостольском учении.

«Апостольский собор» в Иерусалиме, описанный в 15-й главе Деяний св. Апостолов, в памяти церковной остался как образ всех последующих соборов, как мера соборности Церкви. В нем принимают участие не только апостолы, но и пресвитеры, то есть руководители местной общины, а через них и вся Иерусалимская Церковь, причем именно Иаков подводит итоги рассуждениям и предлагает решение. Здесь мы видим, что сделан смелый, решительный шаг. Перед Церковью расширился предел её миссии. Таким образом, перед нами вырисовывается её всемирное призвание и назначение, а также то, что подготовительный, иудео-христианский период её истории остается позади. Вскоре закончили свое земное пребывание и апостолы, но избранные Церковью служители остались в каждом месте, чтобы продолжать их дело хранить их свидетельство о Христе и в согласии со всеми другими общинами осуществлять единство Церкви, как единого «народа Божьего», собранного всюду для возвешения новой жизни. Так в Деяниях Апостолов дан пример и определение того, что позднее будет названо «апостольской преемственностью».

2.1. Апостольская преемственность.

Вопрос о преемственности от апостолов не поднимался в Церкви до 170-200 гг.⁴ Необходимость в этом возникла тогда, когда начали активизироваться еретические секты. Особую опасность представляли гностики, которые претендовали на обладание тайным знанием, переданным им от апостолов. В свою очередь Церковь указывала на каждого епископа, как на истинного преемника апостола, который положил

* Elwell W. A. ("Evangelical Dictionary of Theology". Grand Rapids, Michigan, 1986, p. 73.

основание и, следовательно, открыл истину апостольского учения. Епископ, как авторитетный учитель, хранил апостольскую традицию и апостольские Писания. В том поколении, когда последние связующие звенья с апостолами были утеряны, ударение на апостольском учении и практике было естественным. В третьем веке, однако, акцент сместился в сторону персональной преемственности от апостолов. Это развитие во многом обязано защите Киприана, епископа Карфагенского (248-58), который считал, что прямая преемственность от апостолов есть сама суть епископства¹⁰. А. Гарнак расценивает этот процесс не просто как заблуждение или частичное отступление от Евангелия, а как «полное извращение. Религиозная жизнь получила здесь ложное на-

Термина, соответствующего слову «преемственность», нет в Новом Завете. «Преемственность» отсутствует в Новом Завете и Септуагинте. Если что-то и можно найти в пользу этой идеи, так это то, что сказано во 2 Тим. 2:2 — «И что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научить». Но это лишь косвенное подтверждение данной теории.

Слабость аргумента Апостольской преемственности в том (К.Е. Кирк), что отсутствие этой идеи не было объяснено за два первых века христианской эры¹².

3.1. Основание для учения о преемственности.

«Ошибка никогда не заявляет о себе в явном виде, чтобы не быть обнаруженной. Напротив, она элегантно одевается, чтобы непосвященный мог поверить, что она более истинна, чем сама истина».

Ириной Лионский¹³

Испытав преследования и жестокость со стороны римских правителей, ранняя Церковь столкнулась с не менее опасным явлением, которое, казалось, имело много общего с христианством. Многие из уверовавших, присоединившихся к ранней Церкви, имели разное происхождение. Это различие обогащало Церковь, и свидетельствовало об универсальности её проповеди. Но далее это вылилось в различные формы толкования этой проповеди, что угрожало её истинности. Опасность была увеличена тенденцией к синкретизму, представители которого пытались искать истину скорее путем собирания различных взглядов и идей из религиозных систем, чем придерживаться определенной системы доктрин. В результате многие использовали имя Христа, другие же толковали это имя так, что сама суть Евангелия искажалась, или даже отвергалась. Ни одно из всех различных толкований христианского учения не было так опасно и так близко к победе, как гности-

¹⁰ Latourette K. S. «Л History of Christianity». Vol. I. Harper & Row, 1975.

¹¹ Гарнак А. «Сущность Христианства» Москва, 1907, с. 240.

¹² Kirk K. E. «The Apostolic Ministry». London: Hodder & Stoughton, 1946, p. 43.

¹³ «Против ересей», кн. 3, гл. 5,2.

цизм, который был серьезной угрозой для Церкви на протяжении второго века.

Так как гностики отвергали ряд христианских доктрин исключительной важности, а именно сотворение, воплощение и воскресение, иерархи первой Церкви активно противостояли этому движению. По этой причине Церковь разработала методику борьбы с гностицизмом. Ответом на притязания еретиков, как известно, было учреждение Канона, Символа веры или Кredo и выявление Апостольской преемственности. И Канон Нового Завета, и Символ веры были весьма ценными орудиями в борьбе против возникшего лжеучения¹⁴.

3.1.2. Важность выяснения истины.

Далее возникла проблема относительно авторитета Церкви. Необходимость решения данного вопроса выдвинулась в том, что необходимо было решить кто прав, а кто нет, и потому это весьма важное выяснение было вынесено на обсуждение. Каждый соглашался, что весть, которой учил Христос — есть истинная весть. Гностики же заявляли, что они имеют некие тайные подходы к оригинальному посланию через преемственность тайных учителей. Маркион утверждал, что он имеет доступ к этому посланию через писания Луки и Павла, и даже эти писания должны быть очищены от идей, которые шли вразрез с оценкой Ветхого Завета Маркионом¹⁵. Выступив против Маркиона и гностиков Церковь, по праву большинства, утверждала, что обладает оригинальным Евангелием и истинным учением Иисуса. Поэтому в спорах поднимался вопрос о власти и авторитете Церкви над притязаниями еретиков с их ложными верованиями.

3.1.3. Преемственность как необходимое условие.

Борьба с ересями была причиной появления учения об апостольской преемственности, что наделяло епископов все большим авторитетом и полномочиями. Аргумент, выдвинутый еретикам, был следующим: если бы Иисус передал какое-то тайное знание ученикам, которое в действительности Он не передавал, то должен был верить это учение тем же самым апостолам, которым Он доверил Церковь. Если бы апостолы приняли такое учение, они, вероятно, должны были бы вновь передать его тем, кто будет следовать им в руководстве Церкви. Поэтому, если и было какое-то тайное учение, оно могло быть только у епископов, которые были наставлены учениками апостолов и переняли его у тех учеников. Однако дело в том, что те, которые могли бы во втором столетии претендовать на прямую преемственность от апостолов, единогласно отрицают всякую связь с каким-либо тайным учением. И так, притязания гностиков на существование тайной традиции ложно, как

¹⁴ Gonzalez). L. «The Story of Christianity ». Vol. 1 HarperSaiiFransisco, 1984, p. (Л.

¹⁵ Там же.

¹¹ Енсекий «Церковная история» кн. 4, сс. 128, 130.

ложно и то, что она передана была им.

Для усиления этого аргумента необходимо было показать, что епископы того времени были истинными преемниками Христова учения через апостолов. Это было не так трудно, поскольку Рим, Антиохия, Ефес и другие города с первыми церквями имели списки епископов, связывающих их с апостольскими временами. Современные историки не находят эти списки абсолютно благонадежными, так как есть свидетельства того, что в Риме и некоторых других городах не существовало сначала «епископа» в смысле единственного главы поместной церкви, но были скорее коллегии, группы служителей, которых иногда называли «епископами», а иногда «старейшинами». Но в любом случае, были ли они названы епископами или старейшинами, ортодоксальная Церковь второго столетия смогла удостоверить их связь с апостолами в том плане, в каком Маркион и гностики этого сделать не смогли¹⁷.

Надо заметить, что это не означало того, что только те церкви, которые могли представить такую связь с прошлым, были истинны «апостольскими». Важную роль играл, прежде всего, тот факт, что их объединило одно основание: они могли совместно утверждать, что эта вера была действительно апостольской. В позднее время идея апостольской преемственности, связывалась с представлением, что священство было действительным тогда, когда оно было представлено епископом, который мог подтвердить прямую апостольскую преемственность. Когда этот принцип впервые возник, во втором столетии, это был скорее включающий принцип, чем исключаящий. Это была попытка раскрытия и распространения традиции, которая основывала свою подлинность на свидетельстве всех апостолов. Апостольская преемственность была направлена против сокрытия и замалчивания раннехристианской традиции гностическими учителями, притязания на «свидетельства» единственного любимого ученика Иисуса и прочего обилия «тайной» информации. Необходимость в подтверждении своего учения апостольской основой было вызвано, прежде всего, наличием разного рода лжеучений. Этим в основном объясняется возникновение учения об апостольской преемственности¹⁸.

4.1. Преемственность как изначальная идея.

Несмотря на то, что многие ученые согласны с принятием идеи о преемственности вследствие гностических притязаний, есть основание полагать, что идея преемственности имела в Церкви с самого начала¹⁹. Основой жизни первоначальной Церкви была традиция. «Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал...» (1 Кор. 11:23). «Ибо я первоначально преподал вам то, что и сам принял...» (1 Кор. 15:3). Преемство традиции было привычной мыслью для Павла, так как он сам до

¹⁷ Gonzalez J. L. «The Story of Christianity». Vol. 1. Harper San Francisco, 1484, p. 66.

¹⁸ Афанасьев Н. «Церковь Духа Святого». Рига, 1994, с. 264.

¹⁹ Там же.

обращения был воспитан у ног Гамалиила, «тщательно наставленный в отеческом законе» (Деян. 22:3).

Идея преемственности традиции включает в себя идею преемства лиц, которые являются хранителями традиции и эта идея была привычной для Павла с детства. Для него носителями первоначальной традиции были Двенадцать, в частности Петр. Возможно, веря в то, что пришествие Христа застанет его в живых, Павел мог в начале не быть особенно озабоченным, чтобы обеспечить преемственность того, что он передал Церкви. Это, однако, не может опровергать факта преемства традиции при жизни Павла. От Двенадцати к Павлу, а от него к основным им церквям. Когда угроза смерти нависла над Павлом, то преемство традиции стало его больше тревожить³⁰. «Посему бодрствуйте, памятуя, что я три года день и ночь непрестанно со слезами учил каждого из вас» (Деян. 20:31). Ещё ближе к идее о преемственности лиц, носителей традиции, звучит мысль в Пастырских посланиях. «И что слышал от меня при многих свидетелях, то передай верным людям, которые были бы способны и других научить» (2 Тим. 2:2).

Учение веры было передано апостолом церквям, а в них оно должно сохраниться неповрежденным через преемственность и последовательность лиц, которым поручена передача и охрана учения. Таков, во всяком случае, смысл этого стиха, этого, своего рода, завещания Павла Тимофею. Апостола беспокоила мысль о том, чтобы свидетельство, которое он совершал по призванию, данному ему самим Господом, и далее имело свое распространение. Это свидетельство о благодати в Иисусе Христе может быть действительным и приносящим свои плоды только в том случае, если учение Христа живет в человеке и побуждает его исполнять Господне поручение.

Павел никоим образом не мог и не хотел препятствовать распространению Евангелия, выставляя на первый план свою ученость, происхождение и даже апостольство. Причиной своего апостольства он считал Божье изволение о себе, а потому передача Божьей воли, оповещение о Его плане спасения людей стали для Павла движущей силой его служения. Он считал себя «наименьшим из апостолов, хотя первоначально призванные Христом апостолы не являлись для Павла «особенными» в смысле их абсолютного авторитета. Призванный и спасенный от своего погибельного пути, Павел четко осознал несравнимое преимущество дара благодати перед буквой закона. Павел стал служителем Нового Завета, учение которого он желал передать достойным, верным людям.

5.1. Преемственность глазами отцов Церкви.

Во втором веке, наблюдая за развитием христианства, мы обнаруживаем, что проповедь Евангелия проповедуется уже не с той силой, с какой она проповедовалась в первом веке, а именно, как добрая,

Там же, с. 265.

радостная весть. Отчасти это объясняется тем, что собственные переживания верующих стали слабее, чем у христиан первого поколения, апостола Павла или Иоанна. Другой причиной было то, что эсхатологические ожидания, введенные ещё проповедью первых учителей христианства, получили сравнительно большее значение²¹.

Борьба с гностицизмом привела к тому, что церковь установила четкие стандарты своего учения, богослужения, дисциплины и всех, кто не хотел повиноваться им, исключала из своей среды²². Творения ранних Отцов Церкви являются для нас тем свидетельством, которое отражает установление церковной власти, власти епископа и важность предания. Большое значение придается преемственной линии от апостолов как гарантии сохранности Церкви и учения.

Климент Римский, епископ с 92 - 101 гг.

Первое положительное упоминание о преемственности епископов мы находим в послании Климента Римского. Но это только указание, а не изложение учения о преемственности епископов-пресвитеров. Такую задачу не ставил перед собой Климент. Преемство было для Климента одним из аргументов в поддержку того, что не должно сменять пресвитеров-епископов, безусловно исполняющих служение²³. Если это так, то это свидетельствует о том, что понятие преемственности содержалось в церковном сознании, а не было его личной идеей²⁴.

Мы находим у него следующее об этом: «Апостолы были посланы проповедовать евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога, Христос был послан от Бога, апостолы от Христа, то и другое было в порядке по воле Божией. Итак, принявши повеление, апостолы, совершенно убежденные чрез воскресение Господа нашего Иисуса Христа и утвержденные в вере словом Божиим, с полнотою Духа Святого пошли благовествовать наступающее царство Божие. Проповедуя по различным странам и городам, они первенцев из верующих, по духовном испытании поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих»²⁵. Апостолы поставлены на служение Христом, т. е. источник служения апостолов лежит во Христе, как служение Христа покоится в Боге. Но одно и другое восходит к Богу, т. к. все проистекает из Его воли.

Служение апостолов заключалось в созидании местных церквей, а не в обращении отдельных лиц в христианство. Последняя задача лежала на образованных ими церквях. Созидая церкви, апостолы поставляли первых из верующих в епископов и пресвитеров, поскольку считали, что без руководства не могут существовать поместные церкви. Но неправильно думать, будто бы епископы — прямые преемники апосто-

Гарнак Л. «Сущность Христианства», с. 194.

²¹ Там же, с. 189.

²² Климент Римский. I послание к Коринфянам, гл. 44.

²⁴ Афанасьев Н. «Церковь Духа Святого», с. 267.

²⁵ Климент Римский. I послание к Коринфянам, гл. 42.

лов. Этого как раз и не могло быть. Апостолы не могли облечь епископов служением, как они сами были облечены Христом. Как ни высоко положение апостолов в Церкви и как ни исключительно их служение, источник служения епископов, как и вообще всех служений, лежал не в них, а в Боге. Поэтому мы приходим к выводу, что не только апостолы, но и епископы от Христа, а через Христа от Бога.

Игнатий Антиохийский, епископ при правлении Траяна, 98-117 гг.

Принято считать, что в посланиях Игнатия мы не находим указание на учение о преемстве епископов. Он прямо об этом не говорил, т.к. задачи, которые он ставил перед собой, этого не требовали². Он стремился утвердить в церковном сознании уникальность старейшего пресвитера, ставшего епископом. В учении о Церкви он всецело следовал за ап. Павлом. Евхаристическое собрание выявляет в полноте в каждой поместной церкви всю Церковь Божию, а само оно является «иконой» Тайной вечери²⁷. Место Христа на Тайной вечере через ап. Петра занимает тот, кто восседает в центре Евхаристического собрания, а потому епископ для Игнатия есть образ невидимого Епископа. Игнатий нашел готовым учение о первосвященническом служении Христа и только перенес его в порядке «топологического» сравнения на старшего пресвитера. Это выражено Игнатием в его известной формуле: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос, там католическая церковь»^{21*}. Полнота в единстве Церкви там, где Христос, но Христос пребывает в полноте своего тела в Евхаристическом собрании. Поэтому католическая Церковь там, где имеется епископ, так как без него невозможно Евхаристическое собрание, на котором он занимает место Христа на Тайной вечере.

Топологическое учение Игнатия о первосвященстве епископа возникло не только из его богословской спекуляции, но главным образом из потребностей современной ему церковной жизни. С первого взгляда может показаться непонятным постоянный и настойчивый призыв Игнатия к подчинению епископу и к сохранению с ним полного единения. Епископ посланий Игнатия есть старший пресвитер, первенство которого в сфере священнодействия стало особым служением. Он унаследовал от своего предшественника все то, что тот имел.

Поэтому призыв Игнатия к полному подчинению наводит на мысль, что в церковной жизни времени Игнатия начинался процесс, угрожавший единению членов церкви с епископом. Игнатий боролся с новшеством, стремясь вернуть церковную жизнь к её прежней норме. Мы не знаем, происходил ли этот процесс во всех церквях, но относительно Антиохии и церквей, к которым писал Игнатий, можно быть почти уве-

²⁰ Афанасьев Н. «Церковь Духа Свитого», с. 273.

²¹ Там же, с. 254.

* Игнатий Антиохийский. Послание к Смиррянам, гл. 8.

реним. Наряду с единым Евхаристическим собранием, которое было от начала, появляются частные собрания, объединяющие не всех членов церкви, а только некоторых. Одна из причин этого нового явления заключалась в том, что некоторые члены местных церквей под влиянием иудейской практики желали совершать Евхаристию не в «первый день после субботы», не в день Господень, а в субботу. «Итак, если жившие в древние времена приблизились к новому упованию и уже не субботаствуют, но живут жизнью воскресения...»⁴. Вероятно, они устраивали Евхаристию под руководством одного из пресвитеров, разделявшего их взгляды. В этом можно найти объяснение слов Игнатия: «Только та Евхаристия твердая, которую совершает епископ или тот, кому он сам позволит»¹. Кроме них отдельные собрания устраивали докеты: «Они удаляются от Евхаристии и молитв, потому что не признают, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа...»¹. Игнатий предостерегает от общения с докетами: «Посему надобно удалиться таких людей, и ни наедине, ни в собрании не говорить о них...»¹². Далее он снова предостерегает от проведения собраний без епископа. «Надобно не только называться христианами, но быть на самом деле. Тогда как некоторые на словах признают епископа, а делают все без него».

Тенденции к устройству отдельных Евхаристических собраний усиливаются в связи с численным ростом поместных церквей. Устройство таких отдельных собраний диктовалось чисто практическими соображениями, а потому бороться с этой тенденцией было весьма не просто. Учение о первосвященстве епископа очень скоро отошло от богословских предпосылок Игнатия. На практике они оказались недостаточными, когда в пределах городской церкви начинают появляться дополнительные литургические центры. Церковное сознание искало новых оснований, более ясных и прочных, и более отвечающих действительной жизни¹¹.

По словам Юлихера, гностицизм злоупотреблял свободой суждений и этим заставил церковь надолго впасть в противоположную крайность — возвести уважение к традиции в настоящий культ и с бессмысленной яростью нападать на каждый новый росток, каждое новое проявление развития.

Иринея Лионский, середина второго века

По Иринею епископы «поставлены апостолами» и являются преемниками апостольского предания»⁴. Он выдвигал учительскую миссию епископов, что было продиктовано задачами борьбы со лжеименным гнозисом, которые он себе поставил. «Сокровищница веры» вверена

²⁴ Игнатий Антиохийский. Послание к Магнезийцам, гл. 9.

^{м)} Игнатий Антиохийский. Послание к Смирнякам, гл. 8.

² Там же, гл. 7.

² Там же.

Афанасьев П. «Церковь Духа Святого», с. 257.

⁴ Иринея Лионский. «Против ересей», гл. 3.

церквам, но охраняется епископами, так как они при поставлении получают «предание истины»³⁵. Они являются свидетелями и стражами традиции, восходящей от апостолов, т. к. каждый епископ последовательно через апостолов получает харизму верности апостольской традиции. Эта харизма составляет основное содержание преемства епископов от апостолов. Если смотреть на учение Иринея о преемстве исключительно с этой стороны, то оно соприкасается с учением о преемственности учителей Климента Александрийского и Оригена. Но есть и существенное различие: носителями преемственности являются не учителя, а пресвитеры, которые были поставлены апостолами и которым апостолы вручали церкви. Поэтому преемство епископов от апостолов является гарантией истинности веры, содержимой церквами, которыми управляют епископы, т. к. в этих церквах не прекращалось «предание истины». В силу этого списки епископов приобретают для Иринея огромное значение.

Иринея указывал, что для каждой местной церкви он мог бы составить такой список, но в этом нет необходимости". Вполне достаточно списка одной Римской церкви, которая есть «величайшая древнейшая и всем известная церковь, основанная и устроенная в Риме двумя славнейшими апостолами Петром и Павлом»³⁶. В силу этого особого положения Римской церкви, каждая церковь должна согласовывать с ней свое учение «ибо ... с этой церковью по её преимущественной важности, согласуется; всякая церковь»³⁹. Идея преемства от апостолов выступает у Иринея весьма ясно. Через поставление первого епископа или первых епископов, апостолы передали им «предание истины». Они их преемники области учительства и соблюдения церковной традиции. Здесь мы видим, что топологическое преемство склоняется в сторону конкретного преемства.

Римская церковь приняла учение о преемстве Иринея, хотя можно согласиться с тем, что оно могло существовать в ней и ранее. Это, несомненно, закрепила за собой Католическая церковь, обратив положительную сторону преемственности в форму неперемennого условия.

Нельзя не заметить того, что ранние Отцы Церкви, как их обыкновенно называют, несмотря на свои преимущества, какими они пользовались, будучи учениками апостолов, очень скоро уклонились от доверенного им учения, уступив духу и требованиям времени. Судя по тем посланиям, которые носят их имена, эти учителя уже забывали великую новозаветную истину о назначении и функциях Духа Святого в церкви, и поэтому низвели церковь Христову как тело Его (организм) на положение человеческого общества (организации). Характерным в этом устройстве является то, что священники начинают отличаться от

³⁵ Там же, гл. 4.

³⁶ Там же, гл. 3.

³⁷ Там же.

Там же.

³⁸ Там же.

мирян. Из служения сердца и живых чувств, христианство превратилось в религию морали, формы, закона. В этой среде церковное предание занимает главенствующее положение, в то время как учению Христа уже трудно было вписываться в эту структуру. Конечно, нельзя утверждать будто бы дары и задачи, которые связывались с Евангелием, совершенно потеряли силу. Вместе с тем стало гораздо труднее дойти до наиболее существенного в христианстве, так как многое из своей первоначальной жизни было забыто.

6.1. Принцип непрерывной преемственности.

Утверждение Католической церкви.

Основываясь на предании, что Римско-Католическая церковь берет свое начало от первого среди апостолов — ап. Петра, тем самым католическое вероучение утверждает об истинности и неизменности и апостольского служения в среде католической иерархии.

Апостольское служение в Церкви в определенной сфере ее деятельности должно было быть вечным, составлять один из существенных элементов ее структуры. Но Апостолы — первые пастыри Церкви, будучи людьми смертными, могли быть субъектами апостольского служения лишь временно. Следовательно, после Апостолов их роль должны были исполнять другие люди. Для сохранения вечности апостольского служения необходимо было обеспечить его переход посредством передачи этого служения от одного смертного человеческого субъекта к другому

Существовали четыре возможности решения этой проблемы:

1) естественное наследование, состоящее в передаче сыну отцовского служения путем естественного рождения (принцип наследования),

2) наделение полномочиями со стороны церковного сообщества как главного субъекта апостольского служения (принцип демократического назначения),

3) поставление Самим Богом посредством наделения человека особыми дарами Святого Духа (харизматическое назначение),

4) передача служения полученного законно от Апостолов путем личной инициативы обладателя, в соответствии с установленными нормами церковной жизни (принцип непрерывной преемственности)⁴⁰.

Первая возможность сохранения апостольской преемственности никогда не предусматривалась. В отличие от ветхозаветного сообщества Израиля, в котором священническое служение было правом лишь одного колена (от Аарона), в мессианском сообществе должны быть новые основания священства. Уже во времена раннего христианства хотели их видеть в особом вмешательстве Бога, каждый раз подававшего новым субъектам отличающие их особые духовные способности (духов-

⁴⁰ Наги Ст. «Католическая Церковь». Издательство Святого Креста. Рим Люблин, 1994, с. 158.

⁴¹ Там же.

ные дары). Этот взгляд разделяли представители либерального богословия (Р. Зоом) и известные представители современного протестантского богословия, такие как К. Барт и Э. Брукнер⁴². Однако вопреки тому, что Христос не устанавливал принцип непрерывной преемственности, католическое вероучение утверждает об этом. Целью служения Христа было возведение Царства Божьего и передача этого учения своим ученикам для дальнейшего научения народов. Протестантское богословие не приемлет утверждения, будто бы через апостольскую преемственность в церкви осуществляется вечное служение апостола Петра, и преемственность эта реализуется в Римском епископате.

Мотивы, по которым протестанты не принимают принцип непрерывной преемственности; следующие:

1) невозможность преемственности чисто духовной действительности на основании историко-правовых элементов.

2) недопустимость подчинения и стеснения Бога произвольным наделением благодатью посредством сотворенных церковных структур, распоряжение сверхъестественным Божиим призванием к преемственному служению посредством неотменимой передачи человеку элементов спасения означало бы диктат по отношению к Богу со стороны человека (К. Барт)⁴³.

3) ненаследуемость по причине личного и неповторимого характера апостольского служения (О. Кульман)⁴⁴.

В свою очередь, католическая экклезиология не разделяет этих мотивов. Она дает позитивное обоснование Божественного происхождения принципа непрерывной преемственности для реализации несомненного пребывания в Церкви апостольского служения ссылаясь как на Ветхий, так и на Новый Завет

6.1.2. Связь с Ветхим Заветом.

Понятие преемственности в христианстве в какой-то степени обязательно своим существованием Ветхому Завету, в котором оно осуществлялась в церемонии возложения рук. Это означало передачу какой-либо ценности лицу, ею не обладавшему. Чаще всего это касалось передачи духовных ценностей, таких как прошение (Лев. 16) или религиозной власти (Чис. 27:18-23; Вт. 34:9; 2 Цар. 13:16).

6.1.3. Новозаветная практика возложения рук.

В Новом Завете возложение рук применялось широко, в частности оно применялось для преподания крещенным Святого Духа (Деян. 8:17; 9:12,17; 19:6) или для наделения полномочиями и дарами (Деян. 6:6; 13:3; 1 Тим. 4:14, 5:22; 2 Тим. 1:6) нового субъекта. Во втором значении возложение рук было внешним выражением осуществлявшегося священ-

⁴² Там же, с. 42.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

нодействия, которое, благодаря вмешательству Божию, гарантированному Христом, вызывало переход на определенных людей сверхъестественных полномочий, делающих их способными к распространению спасительного дела Христа. Так понимаемый новозаветный обряд возложения рук содержал следующие составные элементы, относящиеся к преемственности:

1) обладание Апостолами преподанным Христом спасительным служением,

2) эффективная передача этого служения другим человеческим субъектам, символизированная возложением рук,

3) источник несомненной эффективности передачи призвания спасти других, которым является воля и установление Христа⁴⁵.

Рассматриваемые как выразители Божьей воли и власти на земле, епископы широко использовали в прошлом свои права даже в секулярном мире. В некоторых формах епископства они представляют себя в качестве князей Церкви или даже в качестве самой Церкви. И сегодня согласно утверждению католиков, современные епископы имеют власть, которую имели апостолы тогда, когда получили её от Христа.

В католическом вероучении епископы определяют Церковь. Они избраны не от народа, но свыше. Это объясняется тем, что епископ был избран либо высшим в иерархической цепи лицом, таким как архиепископ, либо другими епископами. В том случае, если те, кто руководят церковью и являются избранными иначе, чем установлено, они ставят под сомнение свое епископство в реальном смысле. Это представляется сомнительным даже когда служитель широко известен и отвечает новозаветным правилам руководства в Церкви.

Наивысшее развитие получила такая форма (епископальная) управления в лоне Римско-Католической Церкви (Ерикссон). В ней епископ Римский представляется как верховный епископ и выступает как папа, отец всей Церкви. Он управляет через архиепископов, епископов и священников. Эта иерархическая цепь не представляется возможной без условия апостольской преемственности, посредством которой проявляются в полной мере все дары апостольства.

Однако акт передачи апостольского служения — это человеческое действие, даже если оно было совершено апостолами. В подобном процессе осуществления преемственности заключена тайна связи имманентного человеческого жеста и трансцендентного спасительного содержания, подлежащего ведению Бога. Неприятие протестантскими богословами состояния сопряженности возникает по двум причинам: тщетность имманентного человеческого акта способствовать возникновению трансцендентной спасительной действительности и ограничение свободы спасающего Бога, Который в таком случае как бы предопределен к спасительному действию, действием человеческим. Оба эти аргумента

⁴⁵ Там же, с. 160.

были поставлены вопреки католической концепции преемственности К. Бартом⁴⁶.

Власть, которой пользовался Христос, а потом и ученики Его, была властью духовной. Власть духовная не может быть захвачена и монополизирована отдельной группой людей, она не может передаваться по наследству. Она является лишь проявлением Духа Святого, живущего в верующем. Власть духовная — это сила благодати Господней, «спасительная для всех человеков» (Тит. 2:11-12).

Дух Святой не переходит по наследству и не может быть заключен в рамки человеческих установлений. Дух Святой никогда не следовал человеческим указаниям, придерживаясь преемственной линии, или нисходя через формальное возложение рук людей, присвоивших себе архиерейское или папское звание.

Дух Святой ниспосылается только тем, кто желает жить под Его водительством, кто исполняет волю Бога, «Которого Бог дал повинующимся Ему» (Деян. 5:32), Которого Бог ниспосылает всякому просящему у Него: «Ибо всякий просящий получает, и ищущий находит. Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (Лк. 11:10,13). Вместе с Духом Святым, в Нем и через Него, христианин получает духовные дары, духовную силу и власть, независимо от того, кто этот человек священнослужитель или прихожанин.

6.1.4. Признаки истинной Церкви. Апостоличность.

В католической экклесиологии относительно истинности Церкви, наряду с единством, святостью и католичностью, важнейшее место отведено апостоличности как признаку критерия истинной Церкви.

В богословии и после Тридентского Собора традиционная католическая экклесиология называет три главных составных элемента признака апостоличности Церкви: это апостоличность происхождения, апостоличность учения и апостоличность преемственности. Последний элемент состоит, прежде всего, из апостольского служения, преподаваемого двенадцати Апостолам. Это служение — составная часть церковной действительности, как и продолжение служения Христа, гарантия Его присутствия в Церкви и надежное средство осуществляемого Им спасения людей, состоящего из исповедания истины Откровения и подаваемой сверхъестественной благодатию. Так понимаемое апостольское служение — это критерий истинности Церкви и надежное условие ее результативной деятельности. Следовательно, от того, подлинно ли оно продолжается в Церкви, зависит, является ли данная Церковь продолжением Церкви Христа и Апостолов.

Согласно католическому вероучению именно апостольская миссия есть знамение и залог пребывания в мире спасительной силы Духа, т. е. истины и благодати.

⁴⁶ Там же с. 161.

«Апостолы» могут быть и недостойными, но их миссия остается «священной», иначе говоря, духовно действенной, и по благодати Духа, посланного Христом, неизменно будет объективной носительницей спасения

Подводя итог католическому определению относительно истинности Церкви, мы находим, что Церковь присутствует там, где налицо сочетание всех ее необходимых «священных» компонентов, т.е. апостольской преемственности, таинств, Священного Писания. Когда один из этих компонентов отсутствует, внешний облик Церкви представляется ущербным и мера этой ущербности определяется тем, насколько серьезна утрата⁴¹.

Такое утверждение Католической церкви о собственной истинности мы, евангельские христиане, не можем принять, так как Христос в Своем учении не заключал понятие о Церкви в жесткие внешние формы и установления. Если посмотреть на убеждения ранних реформаторов о природе Церкви, то в их высказываниях мы найдем, что средневековая Церковь была испорчена. Не учение искажено либо отходом от Писания, либо добавлениями к нему, сделанными людьми. Ранние взгляды Лютера на природу Церкви позволяют хорошо увидеть акцент, делаемый им на Слове Божьем. Слово Божье выступает и покоряет, везде, где оно добивается истинного подчинения Богу, возникает Церковь.

Надежным признаком, по которому можно узнать христианскую конгрегацию, является то, что там проповедуют чистое Евангелие. Точно так, как знамя является знаком того, какой военачальник и какая армия находятся перед вами, так и Евангелие является знаком, по которому можно определить, где находится лагерь Христа и Его воинство. Соответственно, где Евангелие отсутствует, а правят лишь человеческие учения, там нет христиан, а лишь одни язычники, независимо от их числа и того, какую бы праведную жизнь они не вели⁴².

Поэтому рукоположенное епископами духовенство необязательно для обеспечения существования Церкви, в то время как проповедь Евангелия является существенной для подлинности Церкви. «Где есть Слово, там есть вера, а где есть вера, там есть истинная Церковь»⁵⁰. Церковь как таковая определяется проповедью Слова Божьего, ни одно человеческое собрание не может претендовать на звание «Церкви Божьей», если оно не основано на Евангелии. Такое понимание Церкви является функциональным, а не историческим. Правомочность Церкви и ее духовенства определяется не исторической, а богословской преемственностью с апостольской Церковью. Важнее проповедовать то же Евангелие, что и апостолы, чем быть членом института, который исторически к ним восходит.

⁴¹ Киффидж. «Я верую». Краткое изложение католического вероучения. Милан, 1985. с. 27.

⁴⁸ Там же.

⁴⁴ Маграт Л. «Богословская мысль Реформации». Одесса, «Богомыслие» 1994.

⁵⁰ Там же.

7.1. Взгляд реформаторов на преемственность.

Утверждая важность принципа «Sola Scriptura», реформаторы настаивали на том, что авторитет пап, соборов и богословов является второстепенным по отношению к авторитету Писания. Лютер был склонен отстаивать этот принцип наказанием на путаницу и непоследовательность средневекового богословия. Далее реформаторы утверждали, что авторитет в Церкви вытекает не из занимаемого положения, а из слова Божьего, которому занимающие эту должность служат. Традиционное католическое богословие основывало авторитет лица, занимавшего определенную должность, на самой должности (например, авторитет епископа основывался на том, что он являлся епископом) и подчеркивало историческую преемственность епископского служения, восходящего к апостольским временам. Реформаторы основывали авторитет епископа (или служителей Церкви, занимавших равные им должности у протестантов) на их верности Слову Божьему.

Для Лютера историческая преемственность не имеет большого значения для провозглашения Слова Божьего⁵². Отошедшим от традиционной церкви общинам Реформации было отказано исторической преемственности с ее институтами, например ни один католический епископ не стал бы рукополагать священников для реформаторских церквей. Для реформаторов авторитет и функции епископа в конечном счете зависят от верности Слову Божьему.

Аналогичным образом, решения епископов, а также соборов и пап, являются обязательными в той мере, в какой они верны Писанию. В то время как католики указывали на историческую преемственность, реформаторы делали акцент на условии непрременной важности — доктринальной преемственности. Несмотря на то, что протестантские церкви, в основном, не могли соответствовать критерию исторической преемственности епископов (за исключением английской и шведской реформации, где имел место факт перехода и епископов из Католической церкви), они обладали необходимой верностью Писанию, что, по их мнению, узаконивало протестантские церковные должности. Если даже и не существовало неразрывной исторической связи у движения Реформации с епископами ранней Церкви, все же реформаторы верили и учили тому, что через истину Писания и соответствия ему необходимая преемственность имела⁵³.

Путем такого рода утверждения, принцип «sola Scriptura» давал объяснение тем, что авторитет Церкви основывался на ее верности Писанию.

⁵¹ Там же, с. 177.

⁵² Cameron E. <<The European Reformations, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 142.

⁵³ Там же, с. 178.

7.1.2. Ж. Кальвин о требованиях Католической Церкви.

Будучи свидетелем явных нарушений в церковной среде и отступлений от изначально преподанной евангельской истины, Кальвин резко осуждал духовенство за то, что они путем замалчивания, извращения христианских доктрин и введением массы предрассудков в церковное служение, лишали общество ясного понимания истинной цели поклонения Богу. Он говорил о том, как чрезвычайно превозносит папская власть свою церковь, делая так для того, чтобы все видели, что нет другой в этом мире. Далее, как если бы на самом деле было установлено, католическое духовенство делает заключение, что все, кто осмелятся отойти от повиновения церкви, которую они так превозносят, есть схизматики, что все, кто осмелятся роптать против ее доктрин есть еретики.

Кальвин не находит подтверждения истинности церкви в том виде, в каком это усвоили католики. Из древних летописей они говорят и утверждают то, что однажды имело место в Италии, Франции и Испании. Их требование в том, чтобы держаться того начала, что и они, а именно от тех святых мужей, которые на неповрежденной доктрине основали и воздвигли церкви, а на их крови основана та самая доктрина и построение церкви. Более того, «они говорят, что церковь была так освящена духовными дарами и кровью мучеников среди многих, и сохранена непрекращающейся преемственностью епископов для того, чтобы она не погибла»⁴.

Кальвин говорит, что мог бы привести достаточное количество аргументов относительно притязаний католического клира, если бы был уверен в том, что это изменит их взгляды. Он, во-первых, спрашивает их, почему они не упоминают Африку, Египет и всю Азию. Причина в том, что во всех этих регионах со священной преемственностью епископов, которой католики хвалятся еще и тем, что в этом нерушимость церкви, те церкви прекратили свое существование. Поэтому они возвращаются к той точке зрения, что их церковь истинная потому, как от самого ее начала она никогда не оставалась без епископов, и что один следовал за другим в непрерывной преемственности.

«Но что если поставит, их лицом к Греции?»¹. Кальвин спрашивает еще раз, почему они говорят, что церковь погибла среди греков среди тех, у кого преемственность епископов (по их мнению, единственный страж и хранитель церкви) никогда не была прервана. Они делают греков схизматиками, но на каком основании? Потому что в отрыве от апостольского престола они лишились их привилегии. Не хотели ли те, кто отпадает от Христа, понести потери еще больше этого? Из этого следует, что претензия преемственности тщетная, если их потомки не сохранят невредимой и неизвращенной Христову истину, которую они получили от отцов и пребывают в ней^{*},

^{*} Calvin J. Insiuiles of Christian Religion, 2. Philadelphia. Wesminster Press, p. 1042.

¹ Там же, с. 1043.

⁵ Там же.

7-1.3. Признак истинности церкви — исполнение Божьего Слова.

Кальвин отмечает, что католики не предъявляют иных претензий, чем те, которые в свое время выдвигали израильтяне, когда они были изблечены в слепоте, безбожии и идолопоклонстве Божьими пророками. Потому что как и те, они хвалились величием храма, церемониями, священническими функциями и измеряли церковь с особым рвением, как им казалось, исходя из всего вышеперечисленного. Таким образом они весьма определенно выставляют напоказ внешнюю сторону, что нисколько не делает церковь истинною и без которой церковь может вполне обойтись и пребывать на должном уровне. «Поэтому мы опровергаем их тем самым аргументом, который Иеремия применял против неразумной уверенности евреев (Иер. 7:4), потому что Господь нигде не признает какой-либо храм как Свой, кроме того, где Его Слово слушается и тщательно соблюдается. И хотя слава Господня пребывала между херувимами во святилище (Иез. 10:4), и Он обещал Своему народу, что это будет местом Его присутствия, когда священники извратили поклонение Ему порочными отступлениями, Он покинул место святости »".

Если тот храм, который, казалось, был освящен Божьим пребыванием, мог быть оставленным Богом и стать оскверненным, нет основания тому, из чего возникают претензии к верным Писанию относительно того, что Бог настолько связан с /людьми, определенной местностью и привязан к внешним ритуалам, что Он должен пребывать среди тех, кто имеет только название и внешний вид церкви (Рим. 9:6). Если ветхозаветные свидетельства дают исчерпывающую информацию о том, какова должна быть основа для поклонения Богу, то нет ничего, по мнению Кальвина, более абсурдного, чем принять человеческую преемственность, исключая учение. «Ничего не могло быть лучше, что пришло бы на ум святым докторам, чем доказывать абсолютно, как на праве наследственности, что церковь существует там, где епископ наследует один другому.

8.1. Неповторимость апостольского служения.

В пользу того, что учение об апостольской преемственности не имеет подтверждения в Новом Завете говорит и тот факт, что апостольство, как таковое, являлось исключительным служением в апостольский период. Относительно количественного состава апостолов трудно судить с достоверной точностью. Несомненно, что наряду с Двенадцатью Павел и Иаков имели всеобщее признание как апостолы. Другие и также могли быть так названы при особых обстоятельствах. Однако никто не наделен полномочиями продолжать апостольство как таковое. Это право имеет Христос, Который однажды призвал па данное служение избранных Им учеников.

Там же, с. 1044.

Миссионерская деятельность имеет свое продолжение, в отличие от апостольской. В эпоху апостолов тот, кто имел это звание, был больше, чем проповедник (2 Тим. 1:11)¹ Все ученики были предназначены для проповеди Евангелия, но не все были апостолами (1 Кор. 12:29). Павел не имел бы надобности защищать свое апостольство с такой настойчивостью, если бы он только защищал свое право провозглашать Евангелие (1 Кор. 9:1, 2 Кор. 12:12). Он осознавал себя исполнителем точно определенной миссии, в которой он действует с полным авторитетом от имени пославшего его Христа, будучи подотчетным Ему.

В глазах ап. Павла апостол занимал первое место среди остальных лиц, облеченных служениями. С одной стороны это свидетельствует о том, что апостолы стояли к одному ряду с другими лицами, которых Бог поставил в Церкви, а с другой стороны указывает на исключительное положение апостолов. Исключительность их, по крайней мере для Павла, была связана не с личностью самих апостолов. «И в знаменитых чем-либо, какими бы ни были они когда-либо, для меня нет ничего особенного. Бог не взирает на лице человека» (Гал. 2:6), «посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий» (1 Кор. 3:7). Исключительное положение апостолов в жизни Церкви обусловлено было их служением. Верные «утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф. 2:20). Церковное сознание выразило эту мысль в формуле «апостольская церковь».

Как все лица, имевшие служения в первоначальной церкви, апостолы были поставлены Богом, но это служение было единственным и неповторимым. Эта особенность апостольского служения ясно выступает у Павла из того, что дар апостольства не принадлежит к числу даров, которые Бог преподает каждому. Он был преподан Богом тем, кого Бог избрал для этого служения и которыми это служение, как таковое, исчерпывается. Если харизма апостольства больше не преподается, то это значит, что и служение апостольства не повторяется в Церкви.

Неповторимость и исключительность служения апостолов включает в себя идею особого избранничества лиц, исполняющих служение апостольства. «Ибо я думаю, что нам, последним посланникам, Бог судил быть как бы приговоренными к смерти» (1 Кор 4:9). Эта же самая мысль повторяется Павлом в том же послании, по в несколько иной форме. «А после всех явился и мне, как некоему извергу» (1 Кор 15:8). Павел считал себя последним апостолом, он был как бы замыкающим группу апостолов. Дар апостольства — «по данной мне благодати — был дан в последний раз Павлу. Понятие апостольства, как оно раскрывается в новозаветных писаниях, заключает в себе мысль о том, что оно не может распространяться на неопределенное количество лиц. Оно ограничивается только теми, кто был очевидцами воскресшего Господа

¹ Там же, с. 109.

и от Него получили дар апостольства, которое никому более не может быть передано.

8.1.2. *Предызбранность апостолов.*

Двенадцать были поставлены Христом, однако они еще не были исполнителями апостольской миссии, во всей полноте, во время земной жизни Христа. «Идите за Мною и Я сделаю, что вы будете ловцами человеков» (Мк. 1:17). Они были предызбраны Христом, чтобы стать апостолами. Их миссия во время земного служения Христа (Мф. 10:1-42; Мк. 6:7-13; Лк. 9:1-6) не была тождественна с их служением после Пятидесятницы «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой и вы будете Мне свидетелями в Иерусалиме и по всей Иудее и Самарии, и даже до края земли» (Деян. 1:8).

Указание на силу, исходящую от Духа, вскрывает пневматологическую природу апостольства. В свою очередь эта природа раскрывает его эkkлeзиологический характер. Церковь есть место действия Духа, и потому сила, исходящая от Духа, была получена в этой Церкви. Поэтому апостольство могло существовать только с начала существования Церкви (О. Кульман)⁶⁰, так как без Церкви служение апостольства было бы беспредметно. Евхаристия была установлена Христом на Его Тайной вечере с Двенадцатью, но была совершена ими в день сошествия Духа (Деян. 2:42). Обещание, данное Христом о Церкви (Мф. 16:18), исполнилось в Евхаристическом собрании Двенадцати. В них актуализировалась Церковь, в которой они в этот момент стали апостолами. Это особое событие в истории Церкви, и это событие связано с Двенадцатью.

8.1.3. *Апостольство преподано через Иисуса Христа.*

Если бы число апостолов могло увеличиваться во время Павла, то непонятно, почему апостольство Павла встретило такие возражения со стороны иудействующих христиан. Вполне возможно, что Иерусалимская церковь считала, что кроме Двенадцати не может быть других апостолов Христа, равных им по достоинству, так как через человека не может быть апостолов. Об этом свидетельствует сам Павел в послании к Галатам 1:1. «Павел апостол, избранный не человеками и не через человека, но Иисусом Христом».

Через Двенадцать, несмотря на весь их авторитет, не может быть апостольства, так как оно было бы через человека. В этом Павел был согласен со всей Иерусалимской церковью. Если он апостол, то он им стал «через Иисуса Христа и Бога Отца». Это было необычайное явление. Один раз в истории круг апостолов разомкнулся, чтобы принять Павла, а затем окончательно замкнуться⁶¹. Вся первая глава послания к Галатам написана с целью показать, что необычайность апостольства

⁶⁰ Там же, с. 112.

⁶¹ Ириной. «Против ересей», 3:1.

⁶² Афанасьев Н. «Церковь Духа Снятого» с. 120.

Павла находилась, в плане Божьего домостроительства. Поэтому его предызбрание было тождественно с избранием Двенадцати.

Замкнутость группы апостолов предполагает, что со смертью апостолов их служение, как таковое, прекратилось. Чувствуя приближение смерти, Павел никому не передал своего служения апостольства. Нет никаких оснований считать, что Павел рассматривал Тимофея и Тита как своих преемников, которые полностью продолжили его служение

Если бы Павел действительно передал им свое служение, то тогда он не был бы апостолом, так как служение Двенадцати, как апостолов, осталось беспреемственным. Церковное сознание свидетельствует, что, начиная с послеапостольского времени, в Церкви нет больше апостолов. Во время Павла начало апостольства уже принадлежало истории¹⁴. Исповедуя, что Церковь — апостольская, мы исповедуем неповторимость и беспреемственность служения апостолов. Тем не менее, дело служения апостолов продолжается в Церкви. Их служение заключалось в реализации множества местных церквей в эпоху того времени. В момент этой реализации они исполняли служение предстоятельства, которое не может прекратиться в Церкви. В апостолах лежало начало этого служения, которое через апостолов перешло к лицам, получившим в послеапостольское время специальное наименование епископов.

*ЭЛ. Суть преемственности: ее сильные и слабые стороны.
Место Церкви в преемственности*

Апостолы, как верные свидетели жизни Христа, Его учения, смерти и воскресения, получив силу Духа Святого, стали служителями Евангелия, которое стало доступным для людей, благодаря их миссии.

Так как последователи Христа приняли через апостолов Его учение, то мы приходим к тому выводу, что вся Церковь и каждый, входящий в её состав, разделяют апостольскую преемственность. Церковь призвана к соблюдению апостольского учения как от первоначальных свидетелей и первоначальных посланников Христа¹⁵. Это значит, что вся Церковь вовлечена в процесс научения и исполнения различных суждений, пример которых мы находим на страницах апостольских Посланий. Это есть Церковь как целое, в которую мы и верим, когда говорим: «Верую в апостольскую Церковь». А так как Церковь является не организационной структурой, а обществом верных, то это значит, что каждый ее член индивидуально пребывает в апостольской преемственности. Каждое последующее поколение остается в связи со Словом, свидетельством и служением первого апостольского поколения. Апостолы есть и остаются единственными и незаменимыми свидетелями. Их сви-

¹⁴ Там же, с. 121.

¹⁵ Там же, с. 88.

¹⁶ Kung H. «Apostolic Succession. Rethinking a Barrier to Unity». Vol. 34, Paulist Press, New York, p. 28.

детельство — единственное первоначальное свидетельство, их миссия — единственная первоначальная миссия. Вся Церковь учреждена на апостольском основании

9.1.2. Следование примеру апостолов.

Апостольская преемственность Церкви как целого и каждого индивидуально заключается в этой неотъемлемой связи с апостолами, чтобы выразиться в практическом постоянстве. Это требует постоянного согласия с апостольским свидетельством (Писанием) и постоянного воспроизведения апостольского служения (расширение миссионерской деятельности в мире и увеличение общины). Апостольская преемственность поэтому, в первую очередь, есть преемственность апостольской веры, апостольского служения и апостольской жизни. В негативном смысле это означает, что здесь возможен юридический характер концепции, рассматривая апостольскую преемственность, в основном, как непрерывную цепь возложений рук, будто бы такая цепь сама собой могла наделять апостольским духом". Позитивный же смысл таков, что суть апостольской преемственности в том, чтобы пребывать в трезвом послушании апостольскому учению. Апостолов нет в живых, потому любая власть и сила в Церкви может произойти только от послушания Господу и Его апостолам. Апостольство одновременно есть и дар и задание Церкви, как целому, и каждому индивидуально, в ней, необходимо быть в гармонии с апостольским свидетельством они могут слушать Господа и Его послание через апостольское свидетельство. Несомненно, что здравая церковная традиция может быть основана на интерпретации, объяснении и применении первоначальной апостольской традиции, находящейся в Писании. Но Церковь не может быть истинным апостольским свидетельством иначе, чем через продолжение апостольского служения в его различных формах провозглашения Евангелия, крещения, молитвенного участия в евхаристической трапезе, основании новых церквей и служения ближнему.

9.1.3. Функциональные особенности

Среди многих харизматических даров, которые продолжают апостольское дело, пасторское служение (епископ, пресвитер, диакон), основанное на особом обряде (возложение рук) начало занимать выдающееся положение в продолжение пост-апостольского периода⁶⁷. Трехступенчатый функциональный порядок, упомянутый Игнатием Антиохийским имеет, несомненно, свои корни в первоначальном периоде, но не может быть признан как весь первоначальный порядок и распределение всех функций. Это результат очень сложного исторического развития. Невозможно также провести разделительную линию, которая отделяет эти три функции между собой, особенно в случае

⁶⁶ Там же, с. 29.

⁶⁷ Там же, с. 30.

епископа и пресвитера, на основе догматического богословия. В позитивном смысле это значит, что отличительные черты между различными видами служений с одной стороны, дело фактического развития, а с другой — пасторского соответствия. Даже если кто-либо всецело принимает трехступенчатое распределение церковной функции в пресвитерах, епископах и диаконах как значительное и практическое развитие, один не может трактовать полноправно такое определение. Это в основном является практической реализацией только одной возможности, как если бы это было догматической необходимостью. Великие начинания церковного устройства в Новом Завете оставляют обширное поле деятельности для других возможностей в практике служения.

9.1.4. Разумное служение — прежде всего.

В апостольской преемственности Церкви, как в целом, есть преемственность многих пасторских служений, через которые пасторы, не будучи сами апостолами, продолжают миссию апостолов, а именно, в организации и руководстве Церкви. В негативном смысле это означает, что апостольская преемственность становится просто абстракцией, если мы отделяем ее от исторической реальности. Мы должны видеть Церковь не только как целое, но также в конкретной реальности множества ее служений, которые не все являются равными по своей значимости. Позитивный же смысл таков, что пасторы не являются апостолами, но продолжают их миссию и функцию через организацию и управление Церковью. Они не правящий класс с односторонним правом давать указания, но здесь руководящая роль и подчинение, обусловленные родом служения.

Пасторское служение, как особый вид преемственности от апостолов, окружен в Церкви другими дарами и служениями, в частности такими, какие наследовали новозаветным пророкам и учителям, которые, в сотрудничестве с пасторами, имеют свой собственный, первоначальный авторитет. В негативном смысле это значит то, что через небиблейское ограничение, жесткие директивы и монополизацию свободы харизмы в Церкви, может проявиться действие пасторского превосходства, когда пасторы видят себя так, будто бы они одни обладают харизмами Духа и тем самым угашают Дух в других. Это идет вопреки учению ап. Павла относительно абсолютизации функции, когда служитель считает себя обладателем множества харизматических даров и хочет всем владеть сам. Позитив мы находим в том, что каждый индивидуум находится в линии апостольской преемственности согласно особому дарованию, которое было вверено ему. Эта преемственность поэтому не ограничена одной линией пасторских служений. Есть также, согласно порядку ап. Павла, преемственность пророков, в ком Дух выражает Себя непосредственно и кто, осознающий свое призвание и ответственность, указывает путь, настоящий и будущий, в данной ситуации Церкви. Далее в списке Павла имеется преемственность учителей, богословов, которые предназначены для того, чтобы передать и истол-

ковать в подлинном смысле послание прошлого в настоящей ситуации Церкви и мира.

Пасторская преемственность с возложением рук не является ни автоматической, ни механической. Это предполагает веру и требует веры, которая активизируется в апостольском духе. Это не исключает возможность допущения неудачи или ошибки, а потому необходимо производить испытание общиной верующих. Мы также должны понимать, что сила общины не может быть просто производной пасторского служения, также как и сила пасторского служения не происходит от силы общины. Важно видеть различие между «уполномочиванием» каждого христианина и особой силой служения некоторых индивидуалов для публичного служения как такового. Все христиане уполномочены провозглашать Слово, свидетельствовать о вере в Церкви и в мире, все являются «посланными». Но только те призваны быть пасторами (или назначены быть ими), кто имеет особую силу для проповеди в церковном собрании. Все христиане имеют право говорить о прощении грехов своему ближнему, обеспокоенному совестью за содеянное, но только те призваны быть пасторами, кто имеет особую силу сказать слова примирения и прощения в собрании верующих как таковом и таким образом применять это к каждому человеку. Все христиане могут иметь участие в крещении и евхаристической трапезе, но только те призваны быть пасторами, кто имеет особую силу преподавать крещение публично и совершать Вечерю Господню.

Как лидерам, так и рядовым членам Церкви можно видеть свое местонахождение в общине. Нежелание изыскивать возможности для труда во благо Церкви, равно как ущемление данной свободы со стороны вышестоящих лиц, не приведут к исполнению миссии, которая поручена народу Божьему. Наше участие в продолжении возвещения Евангелия, в первую очередь, есть признак нашего приобщения к истокам Церкви и осознание задачи, некогда поставленной апостолам.

Апостольство, как установление, принадлежит истории, однако сила Духа Святого не в меньшей мере проявляется в евангелистах и других созидателях Церкви, выполняющих Великое поручение. Тот же самый Дух, Который сошедши однажды на собрание апостолов, привел его в движение, возжигает в каждом призванном в Церковь этот огонь от Начальника жизни. Сегодня нет апостолов и их преемников как таковых, но Церковь Христова есть действительное подтверждение реализации дела спасения.

10. Заключение.

Апостольство, как уже выше изложено, было исключительным явлением, и, как таковое совершенно не имеет преемства. Поэтому епископы не могут рассматриваться преемниками апостолов в том смысле, в каком один епископ является преемником другого. Иначе мы приходим к смешению служений, что не соответствует воле Божьей, так как она заключается не в смешении их, а в разнообразии. Преемство может

быть только в области однородных служений, а не разнородных. Сами по себе разнородные служения исключают идею преемства. Если бы служение апостолов должно было иметь преемство, то их преемниками были бы апостолы, а не епископы.

Церковное сознание стало рассматривать старших пресвитеров как епископов, что было вполне законно, так как они восприняли их служение, но оно не рассматривало епископов как апостолов. Церкви необходимы порядок, единение и согласованность с учением апостольским. Наделение себя функциями, несоответствующими Писанию, негативно отражается на должном исполнении вверенного служения. Это сыграло немаловажную роль в дальнейшем развитии Церкви, которая смогла вскоре облечь предание и традицию в форму особого почитания.

Всегда важно помнить, что и Иисус Христос и Апостолы были передатчиками прежде всего слова Божьего, спасительной вести для грешного мира. Об этом мы читаем и в Евангельском изложении и также в Посланиях. Той властью и силой, которой Христос облек апостолов, они распространяли и утверждали истину Христова учения, чтобы весть о спасении, распространяясь, была преподана в ее изначальном смысле. Для апостолов первостепенной задачей был «научить народы», по повелению Христа, и избрать из них достойных предстоятелей церквей. Апостолы своим личным, жертвенным примером служения смогли передать то свидетельство, ради которого были избраны самим Господом. В этом исключительность и неповторимость их призвания.

Нет оснований оспаривать факт исключительности апостольства, который ясно подтверждает ап. Павел. Проблемы возникают тогда, когда Церковь присваивает себе права, которые не были вверены ей. Человек по своей слабости, по своему неведению и гордыне может подумать, что он владеет тем, что другим не дано. Римская церковь ввиду ее славного происхождения, не избежала подобного соблазна, основываясь на своей древности, традиции и вечности апостольского служения через преемственность. Но Христос не привносил подобные элементы, так как такого рода претензии были бы от мира.

Церковь Христова получила через апостолов, верных свидетелей, то послание от самого Бога, в Духе Святом, которое определяет истинность и посвященность общины через соблюдение Его заповедей и реализацию служений, определенных апостолами. В этом было и остается до наших дней предназначение миссии, которую исполняли апостолы в целях роста христианских общин. Безусловно, Церковь актуализируется в практическом служении Богу и ближнему согласно тому образу, какой оставлен для нас в действиях апостолов Христа. Мы являемся преемниками тех функций, которые, как нам видно сегодня, подтверждаются соответствием с Новым Заветом.

БИБЛИОГРАФИЯ

Литература на русском языке

1. Афанасьев Н. «Церковь Духа Святого» Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, Рига, 1994.
2. Биффи Дж «Я верую» Краткое изложение католического вероучения Editoriale Jasa Book, Италия, Милан, 1985.
3. Болотов В.В. «Лекции по истории древней Церкви», часть 2 История Церкви в период до Константина Великого, Москва, 1994.
4. Гарнак А. «Церковь и государство до образования государственной Церкви», Москва 1907.
5. Гарнак А. «Сущность христианства», Москва, 1907.
6. Евсевий Памфил «Церковная история», Москва, 1993.
7. Зом Р. «Очерк истории Церкви», Варшава, 1914.
8. Маграт Л. «Богословская мысль реформации» Одесская Библийская школа «Богомыслие», 1994.
9. Наги Ст. «Католическая Церковь» Издательство Святого Креста, Рим — Люблин, 1994.
10. Поснов М.Э. «История Христианской Церкви» (до разделения церквей — 1054) Издательство «Жизнь с Богом», Брюссель, 1964.
11. «Ранние Отцы Церкви», Брюссель, 1988.
12. Смирнов П. «История Христианской Православной Церкви», Петроград 1915.
13. Шмеман А. «Исторический путь Православия».
14. Юлихер А. «Религия Иисуса и начало христианства до Никейского собора», Москва, 1907.

Литература на английском языке

1. Bromily G.W. «Historical Theology* (an introduction) Edinburg, 1994.
2. Calvin J. «Institutes of Christian Religion, 2» Philadelphia, The Westminster Press, Edited by John T McNeil.
3. Chadwich Н «The Early Church* Penguin books, 1982.
4. Elwell W.A. «Evangelical Dictionary of Theology » Baker Book House Grand Rapids, Michigan, 1986.
5. Erickson M.J. «Cristian Theology» Grand Rapids, Michigan, 1985.
6. Gonzalez J.L. «The Story of Christianity », Vol 1 Harper San Francisco, 1984.
7. Kirk K.E. «Nhe Apostolic Ministry* London Hodder & Stoughton, 1945.
8. Kung A. «<Apostolic Succession Rethinking a barrier to unity» Vol 34 Paulist Press, New York, Glen Rock.
9. Latourette K.S. «A History of Christianity » Beginnings to 1500 Vol. 1 Harper & Row. Publishers.
10. Manschereck C.L. «A History of Chistianity in the World* 1974 by Prentice — Hall, New Jersey.
11. Murray D. C. «A History of Heresy* Oxford — New York Oxford University Press, 1976.
12. Schatt Ph. «<The Creeds of Christendom » Baker Books, Vol 2,3 Grand Rapids, Michigan 49516.
13. Ware T. «The Orthodox Church » New editor Penguin Books, 1993.
14. Williams R.S. «Renewal Hieology» Zondervan Publishing House.

О женском покрывале

Д.С. Алексеев

1. Вступление.

Предмет разговора — женское покрывало.

Связанные с ним проблемы.

Один преподаватель библейской школы был озадачен вопросом: как объяснить христианам, что Библия нуждается в грамотном истолкователе. Известная проблема заключалась в том, что некоторые верующие говорят: «Не нужно толковать Библию, надо ее просто читать и делать, что в ней написано».

Чтобы не оскорбить чей-то взгляд на природу Писания, преподаватель придумал поучительную историю. События в ней развивались следующим образом. Сидит, значит, апостол Павел в своем кабинете и ведет прием посетителей. Первым по очереди оказался православный священник. Разговор у них был короткий, и батюшка остался доволен советом. Выходя из кабинета, он говорил про себя: «Да... прав Павел, не нужно святым кланяться. Надо будет своим сказать». Следующим по очереди был священник из католического храма. У них тоже не возникло проблем. Напротив, она очень быстро решилась. Уходя с приема, магистерий недвусмысленно обещал устранить почитание Девы Марии и служить одному Иисусу Христу. Когда же дело дошло до брата баптиста, очередь надолго остановилась. В кабинете царил напряженная обстановка: наш брат не сдавался. В конце — концов открывается дверь кабинета, и оттуда выходит апостол Павел. Вытирая рукой с лица пот, он говорит посетителям: «На сегодня прием окончен, брат меня ододел. Я ему говорю: «Это я написал послание», а он мне: «Читай, как написано!»

Услышав эту историю, многие соглашались с реальностью, и теперь хотят не просто делать, что им говорят, а знать, почему это нужно делать. Не секрет, что современные посетители церкви задают служителям бесчисленное множество вопросов. И на все им нужен грамотный ответ. Молодые девушки спрашивают, почему они должны будут повязать косынки на голову, а молодые жены задаются вопросом, почему им просто стричься или наоборот распускать волосы? Церковь не должна состоять из указаний и ограничений. В церкви должна объясняться причина того или иного действия. Ведь одна из ее функций заключается в том, чтобы пришедших из мира людей научить грамоте Слова Божьего. (Мф. 28:19). И мы бы хотели, чтобы в наших церквях люди были знающие слово. Тем более в наше время, когда в церковь приходят люди с высшим образованием, исчерпывать объяснение словами — «читай, как написано», просто стыдно. Людям хочется знать

больше. Их интересуют ангелы, ради которых нужно покрывать голову (10 ст.), мужчина, который растит себе волосы (14 ст.). Им не понятно, почему в 1 Кор. 11:5 женщинам разрешается пророчествовать, а в 14:5, того же послания, в разделе проведения Богослужения, им запрещено говорить?

Тут-то и пожалеешь, что на сегодняшний день у апостола Павла прекратилось «ежедневное стечение людей, забота о всех церквях». (2 Кор. 11:28). Остается только нам, служителям Христовым отвечать на все вопросы прихожан, излагая истину популярным языком. Ведь «Сын Божий пришел и дал нам разум...» (1 Ин. 5:20а). Тогда им нужно пользоваться. Но для того, чтобы удовлетворить спрос на информацию, нам необходим подъем своих собственных знаний. Помощью в повышении духовного уровня будет являться нижеизлагаемый материал.

По милости Божьей мне удалось сделать анализ проблемного в Коринфской церкви вопроса, результаты которого вам предстоит прочесть. Хочу заверить читающих, что мой труд направлен исключительно на определение авторской мысли. Насколько удачна эта попытка, судите сами. Надеюсь, что ваше понимание станет добрым откликом в вашей душе. Равно и несогласие проявится с христианской любовью.

2. Основная часть.

Экзегетика.

2.1. Орудия труда и методы истолкования.

Здесь мне припоминается одна история, которую учительница русского языка рассказывала нам в школе. Детям в ней говорилось, к чему может привести пунктуационная ошибка. Казалось бы: маленькая запятая, а в итоге — смерть человека.

Может быть эта, якобы нашумевшая среди веков история, сказка, но от реальности никуда не деться. Прочитаем Ин. 14:2 «В доме Отца Моего обителей много; а если бы не так, я сказал бы вам: «Я иду приготовить место вам». Все ли вам понятно? Мне нет. Более ясно предложение звучит в современном переводе библейских текстов: «...если бы это было не так, я сказал бы вам». То есть не стал бы вас обнадеживать. Но это правда, и далее: «Я иду туда, чтобы подготовить для вас место». Простой пример, к чему приводит опечатка: вместо точки стоит двоеточие, и смысл теряется. Но выяснить ошибку вряд ли удалось бы мне, не прочитай я другого перевода. Поэтому, для лучшего понимания значения слов и предложений, я буду пользоваться услугами различных переводов, что поможет нам более точно знать мысль, которую хотел передать автор.

Еще хочу коснуться такого понятия, как банк объективных данных. В нашем случае в него входит представление о древнем мире: его обычаях, нравах, и в частности, о греческом образе жизни. Мы знаем, что Греция славилась театральным искусством, поэзией, философией, великим завоевателем Александром Македонским и многим другим. Но мы бы ничего не знали, не расскажи нам об этом в школе преподава-

тель. Теперь следующие. Все, что нам известно о Коринфской церкви: духовное состояние верующих, материальный достаток и текущие проблемы, мы знаем в большей или меньшей мере благодаря исследованию текста. Поэтому, прежде чем перейти к предмету разговора, я предлагаю расширить наш кругозор относительно общих исторических обстоятельств, в которых находился автор и его читатели библейских времен.

2.2. Историко-культурный и контекстуальный анализ.

В своем масштабе город Коринф занимал стратегическое значение. Перекресток торговых путей не дал городу лежать грудой развалин более ста лет — в 46 г. до н. э. император Юлий Цезарь восстановил руины. И молодой город вновь ожил. Неотъемлемой частью его образа жизни была религия. Множество храмов ждало своих поклонников. Особый доход приносил храм Афродиты, в котором была тысяча проституток, служащих богине своими телами. Подобная практика занимала легальное, более того, поощряемое обществом положение. Не удивительно, что в этом духе жили все современники. Безусловно, аморальный образ жизни отрицательно влиял на прочность семьи. Все, что могли и должны были делать жены — это растить детей и вести хозяйство в доме. Никакого участия в общественной жизни им принимать не приходилось. Практически они были полностью зависимы от своих мужей.

Мужья же могли вольно себя вести во всех отношениях, а главное — в сексе. Для этого случая девушек было больше, чем достаточно. Греки говорили между собой: «Не каждый мужчина может позволить себе поехать в Коринф».

Теперь о том, что нам особенно важно — прически и головные уборы! В период архаики мужские прически отличались простотой линий и силуэтом походили на женские. Это были длинные пряди, завитые в спиральные локоны, или волосы, заплетенные в косы и уложенные в красивые низкие пучки. Другой распространенной мужской прической была густая грива из завитых волос — локоны располагались красивыми вертикальными рядами. В 5-4 веках до н. э. эти прически постепенно исчезли. Их место заняли аккуратные маленькие прически из подстриженных, крупно завитых кудрей.

Если в период архаики распущенные волосы считались признаком женственности, молодости, то в поздние времена (классики и эллинизма) ношение свободных, небруанных волос стало разрешаться только жрицам. Весталки, жрицы храма богини семейного очага Весты, ходили с распущенными по спине волосами, украшая голову венками так же, как и жрицы бога Ванха, веселого и озорного проказника.

Рабы-парикмахеры ценились особенно, т. к. парикмахерское дело требовало к себе умелого отношения и имело большой спрос среди знати.

Греческие головные уборы, так же как и прически, были просты и одинаковы как для мужчин так и для женщин. Имея от природы густые волосы, свободные греки редко носили головные уборы. Однако, от-

правляясь на многочасовые театральные представления, далекие путешествия, на прогулки за город, походы, греки надевали шапки, шляпы различных цветов... Женщины при выходе из дома накрывали голову краем плаща. В жару надевали соломенные шляпки, узорчатые мешки, чехлы, тканые платки. В торжественных случаях прически покрывали вуалью, при этом закрывалась не только прическа, но и часть лица.

Теперь, когда в представлении мы имеем общий историко-культурный фон того времени, важно будет понять, что именно в этом разлагающемся, с одной стороны обществе, а с другой — процветающем, появилась церковь Христова. Еще вчера ее члены были пьяницами, блудниками и лихоимцами, сегодня стали святыми. Не удивительно, что у них возникали различного рода проблемы. Павлово послание высвечивает, что происходило внутри: приверженство личностей, влекущее за собой разделение, половой грех и безразличное к нему отношение, к решению церковного вопроса привлекаются городские власти, идольские жертвы смешивались с Христовой трапезой, и прочее... В общем, проблемы, проблемы и еще раз проблемы. Не послание, а целый уголовный кодекс. Если бы кто из нас оказался среди такого беспорядка, непременно схватился бы за голову. Но Павел, искусно применяя Божью мудрость, решает проблемы одну за другой. В своих решениях он использует наиболее тонкий подход к делу, что, без сомнения, положительно влияет на читателей послания.

2.3. *Толкование.*

Теперь мы переходим непосредственно к тексту. Для его понимания, конечно, придется напрячь все свои умственные способности. Но, как известно, в конце утомленной работы труженика ждет облегченный вздох. Буду надеяться, что ни для читателя, ни для меня это правило не нарушится.

Прежде всего, в наличии мы имеем прозаическое произведение, другими словами письмо, автор которого вполне может пользоваться разговорным стилем. Каждый подраздел своего послания Павел отделяет друг от друга переходными предложениями. Читателям это дает возможность переключаться с одной мысли на другую. Таким образом удастся четко выделять различия между тем, о чем говорится выше и тем, что будет следовать за непосредственным контекстом. (В тоже время контекстуальные знаки дают представление о том, как отдельные темы соединены в единое целое. Я буду обращать на это внимание.) В нашем случае этим переходным звеном является 2 стих. (По всем смысловым правилам 1 стих 11 главы — это окончание 10 главы.)

В 3 стихе представлены участники установленных Богом взаимоотношений и показана их ответственность друг перед другом.

За этими тремя различными образами Павел убеждает верующих в необходимости соблюдения данного Богом порядка: в стихах с 4 по 6 в связи с культурными требованиями, с 7 по 12 затрагивая историю сотворения человека, а в стихах с 13 по 15 на уровне его инстинктивного

сознания. И в 16 стихе звучит предварительный отпор всем тем, кто любит поспорить.

Ключом к пониманию этого отрывка являются слова «молитва и пророчество», а также понятия, связанные с покрытой или открытой головой в период совершаемых действий, характеризующихся этими словами.

2 ст. Нет сомнения, что изо всех доселе живущих церковных деятелей, апостол Павел лучше других умел давать практические советы. Для него самой большой радостью было знать, что верующие применяют на деле его слова. За это их стоило хвалить, что и делал Павел во 2 стихе.

3 ст. Однако, перечень указаний продолжается. В 2 стихе содержится постановление, исходящее от Самого Бога: каждый мужчина должен признавать главенство Христа, Жена — главенство мужа, в то время Сам Христос имеет над Собою Верного Владыку — Бога. (Ср. Еф. 5:22-25).

4-6 ст. Затронутая Павлом тема разговора была актуальна для коринфян. Идеальным примером покорности и смирения было послушание Иисуса Своему Отцу. Как бы отреагировал Отец на то, если бы Сын не исполнил Его волю? Наверное, Ему было бы стыдно перед людьми за Него... То же самое получается, когда один из супругов нарушает установленный Богом порядок. Если нарушитель муж, то он бесчестит Христа (4 ст.), если жена — позорит мужа (5 ст.). Давайте посмотрим, в чем это могло выражаться. Прежде всего, необходимо отметить, что нарушение происходило в момент совершения одного из двух действий: либо молитвы, либо пророчества. И второе: причиной нарушения является либо покрытая у мужа голова, либо открытая у жены.

Не стоит думать, что отрицательное поведение было свойственно обязательно обоим супругам. Достаточно предположить, что муж употребляется в качестве дополнения картины, как и Христос, чтоб показать целостность в земных и небесных взаимоотношениях. В таком случае, единственным нарушителем, к которому применяются меры, остается жена. (6 ст.) Плюс к тому два вопроса: каков характер молитвы и пророчества, и что нужно сделать жене, чтобы опозорить своего мужа?

Традиционное мнение гласит: молитва и пророчество — это возможность жены принять участие в церковном Богослужении. Сейчас мы сделаем проверку этого заявления.

Безусловно, с приходом Иисуса Христа положение женщины в целом серьезно изменилось. Самое главное — женщины вместе с мужчинами смогли присутствовать на Богослужебном собрании. Многие жены ходили со своими мужьями рядом с Иисусом и служили Ему, но Он не возбранял им. Нет сомнения, что, обращаясь к «братьям» в 1 Кор. 14:26., Павел подразумевает и «сестер», к которым «да будет направлено наиздание». Но говорит ли Павел что-либо насчет назидания, исходящего от сестер, ну скажем, пророчества? Обратимся далее к тексту: «...*пророки* пусть *говорят* двое или трое... Ибо все один за другим

можете *пророчествовать...*» (29-31 ст.). А следом Павел пишет о том, как, бывает во всех церквях у святых. (*Во многих других переводах окончание 33 стиха — это начало 34*). «Жены ваши в церквях да молчат; ибо не позволительно им *говорить*, а быть в подчинении, как и закон говорит... ибо неприлично жене *говорить* в церкви» (34-35 ст.).

Как видно, среди говорящих в церкви пророчество, женщины не оказалось. Более того, им нельзя задавать вопросы во время Богослужения. (Ср. 1 Тим. 2:11,12) Давайте для точности обратимся к Живому Новому Завету (LNT). Перевод с английского звучит так: «Во время церковного собрания женщины должны быть безмолвны. Они не могут принимать участие в обсуждении, ибо они подчинены мужьям", о чем также заявляет священное Писание. Если у них есть вопросы, пусть спрашивают у своих мужей дома, ибо неприлично женщине выражать свое мнение в церковном собрании». (34, 35ст.) Тут же приводится пояснение: «*Им недозволительно говорить*». Они допускаются к молитве и пророчеству (1 Кор. 11:5), очевидно в публичном (народном, общественном) собрании, но не учить мужчин (1 Тим. 2:12).

Оба текста одинаково свидетельствуют, что неподходяще женщине говорить, то есть произносить речь в церковном собрании. Вопрос: где же тогда можно «молиться и пророчествовать»(11:5)?" Очевидно, за пределами церкви, обращаясь к неверующим людям. В пользу этого довода говорит и 17, 18 стихи 11 главы 1 Кор.: «Но, предлагая сие, не хвалю вас, что вы собираетесь не на лучшее, а на худшее. Ибо, во-первых, слышу, что, когда вы собираетесь в церковь...» Контекстуальный знак указывает на то теперь, что Павел не был доволен их церковными собраниями, о чем ниже пойдет речь.

1 Кор. 11:5 LNT: «...женщина, которая публично молится или пророчествует... » *Сегодняшняя английская версия (адаптированный перевод) TEV: «... женщина, которая молится или провозглашает Божье послание в публичном Богослужении... » Книга жизни. Н.З. в современном переводе (русское издание): «... женщина бесчестит себя, если молится или пророчествует в обществе... >>*

Эти данные дают нам право сделать вывод, что под молитвой и пророчеством подразумевается евангелизация (Ср. Мк. 16:9,10; Ин. 20:18).

Теперь о том, чем было вызвано нарушение. Текст говорит нам, что события были связаны с прической и головным убором. Если голова молящейся жены оказывалась не покрытой, то ее внешность напоминала бритоголовую женщину (5 ст.). В этом Павел делает женам — проповедницам строгое замечание, в котором предлагает им совершенно изменить свою внешность, т. е. стать похожими на мужчину (6 ст.). Когда женщина понимала, что для нее это стыд, ей становилось ясно, какой позор доставляет она мужу. Собственная жена, на виду у всех людей подрывала его авторитет. Покрывало, являющееся свидетельством послушания жены мужу, отсутствовало, чем обуславливается отрицательное мнение у людей, видевших это. Вероятно, культурные традиции, которым следовали греки, существенно влияли на их восприятие хрис-

тианского учения. Или, если взглянуть со стороны христиан, эффективность евангелизации зависела от того, насколько верующие считались с обычаями современников.

Если допустить такую мысль, что в тексте идет речь о семейной практике служения, то можно нарисовать следующую картину. В общественном месте муж с женой проповедуют о Христе. Но внешний облик жены не является образом для подражания: распущенные волосы напоминают проститутку или жену, которая не считается со своим супругом. Что интересно, спрос за внешность был не с жены, а с мужа. В результате чего, вместо принятия благой вести, следовало ожидать публичного возмущения.

Получается, что некоторые жены, получив во Христе право, выполнять функцию, которая разрешалась только мужчинам, злоупотребили этим правом.

Настало время сделать еще одну проверку. Для этого нам понадобится текст 1 Кор.10:23-11:1.

Павел проповедовал христианскую свободу, но предостерегал, чтобы ей не приносился вред неверующим, стихи 23, 24 и 27. Он учил, что нельзя соблазнять чем-либо людей, 32 стих. Он говорит, что и сам бережно относится к их спасению, 33 стих. И поэтому призывает верующих подражать ему, глядя на то, как он сам берет пример с Иисуса Христа, 11.1 (Ср. Мк. 20:8).

Вряд ли Павел был против, что жены снимали во время молитвы свои покрывала, скорее его беспокойство было связано со спасением людей, в частности греков (10:32), которых он предохранял от соблазнов со стороны самой церкви.

7-12. После того, как на основании культурных традиций Павел разъяснил женам, что им необходимо покрывать свои головы, он упоминает историю сотворения, которая определила им признавать над собой власть мужа.

Дело в том, развивает Павел мысль, что мужчина был создан первым, а потом уже произошла женщина (8 ст.). Мужчина вперед принял от Бога господство, а потому он наделен большей властью (7 ст. Ср. Быт. 1:26). Но Адам нуждался в помощнике (Быт.2:18), и Бог ему дал жену для этой цели (Быт. 2:22, 23). Именно эта мысль содержится в 9 стихе. В 10 стихе вышесказанное названо причиной, по которой жена должна иметь на своей голове знак власти над нею или того, что она находится под покровительством своего мужа. Этот знак необходим ангелам, вероятно, свидетелям процесса творения. «И еще должна она это делать из-за ангелов.» СПбТ. Это довольно-таки загадочное выражение. Здесь стоит признать нашу ограниченность в знаниях и согласиться с тем, что наличие этой фразы в тексте свидетельствует о ее важности. Возможно, акцент автора был направлен на психологическое сознание тех жен, внешность которых не говорила в пользу их покорного образа жизни, чему причиной было отсутствие желания признавать над собой власть мужа".

LNT, 10 ст.: » Женщина должна носить покрывало на своей голове в знак того, что она находится под мужской властью. Это событие ставит всех ангелов в известность, и они радуются. >>

Но говоря о власти мужа, Павел не приписывает ему роль диктатора. Он избегает монополии, которая давала бы мужу безграничное право. В плане Божьем создание людей было таким образом, что мужчина и женщина нуждаются друг в друге (11 ст.). Несмотря на то, что первая женщина произошла из мужчины, с этого времени все мужчины рождаются женщиной. Оба же имеют происхождение от Бога, Который и сотворил их (12 ст.). В большей или меньшей степени эти слова указывают на равенство супругов перед Богом. (Ср. 1 Кор. 7:3-5).

13-15. Заключительное доказательство Павла построено таким образом, что верующие вынуждены смотреть не на то, что происходило много веков назад или происходит в настоящее время, а заглянуть прямо внутрь самих себя и согласиться с тем, что им подсказывает их собственный инстинкт.

Особенность третьего по счету убеждения заключается в том, что апостол не доминирует своею речью, но в конце ее дает читателям право порассуждать самим. Для этого он задает им два вопроса".

Несколько слов о постановке вопросительного знака в 75 стихе. Во многих русских и английских переводах окончание 75 стиха является самостоятельной фразой и утвердительным предложением, а вопросительный знак стоит после того, как заканчивается по смыслу противопоставление, начатое 14 стихом.

Чтобы самостоятельно определить место, где стоять вопросительному знаку, нужно, читая от начала до конца, выдержать вопросительный тон. В том месте, где тон обрывается, и должен стоять знак вопроса.

Если мы не хотим терять смысл вопросительного предложения, то знак вопроса будет стоять в другом месте, нежели в Синодальном переводе. Иначе ударение, падая на «так как волосы...», изменяет смысловой оттенок предложения.

Первый (13 ст.) направлен на то, чтобы коринфяне ответили отрицательно, т. е. «нет, не прилично». Второй — положительно, т. е. «да, учит» (14-15 ст.).*

Слово «природа» 14 стиха подразумевает внутреннюю природу человека, нрав, инстинкт (Новая интернациональная версия NIV, TEV, LNT).

В ходе размышлений коринфская церковь должна была сделать вывод, что жене все-таки необходимо покрываться во время молитвы. Ведь даже инстинктивно муж и жена соблюдают различие по длине волос (14-15а). И когда была создана женщина, она не носила покрывала, его заменяли ей длинные волосы (15б).

16 ст. Оканчивая тему разговора, Павел допускает, что у кого-то возникнет желание завязать спор по этому вопросу. На этот счет у него есть очень мудрый ответ. Он говорит, что не будет спорить, потому что в христианстве нет такого обычая.

3. *Примечание.*

3.1. *Богословские принципы, апостола Павла в наши дни.*

Процесс толкования закончен. Что дальше? Перед нами стоит задача применить отрывок в конце 20 столетия так, чтобы от него была польза. Для этого нужно понять, какое он имеет значение для первых читателей. Вопрос: могли бы они потерять спасение, не послушавшись апостола Павла? Нет. Павел обращается к ним как к унаследовавшим спасение 1:2 во всей полноте 7, 8, 9, ст. И с потерей спасения он не связывает тему разговора. Для апостола принципиально важно смирение верующих, на необходимости которого он неоднократно заостряет внимание.

Теперь давайте подумаем, что бы могло измениться в тексте, напиши его Павел в Наае с вами время, и что бы в нем не потерпело изменений? Культура, мода и методы евангелизации меняются с каждым днем. Но перед христианином все еще стоят нравственные задачи: любить людей и жить ради них, знать слово Божье, а также быть честным. Итак, принципы остаются, культура меняется. На этом основании мы сможем установить связь отрывка с нашим временем и применить его в нашей среде.

3.2. *Практическое значение библейского отрывка в наши дни.*

Однако, здесь мы сталкиваемся с парадоксальным явлением. Если в Коринфе жены умышленно не хотят покрывать свои головы, то сегодня сестры готовы добровольно повязать платки. Всегда ли это будет правильно?

Легче понять коринфянок, если учесть, что своими корнями феминизм уходит в древность. Но какую цель преследует современная церковь, сказать очень трудно.

Очевидно, проблема, как и многие другие, является следствием того, что мы беремся что-либо делать, не зная, как это правильно делать. Вот частный пример. Как-то мне пришлось быть свидетелем разговора двух сестер. Одна рассказывала другой, что нынешняя молодежь совсем перестала любить своих мужей. «Во что, — говорит, — превратили свои косынки? В ленточки, которые едва заметны на голове... Так и любовь их еле теплится...» Комментарий излишен. А вот еще мнение относительно завязывания платочка. Если сестра оставляет два хвостика, покрывающих голову, то у них с мужем все в порядке, если один — у них проблемы... Скорее у этой сестры проблемы. Интересно, откуда берутся такие заключения? Это больше похоже на суеверие, нежели на евангельскую веру.

Говорят, что в православной церкви существует придание, которое объясняет, почему женщины покрывают свои головы. Якобы, Деве Марии пришлось снять с головы покрывало, когда ей явился ангел. Как только Гавриил увидел ее волосы, он сразу удалился. Так Мария поняла, что это Божий ангел. Хорошая сказка, не правда ли, особенно,

если добавить, что Дева Мария читала послание апостола Павла...

Безусловно, традиции русского народа оказали существенное влияние на евангельскую церковь. И, в общем-то, нет ничего дурного, если сестра в знак покорности, действительной покорности, носит косынку. Разве плохо, когда сестры спокойно себя ведут на собраниях и за пределами церкви скромны? Но как понимать тогда некоторых жен, которые, надев косынку, возмущаются во время Богослужения, вмешиваются в церковные дела, учат братьев и делают им замечания? Где же их безмолвие, кротость и послушание? Как видно, платочком не прикроешь грех. Что же в этом случае поможет? Отнюдь не внешний облик, а внутреннее смирение.

Но давайте, братья, подумаем, почему вообще жены могут себя так вести? Ведь не секрет, что принято как-то считать виновными во всем наших сестер. А как же мужья, ответственные перед Христом за своих жен? Всеми ли мы их научили? (Ср. 1 Кор. 14:35a).

Я, наверно, никого не удивлю, если скажу, что в наших церквях зачастую главенствующее положение занимает женщина, в то время как ее муж, что интересно, служителем, спокойно исполняет ее волю. Вот уж действительно, он «постыжает свою голову» (11:4). Если мы будем учить, что головной убор Дает право сестре называть себя христианкой и в тоже время допускать, чтобы наши жены так себя вели, то в проблемах виновны будем мы сами. Не лучше ли вразумлять слабый пол словами апостола Петра, говоря: пусть «отличием вашим да будет не внешнее украшение: плетение волос и обвешивание себя золотом или ношение нарядных одеяний, но сокровенный сердца человек в нетлении кроткого и тихого духа, что драгоценно перед Богом. Так ведь некогда и святые жены, возлагающие надежду на Бога, украшали себя, подчиняясь своим мужьям, как Сарра повиновалась Аврааму, называя его господином. Вы стали детьми ее, делая добро и не смущаясь никаким страхом.» (1 Пет. 3:3-6. Перевод епископа Кассиана). Практически, это же самое, что говорит Павел: «жене глава — муж». Иногда целесообразно делать проверку, начиная с мужа.

Вообще, правильно ли будет в отрыве от контекста говорить, что жена должна покрываться? С таким же успехом можно сказать: «... не муж создан для жены, а жена для мужа» (9 ст.) и быть вовлеченным в ересь. Хотелось бы знать, чего мы хотим от сестры добиться, когда говорим, что ей следует покрывать голову? Желание Павла заключалось в том, чтобы жены выражали тем самым на виду у неверующих свое послушание мужьям. Непонятно тогда, для кого это делается в церкви? И почему у сестры не покрыта полностью голова, так что видны ее волосы, а если молодой, то в добавок, распущенные? На что это похоже, если по улице сестры ходят с раскрытой головой, а перед церковью покрываются? Однако...

Если сестра желает соблюдать внешнюю сторону этого обычая, то прежде нужно изучить внутренние принципы и следовать им. Тогда и без косынки о жене скажут, что она христианка.

В конце концов, различают ли в наше время нравственный образ жизни человека по его прическе или длине волос? Когда мимо нас проходит девушка с короткой стрижкой, что, мы думаем о ней плохо? А парень с длинными волосами обязательно должен себя плохо вести? Насколько мне известно, даже братья носят длинные волосы. Так что прическа в настоящее время не критерий, по которому оценивается человек, (разве только он не будет ходить лохматым). Чем же тогда мы хотели бы отличаться от мира, внешностью или поведением?

Когда Павел говорит: некоторая жена «то же, если бы она была обритая», то греки понимали, с кем она сравнивалась. Что понимаем мы под этой фразой? На кого может быть похожа наша сестра, распустив волосы, когда сейчас так ходят все нормальные люди? А вот если ведет она себя не по-христиански, тут уже платочек не поможет. Так в чем заключаются наши требования к сестре?

Кстати, кто-нибудь думал о том, какие возникают реакции, и какие складываются мнения у неверующих людей, когда они видят женщину в платке? Их бывает как минимум три. В худшем случае сестру обзовут «монашкой» и покрутят пальцем у собственного виска. Скорее всего, ее просто не поймут, или же сестру пожалеют... Но ни за что платок не побудит сердце неверующего к покаянию. Так что если мы не смогли обратить проповедью человека ко Христу, то косынка здесь ничем не поможет. Остается сделать вывод, что в деле христианства важно любить и понимать людей, быть для них доступным, показывая Евангелие своей жизнью.

4. *Заключение.*

Оканчивая свой труд, хочу напомнить читателям цель моей работы. Прежде всего, это помощь для тех, кто хотел понять причину, из-за которой возникла проблема, связанная с женским покрывалом, и проследить, как Павел предлагал ее решение. Мои усилия были направлены на то, чтобы, руководствуясь опытом апостола, помочь современным верующим находить выход из подобной ситуации. И, наконец, я желал показать разницу между традицией и осмысленным применением библейских принципов.

Не сомневаюсь, что у каждого христианина свой собственный взгляд на эти вещи. Также я не думаю, что кто-то из нас будет ограничиваться в своих познаниях. Руководствуясь этими соображениями, я занялся исследованием данного вопроса, которое надеюсь, оказалось для многих полезным.

В своей работе я намеренно не использовал труды комментаторов, зная, что со многими вы знакомы и в большей или меньшей мере обращаетесь к ним. Я всего лишь хотел сказать, что каждый желающий иметь свою точку зрения может это сделать, грамотно истолковывая Библию.

Буду питать надежду и молюсь о том, чтобы наше с вами верование в Живого Бога могло активизировать все наши мыслительные способности, и тому учить других людей. Думаю, что система ценностей в на-

шем сознании будет непременно возрастать после каждой исследовательской работы и увеличивать свои показатели.

Но я хочу, чтобы моими последними словами, обращенными к вам, были слова апостола Павла: рассуждайте сами. Аминь.

Примечание:

Цитата приведена из книги «История прически» (1989 г.), статья «Прически древней Греции», стр. 37, 40, 42. Автор И.С. Сыромятникова.

Список используемой литературы:

1. Библия в Русском Перевод. Текст Синодальной издания.
2. Современный перевод Библейских текстов.
3. Книга Жизни. Н.З. в современном переводе.
4. Перевод епископа Кассиана. Н.З.
5. New Revised Standard Version (NRSV).
6. Today's English Version (TEV). NT
7. Reach Out. The living New Testament (LNT).
8. New International Version (NIV). NT
9. И.С. Сыромятникова. История прически. 1989.
10. И.С. Сыромятникова. Развитие парикмахерского искусства. 1993.
11. Дейвид К. Лоури. Комментарий. Библейская кафедра.
12. Уильям Баркли. Толкование посланий к Коринфянам.
13. Джон Ф. Мак-Артур, младший. Толкование первого послания к Коринфянам.
14. Вернер де Боор. Комментарий на первое к Коринфянам. Вупертальское изучение Библии.
15. Генри А. Верклер. Герменевтика.
16. Гордон Фи и Дуглас Стюарт. Как читать Библию.

Вопрос христианской философии

Р. Канингам

Несколько лет назад находясь в Кембридже, в годичном отпуске для повышения квалификации, я познакомился с одним англиканским религиозным философом. Меня представили как профессора христианской философии в Южной Баптистской Теологической Семинарии. О, насмешливо ответил философ, я и не знал, что южные баптисты интересуются философией. На самом деле, большинство верующих в южной баптистской конвенции не заинтересованы в изучении философии. Подобное можно сказать и о большей части протестантского сообщества.

Антипатия церквей и богословов к философии имеет долгую традицию, корнями уходящую в Реформацию. Это отношение усилилось в этом столетии благодаря воздействию бартианства на Европу и Соединенные Штаты. Богословский позитивизм и библейский фидеизм доминировали среди протестантов двадцатого столетия. Многие христиане отказались от того, чтобы подвергнуть критическому исследованию основополагающие утверждения своей веры или попытаться построить свое понимание откровения на основе естественного богословия.

Однако для многих богословских семинарий включение в свой преподавательский состав философа в области религии является обычной практикой. Есть подозрение, что в протестантской среде отношение к философии выражено как формальным одобрением со стороны некоторых богословов (так как наличие философии как академической дисциплины в семинарии было обязательным еще со времен Реформации), так и беспокойством или отвержением со стороны многих студентов. Мыслители Реформации знали, что теология как наука является сердцем богословия. Таким образом, христианский философ часто вынужден оправдывать философскую задачу в рамках церковной мысли.

В таком случае необходимо рассмотреть противоположный полюс христианской философской дилеммы. Есть мыслители, которые утверждают отсутствие всякой связи между определением «христианский» и словом «философ», заявляя, что любая христианская деятельность на философской арене является неправильной. С их точки зрения христианская философия является или богословием, маскирующимся под философию или же философией в искаженном виде. Признавая, что есть христиане-философы, они утверждают, что не существует христианской философии как таковой.

Такое отношение становится понятным после изучения истории современной западной философии. В западной цивилизации христианский мир в течении многих столетий не имел нужды ставить вопрос о христианской философии. Во время средних веков один и тот же мыслитель обычно являлся богословом и философом одновременно. С одной стороны он поднимал фундаментальные вопросы естественного богословия, а с другой развивал и детально разрабатывал содержание христианской веры.

По прошествии столетий философия эмансипировала, выйдя за рамки церковной жизни. Во время Возрождения континентальный рационализм и британский эмпиризм приоткрыли дверь для различных философских направлений. Некоторые из идей развитых в философии повлияли на такую дисциплину как христианская философия. Декарт, например, основал свою философию на строго рационалистической основе, независимой от христианского откровения. Эмпирический скептицизм Юма исключил метафизику и религиозные когнитивные утверждения вместе с философским познанием эмпирического мира. В ответ на вызов Юма, Кант ограничил познание феноменальным миром и утверждал, что мы не можем познать вещи сами по себе и познавать любую возможную трансцендентную реальность. Метафизические и религиозные концепции, которые отстаивал Кант, имеют только регулятивное предназначение для унифицированного взгляда на мир и предлагают базис для нравственной практической жизни.

Многие из современных мыслителей, как философы, так и богословы приняли критическую позицию Юма и Канта, относительно метафизики и религиозного когнитивного познания. За некоторым исключением (например, Гегель), большинство континентальных христианских мыслителей 19-го столетия, включая Кьеркегора, Шлеермахера и Ритчля отвергли метафизику. В 20-м столетии аналитическая философия, ставшая доминирующей силой в англо-американской среде предприняла, в общем, попытку ограничить философию задачей критицизма и опровергнуть возможность метафизики как таковой. Как результат, во многих ведущих западных центрах философии, философские направления и программы стали уделять немного внимания христианской философии, или даже допускать более широкий подход к философии религии.

Наряду с этим феноменом некоторые мыслители, как католические, так и протестантские, продолжали решать философские задачи с христианских позиций. В истории современной философии яркий след оставили такие выдающиеся католические философы как Жак Маритен, Бернард Лонерган, Фредерик Коплстон, Габриэль Марсель. Среди представителей британской мысли XX-го столетия было немало выдающихся христианских философов таких как Ф.Тентант, Леонард Ходжсон, И. Рамси, Х.Льюис, Бэзил Митчел, и это далеко еще не все. Среди Южной Баптистской конвенции, немалый вклад в христианскую философию внесли мыслители старшего поколения. В их

числе Джон Ньюпорт из Юго-Западной Баптистской Семинарии и Эрик Раст¹.

С недавних пор наблюдается некоторое оживление в области религиозной философии в целом и христианской философии в частности. В современной философии широко распространены дискуссии относительно религиозных вопросов. Католические философы продолжают активную деятельность в этой области. Множество протестантских философов сегодня могут быть идентифицированы как христианские философы — мыслители, которые полностью посвящены христианской вере и в то же время компетентны в вопросах философии. Подтверждением такого «брожения» среди христианских философов, может послужить Общество Христианских Философов — быстрорастущая организация, основанная в Соединенных Штатах в 1977 году.

О том, что религиозная философия является важной и насущной свидетельствуют возрождение как традиционных, так и новаторских форм естественного богословия и появление множества новых подходов к христианской философии. Ярким примером является пробабилистическая реформулировка доказательств существования Бога и когерентности теизма, сделанная оксфордским философом Ричардом Свинборном (Richard Swinburne) на основе индуктивной конфирмационной теории². Другим направлением является развитие разнообразных, более скромных или замкнутых направлений естественного богословия. Эти подходы сфокусированы на общем, естественном человеческом знании о Боге, которое формирует фундаментальную основу представления о реальности, феномен описанный при помощи таких образов человека, как элементарная вера, интуиция, извечные вопросы человека и других³. Имеется также и интересный, новый подход к христианской философии со стороны группы американских реформированных философов, которые оспаривают философскую легитивность принятия существования Бога и некоторых ключевых христианских взглядов как базисных убеждений, с которых начинается философский процесс и которые не нуждаются в доказательстве их истинности. Алвин Плантинга (Alvin Plantinga) — философ из Нотрдама, например, утверждает, что как философ-теист имеет право на свои основополагающие убеждения, так и нон теисты на свои⁴.

¹ Как пример конструктивной работы Eric Rusl'a в области христианской философии, см. его «Religion, Revelation and Reason». (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1981).

² See Richard Swinburne's trilogy of books: *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977); *The existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979); and *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

³ An excellent discussion of these approaches is in Danny R. Stiver, «Converging Approaches to a Natural Awareness of God in Contemporary Natural Theology» (Ph. D. dissertation, The Southern Baptist Theological Seminary, 1983).

⁴ Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Eds., *Faith and Rationality* (Notre Dame, Indiana; University of Notre Dame Press, 1983), pp. 73-91.

Определение христианской философии

Христианская философия — исторический феномен. Но все же чем она является и каковы направления ее применения? Христианская философия потому и называется христианской, что имеет свои особенности. Подобно другим философам, обсуждающим извечные философские вопросы, христианский философ размышляет над великими вопросами жизни, бытия, значения, ценности и судьбы. Конечно, не существует всеобщего согласия относительно природы философии, чем она является и чем может заниматься. Определения варьируются от широкого понимания, что философия является попыткой «понять жизнь и понять ее в полноте», до более специфичных, детальных или ограниченных определений. Традиционные определения включают взгляд Платона на то, что философия есть «стремление познать Вечное Бытие во всех вещах» и Пауля Тиллиха, что философия есть «познавательный подход к реальности, в котором реальность является субъектом»⁵.

Философия, традиционно, включает в себя и критическую и конструктивную задачи. Критическая задача сфокусирована на вопросах, касающихся отношения нашего мышления, языка к реальности, истине и фактам, в процессе анализа наших интеллектуальных способностей и мыслительных процессов. Традиционная конструктивная задача философии сосредоточена на интегрировании всего нашего знания во всеобъемлющее и доступное понимание реальности. В большинстве современных философских направлениях исключена конструктивная задача и весь акцент сделан на критической задаче. Аналитическая философия, например, занимается по большей части критическим анализом языка.

Религиозная философия есть применение общих философских инструментов по отношению к основным вопросам религии, точно так, как и просто философия по отношению к другим специфическим областям человеческой жизни. На сегодняшний день существует довольно большое количество подходов к философии религии, некоторые из которых стремятся достигнуть непредубежденности и объективности, работая или в области мировых религий, или главным образом в пределах определенной религиозной традиции. Другие философы, тем не менее, подходят к своей задаче, признавая, что существует экзистенциальный элемент в любом мыслительном философском процессе, и, таким образом, размышляют с четким самосознанием как религиозные верующие, в рамках определенной религиозной традиции.

Христианская философия, согласно моему определению, соответствует последнему подходу. Она не просто включает в себя занятие христианина философией. Понятие «христианская философия» появляется там, где христианин философски размышляет над религиозными вопросами и различными измерениями экзистенции, находясь в ясном

⁵ Paul Tillich. *Systematic Theology* (New York: Harper and Row, Publishers, 1967), I, 18.

самосознании своего экзистенциального, религиозного опыта и убеждений в свете ключевых элементов христианского откровения. И так, христианский философ размышляет как верующий. Христианский мыслитель не может отделить себя от глубочайшей встречи с истиной, когда он начинает исследовать философские вопросы относительно истины, значения, ценности и реальности в целом. Когда христианин решает критическую задачу в христианской философии, он также серьезно берет в расчет свою личную веру, настоящий христианский контекст в котором он живет и мыслит, и наиболее философски важные идеи христианского откровения.

Христианская философия и ее критика

Имеет место следующий вопрос должна ли вообще существовать христианская философия. Те, которые скажут да, должны будут защищать христианскую философию на нескольких фронтах. Один из них относится к самому христианскому сообществу, в особенности к некоторым отдельным верующим, а также библейским и систематическим богословам среди них. Оппозицию составляют философы, которые против того, чтобы давать определение «христианский» по отношению к философскому способу мышления.

Много интеллектуально активных христиан, которые познали Бога посредством веры и интерпретировали христианскую веру исходя из библейского откровения и развития церковного богословия, отвергают подчинение их веры любому виду философского размышления или присоединения ее к любой из философских точек зрения. Религиозный язык таких людей исполнен посвящения и преклонения и дает им внутреннюю уверенность в его истинности. Религия для них экзистенциальна, это — то, чему они посвящены и участниками чего являются. Они убеждены в том, что вера не должна подвергаться критической оценке, не нисходить до уровня абстрактных размышлений пустой философии.

Христианский философ редко когда будет обсуждать важность и первичную ценность религиозного опыта или авторитета библейского откровения для жизни веры. Определяющие решения, понимание и богословие большинства христиан глубоко укоренены в библейском откровении и классических богословских традициях Церкви. Христианская философия никогда не будет, и воистину никогда бы и не смогла, устранить веру и откровение, но наоборот старается обосновать, разъясняя их концепции и утверждая необходимость веры и откровения во всех аспектах жизни и познания.

Тем не менее, внутри самой веры имеется множество поощрений для христиан заниматься философией. С одной стороны имеется такой фактор, как духовные дары внутри Церкви. Как заметил Лэпмед Кэс-

* J.V. Langmead Casserlev, *The Christian in Philosophy* (London: Faber and Faber Ltd., 1951), p.13.

серли (J.V. Langmead Casserley) христианская философия будет иметь плоды там, где человек имеющий философский дар, будет также разделять христианскую веру и применять как интеллектуальные способности, так и личную веру в служении христианской Церкви". Занимаясь философией, христианские мыслители могут стать интерпретаторами, адвокатами, и защитниками основных элементов христианского мировоззрения.

Такая философская роль для христианина является чрезвычайно важной в нашем мире. Живым религиям, включая христианство, придется пройти критический экзамен, со стороны множества интеллектуалов — от отдельных индивидуумов внутри самой религии, от ученых из среды множества интеллектуальных дисциплин, со стороны последователей других мировых религий и нерелигиозных философов. Если же работа религиозных и нерелигиозных философов заключается лишь в критике, то Церковь, таким образом, займет оборонительную позицию и мир будет лишен пронизательных идей философов, которые размышляют над великими вопросами философии с позиций христианской веры.

С точки зрения жизненной необходимости, христианская философия может быть отнесена к выполнению Великого поручения Церкви. Христианская философия может помочь в построении фундамента для апологетики Церкви, которая пытается донести Евангелие до людей. В нашем культурно и религиозно плюралистичном мире, множество различных идеологий в буквальном смысле борются за каждого человека. Большинство современных людей имеют тенденцию к поиску обоснованного подтверждения христианской веры, которое было бы выше керигматических и фидеистских призывов. Многие люди перестали верить в христианство, и поэтому для современных христиан жизненно важно интерпретировать и подтверждать истину христианской веры как путь понимания человеческой экзистенции и реальности в целом.

Естественно возникает вопрос: «Почему систематическое богословие, как центральная интеллектуальная дисциплина церкви не является достаточной для выполнения вышеуказанной задачи?» Большинство христианских философов без сомнения подтвердят, что богословие необходимо. Богословие является развитием церковной мысли в понимании Бога и Его действий в мире, основанной на библейском откровении и богословских традициях Церкви, а именно на их творческом взаимодействии с современной жизнью и мыслью. Богослов обычно функционально понимает истину христианской веры и излагает и применяет ее в соответствии со своим пониманием. Пытаясь разрешить сложные вопросы церковной веры, богослов может и не чувствовать нужду исследовать философские основы веры, взаимодействие с критическими философскими вопросами или в движении в сторону метафизических горизонтов.

Христианские философы и богословы, как в прошлом, так и в настоящее время по-разному смотрят на то, как должны взаимодейство-

вать богословие и философия. С моей точки зрения христианская философия может, как дополнять, так и содействовать развитию систематического богословия. Как дополняющая дисциплина христианская философия обычно задает более фундаментальные эпистемологические вопросы и работает на более доступном уровне, чем большинство систематических богословов. Говоря простым языком, христианская философия задает вопросы относительно того, что богословие часто просто принимает. Философия идет дальше большинства богословских трудов, в отношении науки, культуры, мировых религий и других областей опыта, связанного с метафизикой. Христианский философ заинтересован не только пояснением концепций веры, но и вопросом соотношения истины и религиозного опыта человечества и всего диапазона человеческого опыта. Демонстрируя пояснительную силу жизненно важных элементов христианского мировоззрения в более широком контексте онтологии и метафизики, христианская философия становится широчайшим выражением веры в поисках познания.

Христианская философия может содействовать развитию непосредственно самому систематическому богословию. Как это было на протяжении столетий, христианская философия и сегодня может предоставить концептуальные формы, могущие послужить для выражения уникального богословского содержания христианской веры. Также, христианская философия может дать критическую оценку богословским концепциям и утверждениям, для их ясности, внутренней когерентности и последовательности в пределах всего богословия. Христианская философия может послужить источником критики, если некоторые богословы поспешат принять ультрамодные и неустойчивые философские методы и идеи. В любом случае, христианская философия и систематическое богословие, будучи заняты определенно разными задачами, все же могут дополнять и обогащать друг друга.

Христианский философ, пожалуй, имеет даже более значительную задачу — оправдать христианскую философию внутри философского сообщества. Есть как христианские, так и не христианские философы, которые выступают против христианской философии, но по разным причинам. Одна из позиций несогласия с вышеприведенной точкой зрения представлена философом из Йеля, Джоном Смитом. Смит, сам, будучи христианином, отстаивает роль христиан как философов, и развивает идею о помощи, которую, как он думает христиане могут оказать светской философии, и через интерпретацию христианства — другим областям познания. Как бы то ни было, он против утверждения, что христианская философия может иметь основание, краеугольным камнем которого является утверждение, что не существует уникального христианского подхода к множеству центральных философских проблем и вопросов, таких как проблема взаимоотношения внутреннего и внешнего, ума и тела, или номиналистско — реалистский вопрос. Скорее христианин, утверждает Смит, должен быть светским философом и исследовать «уместность определенных философских решений для

христианской веры»⁷ и относительно тех, путей, где христианство могло быть совместимо с различными светскими философиями. Нет христианских ответов на вопросы, сформулированные светской философией, которая имеет дело только с общими случаями, видимыми для любого философа. Если же философ задается вопросами, сформулированными Христианством, тогда христианская философия действительно является богословием.

Со своей стороны я согласен, что не может быть универсальной христианской философии, как и не может быть единственного направления в богословии. Смит, по крайней мере, частично прав в том, что приставка «христианский» не является важной для многих областей философии. Не существует христианской логики, философии науки, философии экономики, эстетики и так далее, хотя христианское мировоззрение может быть вовлечено в любую из вышеперечисленных сфер. Даже в таких вопросах, как традиционное исследование естественного богословия о том, может ли разум установить существование или природу Бога, верующий и неверующий будут иметь тенденцию подходить к решению проблемы с одинаковых нейтральных позиций (мотивов). Индивидуально, философы могут использовать различные теории познания или иметь различные взгляды на любой из узких философских вопросов.

С другой стороны, многие философские вопросы могут быть разъяснены с помощью положений и понятий христианского откровения. Христианские философы имеющие отличные мнения во множестве общих и специфических религиозно нейтральных философских вопросах, тем не менее могут прийти к широко распространенному пониманию реальности, разделяемому большинством христианских мыслителей. На наиболее базисном уровне христианская философия может исследовать фундаментальные вопросы и развивать метафизическое мировоззрение, которое будет сделано философски убедительным посредством ключевых концепций христианской веры. Этот подход назван христианской философией не только потому, что используются общие с другими философскими направлениями термины, такие как эмпирический, аналитический, натуралистический идеалистический и другие. Исследователи четко отмечают, что христианская философия работает в отличных от других методологических параметрах. Другое возражение против христианской философии состоит в том, что она теряет чистую философскую непредубежденность и объективность в своих конфессиональных убеждениях. В ответ можно сказать, что чистая объективность является идеалом, который не был достигнут ни одним философом в истории. В каждой философии содержится элемент субъективности. Любая философская истина является истиной как ее понимает сам философ. Каждый философ размышляет как кон-

⁷ John Smith, *Reason and God* (New Haven. Conn.: Yale University Press, 1961), p. 152.

кретная, существующая индивидуальность, которая мощно формирует свое философское мышление.

Философское размышление не является какой-то нейтральной умственной деятельностью в идеологическом вакууме. Каждая личность является особенной, со своими уникальными мышлением, чувствами, волей и отношениями. Высоко индивидуализированный экзистенциальный контекст неизбежно влияет на то, где человек начинает и как продолжает работать в качестве философа. Много факторов — биологический характер, опыт детства, человеческие взаимоотношения, географическое местоположение, культурное окружение, религиозный опыт или его недостаток и многое другое — влияет на то, как человек первоначально будет видеть и чувствовать мироздание, что будет считать наиболее важным в своей жизни, что почитает ключом к разгадке больших вопросов жизни, и какие модели он выбирает для интерпретации окружающего мира. Такие факторы неизбежно создают в каждом человеке метафизическое предубеждение (которое наверно, по большей части подсознательное) и что Майкл Поланий (Michael Polanyi) называет молчаливым личным познанием истины, *как мы видим ее* еще до того, как сознательно формулируем ее⁸. Неважно насколько сильно мы стремимся достигнуть объективности, никто никогда не сможет полностью перешагнуть границы своего индивидуального эгоцентризма.

По существу, все философы признают, что любая философская работа основана на определенных абсолютных исходных предпосылках, той начальной точке, которая не оспаривается, но служит отправным пунктом умозаключительных построений.

Эти фундаментальные предположения включают видение, представление, интерпретацию, модель, общий взгляд на реальность. Как метафизическая философия, так и ее неметафизическая сестра, начинаются с этих абсолютных оснований. Метафизическая философия утверждает, что всякая вещь вписывается в доступную для понимания схему, и ищет ключ к пониманию природы в упорядоченной системе, в которой каждая вещь занимает свое место. Определенный ключ становится рабочей гипотезой, которая должна подвергнуться испытанию по мере развития философом его индивидуальной схемы мышления. Кто-то может убежденно доказывать, что различные философии являются результатом отличных взглядов относительно того, что есть реальность как целое. Такие абсолютные предпосылки описаны рядом философов при помощи следующих идей: фундаментальных аксиом, первоначальных принципов, базисных убеждений или базисных верований.

Почему один философ использует одни абсолютные предпосылки, а другой другие? Кто-то может заметить, видение философа проистекает из его метафизических предубеждений и понимания реальности как целостной структуры, а также интуитивного понимания реальнос-

⁸ Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago Press. 1958).

ти и природы вещей. Конечно, ответственные философы критически размышляют над своими первоначальными принципами и, таким образом развивают свою философию. Философы также предпринимают попытки оправдать в некоторой мере свои первопринципы с которых они начинали. В противном случае не было бы почвы, необходимой для выбора между альтернативными фундаментальными предпосылками. Тем не менее, факт остается фактом, какой бы источник не использовался для стартового момента, выбран ли он интуитивно или критически, ни одна философия — эмпирическая, рациональная или любая другая не могут окончательно подтвердить обоснованность своих первоначальных принципов внутри структуры их собственной методологии.

Таким образом, можно отказаться от мысли, что только христианские философы приносят свои взгляды, убеждения и посвящения на философскую арену. То же самое можно сказать обо всех философах. Некоторые склонны к узкому эмпирицизму, или непреклонному рационализму, или редукционистскому материализму. Некоторым чужд религиозный опыт. Некоторые раньше были религиозными верующими, и теперь оставили свои убеждения, и больше не являются таковыми. Другие живут только по определенным религиозным убеждениям. Все эти экзистенциальные факторы, включая религиозные, влияют на позицию данного философа.

Христианский философ смотрит с той точки зрения, на которую его личные отношения с Богом и христианское откровение помещают его⁴. Столкновение с Богом, как интерпретированное в откровении, наиболее основательно для всего христианского опыта, и таким образом, это будет касаться философствования так же естественно, как затрагивает и другие области жизни. Так как откровение толкует чей-либо духовный опыт, то оно предлагает пояснительные ключи, чтобы обозначить важные философские вопросы. Ни интуиция, ни чей-либо экзистенциальное посвящение не могут быть просто отброшены, когда кто-либо начинает размышлять на важные философские вопросы.

Но христианский философ — не теолог. Он занят философскими задачами. Он не проповедует веру и не делает обстоятельную догматическую работу теолога. Он находит в откровении определенные критические идеи, которые могут быть ценны философски, и могут рассматриваться в различных философских отношениях. Христианские философские должны философски использовать идеи за пределами откровения и подтверждать их философскую силу. Как заметил Леонард Ходгсон (Leonard Hodgson), философски сильные идеи могут происходить от религиозных пророков с таким же успехом, как и от профессиональных философов¹⁰. Отвергать идею только потому, что она проис-

⁴ Emil Brunner, *Revelation and Reason*, trans. Olive Wyon...

¹⁰ Leonard Hodgson. *Towards a Christian Philosophy* (London: Nisbet and Co., Ltd., 1946). p.12, pp. 95-111.

ходит из христианского откровения, значит совершать принципиальную ошибку. Источник происхождения идеи не имеет отношения к ее истинности. Если она истинна, то истинна. По словам Жака Маритена (Jacques Maritain), «Главное не то, что философия христианская, но то, что она истинна... Философия основывается на разуме, и тем более она истинна, чем более остается верной... своей философской природе»¹¹. Обратное также справедливо. Главный вопрос состоит в том, чтобы взятые из христианства понятия были более полно освещены, интерпретированы и интегрировали другие области человеческих интересов. Труд христианского философа, как и любого другого философа, должна основываться на собственных успехах и слабостях.

Природа христианской философии.

Я предложил определение христианской философии, как христианское философское размышление о религии и реальности в ясной осведомленности чьего-либо экзистенционального опыта в свете христианского откровения. Позвольте обобщить и предложить ниже несколько специфически характерных замечаний и задач, немного выходящих за рамки такого определения.

Первое замечание требует христианского мыслителя, чьи философские суждения являются размышлениями верующего человека. Как уже отмечалось выше, некоторые христианские философы настойчивы в том, чтобы философия необходимо исходила и зиждилась исключительно на нейтральной не конфессиональной основе, обращаясь только к общим случаям или не религиозным источникам опыта, которые подтверждены всеми философскими мыслителями. Но в христианской философии невозможно вычеркнуть конфессиональную величину религиозного опыта, а следует скорее попытаться использовать и применить это в рамках определенной философской сферы.

Второе замечание состоит в том, что христианская философия сформирована на основе христианского служения, а так же более крупных философских сообществ. Такой контекст позволяет описать засушный круг проблем для христианской философии.

Каждый христианский философ имеет собственный набор исходных вопросов, много отображающих философские интересы христианства, которые могут или не могут быть первостепенными вопросами или исключительными центрами общей философии, например Оксфорда, Гарварда или Беркеlea. Превалирующие одновременно философские страсти и стили хорошо известны за их скоротечный характер и часто заметны последствия господствующего духа времени. Позиция христианской философии может быть интересна по многим важным специфическим вопросам, проблемам секулярной философии, большин-

¹¹ Jacques Maritain, Л и *Essay on Christian Philosophy*. Trans. Edward H. Flannery. (New York: Philosophical Library, 1945.), pp. 30-31.

ство из которых, безусловно, важны, но совсем не обязательно, что она будет поглощена ими. Христианская философия имеет полномочия, кроме того, обращаться и к вечным философским интересам.

Третье замечание — христианская философия, когда уместно, будет использовать пронизательность (insights) христианского откровения.

Здесь необходимо несколько уточнений. Многие, основанные на откровении, идеи, которые являются центральными для богословия, например, такие как избрание, милость, покаяние, спасение, посвящение или церковь, не являются важными для конструктивной работы философа, хотя он и может подвергнуть их критике, как концепции. С другой стороны, существуют области философии, где разоблачительные идеи не имеют применения или ценности. Христианское откровение содержит круг идей, которые позволяют осмыслить такие дисциплины как эпистемология и метафизика, а так же множество специфических проблем, обращенных к философии религии.

Четвертое замечание христианской философии состоит в том, что она собственно и есть философия. Христианский философ должен подчинить себе норму философской методологии и дисциплины, и конструировать свои мысли в границах правил философской игры. Истинность идей, включая и те, которые берут начало из откровения, должна демонстрироваться в терминах философской позиции, опираясь на общепринятые философские критерии, такие как простота, внутренняя связность, логичность, соответствие общим фактам, полнота, экзистенциальная уместность, прагматическая ценность и онтологическое и метафизическое соответствие.

Если этим определяются границы христианской философии, тогда каковы же ее базисные задачи? Ни один христианский философ не может определить такие задачи для другого. Функции христианского философа, как философа с широким спектром философских интересов, зависят от интересов конкретного мыслителя. В терминах философа, в частности христианского, существует как минимум несколько очевидных областей, к которым он мог бы обращаться.

Наиболее базисной продолжает быть эпистемология, извечная борьба с проблемой знания. На мой взгляд, христианская философия, совсем не обязательно должна быть ограничена какой-либо особенной или частной эпистемологией, например, такой как рационализм, эмпиризм, интуитивизм либо экзистенциализм. Любой превалирующий подход (а христианская философия будет настаивать на явно выраженной эпистемологии таких границ глобального опыта конкретного человеческого бытия на всем протяжении истории и вселенной) может включать знание, пришедшее через откровение и веру, с таким же успехом, как и полученное посредством обычного человеческого опыта.

Христиане обладают знанием о высших материях. Оно превосходит пределы закоснелых эмпирических структур, не обязательно согласуется со строжайшими правилами формальной логики и имеет боль-

ше, чем просто прагматическую ценность. По этой причине христианская эпистемология будет критиковать любую деструктивную эпистемологию, которая игнорирует наш экзистенциальный опыт и нашу онтологическую осведомленность глубиной бытия как такового (Being-itself).

Христианские философы, наряду с другими философами, будут бороться со всеми эпистемологическими возражениями (issues) и особенно с вопросом о том, каким образом мы можем достигать знания о существовании и природе Бога. Исследуя вопрос места естественного богословия и возможностей естественного разума в доказательстве (establishing) существования и природы Бога, отдельные христианские философы могут прийти к весьма противоречивым положениям. Они могут придерживаться оптимальных, умеренных или негативных взглядов на возможности естественного богословия. Христианская философия, так, как я ее определил, не стоит и не падает от чьего-либо позитивного или негативного суждения о традиционном естественном богословии. Однако я прихожу к выводу, что христианская философия могла бы укрепиться, если бы без помощи разума могла бы конструировать любой убедительный либо наиболее возможный довод или набор аргументов в пользу существования Бога. Сколь бы здравым ни было естественное богословие, большинство христианских философов опирается и основывается на когнитивном (cognitive) знании, полученном христианами через откровение и веру.

Второй задачей христианской философии является критический анализ таких вопросов, которые являются базисными христианскими концепциями, природа религиозных претензий, да и само христианство в отношении с другими мировоззрениями. Один уровень изучения анализа относится к основным христианским концепциям. Каково значение отдельной концепции? Существует ли внутренняя логика и последовательность между концепциями в христианстве? Более того, каков характер религиозного языка? В чем различия, если таковые есть, религиозного языка от любого другого привычного языка? Должен ли это быть обыденный, нормальный язык, соответствующий и со странным оттенком или это функциональный язык аналогий и метафор? Сюда же относится вопрос сущности и обоснованности религиозных притязаний и их оправданности. Другой функцией критики является анализ христианства в свете альтернативных мировоззрений, особенно относительно их общих притязаний на истину.

Третьей задачей для христианской философии — брать во внимание многочисленные извечные и современные вопросы, поднимаемые религиозной философией. Что такое религия? Какова природа и источник религиозного сознания? В чем сходятся и разнятся мировые религии и как относятся к реальности и истине? Каковы различные осмысления Бога и как они отражают запредельное бытие? Существуют ли позитивные основания для веры в Бога? Как определить чудеса, да и возможны ли они? Каким образом могут соотноситься религия и наука?

Что такое личность? А что насчет связи души (mind) и тела? Свободен ли человек или нет? Существует ли жизнь после смерти, и если да, то какие формы она принимает? Христианские философы, в сотрудничестве с другими философами религии, борются с такого рода вопросами.

Четвертая пространная задача в философских кругах — это интерпретация христианства для философского мира. Эти требования заключаются в том, что христианский философ должен быть теологически информирован и эмпирически восприимчив к динамике жизни веры и христианской общины. Христианские философы могут критиковать схоластические расхождения между философией христианской веры и практики. Кроме того, христианская философия способна оценить ведущие философии в терминах их совместимости или несовместимости с христианским мировоззрением. Она вправе критиковать те философии, которые *приоравливают* христианство только ценой игнорирования жизненно важных элементов христианского мировоззрения.

В заключении, позвольте мне предположить, что существует и метафизическая задача христианской философии. Христианские философы могут разделять широко распространенный современный скептицизм в отношении метафизики. В этом случае, по моему определению они могли бы быть философствующими христианами, но не производителями того, что в широком смысле может быть названо христианской философией. В разрешении собственных внутренних потребностей, христианская философия направлена на формирование целостного взгляда на реальность, который бы охватывал экзистенциальные и онтологические стороны, человека и космос, время и вечность, Бога и мир.

В метафизике христианские философы могут использовать центральные богословские концепции христианского мировоззрения для подтверждения своих метафизических доводов. Позвольте предложить конструктивную и критическую оценку отдельных фундаментальных идей христианства для философской метафизики. Одна из христианских концепций Бога — это Бог как личностная сущность, всемогущая, всеведущий, вездесущий, благожелательный, трансцендентный и имманентный, целенаправленный в своей деятельности творения и искупления. Хотя антитеисты зачастую подвергают атаке стройность теизма, но он может сделать прочную оборону логичности теизма и апологетичности такой концепции Бога¹².

Или существует идея творения «из ничего» (ex nihilo), веский символ божьего абсолютного творения мира, что подтверждает отличие мира от Бога, абсолютную зависимость и квазиавтопомность мира в

¹² See the defenses of Richard Swinburn in *The Coherence of Theism* and Owen, H.P. *The Christian Knowledge of God*. (London: The University of London, The Athlone Press, 1969).

отношении Бога, реальность и доброту мира, и теологический характер вселенной. Такой взгляд имеет плодovitый подтекст для определенного количества философских вопросов, таких, как описание вселенной, сути электрохимических и органических процессов, в отношении первопричин (*ultimate causation*), механизма сравнительной телеологии (*versus teleology*), свободы и детерминизма, разума и материи и многого другого.

Или существует христианская антропология, сосредоточенная на *imago dei*, образе, который подчеркивает уникальность, достоинство и индивидуальный характер человеческих существ. Это отражает существенную природу нашей индивидуальности и социальной взаимосвязанности, нашего психосоматического единства, нашего бытия как самоосознающих, свободных, ответственных деятелей и вечного смысла нашего исторического существования. По причине такой разоблачительной способности проникновения в суть, христианская философия будет непоколебимо сопротивляться механистической, материалистической, бихевиористической или инструментальной интерпретациям человеческих существ.

Христианские философы могут толковать экстремальную (*broken*) ситуацию человеческих существ, наше ощущение разъединения между нашей экзистенцией и нашей эссенцией, чувство отчужденной экзистенции, анализированной нехристианскими и не религиозными философами от Платона до Хайдеггера. Интерпретируя человеческую гонку за актуализацией наших высших потенций, христианские философы могут экстраполировать от человеческой личности до *person-making* характера космических процессов, которые могут предложить мощную антидоту (противоядие) против различных натуралистических инфекций современной культуры. Есть инкарнационный мотив, который приносит творца вселенной в двусмысленность (*ambiguities*) человеческой истории, давая волю согласованию агапических движений в процессе творения. В образе *agape*, христианская философия может основывать христианскую этику во всеобъемлющей любви, окончательным основанием и описанием экзистенции. Существуют эсхатологические образы, которые обнаруживают (*break open*) телеологический взгляд на космические процессы в целом, взгляд, который привлекает индивидов и общество к высшим потенциям исторического существования. Эти и другие *revelatory* идеи имеют философскую силу и ценность для метафизических поисков философии.

Подводя итог, можно сказать, что христианская философия имеет контрибуцию делать философскую задачу на многих уровнях, от фундаментальных вопросов, через множество специфических философских интересов, к онтологии и метафизике. Христианская философия способна развить эти философские идеи в направлениях, удовлетворяющих и религиозно, и философски. Парафразируя высказанную несколько лет назад мысль Elton Trueblood'a, в наши дни для христианства переосмыслить (*to outthink*) может быть так же важно, как выжить (*to*

outlive) для нехристианства'³. В этом направлении христианская философия может сделать устойчивый вклад как для жизни церкви, так и для философских открытий.

Литература:

Brummer, Vincent. *Theology and Philosophical Inquiry*. Philadelphia: The Westminster Press, 1982.

Casserley, J.V. Langmead. *The Christian in Philosophy*. London: Faber and Faber Ltd., 1951.

Copleston, Fredrick C. *Religion and Philosophy*. New York: Harper and Row Publishers, Inc., 1974.

Emmet, Dorothy M. *Philosophy and Faith*. London: Student Christian Movement Press, 1936.

Hebblethwaite, Brian and Stewart Sutherland, eds. *The Philosophical Frontiers of Christian Theology*. New York: Cambridge University Press, 1982.

Hodgson, Leonard, *Towards a Christian Philosophy*. London: Nisbet and Co., Ltd., 1946.

Maritain, Jacques. *An Essay on Christian Philosophy*. Trans. Edward H. Flannery. New York: Philosophical Library, 1995.

Mc. Lean, George F., ed. *Christian Philosophy in the College and Seminary*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press. 1971.

Owen, H.P. *The Christian Knowledge of God*. London: The University of London, The Athlone Press, 1969.

Plantinga, Alvin and Nicholas Wolterstoff. Eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 1983.

Richmond, James. *Faith and Rationality*. New York: J.B. Lippincott Co., 1966

Rust, Eric C. *Religion, Revelation and Reason*. Macon, Georgia: Mercer University Press. 1981.

Smart, Ninian. *Philosopher and Religious Truth*. London: SMC Press Ltd., 1969.

Smith, John. *Reason and God*. New Hawen, Conn.: Yale University Press, 1961.

Swinburne, Richard. *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press. 1981.

³> Elton Trucblood. *A Place To Stand* (New York: Harper and Row. Publishers, 1969), p. 20.

Современное звучание «Дидахе» как вероучительного и исторического памятника христианства

П.В. Симонов

Дидахе было одной из наиболее любимых книг в ранней Церкви. При чтении ее, то ощущается особая духовная сила. Климент Александрийский цитирует Дидахе, как Священное Писание, ни сколько не сомневаясь в апостольских достоинстве и происхождении этого текста. И в самом деле, книга полна мыслей, звучащих в унисон с мыслями книг Ветхого и Нового заветов. Она была написана, когда Церковь находилась в процессе бурного развития и не приобрела еще четких форм. В то время в ранней церкви происходил переход от «первохристианства» к «кафоличности», от почитания «харизмы» отдельных личностей к подчинению «власти» церковного священства. Этот период был отмечен поиском путей преодоления внутренних церковных проблем. Этическое учение Дидахе подробно описывает и осуждает негативные явления того времени, что лишний раз характеризует книгу, как своего рода учебник для овладения основами христианской жизни. Сегодня, наверное, утеряна традиция, подробно отвечающая современности в предписывающих, запрещающих и одобряющих призывах. Но не поздно взять пример с Дидахе и ответить на вызов беспокойного времени.

Как же дошел до наших времен этот прекрасный исторический памятник? Первым свидетелем, цитировавшим «Дидахе», был Климент Александрийский (II век). Он не называет его по имени, но использует фразу: "Ὁμοῦ τῆς Γραφῆς, εἰρηναῖ (как сказано в Писании)². «Затем Евсевий Памфил указывает на него прямо под названием: τὸν ἀπὸ τοῦ ἁγίου Λέγουμεναι διδασκαλίας; наконец, Афанасий Великий в одном из своих посланий упоминает о нашем памятнике: Αἰθαῖτι γὰρ Ὀοῦεϋπ τσὸν Ἰουσοῦτ'Ὀλ.αλ'³. К сожалению, в девятом веке «Дидахе» затерялось и последним, кто его видел и держал в руках был патриарх Константинопольский Никифор (ум. 820 г.). Церковный историк Никифор Калл ист (другой Никифор) упоминал о «Дидахе» XIV веке, но по всей вероятности, уже с чужих слов. Может быть, на исчезновение памятника повлияло оттеснение его Церковью, вследствие многочисленных подделок, «ходивших» в то время. Ведь даже сам Евсевий Кесарийский в IV веке усомнился в подлинности «Дидахе» и отнес его к новозаветным

¹ В. Соловьев, «Собрание сочинений». Общественная польза, С-Петербург, 1883-1887, ² Том IV, с. 198.

² Там же.

³ Там же.

апокрифам⁴. Но в 1875 (1883 — по другим источникам) году Никомидийский митрополит Филофей Вриений (Бриенис) в Константинополе, в библиотеке Иерусалимского монастыря обнаружил манускрипт «Дидахе»⁵. Через два года после открытия книги появляются сотни работ, но по свидетельству Л. Н. Толстого, этот интерес был сугубо академический: «услышание голоса святых людей первых веков христианства, произвело гораздо меньше впечатления, чем открытие куска голы Венеры, в какой-нибудь раскопке»⁶. Никакой перемены в христианстве того времени, по мнению Толстого, не произошло.

Относительно даты и места написания существует много споров. Христианский историк Хусто Гонзалес говорит о «Дидахе» как о написанном в неопределенное время и в неизвестном месте⁷. Однако существуют и более смелые попытки определения: Вриений датирует памятник между 120 и 160 гг. по Р. Х.; В. Соловьев — 80 г.; Н. Афанасьев — серединой II века; М. Поснов — последним десятилетием I века и т. д. Н. Афанасьев относит дату к середине II века, т. к. усматривает в «Дидахе» след монтеизма, а именно — превосходное положение пророков. М. Поснов не видит в памятнике упоминаний о развитой иерархической надстройке, которая уже существовала во II веке и, следовательно, дата писания — I век. В. Соловьев усматривает в «Дидахе» отвержение христианами иудейства, чем были характерны годы после разрушения Иерусалима. Лонсдейл Рагг в своей книге «Церковь Апостолов» пишет: «Как и Варнава (послание Варнавы), «Дидахе» представляет «заводь» в развитии христианской мысли, находящуюся вне главного потока литературы. «Варнава» немного важнее, т. к. мельком показывает конфликт между иудео-христианством⁸ и фарисейским иудаизмом, сразу же после разрушения Иерусалима. А «Дидахе» дает нам миомлетный взгляд на Палестинскую жизнь несколькими годами позже»⁹. Как видно из последней цитаты, ее автор косвенно обозначает местом написания Палестину. В этом вопросе существует также множество мнений: В. Соловьев считает, что «Дидахе» написано в Египте, т. к. в писании употребляется особое славословие с пропуском слова «царства», что характерно для египетской церкви¹⁰; М. Поснов называет местом написания Сирию или Палестину¹¹; Лайтфут соглашается с М. Посновым: «Рассматривая место написания, сначала возникает мнe-

⁴ «Символ», № 29, Париж, 1993, с. 309.

¹ Большая энциклопедия, Просвещение, С.-Петербург, 1909, Том 19, с. 78.

¹¹ Альманах «Богомыслие», № 1, Духовная Семинария Союза ЕХБ, Одесса 1990, с. 139.

⁷ Justo L. Gonzalez, The Story of Christianity, Harper-Collins Publishers, New York, 1984, vol. I, p. 67.

⁸ Под «иудео-христианами» здесь понимаются христиане любого происхождения, мировоззрение которых определялось семитским способом мышления.

⁴ Lonsdale Kagg, The Church of the Apostles, Kivingstons, London, 1909, p. 296.

¹⁰ См. выше, там же, с. 204.

¹¹ М. Э. Поснов, «История Христианской Церкви», Жизнь с Богом, Брюссель, 1964, с. 160.

ние о Египте, т. к. «Дидахе» было рано цитируемо египетскими писателями, но от случайной ссылки — «хлеб, рассыпанный на холмах» (IX гл.) исходит указание на Сирию или Палестину¹²; А. Сидоров, основываясь на исследованиях В. Рордорфа и А. Тулье называет Сирию¹³.

Как в случае с датой и местом написания, автор «Дидахе» также неизвестен. Название писания указывает нам не на автора, а скорее, на его желание писать в духе апостолов. Памятник имеет два названия: ΔΙΔΑΧΗ ΤΩΝ ΔΟΛΕΚΑ ΑΠΟΓΓΟΛΩΣ (позднее сокращение второго названия); второе — Αἰσοϋϋν Κυρϋου Σι(Χ τεοῦν бйюека *ОкоахоХи zotq £9vesuv* (первоначальное). Вриений считал, что второе название относится к первым пяти главам, инструктирующим обращенных из язычников, а все послание является иудео-христианским¹⁴. Все, что можно знать об авторе «Дидахе» заключено в следах «иудейского колорита», оставленных им на страницах писания. Существует точка зрения, что: «Дидахе» — руководство для наставления прозелитов, заимствованное ранними христианами у синагоги и при помощи некоторых изменений и дополнений приспособленное к потребностям Церкви¹⁵. Но более объективную оценку авторству памятника дает Лонсдейл Рагг: «Христианство, в каком-то смысле, — дитя иудаизма. История иудаизма является, как бы, предисловием к истории христианской Церкви; еврейские Писания были вначале ее единственной Библией. Церковная литература, как и ее жизнь, произошли из Ветхого Завета. Сила влияния ветхозаветных писаний ощутима не только во вкусе ветхозаветных идей и фразеологии, которые заметны в каждой книге Нового Завета, но более того, может быть, в неканонических писаниях первого периода, таких как «Послание Варнавы» и «Дидахе...»¹.

«Дидахе» структурно делится на четыре части. Первая часть (I–VI гл.) повествует о двух путях, следуя по одному из них человек навлекает на себя или наказание или благословение. Вторая часть (VII–X) содержит предписания о крещении, молитвах, постах, евхаристии и «агапах» (вечерях любви). Третья часть (XI–XV) касается вопросов церковной дисциплины, определяет критерии поведения пророков, учителей, апостолов, предьявляет требования к епископам и диаконам. И самая короткая заключительная четвертая часть (XVI) имеет эсхатологическую тематику. В духе еврейской традиции она служит гармоничным завершением произведения.

В «Дидахе» встречается учение о «двух путях», которое существовало еще в Ветхом Завете, присутствует в сочинениях кумранитов, в

¹² J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1956, p. 122.

¹³ Символ, № 29, 1993, с. 308.

¹⁴ Там же, с. 288.

¹⁵ Еврейская энциклопедия, Брокгауз-Ефрон, С-Пб, репринт «Терра», Москва, 1991, том 7, с. 178.

" Op. cit., *ibid.*, p. 274.

иранской религии зороастризма и в греческой культуре¹⁷. По этой причине трудно прийти к однозначному выводу, кому же изначально принадлежала идея «двух путей». В связи с этим, представляется важной версия существования иудейского пособия для наставления прозелитов, как прототипа для «Дидахе». Такого мнения о первых шести главах «Дидахе» были Ч. Тейлор и А. Гарнак¹⁸. По представлению многих современных иудейских авторов, учение о «двух путях», из которых один — путь жизни, а другой — путь смерти, проходит красной нитью через всю еврейскую литературу, начиная с Торы (Вт. 30:15-19). Оно часто встречается в поэтических книгах (Пс. 1:6; Пр. 2:12-20; 6:23; Ек. 15:17), а так же в неканонических книгах (Енох ХСIV,2; Барух IV,2). Мидраш «Ruth гаЪа» (11:13,23) упоминает о трактате «Hilchoth Gerim» (КОТО; рый якобы изучала Руфь под руководством Ноемини), в котором содержится «учение двух путей»¹⁹.

В еврейской литературе, обращенной к прозелитам, это учение использовалось для доступного объяснения переходящим в иудаизм основных нравственных норм и запретов. Будущие прозелиты уведомлялись о наказании смертной казнью за некоторые преступления. Далее говорилось о любви к Богу и к людям (Вт. 6:4,5). После перечисления требований иудаизма в сфере человеческих отношений, прозелитам выдвигалось требование усвоения 613 предписаний закона. Относительно прегрешений, наставляемый должен был иметь представление о легких и тяжелых повелениях запрета, в зависимости от ситуации. Учение о «двух путях» полностью соответствует христианским требованиям морали. Требовательность, разумность и строгость учения вытекают из этики Декалога²⁰. Ранняя Церковь, еще «соприкасаясь» с иудаизмом, умело использовала его наследие. Это может послужить хорошим примером для современного христианства. В наше время подчас случается, что новообращенный находится в грехе по причине неосведомленности. В древней иудаистской и иудео-христианской системах воспитания новообращенных подобное было почти исключено.

Далее положения христианской морали логически перетекают в установления Церкви. Уже в четвертой главе «Дидахе» возможно прочесть о молитве исповедания прегрешений. Вполне возможно, что она была публичной: «В собрании (Ев екхХт|ОГа) исповедуй (е^оцолютктп.) прегрешения свои (та тахрштОцата сои). Не приступай к молитве с лукавой совестью (ев awei&naEi 7tovp(a)). Таков путь жизни». Наверное, это повеление предостерегает нераскаявшегося согрешившего от участия в общей молитве, которая могла следовать после публично установленного раскаяния. Однако подразумевающиеся здесь согрешения не могли быть отпадением от веры, убийством, блудодеянием, т. к.

¹⁷ Символ № 29, 1993, стр. 312.

¹⁸ Еврейская энциклопедия, Брокгауз-Ефрон, С.-Петербург, том 7, С. 178-179.

¹⁹ Там же, с. 180.

²⁰ Там же, с. 181-182.

за такие проступки Церковь времен «Дидахе» отлучала и принимала кающегося в свое лоно только в случае предсмертного состояния²¹. Восьмая глава указывает на существование ежедневных молений в форме «Отче Наш» (VIII, 2). Так нужно было молиться три раза в день (VIII, 3). Очевидно, что количество молений происходит из ветхозаветной традиции (ср. Дан 6:10). Особое место в «Дидахе» занимают евхаристические молитвы. Они очень красивы и символичны. Л. Буйе считает, что они берут начало из традиционных иудейских молитв²². Такого же мнения придерживаются и иудейские ученые²³. Молитва над чашей совершалась прежде всего (IX,2). Это — молитва благодарения, называющая Давида и Иисуса «отроками» (τοῦ ΤΥΧΙΟΥΣ, αοί). В благодарственной молитве о хлебе подразумевается единение Церкви: «в Царство ... (τις, Τῆν ΓΤ)» (ἸασηΑετῆν)» (IX,4). «Дидахе» приводит пример послетрапезной молитвы: «После же насыщения... (Μετὸς 5ε τοῦ ἔσθλ.) Οὐτῆα1)». Вероятно, это была молитва после вечера любви («агапы»). Она достаточно длинна и содержит благодарения за веру, знание, бессмертие во Христе и т. д., выдвигает прошение о сохранении Церкви от зла, об усовершенствовании и определении Ее в Царство (X, 1-6).

Упоминание о постах вначале встречается в шестой главе (VI, 3): «Что же касается пищи, то понеси, что можешь, но только строго воздерживайся от идоложертвенного...» Предостережения против идоложертвенного очень похожи на предостережения Иерусалимского собора в Деян. 15:29. В свете этого, можно предположить, что эта цитата, как и многое до нее, адресованы христианам из язычников. Седьмая глава повествует нам о специальных постах, т. е. постах перед крещением. Пред крещением пост должен быть наложен не только на крещаемого (Ο Βσot^οεуost, но на крестящего (Ο ψητхξ©у) и некоторых других (ΠVE<; аХХot). Крещаемый должен начать поститься за день или за два до крещения (VII,4). Это серьезное распределение постов между участниками крещения показывает, сколько смысла и веры вкладывали первые христиане в это священнодействие. Еще «Дидахе» дает правило для еженедельных постов. Кладется запрет, наверное, на фарисейские посты в понедельник и четверг и устанавливаются новые посты в среду и пятницу (четвертый и день приготвления — тетрабакоа:тахраотс(?г)у). Относительно этих постов существуют некоторые разногласия. Так М. Поснов, основываясь на «Пастыре Ерма» и писаниях Тертуллиана называет эти посты «стоянием» и говорит, что они не могли длиться позже полуденного времени²⁴. Но А. Сидоров обращает внимание на винительный падеж слов тетраба *кoc* яюраакентгу (среду и пятницу),

²¹ М. Э. Поснов «История Христианской Церкви», Жизнь с Богом, Брюссель, 1994, с. 218.

²² L. Boyer, Eucharistie, Theologie et spiri tualite de la priere eucharistique, Desclee, 1996, p. 118-121.

²³ Еврейская энциклопедия, Брокгауз-Ефрон, С.-Петербург, том 7, С. 182-183.

²⁴ См. выше, там же, с. 208.

указывающий на продолжительность действия. Поэтому, может быть, первые христиане постились в среду и пятницу целый день²¹. В этих постах можно усмотреть понимание церковью их определенной полезности, а в допускаемой нами мысли отвержения фарисейских постов — желание христиан «выкристаллизоваться» из иудейской традиции.

Крещение, как обряд омовения, встречалось в греческих мистериях, а так же у иудеев и ессеев²¹. Может быть, в смысле обряда омовения некоторые ранние христиане вначале и понимали крещение (Деян. 22:16). Но вскоре, начинает доминировать более сложное значение крещения: оно — не простое омытие грехов, а смерть для греха и воскресение для Бога. Вместе с тем, мы видим, что перед крещением времен «Дидахе», в отличие от крещения в Деян. Ап., назначался подготовительный цикл. «Дидахе» повествует об этом: «Что же касается крещения, то крестите так: сказав все то, о чем речь шла выше...» (VII, 1). (А выше в шести главах речь шла об учении «Двух Путей»). Здесь налицо усложнение порядка крещения. Иустин философ также повествует о крещении: «Кто убедится и поверит, что это учение и слова наши истинны, и обещается, что может жить сообразно с ним, тех учат, чтобы они с молитвою и постом просили у Бога отпущения прежних грехов, и мы молимся и постимся с ними. Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились... Ибо Христос сказал: «если не родитесь снова, не войдете в Царство Небесное»²⁷. Согласно словам Иустина, в древней Церкви крещение, предваренное истинным убеждением, молитвой веры, обещанием жить сообразно христианского учения, имело спасительное возрождающее действие. Что же касается способов крещения, описанных в «Дидахе», то их несколько и все они «не входят в конфликт» с окружающими условиями: «... крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа в воде живой (свежая проточная вода). Если не имеешь живой воды (οScop ζcov), то крести в другой воде (CXXO • Oβap); если не можешь в холодной (υιxpcσ), то крести в теплой (бердо). А если не имеешь ни той, ни другой, то возлей воду трижды на главу (EKXEOV ειq TηV κεφοAтуu χptq -05cop) во имя Отца и Сына и Святого Духа» (VII,1-3). Эти слова нам показывают разнообразие способов крещения в древней Церкви. Оно вызвано географическими обстоятельствами, а так же немощами людей, что было бы не плохо взять на заметку и в наших баптистских церквях. Например, Киприан² и Евсевий²⁵ в своих писаниях упоминает об окроплении и обливании, как о форме крещения для больных. Сегодня, при эксплуатации храмов, оборудованных баптистериями, легко можно справиться с рядом труд-

¹⁵ Символ № 29, 1993, с. 296.

" М. Э. Поснов, «История Христианской Церкви», Жизнь с Богом, Брюссель, 1994, с. 202.

²⁷ Иустин, Апология 1, 6,1.

" Киприан, «Письмо 62 к Магну».

" Евсевий, «Церковная История», VI,43.

ностей, однако, случай неподвижных больных, желающих принять крещение, остается.

В «Дидахе» (IX-X гл.) мы можем найти три евхаристические молитвы: первая — о чаше (IX, 2), вторая — «о хлебе» (IX,3) и третья — «после насыщения» (X,1). Вероятнее всего, что первые две молитвы непосредственно относятся к самой евхаристии, а третьей молитвой оканчивали христианский ужин («агапу»). Что представляли собой «агапы»? Это были ужины, на которые каждый приносил свои продукты (разумеется, с учетом своих возможностей). И бедные члены церкви могли иметь бесплатный ужин за счет богатых. Но не всегда было так идеально. Коринфская церковь, например, отличалась беспорядками во время «агап»: «Ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается. Разве у вас нет домов на то, чтобы есть и пить? Или пренебрегаете Церковь Божию и унижаете неимущих?..» (I Кор. 11:21-22). Сама же вечеря Господня совершалась в конце агапы (ср. I Кор. 11:25). И молитвой «после насыщения» оканчивался христианский ужин, но служение продолжалось. «После Евхаристии, вдохновенные лица брали слово и обнаруживали перед целым собранием присутствие Духа, который воодушевлял их. Пророки, экстастики, глоссолаты, интерпреты, целители — все овладевали в этот момент вниманием верных. Это была как бы литургия Святого Духа после литургии Христа (ср. I Кор. 14; Дидахе X и след.). Так продолжалось до конца I-го века, но уже вначале II века духовные дарования становятся исключительным явлением»³⁰. После рассмотрения этих вещей становится понятным, что повествование «Дидахе» о Евхаристии проливает свет на харизматическую особенность служения в ранней церкви.

Триада апостолов, пророков, учителей еще существовала в иудействе. Самыми древними представителями являются пророки. Затем, следуют учителя и апостолы, в хронологическом порядке. Апостолами в иудействе назывались чиновники, которые занимались сбором денег после разрушения Иерусалимского Храма, построенного Иродом, и учреждения палестинского патриархата; они поддерживали связь диаспоры с Иерусалимом³¹. Однако христианский апостолат не может быть поставлен в зависимость от иудейского, поскольку последний не имеет «религиозного миссионерского обязательства» и появился позже христианского по времени³². В новозаветной же Церкви апостолы, пророки, учителя рассматривались как главенствующие люди, имеющие дарования Духа Святого. Обладание таким даром позволяло христианину иметь некое превосходство над остальными в общине. И некоторые

³⁰ М. Э. Поснов, «История Христианской Церкви», Жизнь с Богом, Брюссель, 1994, с. 206.

³¹ Там же, с. 112.

³² The International Standard Bible Encyclopedia, «Apostle» by W. C. Robison, Ed. by G. W. Bromiley, William Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1979, p. 192.

христиане были убеждены в том, что имеют какой-либо дар. Как известно, ап. Павлу приходилось регулировать в Коринфской церкви порядок богослужения, т. к. тех, кто хотел продемонстрировать свой дар, было достаточно много (1 Кор. 12-14). Поэтому, становится очевидным, что главенство в первохристианской Церкви строилось на «харизматии» (обладании дарами). В таком состоянии Церковь существовала недолго. Уже во 2-ом столетии священство (диаконы, епископы) вытесняет «харизматию» и становится главенствующим. Этому вытеснению предшествовали некоторые изменения в 60-х годах первого столетия (Еф. 4:11). Тогда же учителя отделились от членов своей триады, отошли на последнее место, а вместо них появилось служение евангелистов (*EmCgeXxашc,*) и пастырей (ΠΟΙΥΧΧCХC). М. Поснов считает что в «Дидахе» показана уже начавшаяся служба учителей отдельным общинам". Однако, церковные общины, будучи свободными и самоуправляемыми, должны были, по мнению автора «Дидахе», сами избирать себе служителей, способных производить контроль над всё ещё странствующей братией «харизматиков», а именно — пророков и учителей: «Поставляйте себе епископов и диаконов, достойных Господа, мужей кротких, несребролюбивых, истинных, и испытанных; ибо они также исполняют для вас служение пророков и учителей» (Дид. 15:1). К тому времени еще продолжались странствия апостолов, пророков и учителей, и среди них, конечно же, должны были быть и лжецы. Поэтому автор «Дидахе» дает тщательные предписания об обращении со странниками. По всей видимости, фактор лжеапостольства, лжепророчества и лжеучительства, в свою очередь, повлиял на учреждение священства.

Как ни странно это признать, но в «Дидахе» мы не найдем упоминания о новозаветных пресвитерах. Н. Афанасьев считает, что функции епископа развились из функций старейшего (первого) пресвитера³⁴. Но А. Сидоров видит между новозаветными пресвитерами и епископами времен «Дидахе» всего лишь незначительное отличие³⁵. В Новом же Завете мы видим некое чередование наименования служений епископов и пресвитеров. Нет сомнения в том, что автор «Дидахе» находился более на стороне епископов и диаконов. Он как бы вводит их в общество апостолов, пророков и учителей, делая их равными. Автор призывает читателей: «Не пренебрегайте ими, ибо они должны быть почитаемы вами вместе с пророками и учителями» (Дид. XV,2). Эта попытка автора «Дидахе» утвердить равенство священства и харизматической надстройки, с целью замены одного другим, несомненно, говорит нам о том, что Церковь не могла быть законсервированным мертвым организмом, но двигалась, боролась за выживание и приспособлялась к обстоятельствам жизни.

³³ Там же, с. с. 113-1 И.

³⁴ Н. Афанасьев, «Церковь Духа Святого», Париж, 1973, С. 247-2-48.

³⁵ Символ, №2, 1993, с. 302.

Некоторые ученые считают, что «Дидахе» в последней главе продолжает еврейскую апокалипсическую традицию. Автор призывает читателей бодрствовать в преддверии последней поры. Будущее тревожно, последнее время — самое важное, будьте бдительны. Таковы по своей сути призывы наставляющего. По представлению евреев, этот злой мир должен истребиться. Злых людей постигнет та же участь. Уточнить эти мысли можно следующим: «Чем более представлялось невероятным, чтобы Израиль когда-нибудь мог одержать верх над окружающими его народами, тем сильнее становилось предчувствие, что конечному торжеству должно предшествовать полнейшее ниспровержение существующего мирового порядка. Времени наступит внезапный конец, и его место займет новое время, вступлением в которое будет «день Господень». Этот «конец дней» будет возведен великими предзнаменованиями и катастрофами природы, знаменаниями на земле и на небесах»¹. Таково содержание еврейской эсхатологии. Еврейские ученые считают, что такие выражения как «знамение гласа трубного», «знамение креста» являются одной из характерных особенностей еврейской апокалипсики. И хотя автор использует христианский мистический символизм, т. е. крест, но в этом просматривается старый еврейский прием (*gematria*) — намеренное затемнение мысли автора. Окончательное торжество праведных над нечестивыми будет увенчано воскресением святых. Почему же апокалипсические писатели строго держались традиции? На этот вопрос может быть следующий ответ: «Конец мира, например, может наступить только известным образом. После того, как эта сцена была однажды описана, следующие писатели не могли отступить или противоречить прежним описаниям, не дискредитируя своих собственных произведений»². Как и во всем перечисленном выше, иудеи — христианские писатели частично базировали свои мысли на определенных еврейских традициях, но, в то же время, обогащали их содержанием христианским учением.

Как памятник христианской истории, «Дидахе» проливает свет на существовавшие тогда харизматические общины. Перед нами предстают их устройство, традиции, взаимоотношения членов и определенные трудности. Эти общины были свободными, самостоятельными и, по мнению исследователей, представляли собой устоявшийся харизматический институт, ранее почти неизвестный науке. Интересным для нас является и состояние древнехристианского богословия, активно перерабатывающего еврейские традиции ради оформления своих, христианских.

Значение Дидахе нельзя измерить только его исторической особенностью, ведь оно богато и религиозным содержанием, которое могло бы быть полезным и для сегодняшней христианской практики. В-первых, хотелось бы отметить его прекрасное религиозно-этическое

Корейская энциклопедия, Брокгауз-Ефрон, С.-Петербург, том II, с. 865.

Там же, с. 868

учение о двух путях, которое присутствует и в книгах Библии. Оно просто для понимания, но сильно и влиятельно по значению. Евангельские проповеди с элементами учения двух путей могли бы успешно назидать новообращенных верующих. У христиан «со стажем» акцент в духовной жизни смещается от моральной стороны в сторону знаний. Они уже наизусть помнят все Библейские истории, знают как должен себя вести настоящий христианин и, поэтому, ждут от церковных проповедей чего-то новенького, может быть, таинственного. Может быть, настал их час сделаться учителями и преподавать новообращенным основы веры? Ведь в «Дидахе» показана церковь, которая даже вне зависимости от деятельности апостола Павла «несла свет» язычникам. Она, как раб, верный в малом, из Матфея 25:2Е продолжала добросовестно исполнять поручение Еоспода, не уклоняясь в праздность. Во-вторых, весть Дидахе несет в себе полезные инструкции относительно особенностей первохристианской жизни. Эта инструктивность пытается регулировать внутрицерковную жизнь, без чего невозможно представить себе благопристойность и чинность (1-Кор. 14:40). Конечно, современность может нам указать на более организованные модели церквей, но Дидахе, как вероучительно-исторический христианский памятник, подтверждает необходимость внутрицерковных регуляций такого рода. Предписания автора «Дидахе» о церковных порядках могут стать для современного пастора моделью попечения о церковном устройстве. Из этого можно сделать вневременной вывод: церковь всегда должна мудро реагировать на окружающие её обстоятельства. В частности, хотелось бы отметить предписания о крещении и обращении церковной общины с харизматическими личностями. Древняя модель понимания крещения еще раз, вторя книгам Нового Завета, указывает сегодняшнему читателю о крещении, как об акте глубокой веры. Религиозное значение крещения в «Дидахе» не уступает по своей утонченности и его практическому значению, в котором виды крещения могут быть зависимыми от географических и человеческих факторов. Ко времени написания этой книги у Церкви появилась необходимость перейти от института «харизматики» к институту священства. Неорганизованная харизматичность не могла дать церкви поступательного развития в будущем, но была только хороша на раннем этапе, который мог бы закончиться фатально, если бы не произошла перемена в церковном устройстве. Поэтому инструкции «Дидахе», относительно проявлений Духа, весьма рациональны и особенно близки нам, баптистам. Нельзя не согласиться с утверждением: «Харизматические проявления должны строго регулироваться на богослужебном уровне, в противном случае, в церковь будет вноситься беспорядок». Экстазм, глоссолалия, интерпретство, странствующие проповедники или учителя — не могут быть надежными в церковном устройстве, поскольку обусловлены нестабильностью и сверхъестественностью. Но если первые три явления не могут быть проверены, то последние два, по «Дидахе», подлежат испытанию на истинность. Неплохо было бы и в наших церквях сегодня некоторые

сомнительные проявления настроений или сил проверять на истинность. И последнее, автор Дидахе был движим желанием послужить к пользе Церкви, и он выразил его в религиозно-этическом учении и методических наставлениях. Если мы проникнемся подобным желанием служить Богу и Его Святой Церкви, то приблизимся к тому древнему духу Богопоклонения, который царил среди ранних христиан. И тогда приблизится к исполнению древнее христианское чаяние: «... так пусть соберется Церковь Твоя от концов земли в Царство Твое. Потому что Твоя есть слава и сила через Иисуса Христа во веки» (Дид. 9:4).

Библиография:

1. В. Соловьев, «Собрание сочинений», Общественная польза, СПб., 1883-1887, том 4.
2. Символ, № 29, Париж, 1993.
3. Большая энциклопедия, Просвещение, СПб., 1909, том 19.
4. Альманах «Богомыслие» № 1, Духовная Семинария Союза ЕХБ, Одесса, 1990.
5. М. Э. Поснов, «История Христианской Церкви», Жизнь с Богом, Брюссель, 1964.
6. Еврейская энциклопедия, Брокгауз-Ефрон, СПб., репринт «Терра», Москва, 1991, том 7 и 2.
7. Греческий текст «Дидахе» по изданию: «La Doctrine des Douze Apotres (Didache), Intriduction, texte, traductione, notes, appendice et index par Willy Rordorf et Andre Tuilier. Collection «Sources Chretiennes», #248, Ed. du Cerf. Paris, 1978.
8. J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers, Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1956.
9. Justo L. Gonzalez, The Story of Christianity, Harper Collins Publishers, New York, 1984, vol. 1.
10. Lonsdale Ragg, The Church of the Apostles, Rivingstons, London, 1909.
11. William G. Doty, Letters in Primitive Christianity, Fortress Press, Philadelphia, 1973.
12. The International Standard Bible Encyclopedia, «Apostle» by W.C. Robison, Ed. by G.W. Bromiley, William Eerdmans Publishing Co., Michigan, 1979.

Краткий историко-богословский обзор радикальной Реформации

Владимир Харламов

«На протяжении четырех веков между смертью Фомы Аквинского и Бонавентуры в 1274 г. и рождением Иоанна Себастьяна Баха и Георга Фредерика Генделя в 1685 г., Западное христианство пережило фундаментальные и далекоидущие изменения в понимании таких понятий, да впрочем, и в самом их определении, что такое церковь и догма¹. В основном все эти изменения связаны с Реформацией, историческим феноменом 16 века, понимание, которого очень тесно связано с политическими, социальными и религиозными переменам происходившими в это время. Термин «Реформация» употребляется в нескольких значениях. Иногда этот термин используют чтобы охарактеризовать изменения происходящий в Западном христианстве в период с 14 по 17 века, хотя обычно временные рамки этого термина ограничены 16, началом 17 веков. В рамках этого периода этот термин иногда относится только к городской Реформации или основной Реформации, которая включает в себя деятельность Лютера, Цвингли и Кальвина или Лютеранство и Кальвинизм, т. е. «имеет дело со своими собственными отцами церкви»².

Иногда этот термин также включает в себя анабаптизм или радикальную Реформацию и в данном случае мы имеем дело с протестантской Реформацией и говоря о Реформации мы не рассматриваем изменений происходящих в это время в католической церкви. Алистер Маграт (Мак-Грат), известный ученый занимающийся исследованием Реформации, считает что все четыре элемента: Лютеранство, Кальвинизм, радикальная Реформация (более известная как анабаптизм) и контр-Реформация или католическая Реформация могут быть включены в определение термина Реформация, т. е. когда мы говорим о Реформации мы подразумеваем изменения происходящие во всех сферах религиозной жизни этого периода'.

¹ Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition a History of the Development of Doctrine*. Vol 4, *Reformation of Church and Dogma* (The University of Chicago Press, 1985), 1.

² Там же.

³ Книга Алистера Маграта «Богословская мысль Реформации», на которую мы неоднократно будем ссылаться в нашем исследовании, переведена на русский язык Одесской библейской школой (Одесса, ОБШ, «Богомыслие», I i. Следует сказать несколько слов по качеству перевод;! этой книги Игнорируя литературные недостатки самого перевода и его редакции, отсутствие именного и предметного указателя, надо обратить внимание на некоторые серьезные неточности. Ме понятно, по каким причинам английское слово «vap», которое означает «церковное отлучение», «анафему» переведено как «обучение» с. 247-248. Это вносит серьезное искажение смысла, который

Исторические аспекты радикальной Реформации

Радикальная Реформация известна как левое крыло Реформации 16 века или другими словами как либеральное или экстремистское направление в Реформации, последователи которой, однако, стали правым крылом современного христианства или представителями наиболее фундаментальных взглядов.

Период Реформации был периодом политической и религиозной нестабильности, которая в большей степени отразилась на крестьянской и ремесленнической прослойке населения, духовные искания которых нашли свое отражение в неоднородном по своей сути анабаптистском движении. Неудовлетворенные слишком медленным ходом протестантской Реформации, анабаптисты стали утверждать свои церкви, основанные на добровольном членстве людей переживших опыт духовного возрождения в сознательном возрасте. Они ратовали за религиозную свободу исповедовать свои взгляды и выступали за отделение церкви от государства. Интересно отметить, что эти принципы усвоенные многими современными государствами, выглядели как крайне радикальные и дестабилизирующие в 16 веке и послужили источником серьезных преследований анабаптистов, как со стороны католической церкви, так и со стороны городской Реформации.

В целом термин «радикальная Реформация» в современной богословской мысли включает в себя всех представителей религиозных групп этого периода не отождествленных с городской Реформацией и католической церковью. Широкое разнообразие взаимосвязей и различий, как в исторической, так и в доктринальной сферах, затрудняет структурную и идеологическую классификацию этого ответвления Реформации. В целом выделяют три основные группы представителей радикальной Реформации: анабаптистов, спиритуалистов или мистиков и евангелических рационалистов или антитринитариев. Анабаптисты цент-

подразумевается автором, как впрочем и искажение исторического контекста, как мы увидим далее, понимание церковной дисциплины и практика отлучения в анабаптистском движении является одним из основных доктринальных моментов. Далее, имя известного реформатора Жана Кальвина не понятно по каким причинам переведено в большинстве случаев как Иоанн Кальвин, что может вызвать некоторое недоумение, читатель должен подразумевать что речь идет об одной и той же исторической личности. Термин «Магистрская Реформация» создает ассоциацию с понятием «магистра», что не совсем идентично понятию «магистрат» — городское управление, от которого происходит английский термин «magisterial Reformation», который, если переводчик желает сохранить аутентичность термина, следует перевести как «магистратская Реформация» или не искажая значения термина может быть переведено более благозвучным русским термином «городская Реформация». Из 7 приложений английского издания переведены только 2, причем глоссарий богословских терминов сохраняет алфавитную последовательность английского издания. Затруднениями другого рода усложняющими чтение этой книги являются пропуски значительной части материала, отсутствующие в русском издании по-видимому по техническим причинам, например, страница 234 заканчивается на середине слова, после которого пропущена полная страница материала, и повествование продолжается на с. 235, с. 239 и 241 являются абсолютно идентичными, и т. д.

ральной Европы, наиболее представительная группа радикальной Реформации, развили характерные только для этой группы идеи касающиеся церкви и государства, церкви и общества. Они не только отстаивали свои идеи испытывая жестокие преследования в период своего возникновения, но также сохранили свои отличительные черты до наших дней. Однако кого мы можем считать анабаптистами остается одним из наиболее сложных и спорных вопросов церковной истории, несмотря на ряд серьезных исследований осуществленных в последний годы.

Термин «анабаптист» происходит от греческого глагола, который означает «перекрещивать». Это определение своими корнями восходит к Ульриху Цвингли и несет в себе несколько отрицательную и даже презрительную коннотацию. В то время как представители этого движения, ставшего известным как анабаптизм, никогда не считали что они совершали повторное крещение или перекрещивали своих последователей, более того они полностью отрицали концепцию детокрещения не принимая вообще это крещение за действительное. Следует заметить, что разница между ними и представителями других течений Реформации лежит намного глубже их подхода к крещению. Анабаптисты были более озабочены в первую очередь идеей восстановления первоапостольской истинной церкви, они пытались реализовать свой подход к Реформации как переформированию христианской общины. Поэтому термин «анабаптист» в современной богословской науке является более описательным по отношению к группе людей, которые известны в истории благодаря их практике взрослого крещения, чем определенным по отношению к их верованиям и богословию. Этот термин не является самоопределением, которое эти группы использовали по отношению к себе. Анабаптисты в начале своего возникновения не представляли собой однородного и организованного движения, это были спонтанно возникающие и харизматически организованные группы с широким спектром разнообразных верований, которые и не пытались определить свое название. Хотя позднее на Юге Германии и в Швейцарии, на Севере Германии и в Дании эти группы стали формироваться в более организованные и независимые друг от друга структуры с более определенными богословскими воззрениями. Чаще всего они называли себя братствами.

Джордж Вильямс, известный исследователь радикальной Реформации из Кембриджа, в своей типологии определяет семь региональных анабаптистских групп:

1. Швейцарское братство,
2. Южно-Германские и австрийские анабаптисты,
3. Общинные гуттериты в Моравии,
4. Антихалкидонские анабаптисты нижней Германии, Нидерландах, Англии и Пруссии, придерживающиеся пацифизма Мельхиора Гофманна и Менно Симонса,
5. Революционеры Мюнцера, вдохновленные апокалиптизмом Мельхиора Гофманна и бандитизмом Яна Матиса,

6. Аятиникейские, исповедующие предопределение, анабаптисты северной Италии,

7. Антиникейские братства Литвы и Польши.

Анабаптисты принимали три основных аспекта традиционной Реформации: всеобщее священство, Новый Завет как руководство и модель истинного служения, признаками истинной церкви являлись свободная проповедь евангелия и совершение двух таинств или заповедей: крещения и Вечери Господней. В то же время можно встретить широкое разнообразие учений типичных только для радикальной Реформации в целом и для анабаптистов в частности. Среди идентичных только анабаптистам элементов Маграт отмечает следующие: «общее недоверие к внешней власти, отрицание крещения младенцев в пользу крещения взрослых верующих, общее владение собственностью и особый акцент на пацифизме и непротивлении»¹.

Учение и образ жизни анабаптистов, согласно их пониманию, был направлен на восстановление истинной апостольской церкви, церкви истинно верующих членов. Хотя мнение представителей городской Реформации и католической церкви по отношению к анабаптистам было совершенно другим. Лютер и Кальвин считали, что Папа римский и анабаптисты по существу идентичны в своем субъективизме, в то время как анабаптисты в свою очередь соглашались что не существует никакой разницы между католиками и лютеранами, городская Реформация и католическая церковь в понимании радикальной Реформации представляли собой извращенное и ложное христианство. Однако, поскольку юридический закон в то время рассматривал даже богословские разногласия как уголовные преступления, и в случае повторного крещения, предусматривал смертную казнь, как меру наказания, ситуация для анабаптистов и радикалов выглядела очень безнадежной и удручающей. Вне зависимости от того, чтобы они ни делали и как бы они ни жили, они всегда нарушали закон. Даже в тех случаях когда они не совершали перекрещения, они все равно нарушали закон по другим статьям. Их насильно заставляли посещать церковь, игнорируя различия в их религиозных представлениях. Католики провозглашали их еретиками, другие протестантские реформаторы также жестоко их преследовали. Анабаптисты старались выжить не искажая своих взглядов и не соглашаясь на компромиссы, считая общество и официальную церковь, будь то римо-католики или другие протестанты, злом и нередко орудием антихриста на пути преследования истинных христиан. Не во всех случаях анабаптисты были пассивны по отношению к своим гонителям. Например, анабаптист Томас Мюнцер играл ведущую роль в крестьянском восстании 1524-26 гг., которое было жестоко подавлено при поддержке Лютера. В Мюнстере, в 1533 г., радикальные анабаптисты уста-

⁴ Ллистер Маграт, *Богословская мысль Реформации* с. 22.

повили не просуществовавшую долгое время теократию где вся собственность была общинной. Хотя среди представителей радикальной Реформации были евангельские гуманисты и спиритуалисты, которые развивали индивидуальные, высоко-интеллектуальные религиозные взгляды, в целом, как замечает Алистер Маграт: «Движение породило относительно небольшое количество богословов (общепризнанно, что тремя наиболее значительными являются Валтасара Губмайера, Пилграма Марпека и Менно Симонса). Такое положение частично отражает тот факт, что движение не имело какой-либо существенной богословской основы»⁵. Также следует не забывать что интеллектуальная прослойка анабаптизма была уничтожена буквальным образом в первые годы жестоких преследований. В целом учения анабаптистов осуждали внешний мир и официальную церковь, за что вызывали на себя постоянные гонения. Сочинения анабаптистов в основном состояли не из богословских трактатов и систематических изложений своих взглядов, а из описаний преследований и жизнеописаний мучеников.

Швейцарские братья

В характере Цвингли ученый, гуманист и реформатор были объединены в сильную и привлекательную личность. Он имел ряд последователей, талантливых молодых гуманистов, в основном заинтересованных в изучении греческих классиков. К этой группе в ноябре 1521 г. присоединился Конрад Гребель (1498 -1 526), отец которого был членом Высшего городского совета в Цюрихе. Таким образом Гребель получил возможность продолжать свои занятия греческим языком и греческой литературой, которые он начал несколько лет назад в Париже. Гребель получил от самого Цвингли характеристику талантливого и хорошо образованного молодого человека.

В 1522 г. Цвингли и его ученики, в том числе и Гребель, стали ревностно выступать за реформирование официальной церкви. Однако меньше чем в три года Гребель и теперь уже его последователи в своих убеждениях отошли от взглядов Цвингли. Для Гребеля религиозная Реформация, идущая под контролем и в согласии с городскими властями не была реформацией совсем. Он пытался убедить Цвингли в правоте своей позиции и в необходимости восстановления Царствия Божиего в евангельской чистоте, в восстановлении христианской церкви по новозаветному образцу не соотнося ее ни с средневековой церковью, ни с светским государством. Усилия Лютера и Цвингли представляли собой для Гребеля лишь попытки реформировать коррупцированную и разложившуюся Католическую церковь, что не имело ничего общ(его с восстановлением христианской церкви в ее первоапостольской форме. Гребель считал, что истинная церковь может быть основанной только на добровольном членстве, переживших во взрослом возрасте духов-

* Там же.

ное обращение членов, крещеных по вере. Членство в христианской церкви не должно отождествляться с гражданской принадлежностью, как учил Цвингли и другие городские реформаторы. Концепция полного отделения церкви от государства позднее вылилась в понимание истинного христианства как полного отделения от светского общества и связанных с этим обязанностей, таких как уплата налогов, служба в армии, принятие присяги и какой-либо другой клятвы. Официальный раскол между Цвингли и Гребелем стал очевидным после публичного диспута, который состоялся в январе 1525 г. Городской совет объявил Цвингли победителем и осудил Гребеля. Таким образом небольшая группа последователей Гребеля столкнулась перед выбором, либо покинуть город, либо подвергнуться преследованиям. Несмотря на протесты со стороны Цвингли и городского совета, Гребель основал свою общину в Цюрихе. На одном из небольших собраний Гребель крестил Георга Блаурока, бывшего католического священника, который в свою очередь крестил всех присутствующих. Это событие послужило основанием Швейцарского братства и также считается рождением анабаптизма. Небольшая группа швейцарских братьев в Цюрихе стала центром, из которого вышло несколько ревностных проповедников, которые успешно совершали свое служение в Швейцарии.

Реакция Цвинги и городских властей была вполне очевидной. В начале анабаптистам за перекрещивание угрожали тюремным заключением, в последствии смертой казнью. Однако эти меры только усилили распространение анабаптизма. Из Швейцарии движение распространилось по южной Германии и Австрии, и частично по северной Италии. Радикальный взгляд анабаптистов на отделение церкви от государства казалось подрывал все политические основы нормального существования современного тому времени общества, что вызывало одновременно страх и ненависть по отношению анабаптистов со всех сторон. Поиманный анабаптист в «награду» получал смертную казнь либо через публичное сожжение на костре, либо через «третье крещение» — утопление. Как наиболее «гуманный», второй метод казни в основном практиковался по отношению женщин. Первым анабаптистским мучеником считается Феликс Манц. Его казнили через утопление в Цюрихе в январе 1527 г.

Гуттериты

Анабаптистское движение гуттеритов своими корнями уходило в Центральную Европу 16 века и связано прежде всего с именем Валтасара Губмайера (ок. 1480 — 1528). Валтасар Губмайер был наиболее яркой интеллектуальной фигурой раннего анабаптизма. Бывший студент Иоганна Экка Губмайер был оригинальным ученым и популярным проповедником. В 1515 г. он оставил свою академическую карьеру и стал священником. В 1525 г. он приходит к убеждению в неправильности детокрещения и становится анабаптистским проповедником. Будучи арестован в Цюрихе, под пытками Губмайер отрекается от своих взглядов,

но вскоре после отречения кается в своей слабости и возглавляет общину швейцарских братьев, которая из-за преследования вынуждена покинуть Швейцарию. Моравия под властью короля Богемии предстает наиболее гостеприимным домом для этого движения, чем западная Европа. Они поселяются в Николосбурге в южной Моравии недалеко от австрийской границы, где Лихтенштейнское графство дает им убежище. Вскоре после прибытия в Моравию, Губмайер обращает в анабаптизм и крестит двух местных баронов, землевладениями которых является Лихтенштейн, те в свою очередь разрешают ему проповедовать на их территории. Результат его проповеди был поразителен, в течении года к движению присоединяется 6000 последователей. Губмайер не только проповедует и крестит в течении 1526 и 1527 годовой публикует около 17 памфлетов, в которых находит отражение его хорошее знание Священного Писания и высокие литературные способности.

После спокойного от преследований года, в течение которого анабаптисты работают на выделенной им земле и развивают мелкие хозяйства, к ним присоединяется Ганс Гут, ученик Томаса Мюнцера. Сам Томас Мюнцер (ок. 1490 -1525) являлся социальным радикалом и считается основоположником германского анабаптизма[†]. Его диспут с Лютером предшествовал возникновению Крестьянской войны в Германии. Мюнцер получил образование в университетах Лейпцига и Франкфурта на Одере. После окончания обучения он становится священником, однако, позднее впечатленный евангельской проповедью Лютера, Мюнцер становится протестантским проповедником вначале в Цвикау, а затем в Праге. В Праге он развивает ряд религиозных воззрений основанных, по его представлению, на непосредственном откровении Святого Духа, которые были открыты ему в видениях, также он составляет евангелическую литургию. Его радикальные тенденции по социальному реформированию вовлекают его в политическую жизнь. Он осуждает принцев и дворян, проповедует скорое пришествие Царства Небесного, в котором все люди будут равны и собственность будет общинной. Как предводитель взбунтовавшихся крестьян в Турингии, он обосновался в Мулхаузене. 15 мая 1525 г. дук Саксонии Георг и граф Филипп Эйзеннахский атакуют крестьянскую армию и превосходя их в артиллерии и кавалерии разбивают ее. Мюнцер попытался спрятаться, но был найден, под пыткой он отрекся от своих взглядов, и позднее был казнен.

Подобно своему учителю, Ганс Гут проповедует скорое пришествие наказания Божия. Его эсхатологические идеи включают в себя скорое установление 1000 летнего царства на земле, и также непоследова-

[†] «Хотя, его [Томаса Мюнцера] принято считать как организатора и наиболее типичного руководителя [анабаптистского] движения, сам он никогда не практиковал и даже не проповедовал само перекрещение и не имеет никакой связи с истинным анабаптистским движением» (Mennonite Encyclopedia © Copyright, Mennonite Publishing House, Internet).

тельную смесь непротивления с революционными настроениями, в частности он призывает к общинной собственности, считает злом уплату налогов, которые, по его мнению, идут на поддержку войн и кровопролития. Губмайер осуждает его взгляды, обвиняя его в фанатизме. Губмайер признает за государством использование силы в справедливой войне, как, например, война против турок, он считает, что истинные христиане должны поддерживать государство в такого рода войнах. Он отрицал пацифизм как безответственный подход. Противоборство во взглядах Губмайера и Гута породило серьезные разногласия в среде их последователей. В это время Богемия переходит под юрисдикцию Габсбургов и Фердинанд I, брат императора, пытается искоренить ереси. Губмайера арестовывают, признают виновным в ереси, затем пытаются и 10 марта 1528 сжигают на костре в Вене. Несколькими днями позднее его жену казнят через утопление. Гут также не избежал мученической кончины, через некоторое время после казни Губмайера его убивают в Аугсбургской тюрьме.

Яков Гуттер сохраняет моравские поселения анабаптистов от дезинтеграции. В 1533 он организует их по примеру первой христианской церкви в Иерусалиме⁷. Подобно другим анабаптистам гуттеритты отрицали государственные церкви, практиковали крещение взрослых и были пацифистами. Хотя гуттериты были мирными жителями и исключительно хорошими фермерами, их жестоко преследовали по всей центральной Европе. В Моравии к ним относились терпимо до 1622 г. Однако события Тридцатилетней войны и контрреформация вытеснили их и из Моравии. Они переместились в Словакию, где жили до 18 века. В этот период многие приняли католичество, в то время как остальные продолжали мигрировать на восток и в итоге остановились в Украине. В 1870-х последняя группа гуттеритов покинула Украину, желая избежать политических преследований, и переехала в Южную Дакоту в США. Позднее они расселились и по другим штатам. Значительная часть гуттеритов в 1918 г. переехала в Канаду.

В настоящее время по одним источникам их насчитывают около 18000⁸, по другим 37000⁹. Они живут на больших общинных фермах, которые называют братствами. Их братства напоминают монастырский уклад жизни с одним исключением — они отдают предпочтение семейной жизни. Каждое братство имеет своего проповедника, которого они называют «учитель». Они практикуют крещение взрослых обычно с 22 летнего возраста или позднее. Раз в год они празднуют Вечерю Господню, своего рода напоминающую вечерю любви в ранней церкви. Они также соблюдают ежедневный молитвенный час в вечернее время и совершают богослужение каждое воскресенье утром. Гуттеритские се-

⁷ См. Деяния 2:43-47; 4:32-37; 5.

⁸ *Encyclopedia Americana*. Online Knowledge Explorer. Internet.

⁹ *The 1998 Croler Multimedia Encyclopedia*. CD-ROM, Grolier Electronic Publishing, 1997.

мы обычно многодетны, преступность среди них практически отсутствует. На каждой ферме есть лицензированная англо-язычная и немецкая школы. Гуттериты платят налоги и используют сельскохозяйственные машины, однако продолжают носить европейскую одежду старого покроя. У них нет музыкальных инструментов, радио и телевидения.

Трагедия Мюнстера

Распространение анабаптизма в Нидерландах и на северо-западе Германии открыло несколько новых особенностей Радикальной Реформации, которые повлекли за собой более ожесточенные преследования. Во многом это связано с успехом проповеди крайне апокалиптических взглядов. Одним из первых подобных проповедников был Мельхиор Гофманн (ок. 1495-1543), швабский меховик (скорняк). В начале он был последователем лютеранизма, однако позднее развил собственную христологию и стал интенсивно проповедовать миллениаризм — скорое второе пришествие Христа и начало его тысячелетнего царства на земле. После нескольких лет странствований по северной Европе Гофманн обосновался в Страсбурге, где он присоединился к анабаптистам, объединив свое богословие с их взглядами. Его проповедь имела колоссальный успех, несколько тысяч человек примкнули к анабаптистам, а Гофманн удостоился титула анабаптистского апостола севера. По мере усиления преследований, возрастала и его уверенность в скором пришествии Христа. Гофманн провозгласил себя пророком Илией посланным приготовить путь Господу, и более того он провозгласил, что Царство Христа будет основано в Страсбурге в 1533 г. Предвкусая это грандиозное событие, Гофманн возвращается в будущей Новый Иерусалим — Страсбург, после своего миссионерско-благовеснического путешествия по северной Европе. Когда он прибывает в город, власти его арестовывают и последние 10 лет своей жизни он проводит в заключении, в то время как его последователи продолжают проповедовать его эсхатологические воззрения. Семена, им посеянные, принесли свой плод в нескольких общинах в ряде городов, каждая из которых провозгласила свою дату скоро грядущего дня проклятия. Апогеем этого энтузиазма явилась трагедия в Мюнстере.

Под влиянием Бернарда Ротманна, бывшего католического священника, ставшего лютеранским пастором, в союзе с Бернардом Книппердоллингом, купцом и официальным лицом, Мюнстер подвергся реформации в 1533 г. В результате город открыл свои ворота для всего многообразия религиозных и социальных новшеств. В этом же году после проповеди миссионеров, посланных Маттисом, одним из наиболее радикальных последователей Гофманна, в прошлом пекарь Гарлема, провозгласившим себя пророком Енохом, Ротманн и Книппердолл присоединяются к революционному анабаптизму. Маттис предсказывает, что Мюнстеру, а не Страсбургу суждено стать Новым Иерусалимом. В феврале 1534 г. в «святой город» прибывает Ян Лейденский, один из наиболее ревнивых учеников Маттиса, чтобы помочь в установлении

земного царства Спасителя. Вслед за ним прибывает в город в сонме своих последователей и сам Маттис. Муниципальный совет города был распущен, Маттис облекается полнотою власти, всех горожан согласных с его взглядами перекрещивают, остальных изгоняют из города. Остатки суеты и бренности уничтожаются, и провозглашается правление праведных, вся собственность становится общинной или коллективизируется, город готовится в приходе Господа.

Католики и протестанты объединяются для осады города. Они стягивают значительные силы, однако их попытки завладеть городом наталкиваются на серьезное сопротивление. В апреле 1534 г. Ян Лейденский становится главным пророком, он замечает убитого в сражении Маттиса. Ян провозглашает себя царем нового Сиона. В последующие месяцы осады, так называемое, анабаптистское царство быстро дегенерирует и превращается в хаос религиозного фанатизма и сумасшествия. В результате резкого сокращения мужского населения города¹⁰, которое гибнет, защищая город, Ян Лейденский устанавливает по примеру ветхозаветных пророков практику полигамии. Себе он берет, по меньшей мере, около 12 жен", включая вдову погибшего Маттиса.

Летом 1535 г. после жестокой 16 месячной осады и голода город не в состоянии оказывать дальнейшего сопротивления. Войска осаждающих врываются в город и учиняют кровавое, беспощадное побоище в котором пощады не находят ни женщины, ни дети. Лишь не многим удалось бежать. Анабаптистские руководители подвергаются жестокой казни. Книпиердоллинка и Яна Лейденского провозят и показывают по городам северной Германии, затем публично казнят. После казни их тела положили в металлические клетки и подвесили к церковной колокольне, где их останки провисели более 300 лет и до сих пор пустые клетки можно увидеть в Мюнстере как напоминание о трагедии.

Меннониты

Менно Симоне (1496-1561) был человеком, благодаря которому анабаптисты из Нидерланд и северной Германии смогли выстоять и сохраниться как движение. Он присоединился к этому движению в 1536 г., всего через несколько месяцев после падения Мюнстера. Менно Симоне родился в 1496 г. в датской семье в Витмарсуме. Родители назвали своего младенца Менно, свое второе имя или как бы свою фамилию он унаследовал от отца, которого звали Симон, таков был обычай Голландии того времени, таким образом его имя было Менно Симонсон (сын Симона), которое для краткости стали произносить Симоне. Менно получил священническое образование и в 1524 г. был посвящен в сан католического священника. В течение семи лет он служил в небольшом

⁰ Так что на каждого мужчину приходилось около четырех женщин.

¹ По некоторым источникам 15.

приходе не далеко от своего родного города, в 1531 г. его переводят Витмарсум, где он продолжает священнодействовать в течение последующих пяти лет. Исполняя свои священнические обязанности, Менно не сильно задумывался над смыслом совершаемого. Хотя у него и закрадывались сомнения о правильности католического толкования евхаристии, что во время евхаристии дары — вино и хлеб превращаются или пресуществляются в реальное, физическое тело и кровь Христа, свой досуг он проводил в карточной игре и пьянстве. В 1527 г. он становится свидетелем казни первого анабаптистского мученика в Нидерландах Сика Фририкса. Увиденное наталкивает его на раздумья о действительности совершаемых им обрядов. Он начинает систематически читать Библию и протестантских авторов, преимущественно Лютера. Регулярное исследование Священного писания в течение нескольких лет, поиск истинного значения библейских текстов, борьба с собственными сомнениями, неудовлетворенность священнической деятельностью приводит его к выводу, что католическая месса обман и ряд католических доктрин вообще не имеет библейского обоснования. Менно уходит из католической церкви и становится евангелическим проповедником. Позднее он склоняется к анабаптистским взглядам, в 1537 г. его рукополагают на старейшину анабаптистской общины. В этом же году Менно, проповедуя, путешествует по Голландии и Германии. Будучи более умеренным анабаптистским проповедником, он восстанавливает доброе имя этого движения, подверженное нареканиям после Мюнстерской трагедии. С того времени он поселяется в Вуштенфильде в Германии. Его последователи стали именовать себя менонитами.

В итоге большинство анабаптистов, которые выжили, пройдя жестокие гонения, полностью отделили себя от внешнего общества, организовывали общины согласно своим взглядам. Большинство из них эмигрировало в Северную Америку, где более веротерпимое отношение позволило им с меньшими проблемами придерживаться собственного исповедания и связанной с ним жизни. Среди церквей, вышедших из анабаптистского движения, кроме упомянутых выше гуттеритов и менонитов, следует указать западных баптистов, квакеров и амишей. Гуггериты и менониты были современниками Лютеру и другим протестантским реформаторам, в то время как другие группы сформировались позднее. Первые анабаптистские общины никогда не стремились к контролю государства и правительства, они были против союза между государством и Церковью и не хотели смешивать политики и религии. На сегодня насчитывается около 1 000 000 прямых преемников анабаптистской традиции в лице менонитского братства, расселенных по шести континентам в более чем 60 странах.

У анабаптистов есть своя страница в Интернете¹², которая в основном представляет менонитскую ветвь анабаптизма.

Последователи Менно Симонса сегодня¹³

Африка	276,653
Азия и Австралия	151,057
Центральная и Южная Америка	91,436
Европа	49,132
Северная Америка (Канада: 117,932; Соединенные Штаты: 287,781)	405,713
Всего	973,991

Спиритуализм и антитринитаризм

Двумя другими движениями радикальной Реформации принято считать спиритуализм и антитринитаризм. Очень сложно проследить социологические корни и развитие этих направлений радикальной Реформации, потому что для первой группы это просто невозможно даже исходя из ее определения, для второй группы из-за обстоятельств. Представителями этих движений были в основном отдельные высокоинтеллектуальные личности, которые стремились самостоятельно найти правильный путь и остаться духовно независимыми от противоречивых и порой разлагающе действующих влияний политической и религиозной жизни своего времени.

Спиритуалисты «отрицали внешнюю, видимую церковь скорее как инструмент тирании, чем посредника в спасении, они исповедовали свободу воли во всех религиозных вопросах и настаивали, что дух должен превосходить, как букву, так и закон»¹⁴. Непосредственное влияние Святого Духа и Его руководство считалось основным критерием для духовной жизни. Христианство понималось как мистический союз с Богом и другими духовными христианами. Хотя они и принимали Библию как божественный критерий моральной и духовной жизни, их толкование Священного писания радикально отличалось от буквального толкования других протестантов. Спиритуалисты или протестантские мистики отрицали всевозможные богословские системы, вероисповедания и каноны. Истинное христианство для них было скорее в образе жизни, чем в доктринальных определениях. Поэтому, как замечает Ганс Хиллербрант: «Очень сложно точно проследить насколько идеи спиритуалистов были распространены во время первых десятилетий Реформации»¹⁵.

¹³ Mennonite and Brethem in Christ World Directory (1994: Suppled by Mennonite World Conference).

¹⁴ De Lamar Jensen. *Reformation Europe Age of Reform and Revolution* (Lexington, Massachusetts: D C Heath and Company, 1942), 1 18.

¹⁵ Hans Hillerbrand. *The Reformation A Narrative History Related by Contemporary Observers and Participants*. 273.

Классическим примером спиритуализма может послужить Себастьян Франк. Себастьян Франк начал свою деятельность католическим священником, затем стал лютеранским пастором, после присоединился к анабаптизму. В результате он пришел к выводу, что одни не лучше других, и более того, само христианство не лучше остальных религий, но во всех религиях, во все времена, повсеместно провозглашаются идентичные всеобщие духовные истины, для которых внешний формы и устройства лишь случайны и второстепенны. Одно из его высказываний хорошо обобщает общий подход спиритуалистов: «Никто не является господином моей веры, и я не хочу быть господином ничьей веры. Я люблю любого человека, которому я могу помочь, и я называю его моим братом, иудей он или самарянин. ... Я не могу принадлежать ни к какой отдельной секте, но я верю в одну хриstopодобную церковь, общение святых, и я принимаю как своего брата, ближнего, как свою плоть и кровь, всех кто принадлежит Христу среди всех сект, вер и среди всех людей разбросанных по всему лицу земли — только я не позволю никому господствовать над одной частью моего бытия, которую я посвятил Господу хранить как непорочную деву, а именно мое сердце и мою совесть»¹⁶.

Всевозможные формы антитринитаризма были также характерным элементом этого периода. Некоторые формы антитринитарного богословия можно найти у отдельных анабаптистских групп, которые, уделяя больше внимания практической стороне жизни, были достаточно веротерпимы к богословским формулировкам. Антитринитарный анабаптист Людвиг Хетцер (ум. 1529), например, утверждал, что есть только один Бог, по отношению к которому Христос не идентичен по природе и естеству. Другой анабаптист Христиан Энтфельдер (ум. после 1536), который развивал свою деятельность в Моравии, Страсбурге и Кенигсберге (Калининград), был хорошо знаком с трудами отцов церкви и немецких мистиков. Он сформулировал свою концепцию Бога как тринитарной силы: сущность, которая служит основанием все вещам — Отец, действие, которое было провозглашено в творении мира — Сын, божественный дух любви, присутствующий в творении — Святой Дух. Антитринитаризм был характерен и для спиритуалистов.

Выдающимся представителем антитринитаризма считается испанский врач, географ и «доморощенный» богослов Мигель Серветус, который, удачно избежав сожжения от рук католиков, которые публично сожгли только его портрет, был «благополучно» сожжен протестантами в Женеве в 1553 г. Серветус родился в испанском городе Виллануэва в 1509 г. С юности он горел огромным желанием восстановления истинного христианства. Среди наиболее ужасных искажений христианского мировоззрения он считал традиционное понимание Троицы. В двадцати двух летнем возрасте он написал свой первый богословский трактат «Об ошибках Троицы». Позднее он посвятил этому предмету

свой другой трактат «Два диалога о Троице». Он считал, что ошибочность доктрины состоит в том, что она основана на термине, которого нет в Библии, и традиционная формулировка доктрины противоречит здравому мышлению.

Богословские аспекты радикальной Реформации
Слово Божие

Цвингли в своем богословии находится ближе к позиции радикальной Реформации чем Кальвин, в то время как Лютер стоит ближе к католической. Доктрина о Святом Духе в богословии Цвингли имела огромное влияние на основателей анабаптизма. В его понимании действий Святого Духа, мы можем видеть значительное различие от взглядов других городских реформаторов, таких как Лютер и Кальвин. Цвингли понимал служение Святого Духа в более вовлеченной форме, включавшей непосредственное взаимодействие Святого Духа и человека, при котором Слово Божие или Библия могло и не присутствовать. Он считал, что Божественная истина может быть дана Богом через Духа Святого любому человеку, да же не христианину. Это понимание устанавливало прямой Божественный контакт с человеческой личностью и ее ответственность интерпретировать вечные истины. Он считал, что Божественная истина всегда дана индивидуальной личности посредством Святого Духа, который может реально присутствовать и проводить свою работу, даже когда Библия не берется к рассмотрению. В то время как Кальвин и Лютер связывали служение и действие Святого Духа со словом Божиим, Библия и проявление Святого Духа в их представлениях были связаны нераздельно. Только при наличии Слова Божия или Библии, через ее чтение и правильное толкование в церкви мог действовать Святой Дух.

Анабаптисты верили, что каждый человек получал право толковать Писание под водительством Святого Духа. Как замечает Алистер Маграт: «Единственным крылом Реформации, которое последовательно применяло принцип "sola Scriptura", была радикальная Реформация, или "Анабаптизм"¹⁷. Лютер, например, считал гордостью радикалов или, как он называл их, фанатиков, верить в возможность непосредственного божественного откровения в конкретной человеческой ситуации вне объективности исторического откровения заключенного в Библии.

Анабаптисты верили, что оба Завета, Новый и Ветхий, были божественным непогрешимым Святым словом, и здесь они соглашались с остальными протестантами. Однако они также придерживались понимания, что Ветхий Завет как религиозная система был полностью заменен Новым Заветом. Все доктрины, как они настаивали, должны иметь новозаветную основу, поэтому Нагорная проповедь получила особое значение. Хотя Ветхий Завет разрешал войны, клятвы и развод, в Нагорной проповеди Бог даровал более законченное откровение Своей

воли человечеству. Учитывая более высокую этику Нового Завета, мы не можем отдать предпочтение тому, что Бог позволил однажды древним израильтянам по их человеческому жестокосердию. Поэтому, они считали, что христиане не могут употреблять никакой клятвы и служить в армии. Городская Реформация считала подобный подход ересью и преследовала анабаптистов, используя жестокую силу, подражая древнему Израилю, употреблявшему смертную казнь для искоренения богохульства.

Церковь

Эрнст Трельч, в своей книге «Социальные учения христианских Церквей»¹⁸, проводит различие между церковным типом и сектантским типом христианской организации. Главным принципом церковного типа является институциональность и социальная вовлеченность в жизнь общества, этот тип признает, что евангелие обращено ко всем и старается обратиться в христианство как можно большее число людей. Главным принципом сектантского типа является святость. Этот тип рассматривает церковь как общину святых, и старается придерживаться высоких стандартов моральной христианской жизни, строго регламентируя уклад жизни согласно своему пониманию, где каждый, не устоявший или с чем-то не согласный член общины обычно отлучается. Безусловно, в историческом развитии в каждой деноминации подобная типология подвержена изменениям, т. е. деноминация может переживать различные периоды своего существования, когда могут доминировать то церковный тип, то сектантский и не всегда эти типы строго различимы, большей частью они сосуществуют в рамках одной деноминации, как это было, например, со стяжателями и нестяжателями в русской Православной Церкви в средние века.

Во времена Реформации анабаптисты представляли собой в основном сектантский тип. Общины анабаптистов не проявляли особой симпатии, эмоционального вовлечения и христианской заботы в отношении тех, кто к ним не принадлежал. Под напором преследований они сформировали понимание самих себя как истинной и поэтому гонимой церкви, «малого стада», которое всегда должно находиться в меньшинстве, и таким образом самоизолировали себя по возможности от всякого общения с внешним миром, где правит зло. Согласно анабаптистам, весь сонм отцов и учителей церкви представлял собой оппозицию истинным богословам, которыми являлись апостолы. Официальная Римо-католическая церковь сравнивалась с царством антихриста. «Со времени апостолов церковь "постепенно разложилась" и стала полагаться на "внешние дела", где люди стали доверять в основном церковным "церемониям" и "образам", вопиюще продемонстрировавшим их

¹⁸ Ernst Troeltsch. The Social Teachings of the Christian Churches (London: George Allen & Unwin, 1949).

идолопоклонство»". Некоторые радикалы заходили так далеко, что провозглашали внешнюю церковь, потерявшей вследствие ее союза с антихристом сразу после смерти апостолов, весь Божественный авторитет и власть в течение четырнадцати столетий, истинная же церковь, по их представлениям, поднялась на небо, где и была сокрыта в Духе и истине до настоящего времени. «Истинная церковь, "заключенная в Духе", должна быть отделена от "плотской церкви"»²⁰. Даже сегодня мы можем встречаться с подобным сектантским типом в некоторых церквях или меж-деноминационных группах.

В лютеровском понимании церкви, спасительное ее существование обеспечивалось проповедью Евангелия. Лютер говорил: «Где есть Слово, там есть вера, а где есть вера, там есть истинная Церковь». Церковь как организация определяется проповедью слова Божьего: ни одно человеческое собрание не может претендовать на звание "Церкви Божией", если оно не основано на Евангелии... Такое понимание Церкви», как замечает Маграт, «является функциональным, а не историческим: правомочность Церкви и ее духовенства определяется не исторической, а богословской преемственностью с апостольской Церковью. Важнее проповедовать то же Евангелие, что и апостолы, чем быть членом института, который исторически к ним восходит»²¹. Анабаптисты придерживались сходного понимания сущности истинной церкви с меньшей формальностью в отношении ее структурной организации, чем мы находим у Лютера. Среди анабаптистов апостольской миссии придавалось большее значение, чем апостольской преемственности, быть апостольской, значит быть посланной на служение, как мы находим это в примерах апостолов и Самого Христа. Содержание миссии было тройственным: проповедь, вера, внешнее крещение. В понимании административной природы церкви и во взгляде на крещение анабаптисты отличались от остальных реформаторов.

Как мы знаем, анабаптисты выступали за отделение Церкви от государства. Однако Цвингли отверг предложение Гребеля основать свободную церковь добровольных христиан. После некоторых размышлений, Лютер также решил придерживаться концепции государственной церкви, в которой гражданство определяло церковную принадлежность, т. е. шло отождествление гражданства и церковного членства. Согласно Лютеру истинные христиане государственной церкви, встречаясь вместе для общения и молитвы должны приобщить к правильной христианской жизни и живой вере во Христа номинальных христиан. Практика крещения младенцев была составной и существенной частью государственной церкви, которая также отрицалась анабаптистами как не библейская.

¹⁹ Pelikan, Jaroslav *The Christian Tradition a History of the Development of Doctrine* Vol 4, Reformation of Church and Dogma. 316.

²⁰ Там же, с 317.

²¹ Маграт, Алистер. *Богословская мысль Реформации*, с. 233.

Крещение

Анабаптисты не были первыми, кто возобновил интерес к восстановлению крещения по вере. Среди их предшественников можно назвать гуситов и вальденцев, которые были, как их называет Джордж Вильямс, «<антидетокрещенцами>».

Лютер наряду с другими городскими реформаторами придерживался традиционной практики детского крещения. На первый взгляд может показаться, что его доктрина об оправдании только верой, если понимать веру как сознательный и свободный отклик Богу на Его обетования, противоречит практике детокрещения. «Следует указать, однако, что доктрина Лютера об оправдании верой не означает», как замечает Маграт, «что человек оправдывается благодаря ей: напротив, ... она означает, что Бог милостиво дает веру в дар. Парадоксальным образом крещение младенцев полностью соответствует доктрине оправдания верой, поскольку оно подчеркивает, что веру нельзя приобрести — ее можно лишь милостиво получить в дар. Для Лютера таинства не просто усиливают в верующих веру — они способны изначально породить эту веру»²².

Для Цвингли, таинства просто подтверждали Слово Божие. Проблема примирения доктрины оправдания верой с практикой детского крещения для него была очевидной. Однако Цвингли вместе с Эразмом не признавал первородного греха в детях, отсюда и отпадала необходимость его омовения при крещении, как это понималось Лютером и католической церковью. Цвингли учил, что крещение подобно обрезанию Ветхого Завета, являлось знаком принадлежности к общине. Как ребенок во времена Ветхого Завета, когда становился членом еврейского общества через обрезание, не понимал всех требований Торы, так и христианский ребенок становится членом христианской общины через крещение. «То, что ребенок не осознавал происходящего, не имело значения: он был членом христианского сообщества, и крещение было публичной демонстрацией этого членства»²³. Цвингли отождествлял представление о христианском городе с христианской церковью, т. е. нельзя быть не христианином живя в христианском городе, и таким образом крещение понималось как гражданский акт лояльности церкви и городу.

Гребель критиковал Цвингли за практику детокрещения, за соединение церкви и магистрата, за участие христиан в войнах не санкционированных Священным Писанием. Он обвинял Цвингли в том, что тот проповедовал одни взгляды, а сам придерживался других. Характеризуя отношение Гребеля, Маграт пишет: «В руках таких радикальных мыслителей принцип *sola scriptura* приобрел крайний смысл: ... реформированные христиане стали верить лишь в то и практиковать лишь те вещи, которым явно учит Писание. Цвингли был встревожен этим, видя в этом движении дестабилизирующий фактор, угрожающий отрезать

²² Там же, с. 208.

²³ Там же, с. 217.

Реформатскую церковь [в Цюрихе]²⁴ от ее исторических корней и преемственности с христианской традицией прошлого»²⁵.

Кальвин старается занять среднюю позицию между пониманием Лютера и Цвингли. Он эклектически объединяет элементы обоих реформаторов. С одной стороны, он говорит о крещении как отпущении грехов и начале новой жизни верующего во Христе. С другой стороны, он соглашается, что крещение является публичной демонстрацией союза с Богом и символизирует собой принятие в церковь и христианское общество.

Большинство анабаптистов предпочитали придерживаться повеления Христа сформулированного в ев. Марка 16 гл. с 16 ст. и далее представленного в форме доминиканского императива: иди, проповедуй, уверуй, будь, крещен, будь спасен. Анабаптисты в период Реформации отрицали детокрещение не потому, что они отрицали действительность и авторитет церковной иерархии и официальной церкви, скорее они считали, что младенец не готов принять крещение в том смысле как этого требует Новый Завет. Крещение понималось ими как сознательное исповедание веры и обещание Богу праведной христианской жизни. В их понимании «внутреннее крещение» — духовное перерождение под воздействием Святого Духа должно предшествовать «внешнему крещению» в воде, которое являлось лишь внешним свидетельством или ознаменованием перемен внутренней жизни. Они не принимали детское крещение за крещение вообще, поэтому себя они не считали «перекрещенцами» или собственно «анабаптистами», называться анабаптистами им особенно не нравилось, поскольку в то время это наименование относилось к группе вероотступников и еретиков, каковыми они себя не считали.

Церковная дисциплина

Практика отлучения для анабаптистов была существенной частью церковной дисциплины. Некоторые из наиболее апокалиптически настроенных групп, как в Мюнстере, например, развивали строгую систему дисциплинарных требований порой деспотически террористическую, нередко переходящую в произвол. Однако это не было типичным для большинства анабаптистских групп. Обычно отлучение сопровождалось тем, что человеку публично в присутствии общины указывался его или ее грех и община прекращала с этим человеком общение. Фактически эти люди, согрешив, сами себя отлучали, церковь лишь это признавала как бы *post-factum*.

Существовало несколько пониманий необходимости дисциплинарных мер, среди них за основную причину принималось желание сохранить церковь избранных чистой и непорочной, и все кто нарушают ее чистоту должны быть отлучены. Сохранение духовной чистоты церк-

В русском переводе «в Цюрихе» пропущено.

Маграт, Алистер *Богословская мысль Реформации*, с 22.

ви истинных христиан, каковыми считали себя анабаптисты, было первостепенной задачей, особенно перед лицом жестоких преследований и в окружении не христианского, с их точки зрения, общества.

Брак

Хотя Реформация не началась с изменений брачных установлений того времени, она значительно преобразила значение семейной жизни. Рональд Байнтон, автор трехтомника «Женщины Реформации», считает, что Реформация оказала большее влияние на уклад семейной жизни, чем на политику и экономику того времени. Городская Реформация вовлекла духовенство в общественную и гражданскую жизнь, разрешив священникам жениться. Священнослужители утратили статус особенного сословия духовной касты и стали членами ремесленных гильдий, стали непосредственно заниматься общественными обязанностями. Анабаптисты и некоторые другие радикалы вкладывали несколько больший смысл в значение брака, понимая, что он — выше временных гражданских установлений. Радикальная Реформация с одной стороны восстановила католическое понимание семьи как христианского союза в общении веры, в то же время вместе с Городской Реформацией отвергла сакральную католическую формулу таинства с традиционным предпочтением безбрачного образа жизни, как лучшего в достижении христианской святости.

Анабаптисты в целом придерживались концепции моногамного союза, хотя в некоторых случаях позволяли замужней женщине при вступлении в их общину оставлять не верующего, точнее не желающего становиться анабаптистом, мужа. Эта практика относилась в основном к женщинам, от которых ожидалось, что они вскоре выдут замуж за одного из членов общины. В некоторых случаях, когда женщины в общине значительно доминировали, допускалось и даже иногда требовалось многоженство, однако подобную практику следует считать скорее исключением, чем правилом. На сегодняшний день понимание брака среди последователей анабаптистов не отличается от общехристианского. В менонитском положении о разводе и повторном браке это выражено таким образом:

«Брак установлен Богом при сотворении мира и подтвержден Иисусом Христом в Новом Завете. Брак является союзом одного мужчины с одной женщиной, расторгимый только при смерти одной из сторон. Он включает в себя добровольное и откровенное посвящение друг другу на всю жизнь, посвящение превышающее все другие человеческие отношения. Брак это союз признанный действенным самим Богом, в независимости заключен он был в церкви или загсе, и вне зависимости были ли вступающие в брак верующими или не верующими. (Быт. 2:21-24, Мат. 19:3-6; Марк 10:6-9, Евр. 13:4)»*.

^{ib} *Statement of Position on Divorce and Remarriage*, officially adopted as a statement of position and policy on June 24, 1983, by the Southeastern Mennonite Conference. Internet.

Церковь и государство

Другой аспект богословия анабаптистов относится к их пониманию служения истинной апостольской церкви, которое в их представлении, должно быть отделено от остального общества. Революционные настроения Томаса Мюнцера и его вовлечение в Крестьянскую войну логически исходят из его богословия, хотя с другой стороны, это была вполне закономерная реакция на усилившиеся преследования. Никто не сомневается в искренности его апокалиптических представлений, но все его угрозы и предупреждения звучат скорее риторически и более преувеличенно, чем его действия и поступки. Потом в своем активном сопротивлении преследователям Мюнцер не был исключением, подобную реакцию можно проследить у Лютера и у Цвингли.

Менно Симоне разделял силу войны и силу справедливости, которую могла совершать власть. Христианский правитель должен защищать вдов и сирот, наказывать аморальные и криминальные элементы, в некотором смысле даже помогать в поддержке истинной религии в ее борьбе против ересей, но только без тирании и пролития крови. Он также отрицал смертную казнь, как меру установления справедливости.

Позднее среди анабаптистов доминируют пацифистские настроения. Даже во времена Гражданской войны в Америке, когда менониты выступали против рабовладения за объединение страны, несмотря на тяжелое социальное и политическое давление, они отказывались участвовать в военных действиях и их воззрение на не применение военной силы осталось прежним.

«Все группы анабаптистов признавали необходимость принуждения и считали это правом и обязанностью гражданского правительства. Государство является указанием Божественного гнева, оно выражает Божью благодать, устанавливая порядок и мир. Государственная сила и власть по-своему необходимы. Анабаптисты не были анархистами и не считали силу источником всех зол. Они были реалистами относительно человеческой порочности»²¹.

Анабаптистское понимание силы, как средства для установления порядка вне совершенства Христова, т. е. вне Его церкви, заменило концепцию «двойного союза» — сотрудничества государства и церкви в вопросах установления общественного и религиозного порядка, и таким образом восстановило понимание доминирующее в христианстве в до-Константиновский период. Это было понимание церкви и государства, как двух различных, сосуществующих и необязательно взаимодействующих институтов.

Среди религиозных движений 16 века анабаптисты представили наиболее радикальное решение социальной дилеммы. «Уход из мира для того, чтобы сохранить чистоту общины Божьего народа», как замечает Линвуд Урбан, «был наиболее яркой характеристикой анабап-

²¹ Nigel Wright, «The 'Sword' an Example of Anabaptist Diversity* (*The Baptist Quarterly: Journal of Baptist Historical Society*, vol. 36, April 1996), 274.

тистского движения»²⁸. Выходцы из ремесленнических и крестьянских сословий, они на своем личном опыте знали, что значит бороться за свое существование.

Как мы уже указали, анабаптисты не представляли собой однородного движения. Поэтому и в вопросе о примирении социальной несправедливости с христианскими требованиями можно выделить три группы:

1. Общины анабаптистов, члены которых добровольно помогали друг другу в различных нуждах, в то время как наличие частной собственности не отрицалось.

2. Кооперативные общины — личная собственность членов этой общины объединялась и становилась общей собственностью братства.

3. Революционно настроенные общины — представители этого направления в радикальной Реформации считали, что бедность, подавленность, неопределенность будущего, борьба за выживание и удовлетворения насущных нужд, все это отвлекает человека от богоискания и благочестивой жизни. Любовь к ближнему должна быть выражена не только в милосердии, но и в социальной справедливости.

Все эти три группы выражали скептицизм по поводу обновления общества в целом, но они верили в преобразующую силу Божию, которая, изливаясь на каждого человека, выражается в его желании любить и заботиться о ближнем. «Эта радикальная этика любви была для них провозглашена решением проблемы скупости, эксплуатации, желания получше устроиться в бедности. Они все считали, что собственность является благословением от Бога, и доверена нам для того, чтобы мы могли при необходимости позаботиться о нуждах наших братьев»²⁹.

При организации кооперативных общин анабаптисты следовали строгой модели коммунальной жизни: дети воспитывались совместно, все работы совершались сообща и для общего процветания общины. Управление в общине осуществлялось, как правило, старейшинами через применение церковной дисциплины.

В том особом значении, которое анабаптисты придавали коммунальному образу жизни, многие исследователи на Западе усматривают социалистические или марксистские тенденции. Хотя, скорее всего тут имело место желание подражать первой христианской общине в Иерусалиме и их образу жизни, как он представлен на страницах книги Деяний, чем настоящие осознанные социалистические идеи в нашем современном понимании. Следует обратить внимание, что похожие тенденции имели место и в русском движении евангельских христиан в начале нашего столетия. В 20-х годах было несколько попыток органи-

²⁸ Lindwood Urban. *A Short History of Christian Thought* (Oxford University Press. 1995), 340.

²⁹ Grahan Lange. *Christian Concern for the Welfare of the Working Class Among Anabaptists of the 16th Century and Among Southern Baptists* (A Paper presented to CE 596 Seminar, SBTS, 1968), 2.

зовать христианские коммуны, где вся собственность была коллективной. Эти общины прекратили свое существование с одной стороны из-за внутренних разногласий, с другой стороны, из-за усиления религиозных преследований советского правительства в конце 20-х — начале 30-х годов.

Искание полного отделения от внешнего общества достигало в анабаптизме иногда крайних проявлений в повседневной жизни: уклонение от службы в армии, нежелание никому присягать, платить налоги (что имело место в 16 веке), устройство собственных общин, никому не подчиняющихся и живущих по своему уставу. Все это беспокоило местные власти и нередко служило поводом для усиления преследований анабаптистов.

Современные последователи анабаптистской традиции продолжают исповедовать отделение церкви от государства и светского общества в целом. Они обосновывают свое понимание на словах Иисуса Христа: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда» (Ин. 18:38). Это место Священного Писания указывает на существенное разделение царства Божьего и царства человеческого. Факт, что Сам Иисус Христос не позволил Своим ученикам защищать Себя, усиливает реальность этого разделения. Царство Христово на небесах и призвано искать примирения грешника с Богом, в то время как государства и правительства здесь на земле стремятся к власти и могуществу. Другой текст, которым они обосновывают отделение церкви от мира, записан в 2 посл. к Коринфянам 5:20, где христиане названы посланниками от имени Христова, отсюда они не могут быть посланниками или представителями кого-либо еще. Поэтому Бог призывает церковь быть отделенной от государства. В тоже время, основываясь на других местах из Священного Писания, большинство последователей анабаптистской традиции являются лояльными членами общества, в котором они живут, платят налоги и молятся за правительство.

Мне кажется, нельзя не согласиться с анабаптистами в том, что невозможно построить царство Божие на земле, тем более своими собственными усилиями или усилиями собственной праведности. Верно также и то, что много притеснений и зла исходит от социальных структур, но если невозможно изменить общество в целом, во всей его иерархии, следует ли само отделяться и отгораживаться от него? Кто если не христиане должны быть «искрами» Божественного света в этом мире. Если не в нашей силе изменить общество в целом, то мы можем и как христиане должны быть ответственными за улучшение хотя бы его некоторых аспектов. Голос церкви, здравая христианская оценка происходящих событий, должны звучать в том обществе, где Бог определил нам жить.

В остальных аспектах христианского богословия, в большинстве случаев, анабаптисты кардинально не расходятся во взглядах с осталь-

ными протестантами эпохи Реформации. Однако следует отметить, что они выступают против кальвинистской доктрины предопределения.

Обобщая взгляды анабаптистов, Мак-Клендон выделяет пять основных положений:

1. Библицизм, понимаемый не как теория, объясняющая боговдохновенность Библии, а как смиренное принятие авторитета Священного писания в вопросах веры и повседневной жизни.

2. Миссионерство — ответственность, возложенная на верующих свидетельствовать о Христе, не взирая на связанные с этим преследования.

3. Духовная свобода во Христе следовать Его воле, пренебрегая вмешательствам государства и вообще какой-либо другой политической силы.

4. Ученичество, как добросовестное ежедневное следование евангельскому завету.

5. Общинность, как коллективный образ жизни взаимного служения и труда³⁰.

Заключение

Очень часто, когда христианская церковь становится политической силой или государственной религией, христианское милосердие к врагам и инакомыслящим заменяется насильственным преследованием таковых. Это — характерное для христианства явление, сопровождающее его на протяжении всей истории. Со времен древней церкви, когда она получила политическую власть и до наших дней. Повинны в религиозных преследованиях все, как католики с их Инквизицией, Православные, которые и сегодня стремятся к государственному влиянию и готовы применять решительные меры против всех мыслящих по-другому как в своей среде, так и вне ее, и Протестанты противоборствующие с протестантами.

Пример городской Реформации, получивший поддержку отдельных князей и городских правлений — магистратов, в противовес радикальной Реформации, пытавшейся утвердить себя самостоятельно и независимо и отсюда преследуемой, как со стороны католической церкви, так и со стороны городской Реформации, помогает понять причину развития столь негативного отношения к политической и социальной власти, а также к официальной церкви, которая пользовалась поддержкой этой власти.

Не сложно проследить характерный параллелизм во взглядах анабаптистов 16 века и русско-украинских баптистов конца прошлого и начала и середины нашего столетия во взглядах на авторитет церковной традиции, отделения церкви и государства, и исходящего отсюда представления церкви как отдельного и очень часто изолированного,

³⁰ см. J. W. McClendon, ed.. *Systematic Theology: Ethics* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1986), 28.

освященного и даже священного общества избранных или братства спасенных, стремящихся жить праведной жизнью. Само понятие братства является прямым заимствованием из анабаптистской традиции, именно этим словом определяли себя анабаптисты, в то время как термин «анабаптист» является определением этой группы со стороны их неприятелей и несет в себе негативную характеристику.

Российско-украинский баптизм, подобно анабаптистам, пытался утвердить себя в противовес, как политическому давлению со стороны Российской монархии, так и религиозному давлению со стороны Русской Православной церкви, нередко переходящему в прямые политическо-религиозные преследования, направленные на подавление и истребление всякого инакомыслия, которое позднее вылилось в тотальное преследование всех религиозных групп атеистическим правительством большевиков. Отсюда становится понятным, что идентичные социально-исторические условия, с которыми столкнулись анабаптисты в 16 веке и баптисты на территории Российской империи и позднее Советского государства, привели к развитию или будет правильнее сказать адаптации сходных подходов к пониманию политической власти, как в некотором смысле чуждой и противоборствующей стремлению жить праведной христианской жизнью.

Любое стремление утвердить свои взгляды, отличные от взглядов доминирующей группы, которая обладает властью, будь то политические или религиозные воззрения, всегда ведет либо к компромиссу этих взглядов с политической силой, как это произошло с городской реформацией, либо к отчуждению и изоляции приверженцев этих взглядов от политической власти. Из-за этого они приходят к изоляции от социальной жизни общества в целом, желая сохранить свои взгляды неискаженными и незапятнанными. Это необязательно ведет к активной оппозиции, что более характерно для политического инакомыслия. В религиозном инакомыслии это скорее мирное отделение или пассивный изоляционизм, когда сотрудничество с политической властью сводится до минимально-необходимого взаимодействия, как работа, уплата налогов и т. д. Сотрудничество в той мере приемлемого в которой этот минимум не затрагивает и не противоречит религиозным убеждениям. Понятие социального гражданства заменяется понятием небесного гражданства, принадлежностью к небесной церкви, при этом очень часто отрицается всякая духовно-историческая преемственность христианской традиции, что часто провозглашается как возврат к апостольским истокам христианской церкви.

Радикальная Реформация очень хорошо демонстрирует важность и в тоже время опасность индивидуализма. Очень часто формула радикальной Реформации, как впрочем, и протестантской Реформации в целом: Бог, Библия и я, получившая яркое отражение в развитии : баптизма как на Западе, так и в Восточной Европе, приводит к значительному перевесу в сторону последнего элемента и его авторитарной f. автономии, а отсюда ко многим крайностям и религиозному абсурду,

особенно в тех случаях когда личность этого «<<я» находится на не высоком, как интеллектуальном, так и духовном уровне развития. В исторических церквях, и до некоторой степени в Лютеранстве и Кальвинизме, коллегиальный авторитет церкви, церковной традиции и канонов, выработанный соборно противостоит крайнему проявлению индивидуализма и нередко интеллектуально и духовно обогащает сознательно соприкасающегося с ним индивидуума, хотя с другой стороны, очень часто полностью упраздняет личную инициативу отдельного человека в вопросах богоискания, когда человек всю ответственность своего духовного развития пассивно передает авторитету церкви и ее традициям, нередко неосознанно участвует в совершении установленных обрядов предписанных церковью.

Харизматическая роль индивидуума при реальном водительстве Святого Духа и богобоязненности придает религиозному движению гибкость, которая повышает эффективность этого движения при изменяющихся условиях социальной и политической жизни. В то время как строгая каноническая структура, ориентирована скорее на прошлое, чем на изменяющееся настоящее, остается малоэффективной и порой просто недееспособной.

На примере анабаптистов можно очень хорошо проследить принцип динамизма христианской веры. Анабаптисты более чем кто-либо еще в то время противостояли влиянию и контролю Римо-католического духовенства в вопросах христианской веры и изолированности ее от непосредственного участия обычных прихожан. Для анабаптистов вера это не то, что в застывшей форме сохранялось католической церковью и относилось только к священнодействию, для них вера пронизывала все содержание повседневной жизни. Для них Бог был Господином человеческой жизни во всем ее разнообразии. Такое понимание христианства Артур Гиш считает наибольшим вкладом, который анабаптисты внесли в историю христианства. В частности он пишет: «Суть веры не в спасительных обрядах или мистическом союзе с Богом, но в образе жизни, которым человек живет. Вертикальная проекция наших отношений с Богом невозможна без горизонтальной проекции наших отношений к ближнему»³¹. Когда вера становится радикальной составляющей нашей жизни или лучше сказать решительным и критическим элементом нашего духовного обновления, она должна быть конкретной и целенаправленной, видимой и взаимодействующей. Христианская весть всегда жива и эффективна только в том случае, если она обращена к конкретной ситуации. Только в конкретной ситуации мы можем наблюдать как вечная, и неизменная истина христианского учения преломляется в контексте отдельной исторической эпохи, трансформируя духовное содержание жизни каждого поколения. Только здесь мы видим непосредственное проявление живого, неизменяемого, трансцендент-

³¹ Arthur Gish, *The New Left and Christian Radicalism* (Grand Rapids, Michigan: William A. Eerdmans Publishing Company, 1970), 81.

ного Бога в Его конкретной имманентной заинтересованности к нуждам Своего творения. Только здесь мы видим Бога во всей полноте Его милости и благодати. Однако, если наше толкование христианской истины в известном нам ее конкретном проявлении в определенной ситуации из стадии конкретности возводится в стадию абсолютизма, т. е. из динамической формы переходит в строго фиксированную статическую форму авторитарного догмата или вероучения в то время как конкретная ситуация кардинально изменилась, то живая динамичность взаимодействия между божественной истиной и определенной, конкретной ситуацией прошлого теряет свою актуальность и отсюда жизненную действенность в уже изменившемся настоящем. В данном случае мы уже обращаемся не к конкретной современной ситуации, но к конкретной «вчерашней» ситуации — актуальности прошлого. Подобный переход неоднократно можно пронаблюдать в развитии христианской мысли в ее многообразном деноминационном делении, когда то, что считалось очень либеральным или радикальным проявлением в прошлом становится крайне фундаментальным содержанием настоящего. То, что было прогрессивно и правильно вчера, иногда задерживает правильное развитие настоящего. Очень наглядно это представлено в истории радикального крыла Реформации. Когда из радикального движения прошлого, конкретного ответа на конкретную ситуацию, движение зафиксировалось в своей основной массе на самом ответе, в то время как ситуация кардинально изменилась, что в свою очередь требует поиска уже другого ответа. Тут снова можно провести идентичную параллель анабаптизма с русско-украинским евангельским движением.

В исторической картине конца 19 века евангельское движение весьма определенно можно отнести к радикальному явлению русской религиозной жизни, в котором можно проследить многообразную форму взаимодействия непосредственного, прямого влияния Слова Божия на конкретные духовные нужды и богоискание того времени. Мы сталкиваемся с многообразностью подходов к толкованию Слова Божия, где не обошлось, однако, и без экстремизма (хлысты, иконокластия), что в некоторой степени характерно и для анабаптизма, как впрочем, и для любого движения в стадии оформления.

Сходный радикализм характерен для русско-украинского евангельско-баптистского движения и во времена притеснений при советской власти, что помогло выработать определенную форму богословия и методов христианского существования, обеспечившую жизненность движению в полуподпольных условиях. Однако фиксирование на данной форме богословствования может оказаться, и как практика это порой подтверждает, абсолютно неэффективной в современной, кардинально изменившейся ситуации. И если в ближайшем будущем не будут найдены правильные христианские ответы на современные актуальные проблемы, если мы не сможем адекватно интерпретировать христианскую весть к конкретной происходящей сейчас ситуации, то не постигнет ли нас история анабаптистских групп и других представите-

лей радикальной Реформации — скромное, незаметное, безвлиятельное существование, а в некоторых случаях и полное исчезновение? Настоящее это тот момент времени в котором действует Бог, то быстро ускользающее настоящее является живым соприкосновением между временем и вечностью, это то настоящее за которое мы дадим ответ Самому Богу.

Библиография

1. Маграт, Алистер. *Богословская мысль Реформации*. Одесса; Одесская Богословская Школа «Богомыслие». 1994. Английское издание: McGrath, Alister. *Reformation Thought: An Introduction*. Oxford & Cambridge: Blackwell, 1993.
2. Bainton, Ronald. *Women of the Reformation*. Minneapolis: Augsburg, 1971, 1973, 1977.
3. Baylor, Michael, ed/trans. *The Radical Reformation*. Cambridge University Press. 1991. Derksen, John. «Religious Radicals in Strasbourg: the Case of Wangen, 1532-1569. <<*The Mennonite Quarterly Review*. 70 (1996): 281-297. Estep, William, ed. *Anabaptist Beginnings (1523-1533) A Source Book*. Nieuwkoop, B. DeGraaf, 1976.
4. *The Anabaptist Story*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1975.
5. Friesen, Abraham. *Erasmus, the Anabaptists and the Great Commission*. Grand Rapids, Michigan W. B. Eerdmans Pub., 1998.
6. Gish, Arthur. *The New Left and Christian Radicalism*. Grand Rapids, Michigan: William A. Eerdmans Publishing Company, 1970. Hillerbrand, Hans J. *The Reformation: A Narrative History Related by Contemporary*
7. Observers and Participants. New York, NY: Harper & Row, 1964.
8. Jensen, De Lamar. *Reformation Europe: Age of Reform and Revolution*. Lexington, Massachusetts: D.C. Heath and Company, 1992. Josipovic, Mario and McNiel, William, «Thomas Muntzer as "Disturber of the Godless": a Reassessment of His Revolutionary Nature. »*The Mennonite Quarterly Review*. 70 (1996): 431-447.
9. Lange, Graham. *Christian Concern for the Welfare of the Working Class Among Anabaptists of the 16th Century and Among Southern Baptists*. A Paper presented to CE 596 Seminar, SBTS, 1968.
10. Littell, Franklin Hamlin. *The Origins of Sectarian Protestantism: A Study of the Anabaptist View Of the Church*. New York: The MacMillan Company, 1964.
11. *Mennonite Encyclopedia*. Mennonite Publishing House, Internet.
12. McClendon, J. W., ed. *Systematic Theology: Ethics*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1986.
13. Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: a History of the Development of Doctrine* Vol.4, *Reformation of Church and Dogma*. The University of Chicago Press, 1985.
14. Riedemann, Peter. *Love Is Like Fire: the Confession of an Anabaptist Prisoner*. Faimington, PA: The Plough Publishing House, 1993.

15. Roth, John. «The Mennonites" Dirty Little Secret: What Christians could learn from Menno Simons and How He Rescued the Anabaptist Movement.* *Christianity Today*, October 7, 1996, 44-48.

16. Stephenson, Peter. *The Hutterian People: Ritual and Rebirth in the Evolution of Communal Life*. New York: University of Victoria, 1991.

17. Tillich, Paul. *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York, NY: A Touchstone Book, 1968. Urban, Lindwood. *A Short History of Christian Thought*. Oxford University Press, 1995.

18. Williams, George, H. *The Radical Reformation*. Third edition. Kirksville, Missouri: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992.

19. Wright, Nigel. «The "Sword" an Example of Anabaptist Diversity.* *The Baptist Quarterly: journal of Baptist Historical Society*. 36 (1996): 264-279.

20. «Baptist and Anabaptist Attitudes to the State: a Contrast.* *The Baptist Quarterly: journal of Baptist Historical Society*. 36 (1996): 349-357.

Источники общего характера:

20. Кальвин, Жан, *Наставления в христианской вере*. Российский Государственный Гуманитарный Университет, т. 1, 1997, т. 2, 1998.

21. Мережковский, Дмитрий. *Реформаторы: Лютер, Кальвин. Паскаль*. Брюссель «Жизнь с Богом», 1990.

22. *The 1998 Grolier Multimedia Encyclopedia*. CD-ROM, Grolier Electronic Publishing, 1997. Cross, F., ed, third Edition E. Livingstone, ed.

23. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford University Press, 1997.

24. Elwell, Walter, ed. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1995.

Г). *Encyclopedia Americana*. Online Knowledge Explorer. Internet.

Историография пашковцев

В.А. Попов

В отечественной исторической науке и в доступных для ознакомления исследованиях зарубежных авторов не существует обстоятельных всесторонне исчерпывающих научных работ по истории движения пашковцев. Всю основную литературу, попавшую в поле нашего зрения и затрагивающую данную тему, в соответствии с ее жанровыми особенностями можно систематизировать по следующим категориям: научные работы, очерки, беллетристика, мемуары.

Научная литература

В 1891 году в России появилась первая небольшая работа исследовательского характера по Петербургскому пробуждению. Автор, Г.И. Терлецкий назвал ее «Секта пашковцев»¹. Уже в самом названии видна позиция исследователя: пашковцы — только секта, с которой надо бороться всеми силами и способами. Г.И. Терлецкий был образованным человеком, он имел ученые степени доктора богословия и медицины. По данным А. Рождественского Терлецкий, до перехода в православие и принятия монашества был католическим миссионером². В конце марта 1873 года епархиальное начальство командировало его в селения: Чаплинка, Косяковка, Плосское, Поповка Киевской губернии для искоренения штундизма.

Терлецкий разработал проект борьбы с неправославным христианством на Украине. В целях усиления противодействия инаковерующим Терлецкий направил специальные рекомендации светским и церковным властям по принятию радикальных мер против христиан евангельского исповедания. Административным и судебным органам Терлецкий рекомендовал «сослать всех руководителей, прекратить связи киевских штундистов с херсонскими, назначать на место волостных писарей и учителей людей образованных и ревностных к православию», местному духовенству предписывал «проводить собрания приходских священников для составления плана борьбы с сектантством, проповедовать во все воскресные и праздничные дни, обучать катехизису, учредить церковные братства, открыть воскресные беседы и детские хоры для мальчиков»³.

Таково было общественно-церковное положение Терлецкого и, естественно, оно не могло не заявить о себе и в книге «Секта пашков-

¹ Г.И. Терлецкий, Секта пашковцев, СПб. Изд-во И. Тузова, 1891.

² А. Рождественский, Южно-русский штундизм, СПб. Департамент уделов, 1889, с. 94.

³ Там же, с. 95.

цев». Историческая ценность работы, в немалом объеме фактологического материала, в попытке обобщить и систематизировать сведения о деятельности пашковцев. Эта задача удалась автору лишь отчасти, систематизация проведена недостаточно полно и четко, подбор фактов тенденциозен. Трудно определить жанр работы, в ней присутствуют элементы научного и богословского анализа, и в то же время содержатся явно непроверенные народные слухи о пашковцах, призывы к общественности «вырабатывать меры к искоренению зла»⁴.

В целом книга Терлецкого «Секта пашковцев» представляет собой апологию ортодоксального православия. Примечательно то, что автор, рассуждая о причинах возникновения пашковских собраний, ничего не говорит о состоянии православной церкви. Терлецкий выступает, прежде всего, не как ученый-исследователь, а как охранитель государственной державной церкви. Отсюда отсутствие у автора объективного научного анализа, предвзятый субъективизм и почти ничем не прикрытая апология православного обрядоверия.

Г. Терлецкий хорошо подготовлен в научно-богословском отношении, он верно понимает догматические особенности пашковцев, но анализ их теологии делает с точки зрения учения православной церкви, и иногда преднамеренно вульгаризирует некоторые богословские взгляды Пашкова и его единоверцев. Говоря, о так называемом «пашковском» Евангелии с подчеркнутыми стихами о спасающей вере, Терлецкий обращает внимание на отрывок о разговоре Христа с богатым юношей'. «Пашковцы отметили слова юноши «что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную» и затем слова Спасителя «приходи и следуй за Мною», а прямой и частый ответ Спасителя: «Если хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди — оставлен без отметки», — констатирует Терлецкий, — «И, конечно, с целью показать, что в христианской жизни исполнение заповедей неважно и не необходимо»⁶. Нетрудно увидеть, что Терлецкий по идеологическим соображениям искажает взгляды пашковцев и сам евангельский текст, Пашковцы нигде не высказывали пренебрежения к заповедям, но провозглашали первичность веры, важность подлинного обращения к Богу, осенение Его благодатью⁷. Эти факторы как раз и помогают человеку жить по заповедям Господним». Почему богатый юноша отошел от Христа с печалью? У него не било полноты обращения к Богу, хотя и жил он по заповедям, а отрешиться от имения не смог".

Анализируя пашковские печатные издания, Терлецкий заключает: «Нельзя также не заметить того, что в брошюрах ничего не говорится о

⁴ Терлецкий, с. 25.

⁵ Мф. 19:16-22.

⁶ Терлецкий, с. 97.

⁷ Модест Корф, «К семидесятилетию дела Божия в России», Сятедь Истины 11 : (1938) сс. 12-14.

⁸ Мф. 19:22.

таинствах св. Церкви, о храмах, о почитании св. угодников, об иконах и вообще о всем том, в чем выражается внешняя обрядовая сторона православного вероисповедания»⁹. Вся книга Терлецкого, несмотря на ее насыщенность фактами, на попытки научного и богословского осмысления феномена евангельского пробуждения в России, направлена на то, чтобы вызвать неприязнь к пашковцам со стороны православных кругов. Для Терлецкого обрядовое православие важнее самой сути христианства, — такой вывод напрашивается у непредубежденного читателя.

Наибольшей научной добросовестностью и основательностью по сравнению с книгой Терлецкого, отличаются работы двух крупных ученых: священника А. Рождественского «Южно-русский штундизм»¹⁰ и епископа Алексея Дородничина «Религиозно-рационалистическое движение на юге России»¹¹. Книги этих авторов не посвящены специальному исследованию движения пашковцев. Оба ученых детально изучали распространение христианства протестантского направления в южных районах России. К пашковцам они вынуждены обращаться лишь эпизодически, в плане взаимодействия петербургских аристократов-евангелистов с штундистами и баптистами. Надо отдать должное Рождественскому и Дороднину за их нежелание брать на себя государственно-полицейские функции, как это делал упомянутый нами выше Терлецкий и позднее противосектантский миссионер В. Скворцов, который утверждал влияние штундистов на пашковцев с целью подвести последних под действие закона о судебном преследовании штундистов¹². Рождественский доказывает обратное влияние, с чем нельзя не согласиться, так как пашковцы в силу их высокого общественного положения, широкой образованности и более обширного христианского кругозора задавали тон южнорусским движениям. «Брошюрами Пашкова пользуются очень многие из штундистов. Религиозные гимны пашковцев распевают не только штундисты, но и баптисты — отмечает Рождественский, — в пашковщине южнорусское сектантство нашло себе нечто сродное»¹³. Автор упоминает, что «19 июля 1883 года священник предместья Дымиевка сообщал епархиальным властям, что штундисты этого селения имеют своего патрона в Санкт-Петербурге, некоего графа Пашкова, снабжающего их крупной суммой для проповеди»¹⁴. Рождественский дает подробные сведения о музыкально-певческом оснащении штундистов юга со стороны Петербургских верующих: «Кроме «Голоса веры» у сектантов употребляются «Ра-

⁹ Терлецкий, с. 57.

¹⁰ Священник А. Рождественский, Южно-русский штундизм, СПб. Департамент уделов, 1889.

¹¹ Епископ А. Дороднин, Религиозно-рационалистические движения на юге России во 2-й половине 19 века, Казань, Центр. Типогр., 1909.

¹² «Пашковщина и штундизм», Миссионерское обозрение 9-10 (1897) сс. 797-806.

¹³ Рождественский, 178.

¹⁴ Там же, 137.

достные песни Сиона» и «Любимые стихи» Пашкова. В первой 17 песен, во второй 36»¹⁵.

Книга А. Рождественского вышла в 1889 году, а 10 лет спустя появилась в печати монография епископа А. Дородничина «Религиозно-рационалистические движения на юге России во 2-ой половине 19 века». Дородничин 25 лет работал в качестве противосектантского миссионера в Херсонской и Екатеринославской губерниях, собирая попутно фактический материал о штундистах и баптистах. В центре монографии — анализ штундизма и баптизма. О пашковцах Дородничин также как и Рождественский пишет отрывочно. Дородничин — православный иерарх в епископском сане, да к тому же миссионер, призванный бороться со «зловредной штундой». Поэтому он менее лоялен к инаковерущим, нежели Рождественский.

И хотя Дородничин не делает прямых призывов поставить всеми силами заслон евангельскому движению, в его заботе есть стремление к тому, чтобы поставить неправославное христианство в России вне закона. С этой целью автор старается подчеркнуть чисто иноземное происхождение штундизма, баптизма и пашковцев: «Пашковщина есть такое же произведение миссионеров Евангельского союза (лорда Гренвила Редстока) каким была первоначальная южнорусская штунда и евангелики-пиетисты из таврических молокан. В. Пашков и его сотрудники барон М.М. Корф рано обратили внимание на религиозное движение на юге России и стали делать попытки приобщить его к аристократической секте лорда Редстока»¹⁶.

Как ученый А. Дородничин основательно и детально работает с первоисточниками и фактами, как церковный иерарх и миссионер он идеологизирует процесс научного исследования, выступая за полную религиозную изоляцию России: «Уже одно то, что рядом с православным храмом стоит немецкая кирха, или польский костел, или еврейская синагога, или, наконец, сектантская молельня, должно вредно отзываться на религиозности народа, развивая в нем так называемый религиозный космополитизм»¹⁷, — делает вывод Дородничин. Обобщения такого рода снижают научную ценность работы, превращая ее в инструмент антисектантской пропаганды.

В высшей степени идеологизированной оказалась большая монография известного марксистского ученого А.И. Клибанова «История религиозного сектантства в России со 2-й половины 19 века до 1917 г.»¹⁸. Выпущенная в 1965 году во время разгула хрущевской антирелигиозной кампании, книга убеждала читателя в том, что баптизм и родственные ему течения — продукт капитализма и буржуазных отношений

¹⁵ Там же, 246.

¹⁶ Дородничин, 3 10.

¹⁷ Там же, 1%.

¹⁸ А.И. Клибанов, История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. —

• 1917 г.) М., Наука. 1965.

" Там же, 195.

Пашковцам А. Клибанов посвящает всего несколько страниц, анализируя это движение с узкоматериалистических марксистских позиций. Например, о журнале «Русский рабочий» Клибанов замечает, что он «пропагандировал в массах монархическо-мещанские идеалы»²⁰. Вся деятельность Пашкова, по мысли Клибанова, «была задумана для отвода революционной энергии в религиозное русло»²¹. Евангельское движение, в какой-то мере, создавало противовес нараставшим атеистическим идеям, но объяснять проповедь пашковцев утилитарно-прагматическими целями, значит не понимать его духовной сути. Если следовать логике Клибанова, то царское правительство должно бы осыпать Пашкова милостями и оказать всяческую поддержку «в деле сдерживания революционной активности масс». Однако, Пашков и Корф по царскому указу насильственно были изгнаны за пределы Отечества как народные возмутители²². Клибанов умалчивает об обстоятельствах эмиграции руководителей Петербургского пробуждения, чтобы у читателей не возникло дополнительных вопросов. Как работник идеологического фронта Клибанов имел свободный доступ к архивным материалам и потому смог собрать большую коллекцию сведений и фактов по истории русского протестантизма. Главы, посвященные духоборам, молоканам, субботникам, баптистам насыщены статистическими данными. В целом книга Клибанова — сухая академическая монография, пропитанная марксистской идеологией.

В 1976 году была переведена с английского на русский язык докторская диссертация протестантского ученого из США Пола Стивса «Союз баптистов России, 1917-1935 гг.»²⁵. Первую часть этой работы Стиве посвятил исследованию русского евангельско-баптистского движения со 2-ой половины 19-го века. Обзорный анализ движения пашковцев дан автором крайне скупо. Стиве не исследует фон и корни Петербургского движения, Пашковцы интересуют автора, главным образом только как среда для пополнения баптистских общин. Говоря о судьбе пашковцев конца 19-го века, Стиве утверждает, что они под влиянием И.С. Проханова, И.В. Каргеля, братьев Степановых шли в баптистском направлении²⁴. Взгляд этот представляется нам спорным, так как верующие из общин пашковцев не имели абсолютного единомыслия по некоторым вопросам и, усваивая баптистское понимание крещения, отнюдь не все примыкали к Союзу русских баптистов, немалая часть их составила основу для Союза евангельских христиан, лидером которого стал И.С. Проханов²⁵.

Описание Петербургского пробуждения занимает небольшой

²⁰ Там же, 201.

²¹ Там же, 202.

²² С.П. Ливси, Духовное пробуждение в России (Корталь, Свет на Востоке, 1990)

с. 58.

²³ Пауль Стиве Союз баптистов России, 1917-1935 (Мичиган) 1976.

²⁴ Там же, 43.

²⁵ История ЕХБ в СССР (М., ВСЕХБ, 1987) с. 149.

раздел в книге «История евангельских христиан-баптистов в СССР»²⁶. Работа подготовлена коллективом авторов-энтузиастов из баптистских церквей под руководством Я.К. Духонченко и А. М. Бычкова²⁷. Работа оснащена необходимым научным аппаратом, но из-за недостатка профессионального опыта композиция книги выстроена не гармонично, текст утрачивает компактность, целостность и делается весьма трудным для восприятия. Что касается раздела о пашковцах, то он не слишком разрознён, авторы добросовестно привели основные факты, движения, рассказали о видах деятельности, познакомили читателей с Верованием пашковцев. Излагая факты, авторы не исследовали истоков движения, не анализировали причины возникновения Петербургского пробуждения, не определили место пашковцев в русском протестантизме и яровом христианстве.

Очерки и беллетристика

Среди литературы очеркового характера, где затрагиваются сами пашковцы и «пашковские проблемы», самое значительное и первостепенное место занимает очерк Н.С. Лескова «Великосветский раскол. Лорд Редсток, его учение и проповедь»²⁸. Написано это произведение блестяще талантливой рукой. Очерк лишен сухой описательности, оригинальный анализ духовного явления сочетается в нем с колоритнейшим русским языком. Конечно, Лесков не свободен от влияния чисто православной традиции, но работа его достаточно объективна. Это один из первых профессиональных опусов о Петербургском евангельском пробуждении, он был опубликован в 1877 году. Наиболее ярким у Лескова получился портрет лорда Редстока. Семейная среда, характер, деятельность миссионера-евангелиста, — все это поставлено в центр очерка. Как оратор, проповедник, богослов, Редсток по Лескову, неискусен, он не представляет ничего самобытного и оригинального, но как человек веры, преданный Христу, — очень мил, симпатичен и заслуживает глубокого уважения²⁴. Рисуя облик Редстока Лесков подспудно подводит читателя к библейской мысли, что сила Божия в немощи человеческой, в юродстве проповеди совершается¹⁰.

Такова позиция Лескова по отношению к личности лорда Редстока. Что касается Петербургских друзей Редстока, то о них Лесков тоже пишет, в основном, с симпатией, но не раскрывает имен. Это объясняется, видимо, этическими соображениями. Ведь русские сподвижники Редстока были людьми влиятельными и занимали высокое положение в обществе. Только по косвенным признакам мы можем определить действующих лиц евангельского пробуждения. Называя одну из активных

²¹ Там же, 79-88.

²² Там же, 6.

²³ Н.С. Лесков, Великосветский раскол. Лорд Редсток, его учение и проповедь (М., Изд-во М. Тушнова, 1877).

²⁴ Там же, 114.

⁵⁰ 1 Кор. 1:18; 2 Кор. 12:9.

помощник лорда «старостихой редстоковской церкви», Лесков подразумевает Елизавету Ивановну Черткову.

Рассказывая о некоем графе, Лесков характеризует его так: «человек весьма замечательных способностей, обширного образования и хороший знаток не только Библии, но и отеческих писаний. Это весьма известное лицо, еще так недавно занимавшее одно из виднейших мест в государственной иерархии, он теперь живет в своих родовых поместьях, хозяйничает и неутомимо изучает Священное Писание и творение святых Отцов. Он весь занят религиозным просвещением окрестных крестьян. Успехи его замечены епархиальным архиереем, который предложил ему проповедовать в церкви. Нас же не может не интересовать одно, что этот человек до своего сближения с Редстоком был без всякой религии»¹. Кого же имел в виду Лесков в этом пассаже? По всем признакам это был бывший министр путей сообщения граф А.П. Бобринский. Абсолютное неверие до обращения, затем особая любовь к духовным предметам, жизнь и евангельское служение в селе Бого-родицком Тульской губернии, — вот «визитная карточка» Бобринского².

В последующих главах мы будем неоднократно обращаться к очерку Лескова, рассматривая его точку зрения на деятельность пашковцев.

В жанре художественной зарисовки и публицистического очерка писал о пашковцах либерал-народник А.С. Пругавин. Его материалы, опубликованные первоначально в журнале либеральной русской интеллигенции «Вестник Европы», впоследствии выходили отдельными книгами. Наиболее пространно «пашковская тема» затронута Пругавиным в книге «Раскол вверх. Очерки религиозных исканий в привилегированной среде»³. Автор живо воссоздает картины евангельских собраний в великосветских залах Петербурга и Москвы. Пругавин — светский журналист и поэтому проповеди В. А. Пашкова и его сослуживцев казались ему «чересчур отвлеченными, туманными», но «произносились они с жаром, с одушевлением, нередко переходившим в пафос. Это в значительной степени способствовало впечатлению»⁴.

Посещая собрания пашковцев, Пругавин больше всего интересовался реакцией слушателей из простого народа на евангельские чтения. В очерке он приводит рассуждения посетителей о влиянии евангельской проповеди на настроение народа: «Вы видели, сколько народу набирается на эти чтения и толкования, как они все внимательно, вдумчиво, серьезно относятся ко всему, что читается и говорится вокруг. Значит, существует потребность в этом, сильная, несомненная потребность... Народ наш явно томится, явно жаждет духовных, нравственных,

¹ Лесков, с. 260.

² «К 70-летию дела Божия в России», Сеятель Истины 9 (1938) сс. 7-8.

³ А.С. Пругавин, Раскол вверх. Очерки религиозных исканий в привилегированной среде (СПб., Общественная польза, 1909).

Там же, 208.

человеческих впечатлений, которых он совсем лишен и которых ему не могут или не хотят дать ни попы, ни школы, ни миссионеры, ни учителя...»³⁵ Каких религиозных взглядов держался сам Пругавин? Он нигде не говорит определенно о своем личном понимании христианской веры. Только по отдельным высказываниям можно судить, что ближе всего ему была православная традиция. Однажды на традиционные вопросы пашковцев: «вы — верующий? Вы верите, что спасены?» Пругавин сказал: «Да, я верю верю в силу добра и правды. *Л полагаю, что мы можем спастись, если будем делать добро, будем жить, согласно учению Христа*»³⁶. Ответ Пругавина, как видно, соответствует народно-православному понятию о спасении. Очерки Пругавина о евангельских верующих влияли на общественное мнение, привлекая разные слои общества к проблеме свободы совести, религиозных исканий, но духовная позиция автора — чисто рационалистическая, революционно-народническая. Освещая жизнь верующих, Пругавин ясно и глубоко не уяснил для себя духовных основ веры и поэтому в лице христиан евангельского исповедания видел, главным образом, предвестников социальных изменений.

Духовные собрания Редстока в Петербургских аристократических домах с самого начала стали предметом журналистского и писательского внимания. Если очерки Лескова, Пругавина, несмотря на противоречивость мировоззрения авторов, написаны в благожелательной гуманистической манере, то роман князя В. П. Мещерского «Лорд-апостол в большом петербургском свете»³⁷, вышедший в 1876 году, дышал явной неприязнью к представителям евангельского христианства. Хотя имена главных героев изменены, автор предвзято и прямолинейно изображает реальных лиц Петербургского пробуждения. Образ Редстока, выступающий в романе под именем лорда Гитчика, карикатурен. Мещерский наделил Редстока качествами, которых у него не было. Редсток у Мещерского — сектант, раздающий благодать Божию направо и налево³⁸.

Художественный уровень романа невысокий, по своей форме и содержанию — это бульварное чтиво, где слащавый сентиментализм перемежается с неприкрытой враждой к инакомыслию. Под оболочкой светского романа явно проступает идеология шовинизма. Есть в книге живые картины, воссоздавшие частично атмосферу религиозных исканий в великосветских кругах, сцены, иллюстрирующие пустоту и легкомыслие светской жизни. В некоторых отрывках автор невольно упоминает основные причины успеха проповеди иностранного евангелиста-миссионера. Некая генеральша Кельтова с увлечением рассказывает в письме к подруге о приезде проповедника: «Спешу вам сообщить,

³⁵ Там же, 212-213.

³¹ Там же, 236-237.

¹⁷ В.П. Мещерский, Лорд-амостол в большом петербургском свете в 4-х томах. (СПб.

Изд-во М. Вольфа, 1876).

³⁸ Там же, 1-й том, 95.

что третьего дня приехал в Петербург настоящий апостол Христа, лорд Гитчик, кажется ирландец, красивый как день, с даром слова и умением трогать души, одним словом Златоуст девятнадцатого века. Поздравим друг друга, это настоящая находка для наших бедных душ, подобно цветкам, лишенным солнца, умирающим от неимения ни пастыря, ни врача»...³⁹. Конечно, лорд Гитчик из романа Мещерского — не есть фотография Редстока, автор конструирует художественный образ в нужном ему ракурсе. Желание автора навязать героям определенные черты, лишает их жизненности. Под пером писателя-идеолога, художественная ткань становится искусственной, вычурной, изобилуя литературщиной, всякими сентиментальными красотостями. Роман Мещерского вызывал некоторый интерес у обывателей, а интеллигентная публика почти не обратила на него внимания.

Мемуары пашковцев

Историография движения пашковцев была бы неполной без краткого обзора работ, написанных людьми, принадлежащими к евангельским христианам-пашковцам. К золотому фонду отечественно-исторической духовной мемуаристики можно отнести воспоминания графа М.М. Корфа⁴⁰ и княжны С.П. Ливен⁴¹. Корф — один из главных деятелей «редстокистов-пашковцев», он — непосредственный свидетель зарождения евангельского движения в русском высшем обществе. Это очень ценный фактор, но его значение несколько преуменьшается из-за того, что к написанию мемуаров Корф приступил поздно, в достаточно преклонном возрасте. Ему было около восьмидесяти лет, когда в 1922 году началась работа над воспроизведением событий прошлого. «Я никогда не вел дневника, и потому молю Бога, напомнить все события, которые свидетельствуют о силе и любви Христа, невзирая на нашу немощь, — писал Корф в предисловии, — Господь даровал мне возможность быть свидетелем незабвенного духовного пробуждения и самому пережить в том году духовное возрождение»⁴². Мемуаристу хорошо удалось описание собственного пути к Богу. В отличие от многих других участников движения Корф встал в ряды активных евангельских верующих после долгих лет пребывания в «православном благочестии». Он описал этот тип духовности таким образом: «Будучи молодым, я старался быть нравственным, любил общество духовных лиц и был другом митрополита. Регулярно посещал церковные службы, но Того, Кто на кресте умер за наши грехи, я не знал. Я верил лишь историческому факту, что Сын Божий когда-то был распят на кресте. Никто из священников не говорил мне, что мои грехи прощены ради пролитой крови Христа. Как благочестивые миряне, так и духовенство

³⁹ Там же, 24.

⁴⁰ Модест Корф, «К 70-летию дела Божия в России», Сеятель Истины 5-11 (1938).

⁴¹ С.П. Ливен, Духовное пробуждение в России (Корталь, Свет на Востоке, 1990).

⁴² Корф, Сеятель Истины 5 (1938) сс. 11-12.

любили меня и считали примерным, благочестивым юношей»⁴⁴ \ Так как от юности Корф не был лишен духовных интересов, из его воспоминаний мы можем узнать некоторые аспекты предварительного фона движения. До своего полного обращения и посвящения Христу, Корф деятельно сотрудничал с Британским Библейским Обществом, распространяя Новые Заветы среди местного населения⁴⁴.

Излагая основные факты движения и подробно рассказывая о своих соратниках, Корф не забыл привести текст исторических документов, относительно созыва первого в России съезда неправославных христиан и богословскую переписку В. Пашкова и протоиерея И. Янышева, где раскрывается вероисповедное кредо движения⁴⁵ Мемуары Корфа оставляют в тени деятельность лорда Редстока до его приезда в Петербург, хотя Корф только Редстока называет своим духовным отцом⁴⁶. В специальных главах нашей работы мы будем обращаться к воспоминаниям почтенного главы старца.

Мемуары Корфа дополняют записи С. П. Ливен, дочери Н. Ф. Ливен и племянницы В. Ф. Гагариной. Ее книга «Духовное пробуждение в России» была первоначально издана в 1967 году в немецком городе Корнтале, где располагается евангельское издательство миссии «Свет на Востоке».

В отличие от Корфа, Ливен, по причине юного возраста не могла быть непосредственной свидетельницей и участницей зарождения евангельского движения. Не все факты, приведенные ей в мемуарах, получены из первых рук. Большая часть их взята из Архива семьи Пашковых, из рассказов друзей и родственников⁴⁷. В мемуарах С. П. Ливен отсутствует строгая хронологическая и логическая последовательность. По стилю они напоминают свободный рассказ о давно минувших событиях, переданный спонтанно. Ливен не преследует цель всестороннего анализа событий. Она просто рассказывает о том, что видела, слышала лично сама, что поведали ей родственники, братья и сестры по вере и что Бог положил на сердце. От внимания автора не ускользает историко-социальный фон движения. Бурные общественные процессы того времени находят отголоски на страницах воспоминаний. Например, комментируя статью в статье в светской прессе о собраниях пашковцев, Ливен подчеркивает, «что социальные и политические старания не могут достичь, то совершается просто и без усилий, когда Дух Господень вселяется в сердце»⁴⁸. Характерные заметки мемуаров дают почувствовать дух времени, соотносить движение пашковцев с политическим брожением в обществе. Ливен рассказывает об убийстве царя Алек-

⁴⁴ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Корф, Сеятель Истины 11 (1938) сс. 12-14.

⁴⁶ Корф, Сеятель Истины 5 (19.58) сс. 11-12.

⁴⁷ Ливен, 7.

⁴⁸ Там же, 70.

сандра II, приводит рассказ из Архива Пашкова об обращении ко Христу революционера Гореновича⁴⁹.

Если Корф в своих воспоминаниях выделяет «мужскую линию», то Ливен больше пишет о служении женщин в качестве учителей Библии, организаторах детских воскресных школ, библейских домашних кружков и устроителях благотворительных мероприятий⁵⁰.

Может быть мемуарам С. П. Ливен не хватает глубокого богословского осмысления событий, но ценность их безусловна. Это не только памятник истории, но и живое свидетельство о чудесных деяниях Господа.

Противосектантские издания и церковная периодика

Если упомянутые в первой части главы православные авторы: Г. Терлецкий, А. Рождественский, А. Дородницин, исследуя движение пашковцев, соблюдали какой-то уровень научной объективности, то другие выступали с узко-православных миссионерских позиций. Интерпретируя деятельность пашковцев, они откровенно объявляли ее антигосударственной и антиправославной. Подобные идеи пропагандировали в своих брошюрах противосектантские миссионеры: протоиерей Ф.Н. Орнатский «Секта пашковцев и ответ на пашковские вопросы»⁵¹, священник Д.И. Боголюбов «Кто это — пашковцы, баптисты и адвентисты»⁵².

Орнатский, говоря об объединительном съезде родственных евангельских верующих, трактует это событие как «преступный замысел с целью единомышленной дружной борьбы против православия и церкви»¹. Боголюбов главную причину веры Пашкова видит в отсутствии у него патриотических чувств: «Если бы Пашков больше любил свою родину, если бы он дорожил ее историей, — он не променял бы святого православия на секту»⁵⁴.

Если следовать странной логике миссионера, тогда и Киевского князя Владимира, сменившего веру отцов на византийское православие, можно обвинить в сектантстве и антирусских настроениях. Ведь коренная вера древних россиян — язычество. Запальчивые статьи Орнатского против пашковцев публиковались в журнале «Странник» за 1883 г. № 3, 1886 г. № 3, 1893 г. № 3. Наибольший вал публикаций в церковно-православной прессе наблюдался в восьмидесятые годы прошлого столетия. Помимо статей в журнале «Странник», «пашковскую тему» интенсивно освещал «Церковный вестник». В отличие от «Странника»

⁴⁹ Там же, 23, 54.

⁵⁰ Там же, 47, 50.

⁵¹ Ф.Н. Орнатский «Секта пашковцев и ответ на пашковские вопросы», 2-е издание (СПб., без изд. 1903).

⁵² Д.И. Боголюбов «Кто это — пашковцы, баптисты и адвентисты» (СПб., без изд. 1912).

⁵³ Орнатский, 10.

⁵⁴ Боголюбов, 14.

это периодическое издание позволяло себе некоторые демографические вольности. В «Церковном вестнике» за 1880 год в номерах: 10, 11, 13, 19 была опубликована переписка протоиерея И. Янышева с В. Пашковым. Журнал дал возможность одному из главных представителей евангельского христианства обнародовать публично вероисповедание". И. Янышев несколько раз встречался с Пашковым и беседовал о вере. Как человек серьезный и вдумчивый, он написал в журнале, что «не заметил в Пашкове неблагоприятного отношения ни к православной церкви, ни к ее догматам»⁵⁶. И. Янышев взял на себя смелость через православный журнал защитить В. Пашкова от незаслуженных обвинений в антицерковной деятельности. «Думается, что г. Пашкову жаль нашего простого народа, да не простого только народа, который так редко может слышать внятное и раздельное чтение Священного Писания и церковных молитв и еще реже — простое искреннее и душевное слово назидания, обличения и утешения. А что он мог неточно выражать свои мысли и не право мыслить, это само собой разумеется при его совсем не богословском образовании»⁵⁷, — так определял свое отношение И. Янышев к проповедям В. Пашкова.

Обширные и частые публикации о пашковском движении давал специальный журнал «Миссионерское обозрение» с 1896 по 1909 годы. В нем печатались статьи и очерки церковных и около церковных авторов. Большинство из них, делясь своими впечатлениями от посещений собраний пашковцев, проводили идеи православного национализма. Некая «сестра» Агния Двинская, описывая свою встречу с проповедниками на пашковских богослужениях, сделала такое заявление: «Вези, дедушка, (вероятно, доктор Ф. Бедкер) своего Бога обратно за границу, а нас оставь спокойно служить Единому Истинному Богу, как служили Ему наши православные отцы, через что и стали сильны, а Русь святая обширна и могуча»⁵⁸. За исключением «Церковного вестника» где И. Янышев в своих статьях пытался непредвзято разобраться в новом духовном явлении, остальная православная периодика, включая и солидный журнал «Богословский вестник» мало обращала внимания на недостатки господствующей церкви, а подвергала острой критике проповедников евангельского христианства.

Светские журналы

Не обходили вниманием деятельность пашковцев и ряд светских периодических изданий. Журнал «Гражданин» придерживался национал-патриотического курса, формируя у читателей православно-монархическое мировоззрение в его крайне ортодоксальном виде. Редактор-

⁵⁵ Василий Пашков, «Ответы В.Л. Пашкова протоиерею И. Янышеву», Церковный вестник 19 (1880) сс. 6-7.

⁵⁶ Иоанн Янышев, «Религиозные мнения г. Пашкова», Церковный вестник 11 (1880) с. 8.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Агния Двинская, «Пашковцы», Миссионерское обозрение 1(1889) сс. 112-125.

издатель князь В.П. Мещерский начал антиредстокистскую и антипашковскую кампанию с публикации в журнале «Письма лорду Редстоку», где объявил проповедника Евангелия в необдуманной экспансии инославия в Россию⁵⁹. Журнал либеральной интеллигенции «Вестник Европы» с 1880 года помещал иногда проблемные статьи о пашковцах в разделе: «Внутреннее обозрение». Материалы эти, в основном, касались вопросов свободы совести. Журнал не изучал духовные и богословские аспекты пашковского движения, рассматривая его только как фон для дискуссии о необходимости демократизации русского общества. Издатели сообщали факты преследований пашковцев аристократов и их единоверцев⁶⁰. Большой очерк о пашковцах, написанный Р.С. Игнатьевым в популярном стиле, предложил читателям журнала «Исторический вестник» за 1909 год № 4. По сравнению с вышеуказанными изданиями, «Исторический вестник» занимал самую доброжелательную позицию по отношению к движению пашковцев. Если «Вестник Европы» давал строго официальную хронику с бесстрастными комментариями ученых-юристов и историков-социологов, то «Исторический вестник» печатал личные впечатления непредубежденных свидетелей евангельского пробуждения. «Приходилось мне беседовать с Пашковым по разным религиозным и общественным вопросам, — писал Р.С. Игнатьев. — И я всегда был восхищен этим человеком, кормившим голодную гольтьбу в устроенных им столовых. Кому могла мешать его деятельность? Однако, кому-то мешала, — видно, полицейскому режиму, который желал подчинить все своему контролю⁶¹.

Исследования зарубежных ученых

У зарубежных авторов тоже мало работ, посвященных исключительно исследованию феномена евангельского пробуждения в Петербурге. Наиболее часто в научных изданиях упоминается небольшая монография Э. Хайера «Религиозный раскол русской аристократии 1860-1900 гг., Редстокизм и пашковизм»⁶². Эта книга была издана в Голландии в 1970 году. Работа излагает основные события первого десятилетия пробуждения 1874-1884 гг. Э. Хайер больше исследует организаторские отрешения первых последователей лорда Редстока, нежели их духовную жизнь и переживания. В объединительном съезде 1884 года он увидел только практическую цель — создание Союза верующих евангельских конфессий, хотя в известных документах отсутствуют данные о такой программе⁶³.

⁵⁹ Василий Мещерский, «Письма лорду Редстоку», Гражданин 13 (1876) с. 374.

⁶⁰ «Внутреннее обозрение», Вестник Европы 3 (1880) сс. 401-415.

⁶¹ Родион Игнатьев, «Пашковцы-баптисты в Петербурге», Исторический вестник 4 (1909) сс. 184-192.

⁶² Малкольм Джоунс и Джеймс Майкл, Три письма от ВД Бонч-Бруевича в документах Пашкова. Русский перевод статьи из брошюры «Славянское и Восточноевропейское Обозрение», 60-й том. (Лондон, б. Изд., 1982).

⁶³ Там же, с. 9.

Западные исследователи более детально изучали немецкую струю, повлиявшую на духовное пробуждение и организационное оформление евангельских движений на юге России. В этой области большой популярностью пользуются работы: В. Гутше «Западные источники русских штундистов. Кассель. 1956»⁶⁴, М. Клименко «Возникновение баптизма на юге России. Эрланген, 1957»⁶⁵, П. Стиве «Союз баптистов России 1917-1935 гг., Мичиган, 1976»⁶⁶. В работе этих и других авторов пашковцы не рассматриваются специально, а вплетены в процесс общего исторического исследования. Книга Л. Шендеровского «Евангельские христиане в СССР»⁶⁷, изданная в 1980 году, представляет собой очерк истории евангельских общин, принадлежащих к Союзу И.С. Проханова. Автор делает предварительный экскурс в историю Церкви первоапостольского периода, рассказывает о деятелях Реформации. Затрагивая историю русского евангельского движения, он преподносит основные сведения о пашковцах. Л. Шендеровский проделал труд историка-систематизатора, аналитическая же часть работы сведена до минимума..

Историографические выводы

Обзорный анализ основной литературы по пашковскому движению позволяет нам иметь представление о состоянии и степени разработанности данной темы в научных изданиях, церковной, светской периодике и беллетристике. Во-первых, существующие научные работы не охватывают тему в достаточно полной мере, рассматривая только некоторые аспекты движения, или же используют историю пашковцев как побочный материал для исследования родственных христианских движений. Такой подход наблюдается в монографиях: А. Рождественского «Южно-русский штундизм», А. Дородницына «Религиозно-рационалистические движения на юге России», А. Клибанова «История религиозного сектантства в России (60-е годы XIX в. — 1917 г.)». Во-вторых, указанные работы и многие другие из этой серии несут сильный оттенок идеологической заданностиTM и конфессиональных пристрастий авторов. Епископ А. Дородницын, священник А. Рождественский, иеромонах Г. Терлецкий — явные апологеты ортодоксального православия. Ученик Б.Д. Бонч-Бруевича А.И. Клибанов — идеолог материализма и большевизма, защитник марксистских догм в науке. Православная периодика, за некоторыми исключениями, была насыщена непримиримым пафосом борьбы со всяким инаковерием и, естественно утрачивала способность к здоровому объективному анализу. Журналист-

⁶⁴ Пол Стиве, *Союз баптистов России 1917-1935* (Мичиган, б. Изд., 1976), 486.

⁶⁵ Там же, с. 490.

⁶⁶ Пол Стиве, машинописная копия докторской диссертации *Союз баптистов России. 1917-1935*, (Мичиган, б. Изд., 1976).

⁶⁷ Людвиг Шендеровский, *Евангельские христиане* (Торонто, Союз евангельских христиан Канады, 1980).

ские и писательские работы либеральных светских авторов менее подвержены идеологическому и конфессиональному влиянию, но в них не всегда присутствует ясное понимание духовной сути евангельского пробуждения. Как правило, отечественные и зарубежные авторы многих работ мало озабочены анализом причин и поиском корней евангельского движения.

Призрак бродит по России — призрак атеизма

В.В. Солодовников

Глубоко заблуждается тот, кто считает: что с началом «демократизации» и «нового мышления» навсегда исчез из российского бытия т. н. «научный атеизм». Вроде бы стоят в храмах со свечками недавние партийные секретари, а стадионы отданы под массовые евангелизационные служения, вроде бы репутация «христианина» стала «признаком хорошего тона» и изысканной интеллигентности. О каком атеизме при таких обстоятельствах можно говорить? Но... жив курилка! И зачастую пытается выглядеть вполне респектабельно, скажем в виде солидных на первый взгляд ученых трудов. К таковым, несомненно, относится изданный в 1997 году в Санкт-Петербурге фолиант некоего Л. Н. Митрохина «Баптизм: история и современность».

Анализ этой книги я хотел бы начать с того, что ее автор открытым текстом апологетизирует атеизм. В частности он пишет, что «скептицизм, антиклерикализм, свободомыслие, атеизм ВСЕГДА символизировали защиту личностного самосознания, протест против духовного авторитаризма и умственной окостенелости» (стр. 15). Стало быть, атеизм — не просто отрицание Бога, а активное богоборчество — по Л. Н. Митрохину, ничто иное, как проявление человеческого достоинства и развитого интеллекта.

Замечу, что г-н (нет, скорее «товарищ»!) Митрохин благоговееет перед безбожником по имени Карл Маркс. «Сегодня Маркс из гениальных мыслителей переведен... в ранг злонамеренного утописта, ответственного за большевистские безобразия, — сетует он. — Больше того, под сомнение поставлена его репутация ученого, в том числе и предложенный им метод изучения общественного сознания и идеологии» (стр. 122).

Что же это за метод, свидетельствующий якобы о гениальности идейного наставника Ленина и Сталина?

А это — ничто иное, как псевдо-научная триада: диалектический материализм, исторический материализм и научный атеизм! Проще говоря — безбожие. Наукоподобное, припудренное терминами — «диалектика», «история», «материя»... Л. Н. Митрохин не скрывает своего нижайшего почтения перед известными в советское время «религиоведами» — С. А. Токаревым, С. И. Ковалевым, А. И. Клибановым, И. Д. Амусиным, В. И. Руттенбург, А. П. Кажданом (См. стр. 15). Почему? Да все потому же — перечисленные персоналии мастерски обосновывали

свой атеизм наукой. «Это были не «воинствующие атеисты» В Р А С - Х О Ж Е М П О Н И М А Н И И ' ' ' » этого термина, а специалисты мирового уровня, унаследовавшие дух и традиции рационалистического, строго научного подхода», — восхищается Л.Н. Митрохин (стр. 16). В мировом (точнее — мирском) уровне «специалистов» нетрудно убедиться, познакомившись в библиотеке с их «произведениями». Как впрочем, и с трудами самого Л.Н. Митрохина, являвшегося в советское время одним из ведущих «разоблачителей» христианства, и в частности баптизма. Разумеется, в рецензируемой сейчас книге он делает попытки оправдаться, и даже признается в любви к баптизму. «...Тема баптизма постоянно присутствовала в подсознании, как первая любовь; сохранилась почти ностальгическая надежда, что когда-нибудь удастся к ней вернуться — но уже более осмысленно и обстоятельно, опираясь и на накопленный исследовательский опыт, и на новые источники. Но, как всегда, не хватало времени...» — пишет Л.Н. Митрохин (стр. 3). Наиболее известным проявлением первой любви «религиоведа» стала изданная в 1966 году «Политиздатом» книжка «Баптизм». Поскольку автор оной явил там «любовь» к баптистам, то их «лучший друг» — советская власть переиздала книгу в 1974-м. Не вызывает сомнения, что изменения в бывшем СССР несколько поуменьрили пыл любвеобильного атеиста — он, как опытный шахматист, взял тайм-аут, чтобы затем — грамотно «перестроившись» — вновь заняться привычным делом. Л.Н. Митрохин начинает припоминать, что при коммунистах он «...все чаще... впадал в этакое атеистическое диссидентство...» (стр. 5). Наверное, поэтому его и обласкал брежневский «Политиздат».

Пытается Л.Н. Митрохин примерить на себя и тогу «объективного эксперта» (видимо, на случай, если имидж «диссидента от атеизма» покажется кому-то не убедительным), «...я упоминал, — размышляет любимец «Политиздата, — что довольно много писал о проблемах религии, в том числе и баптизма. При этом достаточно рано я стал воспринимать себя не как «воинствующего атеиста», а как ПО ВОЗМОЖНОСТИ беспристрастного исследователя...» (стр. 15). Этот рефрен о «научной объективности в книге «Баптизм: история и современность» повторяется постоянно, и как говорится, на все лады. Приведу наиболее типичные примеры:

1. По мнению Л.Н. Митрохина, ученый должен воспринимать религию «не как объект обличения и «критики», а как предмет философского интереса и размышлений» (стр. 15).

2. «... главное для исследователя, — подчеркивает он, — не в том, как — критически или апологетически — относиться к вере в Бога... вера в Бога — это неотъемлемый и исторически закономерный компонент человеческой культуры, особая «наука жизни», удовлетворяющая фундаментальные потребности общества и личности» (стр. 16).

* Разрядка автора.

Таким образом, автор считает веру в Бога — исключительно объектом исследования (т. е. фактически уравнивает ее с туберкулезной палочкой — ведь ее неразумно обличать и критиковать! — Прим.автора). В этом контексте любопытна трактовка Л.Н. Митрохиным веры, как компонента человеческой культуры. Она — в его понимании — исключительно прагматична, т. е. способна «удовлетворять» и личность, и общество. Да, именно удовлетворять, а не спасать, как учит Слово Божие.

Кстати, Л.Н. Митрохин дистанцируется от веры: «... философ-профессионал, — с его точки зрения, — может вынести эту проблему за рамки своих размышлений» (стр. 16); он пытается затушевать свое личное к ней отношение: «... я стал воспринимать... религию... как предмет философского интереса и размышлений. Здесь важно уточнить — имеется в виду не мое личное отношение к... вере, а сам подход, теоретический инструментарий... и трезвость текста» (стр. 15). Именно так Л.Н. Митрохин обосновывает свой способ изучения баптизма, провозглашая «некую отстраненность, сохраняя дистанцию от объекта исследования» (стр. 17).

«... я вовсе не пытаюсь представить баптизм в виде некоей высшей и единственно верной религии, — подчеркивает он. — Никак не влечет меня и пафос «опровержения» его вероисповедных основ...» (стр. 17). И тем не менее Л.Н. Митрохин делает все возможное для очернения евангельско-баптистского движения. По Л.Н. Митрохину, баптизм — сектантское образование в лоне христианства (См. стр. 9-10). Более того, он подчеркивает «буржуазный характер баптизма» (стр. 41), называя его явлением иноземным (См. стр. 194). Да и вообще «товарищ атеист» полагает, что «протестантизм изначально был и во многом остается поныне... своеобразным символом американизма» (стр. 11). По логике, из этого пассажа вытекает, что протестантизм, как попытка возвращения христиан к чистому Евангелию и той модели Церкви, которую заповедал своим ученикам Господь Иисус Христос — характерен только для Америки. Выходит, что Родина Реформации — Европа — не имеет к протестантизму никакого отношения? Абсурд, да и только! Не менее нелепой выглядит и трактовка «привнесенности» баптизма в Россию с Запада. Похоже, и сам Л.Н. Митрохин подспудно понимает это. В его книге идет речь о «религиозно-духовных предпосылках русского баптизма», поскольку ни одно явление в духовной жизни не может укорениться где бы то ни было без внутренних предпосылок к этому. Но рассуждая о появлении русского баптизма, Л.Н. Митрохин заявляет, что баптистское «— привнесенное извне — вероучение опиралось на антиправославный фактор в русском христианстве: «... баптизм оказывался в определенном русле антиправославной традиции» (стр. 195).

Такое толкование генезиса российского евангельско-баптистского движения в корне неверно, ибо сводит истоки Церкви ЕХБ не к многовековым духовным поискам русского народа (в том числе и в рамках православия), а к его недовольству церковной официозностью. В этой

связи напомним широко известный факт, что евангельские верующие «сто с лишним лет тому назад не стремились создавать ни особой церкви, ни своего союза и никакой бы то ни было организации, — они просто собирались вместе для чтения Слова Божия и молитвы» («Евангельские христиане-баптисты в СССР», М, 1979, стр. 6). Другое дело, что православие само исторгло их из своего лона. Особый вопрос — синтез, слияние духовных поисков россиян с наследием европейской Реформации. Но это — предмет специальной статьи, и в данной рецензии я о нем только упоминаю.

Л.Н. Митрохин делает в своей работе несколько довольно резких выпадов против вероучения ЕХБ. Приведу пару наиболее характерных:

1. «По их (т. е. евангельских христиан-баптистов) утверждению, вероучение баптизма это — вневременное образование, хотя и связанное с конкретным историческим событием — сошествием и деятельностью на Земле Иисуса Христа, возвестившего высшую Божественную истину... Такое объяснение едва ли может удовлетворить серьезного историка» (стр. 63).

2. «Баптистское вероучение само способно жестко влиять на мироощущение человека, особенно ребенка, воспитанного в сектантской семье, и тем самым, часто навсегда, предопределить его вкусы и духовные запросы» (стр. 451).

Не трудно догадаться, что оба «обличения» несостоятельны.

Первое — хотя бы потому, что в истории, философии и культурологии мы встречаем массу вневременных явлений, связанных с конкретным историческим событием. Разумеется, что вероучение ЕХБ имеет особенный смысл, ибо связано с Величайшим Событием — земным служением Господа Иисуса Христа. Интересно, что Л.Н. Митрохин как будто бы признает его, как «исторический факт».

Ну а второй выпад «заслуженного атеиста» однозначно заимствован из «антисектантской» эпохи Хрущева. Здесь налицо слащавое сочувствие детям из семей верующих, которых-де «программируют». Господи, как это знакомо по «аргументации» запретов на посещение детьми молитвенных собраний.

На стр. 449-й вышеприведенные «обличения» дополняются замечанием об «узости и примитивности» евангельских христиан-баптистов как таковых. По словам Л.Н. Митрохина, у них не было ни своих Бахов или Лютеров, мелодии их гимнов либо советско-партийные, либо... нацистские (См. стр. 450-451). Чтобы возразить этой клевете, нужно раскрыть любой номер научно-публицистического журнала «Путь Богопознания» (издание Московской Богословской семинарии ЕХБ — Прим. автора) — публикации этого журнала как раз и посвящены баптистским Бахам и Лютерам.

Называя баптистов темными и некультурными, Л.Н. Митрохин одновременно умиляется их простоте. При этом он умудряется противопоставлять служителей пастве. На стр. 5-й читаем: «... я познакомился со многими верующими, помню не только увертливые, лукавые статьи

и ответы поднаторелых проповедников, но и предельно искренние, бесхитростные суждения рядовых «братьев» и «сестер», для которых религия была сокровенной и незаменимой «наукой жизни». Иначе говоря — есть-де «рядовые» простачки, которые попали под влияние «лукавых» и «поднаторелых» проповедников, зомбирующих «наукой жизни», т. е. христианством. Л.Н. Митрохин, к слову сказать, всячески подчеркивает свою неприязнь к евангельско-баптистским служителям. Так, проповедников-пашковцев он называет «фрондирующей петербургской знатью» (стр. 229). Гренвиль Редсток, по его мнению, «обладал особым даром салонного духовника» (стр. 229), а «И.С. Проханов — деятель амбициозный и властный» (стр. 378). Благословенный служитель Билли Грэм, чье дарование евангелиста признано христианами всех конфессий и деноминации, в трактовке Л.Н. Митрохина — «удачливый идол и эстрадная звезда», а его проповеди — «напористый образец коммерциализированной массовой культуры» (стр. 354).

Л.Н. Митрохин настойчиво проводит идею о «взаимной отчужденности между сектантским клиром и миром» (стр. 413).

Здесь желаемое явно выдается за действительное — все оболганные Л.Н. Митрохиным деятели любимы и уважаемы верующими. Что касается «сектантского клира и мира», то кому-кому, а такому «эксперту» по баптизму, как Л.Н. Митрохин следовало бы помнить о принципе всеобщего священства, которого придерживаются протестанты. Стало быть, деление на «клир» и «мир» несостоятельно. В особенности, памятуя об отношении баптистов к миру и всему мирскому.

Есть в книге «Баптизм: история и современность» и другие особенности — искажения исторических фактов, тенденциозный анализ историографии и т. п. Кстати, это без труда заметит, прочитав «труд» Л.Н. Митрохина любой «простой» и «некультурный» баптист.

Удивительно другое — книга г-на Митрохина издана... Русским христианским гуманитарным университетом — весьма авторитетным учебным заведением, учрежденным Российской академией образования, Институтом русской литературы РАН и Православной Санкт-Петербургской духовной академией.

ISBN 5-7454-0433-7

**ЛР № 030588 от 27.01.99. Подп. в печать 10.02.00.
Формат 60x90 '/„. Объем 8 п.л. Тираж 1 100 экз. Заказ J* 62
Издание ХО «Библия для всех». 19S009, СПб., ул. Лебедева 31.
По заказу Московской богословской семинарии
евангельских христиан — баптистов.
Отпечатано с оригинал-макета в ППП № 1-8**

