

Содержание

Г.А.Сергиенко <i>Осмысление феномена воскресения Христа в западноевропейском богословии.....</i>	3
А.В.Попов <i>Погребение Иисуса из Назарета в свете похоронных обычаев иудеев.....</i>	27
Г.А.Савин <i>Апокалипсисы и апокалиптические речения: жанровые характеристики и особенности.....</i>	41
В.Л.Дмитриевский <i>Теория и практика изъяснительной проповеди: наблюдения и предложения.....</i>	66
В.А.Попов <i>Тамбовская ветвь Российского Библейского Общества.....</i>	83
М.С.Шульман <i>Служение детям аутистам в церкви.....</i>	89

НАШИ АВТОРЫ

Дмитриевский
Василий
Львович

преподаватель ,
доктор христианского служения
(D.Min.)

Попов
Александр
Владимирович

преподаватель ,
доктор богословия (Ph.D.)

Попов
Владимирович
Александрович

преподаватель Института духовной
музыки (Москва),
магистр богословия,
пастор Тамбовской церкви ЕХБ

Савин
Геннадий
Александрович

преподаватель ,
кандидат филологических наук

Сергиенко
Геннадий
Андреевич

проректор ,

Шульман
Марина
Сергеевна

бакалавр богословия,
выпускница

Осмысление феномена воскресения Христа в западноевропейском богословии

Сергиенко Г.А.

Предметом нашего исследования будет изучение феномена воскресения Иисуса Христа в понимании пяти западноевропейских богословов. В нашем перечне имена Давида Штрауса, Рудольфа Бультмана, Карла Барта, Вольфхарта Панненберга и Юргена Мольмана. Для каждого из пяти авторов воскресение является центральным событием, объясняющим зарождение христианской общины. Однако их интерпретации самого феномена воскресения существенно различаются. Отвечая, пожалуй на главный вопрос, действительно ли событие воскресения имело место в истории две тысячи лет назад, каждый из перечисленных авторов дает свой особый ответ.

Давид Штраус: воскресение как миф

Давид Штраус (1808-1874) известен как один из тех, кто инициировал поиск «исторического Иисуса». Его взгляд на воскресение изложен в его монументальном труде *«Жизнь Иисуса»* (1835 г.). Для правильного понимания Штрауса необходимо помнить о том, что он сам находился под влиянием двух господствующих идей своего времени. Как дитя эпохи Просвещения, Штраус мыслит в замкнутой системе причинно-следственных отношений, в которой а priori нет места для сверхъестественных проявлений. В этом смысле Штраус был рационалистом. Во-вторых, Штраус был выразителем философской школы немецкого идеализма, наиболее ярким представителем которой был Гегель. Применяя постулаты этой философской системы к евангельским повествованиям, Штраус пришел к выводу, что эти повествования не имеют никакой исторической ценности, поскольку они являются следствием господствовавшего в то время мифического восприятия мира.

Штраус и воскресение Христа

Из сказанного выше мы уже можем предположить сколь скептическим было восприятие Штрауса вести о воскресении Иисуса.

Утверждение «Мертвый человек вернулся к жизни» состоит из двух столь противоречивых частей, что всякий раз, пытаясь сохранить одну часть, мы рискуем потерять вторую. Если он [Иисус] на самом деле ожил, то естественно заключить, что он и не умирал; если же он умер, то трудно поверить, что он на самом деле ожил.^[1]

Как рационалист, Штраус стоит перед выбором: Иисус или же не умирал, или же не воскресал. Сам Штраус после проведенного анализа склоняется ко второму варианту. Самое удивительное, именно евангельский текст убеждает его в правдивости повествования о смерти Иисуса^[2]. Таким образом, Штраус отталкивается в своих рассуждениях от предположения: Иисус не воскресал из мертвых. После Его смерти ученики якобы некоторое время пребывали в состоянии депрессии и разочарования. Но потом, вернувшись в родную Галилею, где, как пишет Штраус, «они, отдышавшись... со временем... сформулировали идею о воскресении»^[3].

Именно там ученики полностью переосмыслили концепцию Мессии и, используя ветхозаветные тексты (такие, как например Псалом 22 и Исая 53), пришли к выводу, что Христос «должен был пострадать и войти в славу Свою» (Лк. 24:26). Весть о пустой гробнице для Штрауса является результатом вымысла христианской общины. Под влиянием текста из Псалма 15:10 рождается легенда о пустой гробнице, с помощью которой объясняется отсутствие тела Иисуса.

Географическая отдаленность Галилеи от Иерусалима якобы позволила ученикам бездоказательно распространять эту легенду, не опасаясь за последствия. Таким образом, воскресение Христа для Штрауса является производной от веры учеников: вера в воскресение порождает событие воскресения, а это событие, в свою очередь, становится «более чем достаточным доказательством мессианства

¹ Strauss, David F. *The Life of Jesus Critically Examined*. Перевод с немецкого George Eliot. – Ramsey: Sigler Press, 1994. – P. 735-736. Здесь и далее перевод с английского мой – Г. С.

² Там же: - С.739.

³ Там же: - С.739.

Иисуса»^[4].

Для Штрауса миф о воскресении играет центральную роль в том смысле, что «все остальные чудеса в истории... можно рассматривать как следствие [воскресения]»^[5].

Каким образом Штраус объясняет евангельские повествования о явлении Воскресшего ученикам? Штраус предложил гипотезу «субъективного восприятия», согласно которой опыт лицезрения Воскресшего Иисуса был проекцией определенного эмоционального состояния учеников. В частности, Штраус использует текст из 1 Кор. 15:5 для того, чтобы подчеркнуть, что явление Воскресшего Иисуса Павлу было того же самого порядка, что и другим ученикам^[6]. В чем же состояла суть этого явления?

Апостол Павел воспринял идею о воскресении Иисуса от преследуемой им секты; ему оставалось только добавить эту идею в систему своих убеждений и оживлять ее в своем воображении до тех пор, пока она [идея] не стала частью его собственного опыта^[7].

То есть для Павла, как и для других учеников, переживание встречи с Воскресшим стало следствием “оживления их воображения”, когда состояние “возвышенного благочестивого энтузиазма”^[8] породило в сознании учеников “впечатление откровения или явления Иисуса”^[9].

Вывод: для Давида Штрауса, который мыслил в категориях философского наследия 18 века, воскресение Иисуса – это мифологическое событие, которого никогда в действительности не было. Для него воскресение стало результатом изобретения учеников Иисуса. Значение мифа о воскресении состоит в том, что он играет центральную роль для понимания всего Нового Завета.

⁴ Там же: - С. 85.

⁵ Там же: - С. 85.

⁶ Там же: - С. 740.

⁷ Там же: - С. 741.

⁸ Там же: - С. 742.

⁹ Там же: - С. 742.

Рудольф Бультман: воскресение веры

Рудольф Бультман (1884-1976) – один из наиболее значимых теологов двадцатого века, чье богатое и в некотором смысле противоречивое наследие продолжает будоражить умы исследователей Нового Завета. Бультман как мыслитель вобрал в себя наследие трех важных направлений: протестантского либерализма 19 века, экзистенциальной философии Хайдеггера и диалектического богословия Карла Барта. Первое направление стимулировало его бескомпромиссный "поиск радикальной истины"^[10], второе – обеспечило его понимание человеческого бытия, третье – сфокусировало его богословие на «событии Иисуса Христа». Давайте вкратце рассмотрим основные составляющие богословия Бультмана и то, как эти составляющие повлияли на его понимания воскресения.

Вызов научного века

Свою наиболее известную монографию "Новый Завет и мифология" Бультман начинает словами: "Новый завет предлагает мифологическую картину мироустройства"^[11]. Этим заявлением Бультман сразу дистанцируется с авторами НЗ. Мифология составляет главную трудность для современного человека в восприятии библейского текста. Согласно Бультману, миф – это способ говорения о неземном в земных категориях^[12]. Предназначение мифа состоит не в том, чтобы сообщить нам объективную картину мира, а в том, чтобы дать возможность человеку выразить свое миропонимание. Для Бультмана единственно верным путем восприятия мифа является экзистенциальная философия; через миф человек обретает возможность выразить экзистенциальную дилемму бытия в мире, который не является его родным домом, и в котором он находится в состоянии зависимости от неподконтрольных ему сил. Цель исследователя Нового Завета состоит не в том, чтобы очистить текст от элементов мифологии (так полагали представители "старой" либеральной школы 19 века), а в том, чтобы демифологизировать этот текст, т.е. реин-

¹⁰ Bultmann, R. *Faith and Understanding*. – Philadelphia: Fortress Press, 1987, - P. 30.

¹¹ Bultmann, R. *New Testament and Mythology, and Other Basic Writings*. – Philadelphia: Fortress Press, 1989, - P. 1.

¹² Там же: - С. 10.

трепретировать его через призму экзистенциальной философии.

Философское наследие Хайдеггера

Экзистенциальная философия Хайдеггера оказала существенное влияние на богословие Бульмана. В частности, он заимствует у Хайдеггера одно из ключевых понятий *dasein* = "здесь-бытие", которое характеризует бытие человека в конкретной исторической ситуации.

Как субъект, человек всегда находится перед необходимостью реализации собственного потенциала. Существование в "мире" означает сообразование с "заботами" (*Sorge*), которые вынуждают человека жить неестественной жизнью приспособления. В библейском откровении человек постоянно встречает вызов Бога к аутентичному бытию. Жизнь человека – это существование между прошлым и будущим. Греховное прошлое лишает человека способности жить аутентичной жизнью в настоящем, а потому делает его бессильным перед вызовом завтрашнего дня. Значение новозаветного провозглашения заключается в освобождающей вести о прощении грехов, которая делает аутентичное бытие реальностью!

Historie u Geschichte

Немецкий ученый Мартин Кэллер в 1892 году первым предложил различать два аспекта, заключенных в слове "история": во-первых, история как наука, посвященная изучению фактов прошлого (*Historie*); во-вторых, история как понятие, выражающее значимость события прошлого для человека сегодняшнего дня (*Geschichte*). Первый термин (*Historie*) относится к изучению фактов, второй (*Geschichte*) – к оценке значимости исторического события.

Предложив подобное различие в понимании слова "история", Келлер тем самым протестует против постулатов либеральной теологии, поставившей религиозное верование в зависимость от научно-критического исследования. С его точки зрения христианская вера не может зависеть от превратностей научного исследования! Настоящим предметом теологии поэтому должен быть не исторический Иисус (т.е. Иисус, подтвержденный историческим исследованием), а Христос веры (т.е. Христос, обретенный через религиоз-

ное переживание). Объективное историческое исследование может обогатить наше *знание* прошлого, но никоим образом не влияет на решение веры.

Бультман солидарен с Келлером, но, к сожалению, это ведет его в другую крайность – к отрицанию исторической значимости новозаветных повествований. Бультман никоим образом не заинтересован в поисках "исторического Иисуса", потому что это не имеет никакого значения для решения веры. В понимании Бультмана иудейская апокалиптика, родившаяся в недрах персидской дуалистической эсхатологии, радикальным образом меняет ветхозаветную концепцию истории. Апокалиптика с ее ожиданием конца света есть ничто иное, как "деисторизация истории"^[13].

По этой причине в Новом Завете "история поглощена эсхатологией"^[14]. Новый Завет содержит Божий призыв к человеку, который живет в режиме эсхатологического ожидания здесь и сейчас! Отрицая историчность новозаветных повествований, Бультман видит ценность Нового Завета, особенно посланий Павла, в том, что эти повествования обращают наше внимание на проблему человеческого существования, сердцевиной которого является непрекращающийся процесс осмысления собственного бытия.

Воскресение как эсхатологическое спасительное деяние Бога

Прежде всего, необходимо заметить, что Бультман никогда не рассматривает воскресение как отдельно стоящее событие, но всегда только в связи с событием распятия. Для него Крест и Воскресение неразрывно связаны друг с другом, и вместе составляют сущность спасительного деяния Бога во Христе:

Крест и воскресение – единое событие в том смысле, что они составляют одно вселенское событие, через которое "мир" осужден и таким образом появляется возможность для аутентичного бытия^[15].

Воскресение для Бультмана является не просто событием, подтверждающим достоверность креста. Два события взаимосвязаны,

¹³ Bultmann, R. *The Presence of Eternity: History and Eschatology*. – Edinburgh: University Press and New York: Harper and Brothers, 1957, - P. 29.

¹⁴ Там же: - С. 37.

¹⁵ Bultmann, *New Testament and Mythology*, P. 37.

так что их значение не может быть постигнуто вне связи друг с другом. Для Бультмана, "вера в воскресение есть ничто иное, как вера в крест как событие спасения, как крест Христов"^[16].

Феномен воскресения, как лакмусовая бумажка, обнаруживает "остатки либерального модернизма"^[17] в Бультмане. Он, как человек современности, который использует "электричество и радио"^[18], не разделяет веру в чудеса и сверхъестественное. Он не может выйти за рамки закрытого пространства, в котором все связано причинно-следственными связями. Поэтому разговор о том, что умерший мог "буквально" вернуться к жизни, лишен для него всякого смысла^[19]. Это не событие, принадлежащее истории как *Historie*, а исключительно принадлежащее истории как *Geschichte*.

Хотя Бультман соглашается с тем, что в Новом Завете, в частности в посланиях Павла (ср. 1 Кор 15:5-8), делается попытка представить доказательства воскресения, он считает подобные попытки совершенно неуместными. По его мнению, никакие доказательства воскресения не могут подвинуть сомневающегося к вере во Христа^[20]. Воскресение само по себе является объектом веры, потому что это не событие прошлого, а эсхатологическое событие^[21].

Здесь еще раз стоит напомнить понимание Бультманом истории и человеческого бытия. Если *Historie* говорит через факты прошлого, то *Geschichte* говорит экзистенциально, так что в результате человек обретает возможность нового самопонимания. Эсхатологическое ожидание становится настоящей реальностью.

Крест и Воскресение – это одно эсхатологическое событие, которое свидетельствует не о сверхъестественном событии прошлого, а о возможности аутентичного существования верующего в настоящем. Воскресение должно восприниматься в категориях настоящего, а не прошлого времени!

¹⁶ Там же: - С. 39.

¹⁷ Macquarrie, *An Existentialist Theology*. London, 1955, P.17.

¹⁸ Bultmann, *New Testament and Mythology*, P. 4.

¹⁹ Bultmann, *Kerygma and Myth*. – New York: Harper & Row, 1961, - P. 39. Интересно, что эта фраза не встречается в редакции этой работы, изданной в 1984 году в издательстве Fortress Press.

²⁰ Там же: - С. 37.

²¹ Там же: - С. 38.

В проповеди о кресте мы встречаем Воскресшего, который через покаяние приглашает нас к опыту веры. Только в отождествлении со Христом в его страданиях и воскресении верующий обретает альтернативу его греховному прошлому.

Вывод: *Рудольф Бультман считает крест и воскресение одним эсхатологическим событием, знаменующим спасение человечества. Для него все попытки "исторически" обосновать воскресение как событие прошлого лишены смысла. По сути, это не Иисус воскрес из мертвых, а вера учеников. Провозглашение воскресшего Христа – путь к аутентичному существованию верующего.*

Карл Барт: воскресение как надисторическое событие

Карл Барт (1886-1968) – один из величайших мыслителей двадцатого века. Получив богословское образование в Университете Марбурга под руководством известного богослова Вильгельма Германна, Карл Барт впоследствии (особенно пережив трагедию Первой мировой войны) разочаровался в своем либеральном наследии и положил начало богословию, которое получило название “неоортодоксия”. Давайте кратко рассмотрим основные положения богословского наследия К. Барта.

а) "НЕТ" обожествлению человека

Богословие Карла Барта можно назвать движением "Назад к Библии" в том смысле, что его богословие возвращает на должную высоту Библию как Слово Божие. Барт приглашает нас пережить заново "странный, новый мир"^[22], в котором Бог является главным действующим лицом. Библейский текст является для Барта необходимой альтернативой доминирующему философскому и богословскому наследию того времени.

Библия представляет Бога как совершенно «иногое»^[23]. Бог качественно другой по отношению к творению. Барт навсегда расстается

²² Barth, K. *The Word of God and the Word of Man*. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1935, - P. 41.

²³ Здесь нельзя не отметить сильного влияния на Барта философского наследия С. Кьеркегора, для которого характерно было качественное различие между временным и вечным, Богом и человеком.

с либеральным представлением о природе человека: когда человек утрачивает осознание своей тварности, состояния "проданного греху" (Рим 7:14), тогда он неминуемо попадает в ловушку собственного возвышения и обожествления. Основная проблема современности заключается в возвышении твари на уровень Творца. Человек находится в тщетном поиске самореализации, следуя лживому обещанию "вы будете как боги" (Быт 3:5). По мнению Барта, человек "путает временное с вечным и вечное с временным. Он пытается проникнуть за черту, очерченную для него бессмертным непознаваемым Богом, чтобы ограбить Бога, занять Его место и низвести Бога на свой уровень"^[24]. Для Барта богословие начинается с состояния благоговения и полной растерянности от встречи с совершенно "иным" Богом Библии.

Есть совершенно *иной* путь, вступая на который мы входим в общение с праведным Богом. На этот иной путь мы вступаем не путем рефлексии или разума, но, находясь в состоянии покоя, внимая и не заглушая совесть, когда мы еще только едва уловили этот голос. Если мы позволим совести говорить до конца, тогда мы узнаем не только, что есть путь праведности, торжествующей над неправедностью, но что существует Некто, к которому направлено наше влечение, и в котором мы нуждаемся – это Бог^[25].

б) "НЕТ" религии как переживанию

Карл Барт категорически протестует против укорененного в богословии 19 века понимания религии как субъективного переживания. Фридрих Шлейермахер (1766-1834) – "отец" либерального богословия - заложил основы для понимания религии как чувства зависимости человека от Бога. По мнению Шлейермахера, это чувство зависимости является мостом, связывающим землю с небесами. Барт же, напротив, категорически протестует против подобного понимания религии, в котором происходит подмена объективного откоро-

²⁴ Barth, K. *The Epistle to the Romans*. Перевод с немецкого Edwyn Hoskyns. 6 издание. – London: Oxford University Press, 1963, - P. 226.

²⁵ Barth, *The Word of God*, P. 23.

вения субъективным переживанием. До тех пор, пока мы остаемся в области субъективного переживания, остается опасность превращения религии в мистицизм, подмены богословия психологическим подходом к религии.

в) "НЕТ" антропоцентризму в богословии!

Барт считает глубоко ошибочным подход в богословии, который ставит человека во главу угла. Основная причина неудачи либерального богословия состояла в замене богословия антропологией. Богословие, которое начинается с человека, ведет к романтическо-пие-тическому пониманию религии в застойные воды самоправедности и тщетных ожиданий. Барт не отрицает важности антропологии, напротив, он считает ее важным разделом богословия. Однако говорить о человеке уместно только тогда, когда в центре богословия находится откровение о Боге, спасающем человека из безвыходного положения.

г) "ДА" откровению Иисуса Христа

Понятие откровения – ключевое для богословия Карла Барта. Единственный путь знания о Боге лежит через откровение. "Вера и откровение подчеркнуто отрицают всякую возможность для человека достичь Бога, Его благодать, любовь и жизнь"^[26]. Более предметно: Бог явил Себя нам в личности Иисуса Христа. Без Христа Бог оставался бы недостижимым и непостижимым для человека.

Наряду со сказанным Барт остается безучастным к попыткам поиска "исторического Иисуса". Земной Иисус остается для него "Великим Инкогнито" (выражение С. Кьеркегора). Земное служение Иисуса, его проповедь грядущего Царства ни в коей мере не преследовали цель побудить его соотечественников к более высокой нравственности. Напротив, земное служение Иисуса есть ничто иное, как категорическое "нет" Бога, адресованное всем попыткам преобразовать жизнь на земле. И это обстоятельство последовательно ведет нас на крест Голгофы. Для Барта событие смерти и воскресения составляет сущность окончательного и наиболее полного откровения Бога человеку.

²⁶ Там же: - С. 179.

Карл Барт и феномен воскресения Христа

Если сравнивать произведения раннего Барта периода 1920-х годов с его «Церковной догматикой», то можно проследить некую прогрессию в его понимании феномена воскресения. Если для раннего Барта характерно понимание, согласно которому воскресение идентично откровению (воскресение поглощено откровением)^[27], то в более позднем периоде воскресение – это отдельно стоящее событие в истории. Вот как об этом пишет Барт в третьем томе «Церковной догматики»:

Если возможно представить, что Новый Завет содержит только пасхальную весть, то невозможно представить Новый Завет без нее. Ибо пасхальная весть содержит все остальное, а без нее все остальное просто повисает в воздухе как некая абстракция. Все остальное в Новом Завете предвкушает событие воскресения. Это ключ к целому... Мы или же верим вместе с Новым Заветом в воскресшего Иисуса Христа, или же не верим в Него вообще^[28].

Осмысливая историчность события воскресения, Барт, с одной стороны, помещает его в категорию отличных от всех событий этого мира, с другой стороны, парадоксальным образом имевшим место в пространстве и времени. Здесь опять ранний Барт относит воскресение к категории «внеисторического события», поскольку привнесение воскресения в сферу истории будет автоматически означать зависимость религиозной веры от доказательств науки или истории. Здесь, очевидно, сказывается зависимость Барта от его либерального наследия^[29].

Позднее в «Церковной догматике» Барт склоняется к тому, чтобы яснее обозначить историческую составляющую воскресения. В очевидной полемике с Бультманом, Барт настаивает, что, говоря о воскресении, «мы находимся в сфере истории и времени ничуть не в меньшей степени, .. чем когда мы говорим о смерти Иисуса»^[30].

²⁷ Barth, K. *The Resurrection from the Dead*. Перевод с немецкого Н.Ж. Stenning. – London: Oxford University Press, 1933, - P. 145.

²⁸ Barth, K. *Church Dogmatics, The Doctrine of Creation*. vol.III.2. – Edinburgh: T&T Clark, 1960, - P. 443.

²⁹ Barth, *Romans*, P. 204-205.

³⁰ Barth, *Church Dogmatics*, vol. III.2, P. 442.

«Вера в воскресшего Господа начинается с Его исторической манифестации и только с этого, а не с возникновением веры в Него»^[31].

Однако, даже помещая воскресение в сферу истории, Барт продолжает настаивать, что воскресение постигается не через историческое исследование, а через веру. В конечном счете, только через действие Духа Святого мы входим в постижение феномена воскресения. Барт намерено оставляет этот вопрос в диалектическом напряжении: воскресение – историческое событие, неподвластное историческому исследованию. Для него воскресение лежит в «исторической сфере иного порядка»^[32], а потому его невозможно доказать с научной точки зрения.

Следует подчеркнуть, что Барт настаивает на «реальном», т.е. телесном характере воскресения.

Воскресший был не кто иной, как человек Иисус, который теперь приходил и уходил, которого ученики видели, осязали и слушали, который ел и пил перед ними, и который, я верю, оставался настоящим человеком, *vere homo*^[33].

После воскресения «человек Иисус являлся перед ними в образе Бога»^[34]. То, что было сокрыто от учеников во время земного служения Иисуса, становится очевидным после воскресения: «Бог был во Христе» (2 Кор. 5:19). В воскресении для учеников «имеет место полная, окончательная, бесповоротная и вечная манифестация самого Бога. Сам Бог, объект и основание их веры, был явлен в личности Иисуса»^[35].

Еще одна трансформация в сознании Барта происходит относительно понимания повествования о пустой гробнице. В более ранней работе «Воскресение из мертвых» кажется, что его вовсе не занимает вопрос была ли на самом деле гробница пуста: «На самом деле это маловажная деталь»^[36]. Позднее, однако, Барт настаивает на историчности повествования о пустой гробнице, которая стано-

³¹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. III.2, P. 442.

³² Там же: - С. 443.

³³ Там же: - С.449.

³⁴ Там же: - С. 448.

³⁵ Там же: - С. 449. .

³⁶ K. Barth, *Resurrection*, P. 142.

вится «неотъемлемым знаком» воскресения Иисуса. По его словам «христиане верят не в пустую гробницу, а в живого Христа. Это, однако, не означает, что мы можем верить в живого Христа без веры в то, что гробница была пуста»^[37].

Вывод: для Карла Барта воскресение является центральным событием Божьего откровения человекам, через призму которого должно восприниматься все Писание. Воскресение означает окончательное и совершенное откровение Бога человекам и примирение творения с Создателем. Воскресение – событие, произошедшее в пространстве и времени, однако, это событие иного порядка: как деяние Божие воскресение является надисторическим событием, неподвластным научному исследованию. Единственный уместный путь постижения воскресения – это вера.

Вольфхарт Панненберг: воскресение как историческое событие

Вольфхарт Панненберг (1928-2014) - немецкий богослов, который последовательно отстаивал историчность события воскресения Христа. Он один из немногих теологов, который отважился соединить откровение и историю вместе. Для него «все вопросы и ответы богословия значимы только в контексте истории»^[38]. До некоторой степени его творчество является реакцией и на попытки Бультмана растворить историю в историчности существования, и на попытки Барта вынести воскресение за рамки истории.

Панненберг и его понимание истории

Вольфхарт Панненберг возвышает историю до уровня посредника Божьего откровения. Для правильного понимания отдельных событий истории важно понимать вселенский масштаб истории, объединяющим центром которой является сам Бог.

Панненберг на примере ветхозаветного народа Израиля показывает, что их опыт богопознания складывается именно в реалиях исторического существования.

³⁷ K. Barth, *Church Dogmatics*, vol. III.2, P. 453

³⁸ Pannenberg, W. “Redemptive Event and History”// *Basic Questions in Theology*, vol.1. – London: SCM Press LTD, 1970, - P. 15.

Уверенность в том, что Бог вновь и вновь совершает новые деяния, что Он – «живой Бог», формирует основу для восприятия Израилем реальности как линейной истории, движущейся навстречу цели^[39].

Вся история Израиля есть не что иное, как движение от обетования к исполнению^[40]. Изначальное обетование, данное Аврааму, позднее в иудейской апокалиптике трансформируется в понимание того, что исполнение Божьих обетований будет иметь место в веке грядущем.

Пришествие Иисуса и провозглашение грядущего Царства означало наступление эсхатологического конца, однако, это ни в коей мере не означало «упразднение будущности конца»^[41]. Панненберг усматривает линию преемственности между историей Израиля, пришествием Христа и христианской общиной. Игнорирование этого факта ведет к неправильному пониманию миссии Иисуса. В этом, в частности, состоял один из недостатков богословия Бульмана, когда он воспринимал Ветхий Завет как ошибочный проект, а потому не видел преемственности между двумя заветами. Утрата исторической составляющей ведет Бульмана в застойные воды экзистенциализма. Панненберг, напротив, видит в пришествии Христа Божий ответ на обетования Ветхого Завета, даже если исполнение этих обетований не вписывалось в рамки изначального ожидания^[42].

Антиисторическая предубежденность против Нового Завета только еще больше усилилась во времена Просвещения, когда «человек был вознесен до положения Бога как тот, который творит историю»^[43]. Эта подмена, в свою очередь, привела к упразднению истории и замене ее историчностью существования.

Когда человек становится точкой отсчета в истории, тогда единство истории растворяется во множестве аспектов прошлого. Следующим логическим шагом становится атрофия исторического сознания и интереса к истории в целом^[44].

³⁹ Там же: - С. 18.

⁴⁰ Там же: - С. 19.

⁴¹ Там же: - С. 24.

⁴² Там же: - С. 27.

⁴³ Там же: - С. 33.

⁴⁴ Там же: - С. 33.

Релятивизация истории уступает место развитию историчности человеческой личности, что в частности означает упразднение «властей», делающих человека заложником системы. То, что делает Новый Завет радостной вестью, - это то, что в нем содержится весть об освобождении человека от всякой системы угнетения через веру в Иисуса Христа! Панненберг протестует не столько против идеи историчности (*historicity*) бытия человека, сколько против того, что эта идея рассматривается в изоляции от истории. «Когда историчность человека противопоставляется общему ходу истории, тогда делается последний шаг к утрате исторического опыта и, собственно, историчности»^[45].

Историко-критический метод и богословие

В сложившемся научном консенсусе историко-критический метод и богословие принадлежат двум разным пластам реальности. Панненберг решительным образом протестует против этого! Историко-критический метод а priori исключает категорию трансцендентного из рассмотрения. Для Панненберга, однако, корень проблемы заключается не в самом методе, а в антропоцентрической матрице, через которую применяется этот метод.

Согласно определению Трельча, всякое критическое исследование базируется на двух основополагающих принципах корреляции и аналогии. Панненберг в своем богословии соединяет воедино то, что многие ученые разъединяют: всеобщую историю и историю искупления. Для него одно и другое составляют одну историческую реальность. Принцип всеобщей корреляции обязывает нас рассматривать библейскую историю как часть истории древнего мира. Для Панненберга чрезвычайно важно, что Божий план искупления осуществляется внутри всеобщей истории человечества, а не в гетто истории искупления^[46].

В понимании Паннеберга основной причиной конфликта между историческим методом и богословием является злоупотребление принципом аналогии. Согласно этому принципу познание неизвестного предмета осуществляется путем его сравнения с уже из-

⁴⁵ Там же: - С. 35.

⁴⁶ Там же: - С. 41.

ученным предметом. Ошибка здесь возникает тогда, когда строго научный подход, оперирующий в замкнутой сфере причинно-следственных связей, слепо применяется к сфере исторического исследования. Такой подход а priori отрицает возможность уникальных и особенных происшествий, аналогов которому мы не находим в истории. Панненберг же считает, что даже если мы не находим аналогов описываемому событию, это ещё не повод сомневаться в том, что описываемое событие имело место^[47].

Вера и история

В восемнадцатом веке немецкий литературный критик Готхольд Лессинг ввел понятие «непреодолимой пропасти», которая существует между религиозным верованием и историческим исследованием. По мнению Панненберга, в эту пропасть прямо ведет позиция неоортодоксального богословия, представители которого сознательно отказываются связывать веру во Христа с поиском исторических основ христианства. Справедливое замечание Мартина Кэллера о том, что вера не может быть в зависимости от результатов научного исследования, воспринятое в искаженном смысле, стало означать, что вера зиждется просто на самой себе, а не на твердом историческом основании^[48]. И когда христиане сознательно избегают заниматься серьезным научным исследованием, то тогда они тем самым косвенно выражают сомнение в том, что их вера в действительности базируется на реальных событиях прошлого^[49].

Такая безосновательная вера может быть не чем иным, как иллюзией или фантомом воображения. Для Панненберга истинная вера, понимаемая как доверие Божьим обетованиям, всегда проистекает и базируется на исторических фактах прошлого^[50].

Воскресение Христа в понимании Панненберга

Как следует из вышеприведенных рассуждений, Панненберг настаивает, что историческая фактичность события воскресения явля-

⁴⁷ Там же: - С. 49.

⁴⁸ Там же: - С. 55.

⁴⁹ Там же: - С. 56.

⁵⁰ Там же: - С. 65.

ется важнейшей предпосылкой для христианской проповеди, да и для самой христианской веры^[51]. Воскресение Иисуса особым образом проливает свет на значение Его земного служения и крестной смерти. Давайте обратим внимание на некоторые ключевые моменты.

Во-первых, следует прояснить терминологию. Воскресение Иисуса не означает простого возвращение к жизни умершего. Согласно свидетельству апостола Павла, воскресение означает восстание в новом теле (1 Кор. 15:53), а не возвращение к жизни прежнего тела. Таким образом, в событии воскресения Иисуса мы имеем дело с беспрецедентным событием, аналогов которому нет! Это восстание к новому бытию в теле, которое иного порядка, чем известно нам.

Во-вторых, важно помнить о том, что сама по себе идея воскресения не была новой для иудеев первого века. Надежда на воскресение мертвых содержится в ВЗ пророческих книгах (Исайя, Даниил), и особенно ярко она представлена в иудейских апокалиптических писаниях. Другими словами, для иудеев скандальным был не сам факт провозглашения воскресения, а то, что речь шла о воскресении Иисуса из Назарета.

В-третьих, следует отметить, что Панненберг считает, что Пасхальные истории дошли до нас в виде двух независимых традиций: явление Воскресшего и повествование о пустой гробнице. Панненберг воспринимает как исторически ценное свидетельство текст из 1 Кор. 15:1-11. Он, в частности, обращает внимание на то, что лексика этих текстов, скорее всего, заимствована Павлом из очень ранних источников, которые сформировались в христианской общине в первые годы ее существования. Панненберг также считает, что содержание явления воскресшего Христа Павлу было то же самое, что и в случае с другими учениками.

Что касается явления воскресшего Христа ученикам, то Панненберг считает, что речь идет об особых событиях, которые не были доступны для обозрения всем желающим. Одновременно с этим он категорически не согласен с теми, кто считает, что лицемерие Воскресшего было результатом некоего психологического состояния

⁵¹ Pannenberg, W. "Did Jesus Really Rise From the Dead?"// New Testament Issues/Ред. Richard Batey. – London: SCM Press LTD, 1970, - P. 102.

учеников. Это было невозможно по двум причинам. Прежде всего, как следует из евангельских повествований, все ученики после смерти Учителя пребывали в состоянии глубокой депрессии и были не способны на такого рода «творчество». И, во-вторых, повторяющийся характер этих явлений в течение долгого времени также свидетельствует против «субъективной гипотезы».

Хотя Панненберг считает, что некоторые евангельские повествования несут на себе печать богословского осмысления, он тем не менее со всей серьезностью воспринимает сообщение о пустой гробнице по той простой причине, что ранняя христианская община попросту не могла бы свидетельствовать о воскресении Иисуса, если бы Его гробница не была пуста. На самом деле, после явления Воскресшего ученикам в Галилее, они почему-то опять возвращаются в Иерусалим для того, чтобы там провозглашать весть о воскресении. Уже тот факт, что иудейские источники сохраняют молчание по этому поводу (кроме отдельных заявлений о том, что ученики украли тело Иисуса), косвенно подтверждает факт пустой гробницы.

Наличие двух независимых традиций дает нам серьезное основание полагать, что Пасхальные события не были результатом воображения неуравновешенных учеников, а начальным моментом уникального, но реального события, которое произошло прежде, чем кто из людей пережил это^[52].

Принимая во внимание НЗ свидетельство, мы можем утверждать, что в событии воскресения ученики столкнулись с реальностью, для описания которой им необходимо было прибегнуть к метафоре. Воскресение – уникальное событие, имевшее место в пространстве и во времени. Однако уникальность события не является основанием для его отрицания. Панненберг – один из немногих ученых, который не спешит соглашаться с мнением, что воскресение – событие, выпадающее из известных нам законов природы. Напротив, Панненберг считает, что настоящий ученый никогда не будет спешить с выводами о возможности или невозможности того или иного события^[53]. Если бы под воскресением понималось возвращение к жизни тела умершего, то тогда это означало бы нарушение известных нам зако-

⁵² Pannenberg, “*Did Jesus...*”, P. 115.

⁵³ Там же: - С. 116.

нов природы. В случае же с воскресением Иисуса мы имеем дело с беспрецедентной трансформацией личности Иисуса и восстанием Его в ином измерении. Событие воскресения имеет самое прямое отношение для понимания Его личности как Сына Божия и Его искупительной смерти за грехи людей. Воскресение Иисуса указывает на будущее восстание человекoв к жизни бессмертия.

Вывод: *Вольфхарт Панненберг понимает воскресение как уникальное, не имеющее аналогов событие в человеческой истории, которое, однако, открыто для исторической верификации. Именно возможность такой верификации является одной из предпосылок для зарождения христианской веры. Научный метод в его правильной трактовке не может отрицать a priori возможность уникальных событий в истории. Наличие в НЗ двух независимых традиций, связанных с явлением воскресшего Иисуса и пустой гробницей, дают нам серьезное основание для утверждения, что воскресение – реальное событие прошлого.*

Юрген Мольтман: воскресение как призыв к ученичеству

В богословии Юргена Мольтмана мы видим некую попытку интегрированного подхода в осмыслении феномена воскресения. Джеральд О'Коллинз отмечает влияние, по крайней мере, трех мыслителей на богословие Мольтмана^[54]. Это, во-первых, понимание Герхарда фон Рада ВЗ истории как продвижения от обетования к исполнению; во-вторых, влияние Эрнста Кэземанна, который акцентирует внимание на будущем аспекте библейской эсхатологии, и, наконец, влияние Эрнста Блока с его богословием надежды.

История и воскресение

Юрген Мольтман отдает себе отчет в том, что основным препятствием для восприятия вести о воскресении является современное научное мировоззрение с его позитивистским взглядом на историю. Одно из наиболее живучих наследий эпохи Просвещения состоит в антропоцентристском взгляде на историю, согласно которому сама история представляется как линейный процесс, цель которого со-

⁵⁴ См О'Collins, Gerald. Jesus Risen: An Historical, Fundamental, and Systematic Examination of Christ's Resurrection. – New York: Paulist Press, 1987, - P. 67.

стоит в отделении настоящего от прошлого. История - это просто запись фактов прошлого, которые не имеют большого значения для настоящего. Безусловно, в подобном понимании истории не остается места для осмысления события воскресения.

Мольтман также считает ошибочными попытки «спасти» воскресение, помещая его в категорию надисторического события (Барт) или же преломляя это событие через призму экзистенциальной философии (Бульман). Для него единственно верной матрицей для восприятия реальности является матрица всеобщей истории^[55]. Именно с точки зрения всеобщей истории воскресение становится аутентичным знаком начала конца истории.

Мольтман вводит две надисторические категории, с помощью которых наше понимание истории становится значимым. Это переживание и ожидание. Значимость и прошлого, и будущего определяется настоящим: в настоящем времени мы живем переживанием и памятью о прошлом; с другой стороны, в настоящем времени мы живем ожиданиями и надеждой на будущее^[56]. Там, где нет ни памяти о прошлом, ни надежды на будущее, нет места истории. Именно эта парадигма составляла сущность исторического сознания ветхозаветного народа Божия: это был народ, ведомый верой в Божьи обетования навстречу их будущему исполнению. И именно в этом континууме между памятью о прошлом и надеждой на будущее определяется настоящее значение события воскресения Христова.

Мольтман и его оценка евангельских повествований о воскресении

Мольтман, одновременно признавая сложность различия между «голым» фактом и его интерпретацией, тем не менее считает, что основные элементы Пасхальной драмы (смерть Иисуса, бегство учеников в Галилею, женщины у гроба, возвращение учеников в Иерусалим и провозглашение вести о воскресении) являются исторически достоверными событиями^[57]. Для Мольмана особую ценность представляет текст из 1 Кор. 15 гл., потому что, во-первых, это, пожалуй, самое раннее письменное свидетельство о событии

⁵⁵ Очевидно, что здесь понимание Мольмана созвучно пониманию Панненберга.

⁵⁶ Moltmann, Jürgen. The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions. – Minneapolis: Fortress Press, 1993, - P. 236.

⁵⁷ Там же: - С. 243.

воскресения (54-55 гг.); и, во-вторых, потому что Павел причисляет себя к тем, кто пережил встречу с воскресшим Господом. Результатом такой встречи стала радикальная трансформация в Павле и других учениках («в противном случае Савл никогда бы не стал Павлом»^[58]). Для Мольтмана именно опыт лицезрения Воскресшего создает предпосылки для зарождения христианской веры, но никак не наоборот (вера, которая порождает иллюзию воскресения)^[59]. Мольтман согласен с тем, что явления Воскресшего ученикам продолжались в течение ограниченного промежутка времени, на смену которым пришло «переживание Христова присутствия в Духе. Лицезрение воскресшего Христа становится уделом веры»^[60].

Мольтман довольно скептически относится к способности современной историографии с ее антропоцентричным фокусом понять феномен воскресения. Он считает, что «механизм» феномена воскресения не подвластен исторической верификации, прежде всего потому, что не было ни одного свидетеля того, как это произошло^[61]. Именно по этой причине заявление о том, что Бог воскресил Иисуса из мертвых, с точки зрения исторической науки, лишено всякого смысла^[62]. Поэтому, как подчеркивает Мольтман, камнем преткновения для современного человека является не только весть о распятом, но и о воскресшем. Феномен воскресения возможно постичь только в контексте самого события воскресения.

Разговор о Христовом воскресении имеет смысл только в контексте истории, порождаемым самим воскресением – истории искупления людей и творения от власти смерти. В любом другом историческом контексте подобный разговор лишен смысла^[63].

В понимании Мольтмана, воскресение – это событие, творящее историю

«Событие Христа».

⁵⁸ Там же: - С. 217.

⁵⁹ Там же: - С. 217.

⁶⁰ Там же: - С. 218.

⁶¹ Там же: - С. 43.

⁶² Moltmann, *Theology of Hope*. – Minneapolis: Fortress Press, 1993, - P. 174.

⁶³ Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, - P. 236.

Мольтман также различает понятия «исторического факта» и «эсхатологического события». И если смерть Иисуса для него подпадает под первую категорию, то событие воскресения и последующее явления Воскресшего относятся ко второй. Воскресение не есть продолжение прошлой жизни, подверженной смерти; оно означает вступление в качественно новое бытие, вхождение в иное измерение^[64].

Мольтман, с одной стороны, соглашается с тем, что смерть и воскресение Христа – суть две стороны одного события, которое в западном богословии так и называется – «событие Христа» (*'the Christ event'*)^[65]. Однако он категорически протестует против поверхностного соединения одного и другого через союз «и», так как будто бы они принадлежат к той же самой категории. Для него смерть Христа является историческим фактом, а воскресение Христа – апокалиптическим событием^[66]. Первое принадлежит к этому уходящему веку, веку насилия и смерти; второе знаменует наступление нового века, века справедливости и добра. Всякая попытка представить воскресение просто как 'историческое событие' лишает его эсхатологической надежды. Смерть как движущая сила истории (смерть делает всякую жизнь достоянием истории) находит свой конец на Кресте. Напротив, воскресение означает победу над смертью и начало нового творения. В событии смерти и воскресении история и эсхатология соприкасаются друг с другом в диалектическом противостоянии.

Воскресение и призыв следовать за Христом

Для Мольтмана три вопроса Канта (теоретический «что я знаю?», практический «что я должен делать?» и эсхатологический «в чем моя надежда?») составляют три неотъемлемые части христианского познания.

Всякий кто говорит о Христовом воскресении и всякий верующий в то, что Бог воскрешает мертвых, в едином порыве свидетельствует о...

⁶⁴ Там же: - С. 222.

⁶⁵ Там же: - С. 214.

⁶⁶ Там же: - С. 214.

процессе освобождения человеков и искуплении мира^[67].

Это, в частности, означает, что если наше историческое знание о воскресении не проецируется в ежедневную практику следования за Христом и не связано с надеждой на будущее воскресение, то, скорее всего, мы еще не понимаем до конца что такое воскресение. «Воскресение Христа, *исторически* понятое в полном смысле этого слова, означает единство знания, ожидания и делания»^[68].

Для Мольтмана воскресение не является просто событием прошлого, на научной верификации которого зиждется наша вера; воскресение – это динамическая реальность Духа, под влиянием которого процесс будущей трансформации начинается здесь и сейчас.

Точно так же как первые ученики были призваны быть Его свидетелями «до края земли», мы призваны стать участниками в этом процессе преображения. Для Мольтмана мир с Богом означает состояние конфликта с миром угнетения и несправедливости^[69]. Именно в процессе борьбы за освобождение угнетенных к нам приходит понимание истинного смысла воскресения Христа.

Согласно Мольтману, воскресение Христа становится знаком эсхатологического одобрения ожидаемого Царства Божия именно потому, что воскресение мертвых – событие, венчающее историю человечества и открывающее вход в новое бытие. Воскресение Христово – предваряющее эсхатологическое событие, которое ожидает своей верификации в будущем^[70]. В силу того, что Иисус – единственный, кто пережил состояние воскресения, мы живем в предвкушении всеобщего воскресения мертвых

Вывод: *Юрген Мольтман рассматривает, как и Вольфганг Панненберг, феномен воскресения сквозь призму всеобщей истории. Хотя само событие воскресения не поддается исторической верификации, явление Воскресшего ученикам – достоверное историческое событие, в результате которого рождается вера учеников. Для Мольтмана полный смысл воскресения постигается в процес-*

⁶⁷ Там же: - С. 237.

⁶⁸ Там же: - С. 237.

⁶⁹ Moltmann, *Theology of Hope*, - P. 21.

⁷⁰ Там же, 235.

се познания, служения и ожидания. Знание исторических фактов должно стать основанием для измененной формы бытия человека и его измененных отношений с другими последователями Иисуса Христа. Воскресение Христа ожидает своей окончательной верификации в событии всеобщего воскресения мертвых.

Заключение

В настоящем исследовании мы рассмотрели пять различных подходов в осмыслении события воскресения Христа. Процесс осмысления значения и значимости библейского текста – вызов, стоящий перед каждым новым поколением читающих Священное Писание. Все мы должны помнить о том, что несмотря на неизбежность влияния на наш разум различных мировоззренческих установок и откровенных предрассудков, всякий читающий библейский текст должен сохранить способность слышать этот текст на его собственных условиях.

Погребение Иисуса из Назарета в свете похоронных обычаев иудеев

Попов А.В.

«По прошествии субботы Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. И весьма рано, в первый день недели, приходят ко гробу, при восходе солнца, и говорят между собою: "Кто отвалит нам камень от двери гроба?"»

Эти слова финального эпизода повествования Марка об Иисусе из Назарета нередко ставят в тупик современного читателя, который совершенно отчетливо понимает, что похоронная культура, лежащая за рассказом евангелистов, отличается от современной, но не может уловить ее суть. «Что привело этих женщин ко гробу?» «Зачем было тревожить могилу Распятого?» «Стоит ли за этим странным повествованием какой-то забытый обряд или это связано с конкретными обстоятельствами именно того погребения?» Чаще всего все вопросы отходят на задний план в ярком свете рассказа о Воскресении. Однако когда пытливый читатель хочет докопаться до сути, оказывается, что подавляющее большинство даже солидных комментариев обходят вопрос об обстоятельствах погребения Иисуса молчанием. Цель данной статьи заключается в том, чтобы заполнить эту лауну, популярно и последовательно объяснить широкому кругу читателей ситуацию с похоронами Иисуса, представляемую евангельскими сказаниями, опираясь на данные исследований в области археологии и истории Палестины первого века.

Похоронные обычаи иудеев

Несмотря на то, что похоронные обычаи древних израильтян менялись с течением времени, можно выделить два основных типа захоронений: ингумация (погребение в землю) и захоронение в камерных гробницах. Камерные гробницы, то есть искусственные гроты или пещеры, – это наиболее известный вид захоронений именно

вследствие того, что в основном только он доступен для изучения современным археологам. Пожалуй, самые ранние^[1] исследованные захоронения библейского периода находятся в долине Бен-Хинном (русские названия: долина Еннома или Геена)^[2]. Верх этих могил был скрыт еще в древние времена. Однако сохранившиеся части достаточно полно передают характер захоронения периода Царств. Типичная гробница представляла собой вырезанную в скальных породах комнату, в которой находились полати для тел. Тела складывались в ряд голова к голове (отсюда библейское выражение «приложиться к отцам своим»). Чтобы тела не скатывались во время процесса декомпозиции, головы фиксировались в специальных углублениях. Камеры могли вместить только небольшое количество тел, поэтому для повторного захоронения прежние останки помещались в репозиторий, находящийся по соседству^[3]. Период от Вавилонского пленения до Хасмонейского царства (VI-III вв. до н.э.) характеризуется полным отсутствием камерных захоронений. Вырезанные в скале гробницы появляются только во время активной культурной эллинизации Палестины после Маккавейских войн. Видимо одной из первых не дошедших до нас гробниц нового периода была гробница самих Маккавеев в их родном городе Модине. Ее строительство описывается в 1 Макк. 13:27-30:

И воздвиг Симон здание над гробом отца своего и братьев своих и вывел его высоко, для благовидности, из тесаного камня с передней и задней стороны, и поставил на нем семь пирамид, одну против другой,

¹ Строго говоря, в Палестине находятся могилы, которые должны были быть более ранними: могила патриархов Махпела, могила Иосифа в Наблусе и могила Рахили в Вифлееме. Однако эти места содержат только кенотафы. Они либо не были исследованы археологами, либо в них не было обнаружено собственно захоронений.

² См. Jon Davies, *Death, Burial and Rebirth in the Religions of Antiquity*, Routledge-Publisher, 2013, p.77.

³ Почти все репозитарии в захоронении Бен-Хинном были разграблены в античные времена. Был найден только один нетронутый репозитарий, в котором, в частности был обнаружен серебряный амулет, содержащий отрывок из Пятикнижия, а именно священническое благословение (Числ. 6:22). Надпись, относящаяся к периоду Царств, является самым ранним библейским текстом, дошедшим до нас. Ahituv Shmuel, *Handbook of Ancient Hebrew Inscriptions from the period of the First Commonwealth and the Beginning of the Second Commonwealth (Hebrew, Philistine, Edomite, Moabite, Ammonite and the Bileam Inscription)*, V. 7 *Biblical Encyclopaedia Library*, Yerushalaim: Mosad Byalik, 1992, (Hebrew)

отцу и матери и четырем братьям; сделал на них искусные украшения, поставив вокруг высокие столбы, а на столбах полное вооружение - на вечную память, и подле оружий - изваянные корабли, так что они были видимы всеми, плавающими по морю. Этот надгробный памятник, который сделал он в Модине, стоит до сего дня.



Нефеш, устроенный по образцу мавзолея.

Описание данного захоронения однозначно говорит о том, что оно было устроено по образцу мавзолея, т.е. гробницы карийского сатрапа Мавсола в Галикарнасе. Мавзолей являлся одним из античных «семи чудес света» и стал образцом для аристократических захоронений по всему средиземноморью времен эллинизма. В общих чертах мавзолей галикарнасской модели представлял собой пирамидальное сооружение (нефеш) на высоком прямоугольном основании с колоннами. Мавзолеи могли достигать внушительных размеров. В той или иной степени все без исключения камерные захоронения эллинистического периода в Иудее содержат элементы мавзолея. Чаще всего сама конструкция

мавзолея не содержала собственно захоронения, а служила памятником, погребальная же палата относилась в сторону. Типичной могилой раннего эллинистического периода является так называемая могила Ясона⁴. Подобие мавзолея в этом захоронении находится при воротах в камерную часть. В центральной палате вырезаны две пещеры: для тел умерших и для складирования старых останков после декомпозиции трупов. Важная особенность эллинистических гробниц заключалась в том, что тела складировали не на полаты, а в специально вырезанные отдельные ниши в стенах: локулы. В каждой камере находилось до нескольких десятков локулов, при-

⁴ Название было дано современными археологами по изображению мореплавателя на стене гробницы. Кому принадлежала данная могила неизвестно.

чем локулы добавлялись в гробницу по мере необходимости. Также время от времени старые локулы освобождали, перемещая останки в репозитории. В период римского контроля над Иудей камерные гробницы были исключительно локулярного типа^[5]. В некоторых случаях для захоронения использовался аркосолий, т.е. ниша с арочным потолком над ней^[6]. Но в этом случае тело полагалось в деревянный гроб^[7].

В период царствования Ирода Великого получил распространение обычай помещать останки не в общий репозитарий, а в индивидуальные оссуарии, представляющие собой каменные ящики прямоугольной формы. Вслед за Леви Рахмани^[8] многие считают, что появление оссуариев связано с распространением движения



Локулы в камерной гробнице.



Захоронения в аркосолиях.

⁵ Oren Tal, *On the origin and concept of the loculi tombs of Hellenistic Palestine, in Ancient West and East*, v.2, no.2, pp. 288-306.

⁶ *Encyclopedia of the dead sea scrolls* -Vol.1 Ed. Schiffman Ed. VanderKam Hong Kong: Oxford University Press, 2000, p.127

⁷ Смысл камерного захоронения эллинистического периода заключался в том, чтобы скрыть процесс разложения трупа. Те же локулы обязательно закрывали затычками, чтобы виды трупов не портили художественного оформления гробницы. Поэтому гроб при захоронении в аркосолии был необходим. Кроме того, без гроба тело могло скапаться с полки в процессе разложения.

⁸ L. Y. Rahmani, *Ossuaries and Bone-Gathering in the Late Second Temple Period, Qad 1 1* (1978) 102-1 12, figs.



Ингумационные могилы на кумранском кладбище.

фарисеев, которые, основываясь на некоторых пассажах из Пророческих книг^[9], стали утверждать учение о физическом воскресении тел в конце времен. Тем не менее, данное мнение имеет ряд слабых мест. Во-первых, оссуарии обнаруживаются в захоронениях священнической элиты, которая, принадлежа саддукейской партии, не разделяла веры в воскресение. Во-вторых, исследования самих оссуариев показывают,

что помещение останков в оссуарии проходило не аккуратно^[10]. В индивидуальных оссуариях часто не хватает отдельных фрагментов скелета, а некоторые кости принадлежат другим индивидуумам. Наиболее правдоподобным объяснением является подражание римским обычаям. Как известно, римляне кремировали трупы, а прах помещали в урны. Таким образом, оссуарии представляют собой имитацию урн в ситуации, когда религия не допускала возможности кремации. Кроме того, существуют и другие объяснения возникновения оссуариев: их использование для сохранения места, для персонификации захоронения, в качестве повода для торжеств перезахоронения и др^[11].

В окрестностях Иерусалима было обнаружено до тысячи камерных гробниц эллинистического периода. Однако следует отчетливо представлять себе, что такой вид захоронений был крайне редок и распространен только среди высших классов общества. Более того, в некоторые периоды такие захоронения вообще не производились.

⁹ Прежде всего, Иез.37:1-28.

¹⁰ Kloner A., Burial caves and ossuaries from the second temple period on mount Scopus, in Jews and Judaism in the Second Temple, Mishna and Talmud periods, *Studies in Honor of Samuel Safrai*, 75-106 (Hebrew).

¹¹ См. Titelbaum D., *The Jewish Ossuary Phenomenon Cultural Receptivity in Roman Palestine*, Ph.D. Thesis, Ottawa's University, 2005, pp.175-193

Наиболее же распространенным типом погребения была ингумация^[12], когда тело помещалось непосредственно в землю, в шахту^[13] или в одиночный локул вне камеры^[14]. Подавляющее большинство израильтян было похоронено именно так^[15]. Одним из немногих сохранившихся ингумационных кладбищ является кладбище Кумранской общины, исследованное Роланом де Во^[16]. Это кладбище, относящееся примерно ко времени Христа, сохранилось благодаря особому климату Иудейской пустыни. Оно содержит более тысячи захоронений. Все тела похоронены в определенном порядке, могилы обращены на восток. На некоторых могилах находятся памятные камни.

Проблема с исследованием ингумационных захоронений заключается в том, что они почти не оставляют следов, особенно в связи с тем, что тела помещались в землю чаще всего без гроба. Какое-то представление об этом способе погребения дают более поздние традиции. В классическом иудаизме тело одевалось в саван, называемый «*тахрихин*» (תכריכין^[17]). О том, как выглядел *тахрихин* времен Иисуса Христа, ничего не известно. В классическом иудаизме *тахрихин* включал несколько элементов: *мэцанефет* (чалма), *кто-нет* (рубашка), *михнасайм* (штаны), *талит* (молитвенная накидка), *цицийот* (подвески). Но судя по всему, в античности такой сложный наряд был непозволительной роскошью, особенно для простых людей. Погребение, видимо, совершалось в день смерти, причем

¹² Существует более узкое значение слова ингумация: погребение в позе эмбриона в круглой могиле, как это было принято в северо-восточном средиземноморье еще в неолите. В данной работе имеется в виду более широкий смысл. Во времена Иисуса тела хоронили в положении лежа на спине (как принято в современной европейской культуре).

¹³ Этот способ был актуален в случае каменистой почвы, когда яму приходилось вырубать. В этом случае шахты использовались для захоронений многократно.

¹⁴ Nachili R., Jewish funerary, customs, practices and rites in the Second Temple period, sup. *Journal for the study of Judaism* v.94, Brill, 2005, p.252

¹⁵ Захоронения в вырезанных в скале гробницах могли быть более или менее массовыми в местностях, где скальная порода была мягкой как в окрестностях Иерихона, либо пещеры появлялись естественным образом в связи с добычей известняка.

¹⁶ Nachili R., The Qumran cemetery: A reconsideration, in *The Dead Sea Scrolls Fifty years After Their Discovery*, Schiffman, L. H., Tov, E, and VanderKam, J. C.(eds.) Jerusalem. 2000, pp. 661-672

¹⁷ Weisen Y., *Guide to practical halacha and home ritual for conservative Jews*, 2004, pp. 39-43

согласно Вт. 21:23, для повешенных (или распятых) данное правило было обязательно. Тело помещалось в яму или шахту и засыпалось землей. Для обозначения захоронения иногда ставился камень, впрочем, никак не обработанный и не содержащий информации об умершем.

Захоронение любого типа обычно происходило по месту происхождения или постоянного жительства умершего. Камерные гробницы использовались только для захоронения представителей одной семьи или клана^[18]. Вероятнее всего, при ингумации также учитывалось расположение могил родственников, хотя прямого подтверждения этому нет.

В еврейской традиции, для совершения погребения собиралась группа людей, обычно родственников, называемая Хевра Кадиша, которая организовывала похороны и подготавливала к ним тело покойного. При этом пол участников похоронной группы определялся полом умершего.

Особенности погребения Иисуса из Назарета

Погребение Иисуса нельзя назвать типичным. Самым главным обстоятельством, определяющим его особенности, было то, что Иисус умер в результате казни.

Вообще, в соответствии с практикой римлян распятых на кресте не хоронили, а оставляли трупы разлагаться. Так, например, Гораций Флакк использует выражение «кормить ворон на кресте» в значении «быть распятым» (Послания, Кн. 1, гл. 16). Однако Крейг Эванс^[19] убедительно показывает, что в Иудее римские власти практически всегда уважали обычаи местного населения и разрешали хоронить казненных по иудейским правилам. Об этом свидетельствуют как тексты Иосифа Флавия и Филона Александрийского, так и находки захороненных останков, сохранивших следы казни. Таким образом, ключ к пониманию погребения Иисуса лежит в изучении иудейской практики захоронения преступников. Иосиф Флавий свидетельствует, что иудеи хоронили всех казненных, даже своих врагов.

¹⁸ Greenhut, Z., Burial Cave of the Caiaphas Family, *BAR* 18:05, Sep/Oct 1992

¹⁹ Evans, C., "Jewish Burial Traditions and the Resurrection of Jesus," *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3.2 (2005): pp. 233-248

Главное требование к похоронам распятых на кресте, вытекающее из прямой заповеди Вт. 21:23, заключалось в том, чтобы они происходили в день смерти умершего. Вероятнее всего, погребение совершалось путем ингумации на специальном отдаленном кладбище для преступников в анонимной могиле^[20].

Проблема с захоронением Иисуса заключалась в том, что Он умер в пятницу всего за несколько часов до наступления шаббата, который начинался с появлением первых звезд на небе и во время которого действия, связанные с погребением, были исключены. Кроме того, сам суд над Иисусом и Его казнь были событиями неожиданными даже для самих Его палачей. Таким образом, к этому погребению никто не был готов. Для подготовки ямы или шахты в каменистой почве окрестностей Иерусалима и для транспортировки тела нужно было время, которого уже не оставалось. Ситуация разрешилась появлением Иосифа Аримафейского.

Личность этого евангельского персонажа загадочна. Он возникает у всех четырех евангелистах в эпизоде с погребением, чтобы тут же безвозвратно исчезнуть. Город его происхождения, Аримафея, не известен и нигде не упомянут вне данных евангельских пассажей^[21]. Евангелисты дают противоречивую характеристику Иосифа. Согласно Марку (15:43) и вслед за ним Луке (23:51), он был благочестивым и уважаемым членом санhedрина (синедриона)^[22]. Матфей не говорит о его положении, но упоминает его богатство (27:57). Матфей и Иоанн считают, что Иосиф также являлся тайным учеником Иисуса (Мф. 27:57; Ин. 19:38). Судя по всему, его появление было связано с владением или контролем над камерной гробницей, которая находилась в прямой близости от места казни. Важность наличия такой

²⁰ Lane, William L. (1974) *The Gospel of Mark* (Grand Rapids: Eerdmans), p.578

²¹ Обычно густое придыхание в названии города Ἀριμαθαία трактуется как определенный артикль ἡ, поэтому название трактуется как Риматея, которая отождествляется либо с Рамой Веньяминовой, либо с Рамлой, либо с Раматайм-Зохраном. Но эти попытки отождествления звучат не очень убедительно поскольку, во-первых, определенный артикль в названии городов обычно не использовался, во-вторых, поскольку перечисленные города не принадлежат к числу «городов Иудейских» (Лк.23:51). Так как корень hr означает «гора», а gm – возвышенность, можно предположить, что эта деревня располагается где-то в Иудейских горах.

²² Fitzmyer J.A., *The Gospel According to Luke (X-XXIV)*, *Anchor Bible* -Vol. 28A, Ed. Albright Ed. Freedman New York: Doubleday, 1985, p.1526. Лука, скорее всего, берет информацию у Марка. В любом случае это кажется самой ранней традицией.

гробницы однозначно подчеркивает Иоанн: «Там положили Иисуса ради пятницы Иудейской, потому что гроб был близко» (Ин. 19:42).

Довольно распространено толкование, согласно которому Иосиф произвел захоронение Иисуса в гробницу, приготовленную для себя, либо в новый локул своей фамильной гробницы^[23]. Однако такое объяснение кажется ошибочным. О том, что гробница принадлежала каким-то образом Иосифу, есть только одно не вполне внятное упоминание у Матфея (Мф. 27:60). Поскольку Иосиф всегда представляется как резидент Аримафеи, следует ожидать, что и его фамильный склеп находился Там же: - Можно выдвинуть несколько версий отношения Иосифа к гробнице, в которой был похоронен Иисус.

Во-первых, возможно Иосиф, сделав карьеру в Иерусалиме, решил обосновать свою семью на новом месте и для этого приобрел новый фамильный склеп. Во-вторых, возможно Иосиф занимался изготовлением гробниц, поэтому смог предоставить одну из них, которая удачно располагалась рядом с местом казни.

Наконец, наиболее правдоподобная версия заключается в том, что Иосиф просто временно экспроприировал подходящую не используемую гробницу на основании полномочий представителя санhedрина.

Поскольку гробниц у всех евангелистов названа *μνημεῖον*^[24], что указывает скорее на *нефеш* (т.е. видимую «мавзолеоподобную» часть могилы), следует исключить возможность положения тела Иисуса в новом локуле уже эксплуатируемой гробницы. Это был именно новый могильный комплекс, который никогда прежде не использовался. Причем, поскольку туда можно было зайти (Ин. 20:3), там могли помещаться даже два человека (Ин. 20:12), речь идет не просто об отдельностоящем локуле, а о полноценной камерной гробнице. То, что нищему проповеднику, бывшему ремесленнику из глубинки, казненному по политическому обвинению, предоставили гробницу, которую могли позволить себе только элитарные семьи, не должно смущать. Ведь речь, очевидно, шла о временном захоронении,

²³ Например, *Expositor's Bible Commentary* -Vol. 8 Matthew-Luke Ed. Gaebelin Ed. Douglas, Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1984, p. 584.

²⁴ В данном контексте буквально значит «памятник» (*Greek-English Lexicon* Ed. Liddell Ed. Scott Ed. Jones Ed. McKenzie Oxford: Oxford University Press, 1968, p.1139)

связанном с экстренными обстоятельствами. Для соблюдения норм Закона Моисеева необходимо было срочно захоронить Иисуса, что и было сделано. При этом последующее перезахоронение Торой совершенно не запрещалось^[25]. Очевидно, преступники, разделившие казнь с Иисусом, также могли бы разделить участь Иисуса быть временно захороненными в той же гробнице или по соседству, но они, однозначно не умерли на кресте^[26] и, следовательно, с их погребением можно было повременить. В любом случае захоронение Иисуса перед субботой было не только санкционировано иудейскими властями, но и являлось их непосредственной заботой.

Временный характер захоронения Иисуса в гробнице Иосифа Аримофейского совершенно очевиден и многократно обнаруживается в рассказах евангелистов. Экскгумация в те времена была столь же экстраординарным событием, как и сейчас, однако все герои Евангелий, очевидно, к ней готовились. Можно перечислить некоторые аргументы в пользу того, что участники тех событий ожидали перезахоронения тела Иисуса:

- Жены-мироносицы пришли помазать тело и прямо говорили о необходимости вскрытия могилы (Мк. 16:1-3). Помазание тела было необходимо перед погребением, которое очевидно ожидалось.

- В евангелии от Марка, войдя в гробницу, мироносицы увидели «юношу, сидящего на правой стороне, облеченного в белую одежду; и ужаснулись» (Мк. 16:3). Это очень странная картина. Действительно, внутри гробницы белая одежда воспринималась как саван-тахрихин. Юноша сидел на месте, где лежало тело: либо на полу, либо на полке аркосолия, но без гроба. Таким образом, мгновенный ужас мироносиц, скорее всего, связан с видением ожившего мертвеца, за которого жены приняли этого юношу. Другие евангелисты рационализируют данную картину. Юноша у них превращается в ангела (Мф.) или даже двух (Лк., Ин.), которые если и сидят, то только или на отваленном камне (Мф. 28:2), или для обозначения места положения тела (Ин. 20:12). Причем в Евангелии от Матфея сам ангел и отваливает камень на глазах женщин (Мф. 28:2)^[27]. Не

²⁵ Например, Ветхий Завет описывает перезахоронения Иакова (Быт. 50:2–14), Иосифа (Быт. 50:22-26), Саула (1Цар.31:12-13).

²⁶ Ин.19:32

²⁷ Эта традиция потом обнаруживается в апокрифическом Евангелии Петра.

пытаясь объяснить разницу в изложении эпизода вхождения мирносолиц в гробницу у разных евангелистов, следует отметить, что в любом случае тело либо находилось на полу погребальной камеры, либо было положено на аркосолий, а не в локул. Если речь идет об аркосолии, то это означает, что гробница была чрезвычайно роскошной, так что эта версия менее вероятна. У Матфея и Иоана ангелы явно приглашают посмотреть внутреннюю панораму гробницы (τόλον^[28]), которая открыта для глаз. Пелены, оставшиеся после исчезновения тела Иисуса, Петр мог увидеть даже не заходя в могилу, что было невозможно, если бы тело находилось в локуле (Ин. 20:5). Положение тела вне локула имело смысл только в том случае, если тело надо было перезахоронить, поэтому следовало оставить легкий доступ к нему.

- По Евангелию от Иоанна, Мария совершенно естественно воспринимает отсутствие тела Иисуса в гробнице. Ее не удивляет даже присутствие ангелов. Обращаясь к Иисусу, которого она принимает за садовника, она выдвигает свою версию происшедшего: тело Иисуса перенесли из гробницы, поскольку оно, видимо, мешалось, и переложили в какое-то другое место. Ангелов она, видимо, принимает за рабочих, продолжающих обустроить гробницу.

- Матфей приводит рассказ о том, что Иудейские власти с позволения Пилата организовали охрану гробницы и даже запечатали ее (Мф. 27:66). Явная направленность этого рассказа на развенчание иудейских слухов о фальсификации Воскресения заставляет некоторых исследователей усомниться в историчности данного повествования^[29]. Нарратив Матфея очевидно следует иной традиции, чем остальные новозаветные евангелия^[30]. Тем не менее, идея о том, что могилу преступника следует охранять до перезахоронения, кажется вполне логичной. Следует обратить внимание на то, что Матфей^[31]

²⁸ Слово τόλον использовалось для обозначения могилы в целом, являясь синонимом еврейского слова кебер. См. Nachli R., Jewish funerary, customs, practices and rites in the Second Temple period, sup. *Journal for the study of Judaism* v.94, Brill, 2005, pp. 5-10

²⁹ Donald A. Hagner, Matthew 14–28, vol 33b in *The Word Bible Commentary*, Word, 1995, p. 897

³⁰ Тема охраны гробницы продолжается в Евангелии Петра и Евангелии Никодима, обрастая новыми фантастическими подробностями. Но кажется, что авторы этих апокрифических евангелий полагались только на Матфея и свои фантазии.

³¹ Мф. 27:65

подчеркивает, что могилу охраняли именно римские солдаты, т.к. иначе надежность охраны была бы неубедительной для его читателей^[32]. Но действия, направленные на охрану тела от кражи с целью инсценирования ложного воскресения, не имели бы никакого смысла, если бы захоронение было постоянным, и, следовательно, никому бы не пришло в голову проверять наличие тела в могиле, а факт эксгумации сам по себе носил бы криминальный характер и был бы не убедителен. Напротив, эти действия были бы очень логичны в случае, когда ожидалась эксгумация с последующим перезахоронением.

Кроме аргументов, вытекающих из анализа текста, можно привести доводы, диктуемые здравым смыслом. Иисус принадлежал бедному сословию, и вряд ли у Его семьи были деньги, необходимые для выкупа баснословно дорогой гробницы в пяти минутах ходьбы от Храма. Но даже если бы благодаря, например, спонсорам, Иисуса решили бы похоронить в камерной гробнице, это захоронение должно было бы произойти по месту жительства в Назарете. Размещение же тела в полностью отдельной гробнице, вне захоронения родственников, было бы событием, имеющим исключительно редкие прецеденты, как захоронения Александра Македонского или Ирода Великого. К тому же вряд ли бы власти допустили размещение под стенами Иерусалима могилы бунтовщика, которая так и напрашивалась на роль центра будущей смуты. Действительно, согласно Марку Квинтилиану римляне казнили преступников либо на месте преступления, либо там, где казнь могли наблюдать максимальное количество людей^[33]. В случае Иисуса был выбран второй вариант. В дальнейшем это место стало западным форумом римского города Элия Капитолина. Вряд ли можно допустить, что Адриан, строитель нового поселения на месте Иерусалима, почтил окрестности Голгофы из уважения к Иисусу. Скорее, новый форум уже был одним из центральных мест Иерусалима. Мы можем допустить, что преступника, казненного на центральной площади города, временно кладут в ближайшую мертвецкую. Но представить, что его на этой же площади и хоронят, просто невозможно.

³² Albright W.F., *Matthew*, Ed. Albright Ed. Freedman, New York: Doubleday, 1971, p. 356

³³ *Institutio*, Liber quartis, 2:9.

Если принять правдоподобность версии о временном погребении с целью переждать шаббат, возникает естественный вопрос: кто, когда и где должен был бы перезахоронить Иисуса?

В принципе, две стороны были заинтересованы в этом перезахоронении: семья Иисуса или власти. Семья была заинтересована в транспортировке тела на родину в Галилею, отголоски чего возможно слышны в «галилейской» теме после Воскресения^[34]. Но появление женщин (жен-мироносиц) в качестве Хевры Кадиши у мужчины, говорит о том, что у Иисуса не было родственников мужского пола, способных на такое перезахоронение, что отчасти подтверждается эпизодом с назначением Иоанна в качестве опекуна Его матери (Ин. 19:26-28). По логике вещей следует, что эти женщины были родственницами Иисуса.

Власти, скорее всего, имели в виду захоронение на кладбище для преступников. Такое захоронение согласовывалось с правилами и было естественным, поскольку семья все равно не могла предложить альтернативу. Таким образом, родственницы Иисуса пришли для участия в казенных похоронах, ожидавшихся с утра первого дня еврейской недели.

Нужно отметить, что стороной, которая, согласно евангелиям, явно не участвовала в похоронах, была группа религиозных последователей Иисуса в лице апостолов и прочих учеников. Они не принимали участия в хлопотах женмироносиц и даже игнорировали первые свидетельства о Воскресении (Лк. 24:11).

Похороны можно было начинать уже с наступлением темноты в субботу, именно поэтому власти заботились, «чтобы ученики Его, придя ночью, не украли Его» (Мф. 27:64). Надо сказать, что кража учениками тела ради того, чтобы избежать захоронения в анонимной могиле, представлялась жителям Иерусалима вполне правдоподобной. Вообще, как показывает Даг Эндшё, ожидание физического воскресения деятелей, претендующих на особую связь с богами, и связанные с этим фальсификации имели многочисленные прецеденты в эллинистическом мире^[35]. В конце концов, именно таким образом стали объяснять исчезновение тела из гробницы противники

³⁴ Мт. 28:10, Мк.16:7.

³⁵ См. Endsjo D., *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*. New York: Palgrave Macmillan 2009.

Христа (Мф. 28:15).

Поскольку по плану властей похороны Иисуса носили казенный характер, они должны были начаться с наступлением утра рабочего дня. В любом случае эти похороны не состоялись в связи с тем, что произошло чудо Воскресения, и гробница оказалась пустой. Однако это уже совершенно другой предмет, который лежит в сфере интересов скорее богословов, чем историков и археологов.

Апокалипсисы и апокалиптические речения: жанровые характеристики и особенности

Савин Г.А.

Определение жанра апокалиптической литературы и ее дифференциальные параметры

Апокалиптика (от греч. ἀποκαλύπτω – ‘открывать’, ‘обнаруживать’, ‘разоблачать’; ἀποκάλυψις ‘открытие’, ‘откровение’) – древний литературный жанр апокалипсисов, т.е. откровений. Апокалиптика тесно связана с эсхатологией и претендует на раскрытие тайного знания, повествуя в иносказательной форме о развитии мира и порядке его завершения^[1].

Термин «апокалиптика» вводится в научный обиход немецкими учеными в начале XIX столетия и обозначает типы систем эсхатологических представлений, отраженных в соответствующей литературе. Само слово «апокалипсис» («откровение») стало термином, по всей видимости, благодаря книге Откровение Иоанна (написана около 95 г. н.э.), которая начинается так:

Откровение Иисуса Христа, которое Ему дал Бог, чтобы показать рабам своим все, чему должно быть вскоре [Отк 1:1].

Разумеется, слово ἀποκάλυψις (апокалипсис) в кн. Отк. 1:1 (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ - ‘Откровение Иисуса Христа’) еще не является термином и не имеет отношения к жанру, относясь лишь к имевшему место откровению, которое получил апостол Иоанн. Древние тексты, называемые сейчас апокалипсисами, чаще всего не содержат этого термина и объединяются в свод апокалиптической литературы благодаря определенным параметрам, или дифференциальным характеристикам, обнаруживающим жанрово-семантиче-

¹ Ирмшер Й., Йоне Р. Словарь Античности. Перевод с нем. – М.: Эллис Лак; С48 Прогресс, 1993. – С. 40.

ское сходство^[2].

Как метко подметил известный американский ученый-библеист Брюс Мецгер, иудейские и христианские апокалипсисы часто характеризуются как «памфлеты для плохих времен»^[3]. И действительно, их предназначение утвердить веру адресата в безграничную силу Всевышнего Бога в трудные времена для определенного избранного Им сообщества. Для борющегося и страдающего народа весть апокалиптических авторов должна вселять надежду и силу. Эти авторы недвусмысленно утверждают: Божий промысел действует в судьбах истории и, вопреки кажущемуся успеху земных тиранов, Его праведный замысел восторжествует.

Для большего прояснения термина «апокалиптика» выделим его четыре взаимосвязанных параметра:

- 1) апокалиптическая эсхатология – система религиозных взглядов, основанных на ожиданиях скорого «конца времен» («конца света») и восстановлении Высшей справедливости;
- 2) эсхатологические (апокалиптические) ожидания (чаяния) читателя – собственные ощущение и переживания реципиента как непосредственного участника разворачивающихся событий драмы истории;
- 3) апокалиптические образы – различные образы (персонажи и детали), часто носящие гротесковый характер, характеризующиеся невозможностью их однозначной визуализации;
- 4) апокалиптическая литература, или просто «апокалиптика» – литературный жанр, развитый в различных культурах и религиях.

Рассмотрим эти параметры более подробно в дискурсе христианства.

Апокалиптическая эсхатология

Апокалиптическая эсхатология представляет собой систему определенных взглядов, связанных с пониманием действительности и порядка конца человеческой истории с точки зрения божествен-

² Ауни Д. Е. Новый Завет и его литературное окружение. – СПб. РБО, 2000. – С.224.

³ Мецгер Б.М. Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. / Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика»). – 3-е изд. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – С. 288.

ного замысла. В реальности библейские авторы не предлагают нам достаточно подробного, цельного, связного, завершенного учения, или системы, дающей представление о завершении земной человеческой истории. Нечто подобное, в той или иной степени связности, логичности и относительной завершенности, можно увидеть у так называемых Отцов Церкви и в апокрифической литературе. Однако наиболее продвинутыми в этой области оказались отдельные богословы XIX-XX столетия, в основном консервативного и фундаменталистского толка, выстроившие свои собственные эсхатологически модели.

В богословии эсхатология (от греч. ἔσχατος – ‘последний’, ‘заключительный’ и λόγος – ‘слово’, ‘знание’) – это учение о последнем времени, включая судьбу человека (земная жизнь, смерть, воскресение, суд и посмертное существование) и мира в целом^[4]. Говоря иначе, это раздел систематического богословия, посвященный изучению последних дней и вещей, где рассматриваются вопросы конца времени и завершения Божьей деятельности в мире^[5].

Уже в первые века христианства библейские тексты эсхатологического содержания о Втором Пришествии Христа нашли своих толкователей. Ириней Лионский (II в.) полагал, что Христос придет на землю в шеститысячный год от сотворения мира. Праведные люди, по его мнению, не сразу достигают полного блаженства, состоящего в уподоблении Богу, или в нетлении; напротив, они как бы постепенно восходят к своему Отцу Небесному. Одной из стадий этого восхождения к Создателю является земное царство Христа, в которое праведники вступят после своего воскресения. Этот этап Ириней считал крайне необходимым для торжества справедливости, ведь люди, испытавшие скорби и лишения в этом мире, должны получить плоды своих страданий именно в этом мире, на этой земле. Также Ириней Лионский разработал свое учение об антихристе. На основании книги пророка Даниила, Евангелий, Откровения Иоанна и особенно 2-й главы послания Фессалоникийцам утверждалось, что признаком пришествия антихриста будет разделение царства между десятью царями, причем тот, кто всех устратит и подчинит

⁴ Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. – С. 1434.

⁵ М. Христианское богословие. – СПб.: Изд. Библия для всех, СПбХУ, 1999. – С. 969.

себе, будет в имени своем заключать число 666, что, собственно, и является знаком антихриста. Начало царствования антихриста Ириней относил к 5997 г. от Сотворения мира^[6].

Похожие идеи высказывал также Ипполит Римский (ум. около 263 г.), – автор многочисленных трудов: О Христе и об антихристе; О двенадцати апостолах, и где каждый проповедовал и скончался; О богословии и воплощении; О семи таинствах и др.^[7]. Ипполит Римский считал, что конец настоящего мира последует через 500 лет после рождения Христа, и хотя время Пришествия знает только Отец Небесный, людям, живущим подлинной духовной жизнью, понятны признаки, по которым можно догадаться о времени, когда это все произойдет. Перед Вторым Пришествием будет проповедано Евангелие во всем мире, чтобы таким образом «умножилось число званых святых». Ипполит считал, что в начале последней седмицы настоящего мира явятся Енох и Илия. В течение 1260 дней они будут проповедовать слово Божие, возвещая миру о покаянии. Они – предтечи Христа, как Иоанн Креститель был предтечей Господа Иисуса Христа. Затем явится антихрист, который умертвит этих пророков за то, что они не пожелают воздать ему славу. По мнению Ипполита Римского, антихрист соберет к себе весь иудейский народ, находящийся в рассеянии, и возвестит им, что восстановит страну и построит Иерусалимский храм, – и все это для того, чтобы ему подчинились как Богу. Время правления антихриста – три с половиной года. Цель Второго Пришествия Христа – Суд.

⁶ Сочинение Святого Иридея Епископа Лионского. Изд. 2-е книгопродавца И.Л. Тузова. /Пер. протоиерея П. Преображенского. – СПб.: 1900. – С. 501 – 526.

⁷ Слово св. Ипполита об Антихристе. В славянском переводе по списку XII в. с исследованием... – М.: Синод. Тип. 1868.– С. 122, 257.; Ипполит Римский. Учение о Христе и Антихристе св. Ипполита, папы Римского. – М. 1873. – С 39; Творения св. Ипполита, еп. Римского. Казан. дух. акад. Вып. 1. Толкования на книгу пророка Даниила. – Казань: 1898. LX. – С. 170; Творения св. Ипполита, еп. Римского. Казан. дух. акад. Вып. 2. О Христе и Антихристе. О кончине мира, об Антихристе и втором пришествии Христовом (подложное). Против Ноэта. Слово на день Богоявления. – Казань: 1898. – С. 130. Частичн. переизд.: Отцы и учителя Церкви III века. – М.: 1996. Т. 207-260. Переизд.: Сергиева Лавра, 1997.; Св. Ипполит Римский. Апостольское предание. /Пер. П. Бурбуруза. // Богословские труды. Сб. 5. – М.: 1970.

Эсхатологические воззрения первых христианских писателей еще не имеют строгой системы и четкости изложения; только александрийская богословская школа в лице Климента Александрийского и Оригена впервые дала христианскому миру относительно строгую эсхатологическую систему^[8].

О единой системе эсхатологических воззрений в современном христианстве не может быть и речи; известный американский богослов-систематик Миллард Эриксон пытается что-то подобное сформулировать, балансируя «между одержимостью эсхатологией» одних христиан и «полным уклонением от нее» других^[9]. В своей классификации эсхатологических учений (точек зрения) он приводит четыре наиболее распространенных; кратко их перечислим с минимальным объяснением.

1. Футуристическая точка зрения. Согласно этой богословской позиции большинство описанных событий произойдет в будущем. Записанное осуществится в конце времен; временной интервал между этими событиями, возможно, будет незначительным.

2. Претерестическая (относящаяся к прошлому) точка зрения. Сторонники этой точки зрения считают, что описанные события происходили при жизни записавшего их автора и, разумеется, относятся к прошлому.

3. Историческая точка зрения. Согласно данной позиции, описанные события ожидалось в будущем, но их предыстория в прошлом; некоторые из них могут разворачиваться прямо сейчас.

4. Символическая точка зрения. Для сторонников данной точки зрения не существует определенной временной последовательности и конкретики событий, изложенных в боговдохновенных текстах; более того, они считают, что событийный ряд апокалиптических текстов имеют надвременную (вневременную) природу и весьма абстрактны. Эти события всегда были, есть и будут.

Очевидно, что все точки зрения в той или иной степени не только опираются на Библию, но и дополняются собственными домыслами и фантазиями богословов, выражающих картину мира и эсхатоло-

⁸ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. /Страшный суд: время и место. – М.: МИРОС, 1998. – С. 306 – 308.

⁹ Эриксон М. Христианское богословие. – СПб.: Изд. Библия для всех, СПбХУ, 1999. – С. 973.

гические чаяния своих общин, конгрегаций, конфессий и т.п. Поскольку наша работа посвящена, прежде всего, рассмотрению апокалиптической литературы как специфического жанра, мы не видим свою задачу в поддержке той или иной эсхатологической точки зрения или формулировке собственной (пусть это останется объектом систематического богословия), а обратимся к следующему разделу нашего исследования: эсхатологические чаяния, или ожидания читателя (слушателя).

Эсхатологические ожидания читателя адресата и модели коммуникации «я– ты», «я – мы»

Блажен читающий и слушающий слова этого пророчества и исполняющий то, что в нем написано, потому что время близко [Отк 1:3].

Эти строки из Откровения Иоанна создают необходимую атмосферу, в которую постепенно погружается человек, читающий Апокалипсис. Эта атмосфера представляет собой *видимое время*, поскольку пространство, где разворачиваются события, получает временные метки, а время проистекает из наблюдаемого пространства, строится на нем, ограничивается им и имеет в нем свой горизонт. Время становится видимым как упорядочивание пространства или как его разрушение^[10]. Адресат апокалипсиса – это человек, здесь и сейчас «читающий и слушающий слова этого пророчества», он является непосредственным адресатом текста. Кто этот человек? Ты – этот человек. Именно Ты, здесь и сейчас, оказался тот, кто самым непосредственным образом стал вовлечен в порядок событий глобальной драмы мировой истории. Вся история человечества оживает на Твоих глазах, теперь Ты в состоянии определить свое место в этой истории, понять на каком этапе этой истории Ты находишься. Смысл событий, которые имеют место сегодня, все четче и четче прорисовывается перед Твоим мысленным взором в свете событий вчерашних и завтрашних дней, суть которых объясняет тебе автор. Богородивший автор для Тебя уже не отдаленный рассказчик, стоящий по ту сторону занавеса, а собеседник, от которого Тебе

¹⁰ Князева Е.Н. Образы сознания и паттерны самоорганизации//Визуальный образ (Междисциплинарные исследования) [Текст]/Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Герасимова. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 63.

предстоит узнать что-то особое и неожиданное о Себе, Твоих родных и близких, Твоей стране, народе и о судьбе всего мира, судьба которого будет трагичной, но справедливой. Итак, Твое время пошло, и развязка близка!

Особенностью человеческого мышления, четко фиксируемой естественным языком, является *языковой эгоцентризм* (не путать с эгоизмом и эгоцентризмом как поведенческими моделями!). Каждый из нас, будучи *языковой личностью*^[11], представляет собой мыслящий субъект, он же субъект речи, который всегда ставит себя в центр любого события, любой ситуации, – проще говоря, я – это всегда центр Вселенной. Рассматривая семантику лица как грамматической категории, А.В. Бондарко отмечает следующее:

В целом семантика лица представляет собой полевую структуру, в которой выделяются центр и периферия, причем в каждой из этих сфер намечается определенная иерархия. В содержании личности вершинное положение занимает 1-е лицо «я», представляющее говорящего. С ним соотносится 2-е лицо «ты» («мы» и «вы» по отношению к «я» и «ты» занимают подчиненное положение, поскольку значения «мы» и «вы» представляют собой указания на классы лиц, включающие соответственно «я» и «ты»). Ближайшую периферию семантики личности представляет собой та сфера семантики 3-го лица, которая связана с указанием именно на лицо (лица). Сфера «третьих лиц» активно взаимодействует с семантическим ядром личности. То же следует сказать и о семантике обобщенности (связанной с обобщенным и модифицированным отношением к говорящему и слушающему) и неопределенности (связанной прежде всего с неопределенностью «третьих лиц»). Что же касается предметного 3-го лица, то оно имеет явно выраженный периферийный характер, поскольку речь идет о внешней среде, противопоставленной собственно лицам, которые либо реально участвуют, либо могут участвовать в акте речи»^[12].

Таким образом, все можно свести к следующей упрощенной модели речевого взаимодействия: я говорю, ты слушаешь; если имеет место монолог («я – ты»); при диалоге происходит мена субъектов

¹¹ Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. Изд. 4-е, стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – С. 23.

¹² Бондарко А.В. Теория значения в системе функциональной грамматики: На материале русского языка /Рос. академия наук. Ни-т лингвистических исследований. – М.: Языки славянской культуры (Studia philologica), 2002. – С. 545.

речи, – теперь ты говоришь, а я слушаю («я – ты»/«ты – я»). Он (она, оно) не является участником разговора, хотя и может быть его молчаливым свидетелем, на которого не обращают внимания беседующие.

Итак, дискурс апокалиптических текстов предполагает повышение уровня адресата (читателя, слушателя), как минимум, с привычного уровня 3-го лица до уровня 2-го лица. Теперь Ты, дорогой читатель книги Откровение и любого другого апокалиптического текста, уже не просто молчаливый свидетель удивительной беседы, а полноправный собеседник. Это Тебе и про Тебя говорят!

Однако это не предельный уровень повышения статуса адресата. Как было отмечено выше, в содержании персональности вершинное положение занимает 1-е лицо «я», представляющее говорящего; «мы», занимает подчинительное положение, но, становясь *инклюзивным* (от лат. include ‘включать’, ‘заключать’), может сыграть свою неповторимую роль психологического воздействия на адресата.

Особенностью жанра апокалиптики является образ автора, который чаще всего принадлежит миру текста, – такого автора принято называть *диегетическим* на ряду с автором *экзегетическим*, т.е. повествователем или нарратором, не принадлежащим миру текста^[13]. Еще диегетический автор называется *эксплицитным* (соответственно, экзегетический автор – имплицитный), что подчеркивает его главное свойство – наличие полноценного существования в двух мирах: в мире текста (денотативном пространстве текста), которому принадлежат описываемые автором персонажи, события, действия, детали и т.п. и принадлежность реальному миру, в котором находится адресат^[14]. Так употребление личного местоимения 1-го лица, множественного числа «мы», по отношению к адресату диегетическим автором, может создать неповторимый коммуникативный эффект *инклюзивности*, или включения, где автор полностью разрушает барьер свой/чужой, подкупая своего читателя или слушателя искренностью и открытостью, вводя его в свой собственный, закрытый от других мир. Преисполненный эсхатологических ожиданий апостол Павел в 1-ом послании Коринфянам сообщает своим чита-

¹³ Падучева Е.В. Семантические исследования (Семантика времени и вида в русском языке; Семантика нарратива). – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 201.

¹⁴ Там же: – С. 203.

телям следующее:

Вот говорю вам тайну: мы не все умрем, но все изменимся, во мгновение ока, при звуке последней трубы. Она вострубит, и мертвые восстанут в нетлении, а мы изменимся [1Кр 15:51-52].

Со своим читателем Павел делится самым сокровенным (μυστήριον ὑμῖν λέγω), сообщая о тайне удивительного мгновенного изменения природы физического тела христианина, о воскресении в нетлении «умерших во Христе» и, главное, скорых сроках данных событий, участниками и свидетелями которых он и его единомышленники должны стать. Не последним моментом в этом апокалиптическом речении является инклюзивное «мы», которое не выражено личным местоимением в тексте на языке оригинала (что грамматически и не предполагается из-за избыточности), как это сделано в переводе, но, тем не менее, зафиксировано личными формами глаголов 1-го лица множественного числа οὐ κοιμηθήσόμεθα – ‘не умрем’ (досл. ‘не уснем’) и ἀλλαγήσόμεθα – ‘изменимся’. Употребляя данные формы, автор вводит своего читателя в свой уникальный тесный круг закрытого общения, где чужому не место.

Итак, особенность апокалиптических речений и жанра апокалиптики в целом заключается в том, что статус адресата, читателя или слушателя, значительно повышается от уровня стороннего наблюдателя 3-го лица, порой не только до уровня полноправного коммуниканта, собеседника уровня 2-го лица (модель коммуникации «я – ты»), но может занять и вершинное положение уровня автора: «я – мы». «я такой же, как и вы, – сообщает нам боговдохновенный писатель, – что произойдет со мной, будет и с вами; это будет в свое время, но об этом дано знать только нам».

Апокалиптические образы

Апокалиптические тексты – как Священного Писания, так и апокрифические – остаются сложными и во многом нерасшифрованными для читателя. Одной из проблем такой трудности их восприятия является сложная визуализация описываемых объектов (персонажей, событий, действий, деталей), поскольку визуальный образ объекта создается автором в сознании адресата через весьма своеобразный авторский фокус зрения; именно его глазами читатель

должен увидеть описываемый объект. Например, представьте себе огромный многоэтажный дом с крышей, как свинцовое грозовое облако, с пурпурными стенами, с блистающими окнами, в которых отражаются мощные бушующие волны океана. Козырек парадного входа этого дома поддерживается дорическими мраморными колоннами, украшенными замысловатыми узорами, гранитная лестница отделана золочеными узорами и переливающимися картинами с изображениями природы разных уголков нашей прекрасной планеты. Издали этот дом кажется как бы стоящим за горизонтом, поскольку его первые этажи еще не видны, а последние уходят за облака. Приближаясь к этому дому, кажется, что он наклоняется к тебе, как бы приветствуя своего посетителя. Попробуйте, нарисуйте это!

А теперь, уже более серьезно, прочитаем и попытаемся представить себе следующее:

(12) И повернулся я, чтобы увидеть голос, который говорил мне. И повернувшись, я увидел семь золотых светильников (13) и посреди светильников Некто подобный Сыну Человеческому, одетый в длинные одежды, опоясанный золотой перевязью (14). И были голова и волосы Его белы, как белая шерсть, как снег; и очи Его – как пламя; (15) и ноги Его подобны бронзе в печи в печи выплавляемой; и голос Его – как огромный водопад. (16) Он держал он правой руке Своей семь звезд, а из уст Его извергался меч, заточенный с двух сторон, и лицо Его – как солнце, в жаркий полдень палящее [Отк 1:12-16 (перевод СГ)].

Перед нашим мысленным взором Иоанн рисует образ Иисуса Христа, воскресшего, вошедшего на небеса и сидящего одесную Отца. Но каков этот образ? Если в Евангелиях мы видели внешне вполне обычного человека, – проповедующего, молящегося, исцеляющего, устающего, спящего и т.п. (и мы знаем, помним и любим Его именно таким, как Пастыря Доброго, нежно заботящегося о своих овечках), – то в книге Откровение Он предстает перед нашим мысленным взором совершенно иным: это уже неизвестный нам ранее Иисус, теперь Он Грозный Владыка, Пантократор (Вседержитель). Такой поворот событий пугает нас, поскольку все идет от известного к неизвестному. Неудивительна и реакция Иоанна на увиденное и услышанное: «И когда я увидел Его, пал к ногам Его как мертвый». Комментарии, что называется, излишни.

Специфической особенностью апокалиптических образов является то, что это – *мыслеобразы*, которые практически не могут быть детально проработаны нашим воображением, т.е. быть визуализированы из-за их недосказанности и формальной нелогичности^[15]. Под визуализацией подразумевается видение в широком смысле слова, т.е. способность делать зримыми объекты и процессы. Видение предполагает знание, осознание, понимание. Видение-понимание дается не только через зрение, но и через другие чувства: осязание, слух, вкус, обоняние. Видение как состояние переживается тонко-разумными эмоциями. В этом значении визуализация совпадает с воображением как способностью конструировать чувственный и ментальный образ^[16].

Текст, который является объектом нашего изучения, – это письменная форма речи, воспринимаемая адресатом посредством слуха, чаще всего внутреннего слуха, или чтения про себя. Приступая к толкованию текста, мы должны исходить из того, что существуют несколько реальностей, с существованием которых нам необходимо считаться; это:

объективная, или (подлинная реальность) → объективная реальность, считанная автором → реальность, изображенная автором в тексте (денотативное пространство текста), → реконструкция реальности, изображенной в тексте (денотативного пространства текста), в сознании адресата.

В эту цепочку можно включить и переводчика (со всеми этапами его восприятия и порождения текстов), посредством которого нам становится понятен древний текст на нашем родном языке, но мы не будем этого делать, усложняя и без того непростую задачу.

Автор апокалиптического произведения может ввести нас только в мир денотативного пространства текста, которое субъективно преломится в нашем сознании. К сожалению, объективная реальность, в которой оказался боговдохновенный автор, и которую он сканиро-

¹⁵ Князева Е.Н. Образы сознания и паттерны самоорганизации // Визуальный образ (Междисциплинарные исследования) [Текст]/Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Герасимова. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 66.

¹⁶ Герасимова И.А. Визуальный образ (Междисциплинарные исследования) [Текст]/Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Герасимова. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 10.

вал, при всей своей объективности и подлинности своего существования, останется для его адресата недостижимой. Все мы, читатели, останемся со своим собственным представлением о том, что хотел сказать автор. Для объяснения этой ситуации как нельзя лучше подходит описание переживаний самого Иоанна:

И был я в духе в день господний, и услышал позади себя громкий голос ... [Отк 1:10].

«Быть в духе» значит, подобно Иоанну, остаться наедине с Богом, с самими собой и автором, рассказывающим дивную историю. Апокалипсис не предполагает «коллективного прочтения», как и не может быть коллективного рождения или коллективной смерти, даже если она разом настигает десятки или тысячи людей в один момент. Апокалиптический дискурс – это речевая ситуация почти полного одиночества читателя во вселенной перед лицом разворачивающейся драмы истории. Мы напряженно вслушиваемся в каждое слово, но нам не все понятно, и в этом нет чьей либо злой воли, – автор не затрудняет сознательно или преднамеренно восприятие своего текста, наше восприятие объективно затруднено спецификой жанра: увиденное и услышанное автором настолько потрясающе, что оно просто подавило и почти раздавило его самого; у него нет адекватного языкового или какого-либо другого инструментария, чтобы передать увиденное, по тому и нет смысла пытаться поймать автора «за язык», указывая на нелогичности, непонятности, неточности или противоречия изложения. «Да, – скажет вам боговдохновенный писатель, – вам бы там оказаться, а я бы посмотрел на вас, как вы это все опишите!»

Итак, что же делать и как понимать эти мысле-образы? Во-первых: как минимум, мы должны смириться со своей субъективностью, осознавая, что объективная реальность для нас останется недостижимой. Во-вторых: понять, что наше понимание может и имеет право быть не понято и не принято другими. В-третьих: мы можем и имеем право не понимать других, не потому, что мы этого не хотим, просто физически нам это невозможно^[17]. В-четвертых: боговдох-

¹⁷ Бескова И.А. Индивидуальная реальность и дискурс самопредъявления человека // Образы сознания и паттерны самоорганизации // Визуальный образ (Междисциплинарные исследования) [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Герасимова. – М.: ИФРАН, 2008. – С. 168.

новенный автор позволяет нам импровизировать и фантазировать, собирая из сказанного и недосказанного свои собственные целостные образы, которые являются субъективным порождением нашего внутреннего мира, нашего личного опыта.

Итак, каждый «читающий слова пророчества сего» построит свой собственный образ воскресшего Христа, ангелов, Вавилонской блудницы или дракона. Отдельные детали и подробности во всей своей противоречивости и кажущейся несуразности сложатся в сознании в целостный образ, который будет понятен прежде всего ему самому с учетом возможностей собственного воображения, собственного духовного и житейского опыта. То, что оказалось недосказано автором, будет достроено фантазией читателя, и это будет не менее мощно и ярко, – все это предусмотрено жанром апокалиптических произведений, и в этом их неповторимая особенность.

Ранняя христианская апокалиптическая литература: спорные тексты

Рассматривая христианскую апокалиптическую литературу в целом можно отметить, что она отчасти из-за вопросов авторства, с одной стороны, и из-за специфики жанра, с другой, вызывала большое количество споров на предмет ее полезности и каноничности. Так в III в. н.э. церковь проводила различие между *апокрифами* (от греч. ἀπόκρυφος – ‘скрытый’, ‘сокровенный’, ‘тайный’) и *каноническими* (от греч. κανόνες) текстами, однако некоторое время между ними существовала некоторая прослойка из произведений, которые считались спорными (греч. ἀντιλεγόμενα), церкви потребовалось некоторое время, чтобы определиться с их статусом. В эту последнюю группу входили сочинения, пользовавшиеся популярностью и авторитетом в некоторых общинах. Так к спорным произведениям относились Дидахе, Послание Варнавы, «Пастырь» Гермы, 1-е и 2-е послание Климента. На Западе до IV в. не признавали Писанием послание Евреям, а Восточная церковь довольно долго причисляла к спорным Откровение Иоанна^[18].

¹⁸ Лёзов С.В. История и герменевтика в изучении Нового Завета. – М.: Изд. Восточная литература РАН, 1996. – С. 35.

Современному исследователю раннего христианского наследия предоставлен огромный свод собственно апокалиптической литературы и произведений, содержащих апокалиптические рассказы и речения (как, например, Мф 24: 42-44, 25:13; Мк 13:35-37 и т.п.). Мы не беремся перечислить все эти тексты, даже находящиеся в нашем непосредственном доступе; сфокусируемся лишь на трех ее наиболее ярких образцах, которые, пройдя через горнило богословских споров, оказались по разные стороны баррикад: один стал частью новозаветного канона, а другие за его пределами, – речь пойдет о книге Откровение (Αποκάλυψις), Дидахе (Διδαχή) и «Пастыре» Гермы (Ποιμήν).

Глобальная эсхатология Откровения Иоанна

Каноничность книги Откровение не была столь очевидной для христиан первых четырех столетий, как для нас это выглядит сейчас. В своей Церковной истории Евсевий Памфил (Кесарийский) описывает размышления Дионисия по этому поводу так:

Были и до нас люди, совершенно отвергавшие эту книгу; пересматривая главу за главой, указывая на ее непонятность и бессвязность, они объявили ее подложной. Они говорят, что она не принадлежит Иоанну, что под густым слоем невежества тут нет никакого откровения, что автор этой книги не был ни только апостолом, но вообще не принадлежал к святым и к членам Церкви, и что в ней облагородить свои вымыслы, заслуживающими доверия, пожелал Керинф, основатель ереси, его именем названной. <...> Я бы не осмелился отвергнуть эту книгу – многие братья ею увлекаются. Я считаю, что она превосходит мое разумение, и предлагаю, что ее предмет заключает в себе таинственный и дивный смысл. Я его не понимаю, но думаю, что в этих словах заложен смысл более глубокий. Я не измеряю его по собственному разумению и не сужу о нем, но, полагаясь больше на веру, думаю, что тут есть мысли, по своей высоте мне не доступные. Я не отвергаю того, чего не могу охватить своим умом, а удивляюсь тем больше, чего не видел¹⁹.

Наиболее спорным вопросом относительно подлинности данной книги был вопрос авторства, несмотря на то, что имя автора упоми-

¹⁹ Евсевий Памфил. Церковная история // Богословские труды/ Московская Патриархия. – М.: 1982 – 1985.– С. 267 – 268

нается в тексте четыре раза:

Откровение Иисуса Христа, которое Ему дал Бог, чтобы показать рабам своим все, чему должно быть вскоре. И показал, послав это через ангела своего рабу своему Иоанну ... [Отк 1:1];

Иоанн – семи церквям в Азии ... [Отк 1:4];

Я – Иоанн, брат ваш и соучастник в страданиях и в царстве и терпении в Иисусе [Отк 1:9];

Я – Иоанн, слушающий и видящий это все ... [Отк 22:8].

Однако в первой половине II в. некоторые духовные лидеры были уверены, в том, что ее автором является именно ученик Иисуса Христа Иоанн. Так Иустин Философ и мученик в своем Диалоге с Трифоном иудеем (гл. 81) пишет следующее:

Кроме того, у нас некто именем Иоанн, один из апостолов Христа, в Откровении бывшем ему предсказал, что верующие в нашего Христа будут жить в Иерусалиме тысячу лет ... [20]

Но, так или иначе, какими бы ни были особенности этой книги, у нее много сходств с Ев. от Иоанна в языковом отношении; например, слово ἀληθινός (алетинос) ‘истинный’ десять раз встречается в Откровении и девять в Ев. от Иоанна и только один раз в посланиях ап. Павла. Глагол νικάω (никао) ‘побеждать’ в различных формах, одно из любимых слов автора Откровения и Посланий Иоанна. Глагол σκηνώω (скиноо) ‘обитать’ можно найти только в текстах Иоанна^[21].

Существует мнение, что книга Откровение была написана в период правления Нерона, то есть к 70 гг. I в. н.э., однако большинство исследователей датирует эту книгу периодом правления Домициана (81-96 г. н.э.), полагая, что именно этот император сослал апостола

²⁰ Иустин философ и мученик. Сочинения святого Иустина философа и мученика. Творения // Разговор с Трифоном Иудеем.–М.: Университетская типография, Страстной бульвар. Пер. прот. П. Преображенского. Отдел I, 1892. Репринт 1995. – С. 267.

²¹ Открытая Библия / Откровение Святого Иоанна Богослова. Вводная статья. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. Thomas Nelson INC., Publishers. Nashville Tennessee, USA. Дверь надежды (Door of Hope 1991.) – С. 386.

Иоанна на остров Патмос^[22]. Кроме того, семь упомянутых церквей представляют собой уже достаточно развитые общины, которые вряд ли могли структурно сложиться до 70 года в то, что мы читаем у Иоанна.

Истолкование книги Откровение всегда было сопряжено с большими трудностями; все усилия предпринятые экзегетами за все века существование Церкви не привели их к единому мнению. Толкованием этой книги занимался даже великий английский ученый, физик и математик Исаак Ньютон. Проводя анализ текстов книги пророка Даниила и Откровения Иоанна Богослова, Ньютон занимался поиском и расшифровкой метафор в библейских текстах с целью перевода образного языка пророчеств на язык географии и истории. Особое внимание автор также уделял исследованию цифр и дат (например, в главах О Семидесяти седминах, О годе рождения Иисуса). В «Замечаниях на Книгу пророка Даниила и Апокалипсис Св. Иоанна» производится интересный сопоставительный анализ данных текстов, в котором рассматривается отношение автора Апокалипсиса к пророчеству Даниила, а также к Закону Моисея, поклонению евреев в Иерусалимском храме и многое другое^[23]. Список исследователей книги Откровение насчитывает сотни ученых, богословов, мистиков и т.п., однако среди множества точек зрения можно выделить четыре основные позиции, или версии:

- 1) позиция подразумевающая, что все описанное в Откровении (за искл. Отк 21 : 22) относится к временам Римской Империи; т.е. исполнение пророчеств Иоанна в будущем уже не ожидается;
- 2) позиция подразумевающая, что кн. Откровение сообщает своему адресату о событиях, связанных с Вселенской Церковью, от времен Иоанна (момента написания) до Второго Пришествия Господа;
- 3) версия, что все события, описанные в книге, относятся к будущему, возможно отдаленному;
- 4) отказ от попыток соотнести увиденное Иоанном с ходом исторического процесса, рассматривая книгу как широкомас-

²² Там же: – С. 368.

²³ Ньютон И. Замечания на Книгу Пророка Даниила и Апокалипсис Св. Иоанна. В двух частях – М.: Пер. с англ. Книга по Требованию, 2011. – С. 4.

штабное полотно, на котором изображена борьба сил зла против Бога и Его святых и запечатлена окончательная победа Господа и Спасителя Иисуса Христа^[24].

Несмотря на множественность интерпретаций, Откровение – единственная пророческая книга в Новом Завете, в которой делается акцент на усилиях демонических сил остановить и предотвратить намерения Христа учредить Свое царственное правление на Земле. Однако автор недвусмысленно доносит до своего читателя, что эта борьба закончится полным поражением дьявола и всех темных сил, стоящих за ним. Установлению вечного царства Христа ни что не помешает, хотя христианам придется много страдать, а некоторым и расплатиться собственной жизнью за свои убеждения. Вековечная вражда и борьба сил света и сил тьмы окончится последним судом перед великим белым престолом при появлении Нового Иерусалима, и в этом должен быть уверен каждый христианин.

Композиция и общее содержание книги следующее:

Введение. Превознесенный Христос (1:1-20).

I. Послание семи церквям (2:1 – 3:22).

II. Описания видений, начинающиеся словами: Μετὰ ταῦτα εἶδον, καὶ ἰδοὺ – ‘После этого я увидел, и вот я видел’ ... ; Καὶ εἶδον ... – ‘И увидел ...’ (4:1 – 5:14).

1. Отверстая дверь на небе (4:1).

2. Престол на небе (4: 2 – 11).

3. Книга, запечатанная семью печатями (5:1).

4. Вопрос ангела (5: 2 – 5).

5. Явление ангела (5 : 6 – 10).

6. Поклонение Агнцу (5 : 11 – 14).

III. Семь печатей (6 : 1 – 8 : 1).

IV. Семь труб (8 : 2 – 11 : 19).

V. Описание знамений, начинающиеся словами: Καὶ σημεῖον μέγα ὄφθη ... – ‘И знамение великое было явлено ... ’; καὶ ὄφθη – ‘И было явлено ... ’ (12 : 1 – 14 : 20).

²⁴ Ринекер Ф., Майер М. Библейская Энциклопедия Брокгауза. Более 6000 ключевых слов к личности, истории, археологии и географии Библии. Русское издание 1999. Пер. с нем. Иванов В.М., Карельский А.А., Щедровицкий Д.В., под общ. ред. В.А. Цорна. Изд. Христианская зоря. – Кременчуг, Украина, 1999. – С. 677.

1. Жена в родовых муках (12 : 1 – 2).
2. Красный дракон (12 : 3 - 17).
3. Первый зверь (13 : 1 – 10).
4. Второй зверь (13 : 11 – 18).
5. Агнец и 144 тыс. искупленных (14 : 1 – 5).
6. Три ангела (14 : 6 – 13).
7. Жатва и сбор винограда (14 : 14 – 20).
- VI. Семь ангелов и семь чаш гнева (15 : 1 – 16 : 21).
- VII. Конец времен (17 : 1 – 22 : 5).
 1. Суд над Вавилоном (17 : 1 – 19 : 4).
 2. Брак Агнца (19 : 5 - 10).
 3. Явление Господа (19 : 11 – 16).
 4. Суд над зверем и лжепророком (19 : 17 – 21).
 5. Тысячелетнее царство (20 : 1 – 10).
 6. Последний суд (20 : 11 – 15).
 7. Новое небо и новая земля (21 : 1 – 22 : 5).
- Заключительные предупреждения (22 : 6 – 21).

Несмотря на то, что композиция Откровения далека от идеальных пропорций, тем не менее, в ней прорисовывается число «семь»: семь посланий, семь печатей, семь труб, семь чаш; да и общая композиция книги делится на семь частей, что вольно или невольно побуждает читателя заняться хотя бы примитивными математическими вычислениями, соотнося их с личной и глобальной эсхатологией.

Эсхатология освящения в Дидахе

Учение Господа через двенадцать Апостолов (Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων), сокращенно Учение, или Дидахе (Διδαχὴ) – памятник ранней христианской литературы (прим. 125-й г. н.э.), обнаруженный в одной из Константинопольских библиотек Никомидийским Филофеем Вриеннием и издан в 1883 году^[25]. Удивительно, но факт, что больше всего переводов Дидахе было сделано именно

²⁵ Сидоров А. Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων (Учение Господа через двенадцать апостолов) // Βιβλιοθήκη τῶν κλασσικῶν καὶ Θεολογικῶν κειμένων σταελληνικά καὶ τὰ ρωσικά (Библиотека классических и богословских текстов на греческом и русском языках). Святая Русь. Страницка о. Андрея Сиднева, 2004. – С.2. <http://holyrussia.narod.ru>.

на русский язык (на сегодня сделано одиннадцать переводов), – одним из переводчиков был великий русский писатель Лев Николаевич Толстой^[26].

Судьба произведения была непростой: в древней Церкви Дидахе получило большую известность; например, Климент Александрийский причислял его к книгам Священного Писания Нового Завета, нисколько не сомневаясь в апостольском достоинстве произведения. Постепенно, вероятно в течение V в., Дидахе выходит из церковного употребления, его перестают читать и переписывать. Учение Дидахе простое: его основу составляет учение о Святой Троице, которое дается в самых общих чертах, а также говорится о религиозно-нравственном образе церкви, как сообществе, в котором не должно усматриваться никаких мирских интересов. Цель существования церкви – совершенствование в Божьей любви и святости, в постоянном совершенствовании в вере и подготовке к вечности. Конечная задача церкви – достижение Царства Божия. Церковь, по мнению автора Дидахе, не ограничивается каким-либо местом или народом, но распространяется по всем концам земли. Будучи рассеянны повсюду, подобно хлебным зернам, христиане составляют единое Тело, как хлеб, испеченный из многих хлебных зерен:

О преломляемом же [хлебе]: благодарим Тебя, Отче наш, за жизнь и познание, которое [Ты] дал нам через Иисуса, Дитя Твое. Тебе слава во веки! Аминь! Как этот преломляемый [хлеб], быв рассеян [в зернах] по холмам и собран оказался во едино, так да будет собрана церковь от всех концов земли в Царство Твое, потому что Твоя есть слава и сила во веки! Аминь! [Дид10:6 (перевод СГ)]

Помимо идеи единства церкви в Дидахе, под влиянием кумранского учения о двух духах, дается несколько переработанное наставление христианам «о двух путях: пути зла и пути добра», а также эсхатологическая периодизация^[27]. Период до наступления послед-

²⁶ Игумен Иннокентий (Павлов). Учение Двенадцати Апостолов. Перевод игумена Иннокентия (Павлова). Введение В.С. Соловьёва (к изд. 1886 г.). Вводная статья игумена Иннокентия (Павлова). – М.: Изд. Учебно-информационного экуменического центра ап. Павла, 1996. – С. 7.

²⁷ Зубер-Яникум Н.Е. От Кумрана до Новозаветного канона: основные этапы формирования мессианско-эсхатологического культа Учителя праведности/ Под ред. А.Е. Грузова. – СПб.: Алетей, 2004. – С. 166-167.

него часа, в течение которого идет подготовка к суду Божьему, – 1-ая эсхатологическая фаза. Это период достижения совершенства в праведности, период искупления грехов под «игом Господним»:

Если можешь понести все иго Господа, достигнешь совершенства; если не можешь всего, делай, что можешь [Дид 6:2].

Это своего рода подготовительный период, в течение которого зародышем или прообразом грядущего Божьего Царства на земле является церковная община. В течение первой эсхатологической фазы задача членов общины заключалась в том, чтобы стать готовыми к суду Божьему, объединившись вокруг своего ядра, – святых, совершенных в вере – и расти количественно.

Условием причастности к общине, а затем и к вечной жизни в Царстве Божьем на земле, считается совершенствование в праведности. Пока длится первая эсхатологическая фаза, внимание членов общины также обращается на привлечение новых членов, но чтобы спастись не достаточно только одного членства, необходимо достигать совершенства:

Часто собираетесь, ища необходимое для душ своих; но не принесет вам пользы все время веры вашей, если не достигните совершенства во время последнее [Дид 16:2].

Эта же мысль содержится в эсхатологической формуле 3-й евхаристии:

Да придет благодать, и да придет мир этот! Аминь! Осанна дому Давида! Если кто свят, да приходит; если кто нет, да покается! Маранафа! Аминь! [Дид 10:6].

Получается, что «вера» в Дидахе не критерий, а начальный компонент в совершенствовании духовной жизни, или комплекса спасения. Примечательно, что в Дидахе нет паулинистического приоритета «веры» перед «делами». Прозелитов торопят и обнадеживают:

Бодрствуйте над жизнью вашей! Да не погаснут светильники ваши, и одежды ваши да не будут распахнуты, но будьте готовы! Ведь не знаете времени, в которое Господь придет! [Дид 16:1].

Все это говорит о «последнем часе», который может наступить внезапно, в любое время при жизни данного поколения, что, собственно, ожидал и Павел, и другие боговдохновенные авторы. Од-

нако есть некоторая разница в эсхатологии Дидахе и новозаветных авторов [Мф 24: 42-44, 25:13; Мк 13:35-37; Лк 12:35-40; 1Кр 10:11; 1Пт 1:20]. Несмотря на то, что автор (авторы) Дидахе проникнуты эсхатологическими ожиданиями, конец дней еще не наступил, хотя и ожидается в скором будущем. И причина в том, что члены общины должны успеть стать совершенными согласно изложенным правилам до наступления конца^[28]. Апостол Павел, по всей видимости, уже ощущает себя в самом конце последней фазы, в преддверии момента, «когда мир увидит Господа, грядущего на облаках небесных» [1Кр 10:11; 1Кр 15:51-52].

Вторая эсхатологическая фаза Дидахе фиксирует эсхатологическую периодизацию, следующую из Дамасского документа^[29]: конец дней; воскресение всех мертвых (как верующих, так и неверующих); приход мессии («Господа»); суд Божий и затем установление Царства Божьего^[30].

Практическая эсхатология Пастыря Гермы

Ярким примером апокалиптической литературы является книга Пастырь Гермы. Подобно тому, как каноничность книги Откровения в некоторых христианских общинах подвергалась сомнению, шли споры о каноничности апокрифических книг; среди них был Пастырь Гермы. О Пастыре Евсевий пишет следующее:

²⁸ Зубер-Яникум 2004 – Зубер-Яникум Н.Е. От Кумрана до Новозаветного канона: основные этапы формирования мессианско-эсхатологического культа Учителя праведности/ Под ред. А.Е. Грузова. – СПб.: Алетейя, 2004. – С. 168.

²⁹ Дамасский документ (CD) (ספר ברית דמשק — Книга Дамасского завета) - один из кумранских свитков, сочинение, в котором представлены взгляды религиозной группы, покинувшей Иудею и переселившейся в «землю Дамасскую» (если понимать это название буквально). О существовании сочинения было известно с 1896 г. по двум фрагментам, обнаруженным в Каирской генизе. В Кумране были найдены значительные фрагменты этого сочинения, позволяющие составить представление о его структуре и содержании. Кумранская версия является сокращенным вариантом более пространного прототипа. Старкова 1996 – Старкова К.Б. Дамасский документ (CD)//Тексты Кумрана. – СПб.: Памятники Востока VII. Серия осн. 1993 г. Центр Петербургское востоковедение. Институт востоковедения РАН Санкт-Петербургский филиал, 1996. – С.22-24.

³⁰ Зубер-Яникум Н.Е. От Кумрана до Новозаветного канона: основные этапы формирования мессианско-эсхатологического культа Учителя праведности/ Под ред. А.Е. Грузова. – СПб.: Алетейя, 2004. – С. 169.

Следует знать, что некоторые и ее оспаривают, поэтому она и не помещена среди общепризнанных. Другие же расценивают ее как необходимую, особенно для людей, знакомящихся с началами веры. Поэтому ее, как мы знаем, читают всенародно в церквях, и мне известно, что некоторые из древнейших писателей ею пользовались^[31].

Несмотря на то, что Пастырь включали в канон Писаний такие видные авторитеты, как Иринея Лионский, Тертуллиан, Ориген, хотя она редко читалась на богослужениях, ее каноничность отвергается канонам Муратори^[32].

Книга Пастырь – апокрифический апокалипсис, появившийся в лоне Римской церкви и представляющий ее дальнейшую судьбу^[33]. Ее автор Герм (Hermas, Ἑρμῆν), имя, по всей видимости, которого встречается в приветствии апостола Павла в послании к Римлянам:

Приветствуйте Асинкрита, Флегонта, Герма, Патрова, Гермия и других с ними братьев [Рм 16:14]

Пастырь представляет собой составное сочинение, созданное по-

³¹ Евсевий Памфил 1982-1985 – Евсевий Памфил. Церковная история // Богословские труды/ Московская Патриархия. – М.: 1982 – 1985. – С.31.

³² Вермеш Г. Христианство: как все начиналось /Пер. с англ. Г.Г. Ястребова. – М.: Эксмо, 2014. – С.254. *Канон Муратори*, или *Мураториев канон* – это один из наиболее важных документов для ранней истории канона Нового Завета. Он содержит 85 строк, написанных на «народной латыни» с большим количеством грамматических ошибок. Названный по имени своего открывателя, видного итальянского историка и богослова Людовика Антонио Муратори, он был опубликован в 1740 году. Со слов Брюса Мецгера, «это – образец небрежности, с какой переписчики копировали рукописи». Текст представляет собой рукопись VIII века, ранее хранившуюся в древнем монастыре в Боббио, а ныне – в Амброзийской библиотеке в Милане (MS J. 101 sup.). В ней 26 листов (27-17 см.) на грубо выделанном пергаменте. Она содержит несколько богословских трудов трех Отцов Церкви IV – V веков (Евхерия, Амвросия и Златоуста) и несколько ранних Символов веры. Похоже, что рукопись была обиходной книгой какого-то монаха, который записывал в нее разнообразные тексты из разных источников. Среди канонических книг в каноне Муратори содержатся четыре Евангелия, Деяния апостолов, 13-ть посланий апостола Павла, а также Апокалипсис Иоанна и Апокалипсис Петра, который не рекомендуется читать в церкви. Мецгер Б. М. Канон Нового Завета. Происхождение, развитие, значение. Пер. с англ. Д. Гзаян. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1998. – С.189.

³³ Преображенский, Асмус, Дунаева 1994 – Преображенский П., Асмус В., Дунаева А.Г. Писание Мужей Апостольских. Введения, перевод с греческого и примечания. – Рига: Изд. Латвийского библейского общества. Репринт. изд. 1895 г. дополненное, 1994 г. – С. 167.

этапно примерно с 90 до 150 г. в Риме или в его окрестностях^[34]. Книга состоит из пяти Видений (Visiones, Ὁράσεις), двенадцати Заповедей (Mandata, Ἐντολή) и десяти Подобий (Similitudines)^[35]. В произведении отражается контаминация еврейских и эллинистических традиций, а название связано с тем, что пастырем был некий посланник, раб Бога, который объяснял Герму христианское нравственное учение, говоря прежде всего о покаянии. В этом учении есть интересная особенность: после крещения покаяние возможно лишь единожды [Заповедь 4.3.1.]. Согрешающий христианин имеет единственный второй шанс вернуться к Богу [Видение 2.2.4 – 5; Заповедь 4.4.4.]. Если он впадет в грех после второго прощения, это влечет за собой вечное отлучение от церкви и вечное проклятие^[36].

Некоторые исследователи называют это произведение «псевдо-апокалипсисом» из-за отсутствия в нем типичных, по их мнению, эсхатологических тем данного жанра^[37]; тем не менее, в нем есть Видения, каждое из которых состоит из нескольких элементов: а) перенесение неким духом к месту видения; б) подготовка к видению (пост и молитва); в) описание самого видения, состоящее из диалога между дающим откровение и Гермой. В диалогах подчеркивается наивность вопросов Гермы, не понимающего апокалиптических обротов и их задачи.

Гуляя в окрестностях Кумских в то же примерно время, что и в прошлом году, вспомнил я о прежнем видении, и снова вознес меня дух туда же, где прежде было видение. Достигнув того места, я преклонил колена и начал молиться Господу и прославлять имя Его за то, что Он удостоил меня и открыл мне прежние грехи мои. И когда восстал я от молитвы, увидел пред собою ту старицу; которую видел прежде: она гуляла и читала какую-то книгу (Herm 2.1.).

Явившаяся в первом Видении дряхлая женщина символизирует печальное положение церкви; в последующих Видениях она стано-

³⁴ Ауни Д. Е. Новый Завет и его литературное окружение. – СПб. РБО, 2000. – С. 243.

³⁵ The Apostolic Fathers II. 1950 - The Loeb Classical Library. *The Apostolic Fathers II.// The Shepherd* (Ποιμήν). With an English translation by Kirshopp Lake. V II. Cambridge Massachusetts. Harvard University Press. London. William Heinerman LTD. 1950. – P. 305.

³⁶ Вермеш Г. Христианство: как все начиналось /Геза Вермеш; пер. с англ. Г.Г. Ястребова. – М.: Эксмо, 2014. – С. 254.

³⁷ Ауни Д. Е. Новый Завет и его литературное окружение. – СПб. РБО, 2000. – С. 243.

вится моложе и крепче и, наконец, в четвертом видении, после того как Герм миновал огненно-красное чудовище (будущее гонение), она является юной готовой к венцу невесты^[38]. При каждом явлении Герме даются увещания и сообщаются откровения. В пятом видении пришедший к Герме в одежде пастуха ангел объясняет суть видений чрез заповеди и подобия видения.

Первая заповедь — о вере в единого Бога, удерживающей человека от зла. Вторая — о простоте и невинности. Третья — о любви к истине, при чем разъясняется, что прежние грехи не должны быть причиной отчаяния, так как они исправляются последующей жизнью. Четвертая запрещает блуд, узаконивает развод за прелюбодеяние и за уход в идолопоклонство и разрешает второй брак, рекомендуя, однако, оставшемуся в живых супругу безбрачие. Здесь же говорится об однократном покаянии, как средстве избавиться от грехов после крещения. Пятая заповедь повелевает быть великодушным и приветливым, так как гневливость является следствием привязанности к земным интересам. Шестая говорит о двух ангелах, добром и злом, находящихся при каждом человеке. Седьмая внушает бояться Господа и не страшиться дьявола. Восьмая перечисляет дела, которые должен совершать боящийся Господа. Девятая говорит о молитве. Десятая запрещает печаль, так как печаль происходит или от сомнения, или от гневливости. Одиннадцатая — о пророчестве. Двенадцатая — о злых пожеланиях. На высказанное Гермой сомнение в исполнимости всех этих заповедей пастырь с гневом отвечает, что кажущаяся трудность заповедей зависит именно оттого, что человек начинает колебаться и сомневаться еще прежде, чем приступил к осуществлению их. Дьявол также не препятствует, так как он не может принудить человека к чему-нибудь против его воли. В девяти подобиях перед Гермой раскрывается опять ряд видений, чрез которые пастырь разъясняет ему христианское нравственное учение. Например, во втором подобии обвинившая вокруг вяза виноградная лоза приносит плод лишь потому, что опирается на вяз, а не лежит на земле; она представляет желательные в христианстве отношения богатых и бедных: одни помогают другим делами благотворитель-

³⁸ Троицкий 1904 – Троицкий С.В. Православная богословская энциклопедия. Том 5, столб. 493. Издание Петроград. Приложение к духовному журналу "Странник" за 1904 г. – С. 493.

ности, те оплачивают им усердной, угодной Богу молитвой. Девятое подобие, составляющее по объему четверть всей книги, изображает состояние церкви под образом созидания башни^{39]}.

Книга Пастырь, с нашей точки зрения, является достаточно типичным апокалиптическим произведением, поскольку кроме нравственного учения автор особым образом видит практическую жизнь отдельного человека и перспективу существования церкви в глобальном плане. Церковь в Пастыре – главное творение Бога, но это не религиозная организация, это собрание святых, живущих напряженной духовной жизнью, это христиане, которые для Творца стали смыслом и целью человеческой истории, тем, что создается здесь и сейчас и будет существовать вечно во Вселенной.

Популярность апокалиптической литературы как в древности, так и в определенные исторические периоды новой и новейшей истории в разных странах на разных континентах обусловлено тем, что авторам удается соединить личную и глобальную эсхатологию с учением о грехе. Личная греховность каждого человека и порочность этого мира понятна духовно зрелому человеку; логический конец жизни человека – смерть. Почему этот мир должна постигнуть иная участь? Преодоление своих греховных склонностей ведут человека к духовному освобождению и, в конечном итоге, соединению со Спасителем, которое произойдет во время Его Второго пришествия. Небольшая группа избранных, чаще всего гонимых христиан, растворенных в этом греховном мире повсеместно, обретет духовную свободу и спасение в свое время, которое может наступить здесь и сейчас в любое мгновение для одних авторов или с некоторой отсрочкой для других, но конец этого мира уже предreshен. Обращаясь к небольшой общине в целом и к каждому отдельному ее члену лично, автор от имени Иисуса Христа задает вопросы: Церковь Моя, ты готова к встрече со Мною? Где ты, бессмертная душа, собираешься вечность проводить?

³⁹ Там же: – С. 493

Теория и практика изъяснительной проповеди: наблюдения и предложения

Дмитриевский В.Л.

Данная работа приводит некоторые теоретические основы изъяснительной проповеди по нескольким литературным источникам и предлагает рассмотреть практику изъяснительной проповеди в ряде баптистских церквей, где она используется. Работа касается некоторых наблюдений и анализа прозвучавших проповедей, а также включает предложения по улучшению проповеди в церквях.

Некоторые теоретические вопросы изъяснительной проповеди

Изъяснительная проповедь получает всё большее распространение в российских церквях ЕХБ. Отчасти это обусловлено влиянием западного богословского образования, которое получают служители и проповедники в России через формальные или неформальные формы богословского образования. Прекрасным примером служителей и проповедников, которые используют изъяснительную или разъяснительную проповедь, являются проповедники, обучавшиеся в Самаре по программе "В помощь проповеднику".

Рассмотрим кратко такие четыре аспекта изъяснительной проповеди, как определение, идея, применение и заключение. Конечно, существует ещё немало аспектов изъяснительной проповеди, важных для рассмотрения. Данные четыре аспекта выбраны как простые и основополагающие. Определение позволяет очертить круг понятий, с которыми приходится иметь дело в изъяснительной проповеди. Идея проповеди обуславливает основу для подготовки проповеди по тексту Писания. Сфера применения касается прикладных вопросов изъяснительной проповеди как в отношении проповедника, так и его аудитории, без которой проповедь не существует как гомилетическое творение. И, наконец, заключение проповеди - один из моментов прикладного характера проповеди, оказывающий влияние на слушателей.

Другие важные аспекты изъяснительной проповеди выходят за

рамки данной работы. Также объём статьи и отведённое время на её написание не позволят привести исчерпывающие материалы по данной тематике. Есть надежда, однако, что написанное будет полезно для проповедников и служителей церкви, интересующихся вопросами проповеди.

Определения изъяснительной проповеди многочисленны и различны, хотя в них выражается одна и та же мысль: "Проповедуй слово" (2 Тим. 4:2). Проповедь "слова" имеет оттенки в подходах и определениях изъяснительной проповеди в плане понимания какого «слова», как проповедовать, для чего. Р. Ричард, например, определяет изъяснительную проповедь как "согласование с современным временем центральной истины библейского текста, полученной с помощью надлежащих методов толкования и провозглашенной через эффективные методы коммуникации для того, чтобы дать такую пищу для разума, такое действие для сердец и такое воздействие на поведение, которые ведут к благочестию"^[1]. С. Грейданус просто и довольно сжато определяет изъяснительную проповедь как "библиоцентричную проповедь, разъяснение библейского текста"^[2].

Одно из развернутых определений изъяснительной проповеди принадлежит Х.Д. Робинсону, который пишет, что "изъяснительная проповедь - это донесение библейской концепции, полученной и перенесённой через историческое, грамматическое и литературное исследование текста в его контексте, которые Святой Дух сначала применяет к личности и опыту проповедника, затем через самого проповедника применяет к его слушателям"^[3]. Говоря о важности экзегетического подхода к проповеди, Робинсон особо подчёркивает, что прежде, чем мы провозглашаем послание Библии другим людям, мы должны жить этим посланием сами^[4]. При этом он уделяет большое внимание различным аспектам применения библейской истины текста к жизни как самого проповедника, так и его слушателей.

Д. Мак-Артур-младший, стараясь дать определение изъяснитель-

¹ Richard, Ramesh. *Preparing Expository Sermons*, p. 19. Здесь и далее перевод авторский.

² Greidanus, Sidney. *The Modern Preacher and the Ancient Text*, p.10.

³ Robinson, Haddon W. *Biblical Preaching*, p. 21.

⁴ Там же С.26.

ной проповеди, приводит значительный список того, чем изяснительная проповедь не является^{5]}, и указывает, что "для того, чтобы проповедь могла считаться разяснительной, необходимо выполнение следующего минимума условий: 1) послание должно быть основано только на Писании, 2) послание извлечено из Писания в результате тщательной экзегезы, 3) при подготовке послания Писание правильно истолковывается в его обычном значении и контексте, 4) послание ясно объясняет оригинальное значение Писания, соответствующее замыслу Бога, 5) послание применяет сказанное в Писании к современности."^{6]}

При всём многообразии определений изяснительной проповеди многие авторы отмечают необходимость наличия в проповеди основной, центральной **идеи** или концепции, или истины, взятой из текста и проповедуемой проповедником. Г.К. Дэвис отмечает, что для хорошей идеи проповеди такая идея должна обладать пятью основными характеристиками: 1) быть достаточно узкой, чтобы иметь остроту; 2) быть развиваемой в проповеди, отвечая на вопросы "что это значит" и "что нужно сказать"; 3) быть истиной, открытой для самого проповедника; 4) должна отражать реальность жизни, отвечая на вопрос "как это меняет жизнь"; 5) отражать одну из граней евангелия Иисуса Христа, чтобы проповедь было христианской^{7]}.

Дэвис также утверждает, что проповедь не получается хорошей, если идея проповеди не обладает указанными им пятью качества-

⁵ Мак-Артур-младший, Джон и сотрудники Семинарии Господа. *Возвращение к разяснительной проповеди*, 19, с ссылкой на статью Faris.D.Whitecell, *Power in Expository Preaching*: 1) это не комментарий слово за словом и стих за стихом..., 2) это не беспорядочные замечания и ссылки, связанные с отрывком..., 3) это не масса бессвязных предложений и ссылок..., 4) это не чистая экзегетика..., 5) это не просто структурная схема отрывка с несколькими комментариями..., 6) это не тематические проповеди..., 7) это не нагромождение грамматических находок и цитат из комментариев..., 8) это не обсуждение типа урока в воскресной школе..., 9) это не чтение Библии, в котором соединены отдельные отрывки..., 10) это не просто обряд почитания или молитвы, в которых беглые комментарии, случайные замечания, бессвязные предложения и личные впечатления объединены в обсуждении, обладающем некоторой долей вдохновения, но не основанном на экзегетическо-контекстуальном исследовании и лишенном элементов убеждения.

⁶ Там же С.21. Нужно понимать, что под словом "послание" имеется ввиду "проповедь". В этом определении можно заметить сильный уклон в сторону экзегетики текста без гомилетического аспекта его донесения до слушателей.

⁷ Davis, H Crady. *Design for Preaching*, p. 43-44.

ми или если идея в проповеди не просматривается вовсе⁸. Где же найти эту идею для проповеди? Конечно, идея содержится в самом тексте Писания и выявляется проповедником при тщательном исследовании текста с помощью экзегетических инструментов и герменевтических методов и приёмов. Проповедник должен изучить текст и верно истолковать его, чтобы понять и сформулировать идею конкретного проповедуемого текста и своей проповеди. Для этого нужно время, молитва, усилие и усердие со стороны проповедника.

Мак-Артур особо пишет о приоритете молитвы при подготовке разъяснительной проповеди, духовной подготовке самого проповедника в плане формирования его характера, а также о действии Святого Духа, Который открывает духовное зрение проповедника для понимания смысла Слова Божьего⁹. Именно это помогает проповеднику в разборе слова, в его толковании и в подготовке проповеди. Представляется, что Мак-Артур, говоря об идее проповеди, настаивает, однако, на экзегетическом подходе и на проповеди каждого слова Писания, так как "всё Писание богодухновенно" (2 Тим. 3:16), и "экзегетика сама по себе включает изучение отдельных слов, их контекста, происхождения, их синонимов, антонимов, переносных значений и прочих лексических аспектов. Самое частое гомилетическое применение экзегетики заключается в разъяснении с кафедры греческих и еврейских слов..."¹⁰ При этом Мак-Артур указывает на преимущественно индуктивный характер изъяснительной проповеди¹¹.

Робинсон же, напротив, подчёркивает важность донесения определённой текстом истины, концепции или идеи, а не просто отдельных слов в библейском тексте или смысла отдельных предложений. "В то время как ортодоксальная доктрина вдохновения может быть необходимой доской в евангельской платформе по библейскому авторитету, это иногда становится помехой изъяснительной проповеди... Слова бестолковы, пока не связаны с другими словами для передачи смысла. В нашем подходе к Библии поэтому мы, главным образом, заинтересованы не тем, что значат отдельные слова, а тем,

⁸ Там же С.45.

⁹ Мак-Артур, 64-110.

¹⁰ Там же С.133.

¹¹ Там же С.209.

что библейские писатели имеют в виду через использованные ими слова"^[12]. Более того, Робинсон предлагает сделать еще один шаг к пониманию аудитории проповеди, основанной на тексте Писания, и говорит о гомилетической идее. "Гомилетическая идея - это формулировка библейской концепции таким образом, который точно отражает Библию и значимо связан со слушателями"^[13].

Следующим аспектом изъяснительной проповеди для краткого рассмотрения в данной работе является применение. Применение на практике является самой сложной частью проповеди и нередко самой пренебрегаемой. Сложность применения состоит в том, что проповеднику на практике нужно сделать переход от изученного текста Писания к повседневной жизни слушателей, а также своей. Применение пренебрегается иногда потому, что проповедник не уделяет должного внимания этой сфере или находит применение само собой разумеющимся на основании идеи текста, объяснённой им во время проповеди. Нередко проповедник хорошо разбирается в вопросах экзегетики и герменевтики, библейского, исторического и систематического богословия, но ему сложнее связать текст с реалиями конкретных людей в своей аудитории.

Говоря о применении, Робинсон утверждает, что "основополагающая идея Писания не нуждается в осовременивании. Она нуждается только в объяснении и применении"^[14]. Одновременно он связывает применение с целью изъяснительной проповеди, которая в свою очередь основывается на библейских целях текста. При таком подходе проповедник, найдя идею текста и сформулировав цель проповеди, может говорить о применении данного текста Писания к своей жизни и всей аудитории. Как цель проповеди может иметь четыре основные сферы, согласно Робинсону: знание, понимание, отноше-

¹² Robinson, 23.

¹³ Там же С. 113. Следует отметить в этой связи, что гомилетический подход к изъяснительной проповеди также подчеркивает основополагающую значимость экзегетики текста, основанной на знании оригинальных языков Писания и различных инструментов для исследования слов, синтаксиса и синтаксических связей текста в предложениях, параграфах и разделах. В то же время при гомилетическом подходе экзегетика в изъяснительной проповеди выступает как нижнее бельё - всегда есть, всегда на своём месте, но её никогда не видно за кафедрой.

¹⁴ Там же С. 104.

ние и действие^[15], так и применение проповеди может находиться в зависимости от текста Писания в одной или нескольких сферах, что создаёт обширное поле для проповедника в выборе конкретных применений, исходя из аудитории. В то же время, как отмечалось выше в определении изъяснительной проповеди Робинсона, проповедник не может верно применить идею проповеди к своей аудитории, не применив её сначала к себе. Другими словами, проповедник служит для Святого Духа агентом применения библейского текста, и применение возможно при действии Святого Духа через проповедника. Тогда слово проповедника за кафедрой на основании Писания не расходится с делом проповедника по жизни. Тогда действие Духа в жизни проповедника становится наглядным примером для аудитории, осуществляя применение текста Писания прежде всего к самому проповеднику^[16]. Мак-Артур также замечает, что "разъяснительная проповедь преобразует проповедника и помогает ему преобразовать собрание"^[17]. Мак-Артур, однако, упомянув применение в определении, больше склоняется к экзегетической составляющей проповеди даже в вопросе применения. Он утверждает, что "точно и эффективно передать с помощью Святого Духа, что написано в Библии, — самое важное служение проповедника другим"^[18], сводя передачу "слова" к самому важному служению, не акцентируя явно внимание на изменении мыслей, понимании, отношениях и поступков аудитории в результате проповеди как самой важной задачи про-

¹⁵ Там же С. 108-111.

¹⁶ Есть притча для проповедника на эту тему. Одна мама подошла к авторитетному проповеднику и попросила поговорить с её сыном о вреде сладкого. Проповедник согласился, но попросил о встрече с сыном этой женщины через 6 недель. По прошествии 6 недель та женщина вновь подошла к проповеднику с просьбой поговорить с её сыном о вреде сладкого. Проповедник согласился, но попросил о встрече с сыном этой женщины через 6 недель. По прошествии ещё 6 недель та женщина вновь подошла к проповеднику с просьбой поговорить с её сыном о вреде сладкого. Проповедник согласился и попросил пригласить сына женщины на беседу. После той беседы, сын перестал злоупотреблять сладким. Мама была довольна, но её мучил вопрос: "Почему проповедник сразу не мог поговорить с сыном? Зачем нужно было ждать 12 недель?" Она спросила об этом проповедника. Проводник сказал: "Видите ли, у меня тоже была большая любовь к сладкому, и я думал, что смогу её одолеть за 6 недель, прежде чем говорить с вашим сыном. Этого не случилось. Поэтому я попросил у вас еще 6 недель. Избавившись от любви к сладкому, я мог поговорить об этом с вашим сыном".

¹⁷ Мак-Артур, 5.

¹⁸ Там же С. 142.

поведника. Более того, Мак-Артур учит, что "замысел проповеди и её строение должны быть нацелены, скорее, на толкование, чем на применение... Уже после окончания проповеди Дух Святой подскажет слушателям, как применить текст на практике, если они будут размышлять над его значением"^[19].

Ричард же отмечает, что "библейское разъяснение без применения ведёт к духовному запору"^[20]. Он также добавляет, что нет смысла быть академически точным, если данная информация не преобразует ваших слушателей. Применение должно быть подходящим для аудитории и конкретным. Применение подходит к данной аудитории, если оно практически может быть связано с её духовным состоянием, культурным наследием, экономическим положением и жизненными обстоятельствами. Применение конкретно, когда не только указывает на то, что нужно применить проповеданную истину из текста Писания, но и как это сделать, и как это будет выглядеть в реальной жизни человека из аудитории проповедника. Если применение абстрактно, то у аудитории может возникнуть тенденция думать о сказанных проповедником словах, а не о том, как эти слова должны влиять на их жизнь^[21].

Наконец, последним аспектом изыяснительной проповеди, рассмотренным лаконично в данной работе, является заключение. Дэвис указывает, что **заключение** проповеди призвано дать слушателям возможность в последний раз услышать центральную идею. Заключение — это последняя возможность для проповедника достигнуть цели своей проповеди. Это тот момент, когда идея видна ярче всего, смысл сказанного осознаётся сильнее всего, связь с реалиями жизни слушателя просматривается наиболее осязательно. Проповедь должна иметь заключение, а не просто прекращаться. Проповедь должна иметь завершение, а не просто истощаться к концу^[22]. Робинсон добавляет, что как опытный пилот знает, что приземление самолёта требует особой сосредоточенности, так и способный проповедник понимает, что заключение требует продуманной подготовки. Ричард отмечает, что заключение будет содержать в себе призыв к примене-

¹⁹ Там же С. 139.

²⁰ Richard, 113.

²¹ Там же С. 113.

²² Davis, 192.

нию. Если применение не было использовано в течение проповеди, то заключение обязательно должно включать в себя применение^[23].

Робинсон предлагает разные формы заключения проповеди, чтобы проповедь оставалась интересной от раза к разу, и чтобы в ней всегда мог быть элемент свежести. Он приводит такие формы заключения, как подведение итога, иллюстрация, цитата, вопрос, молитва и другие^[24]. Робинсон и Ричард указывают на то, чего не должно быть в заключении проповеди, а именно: новых мыслей и нового материала, ложных намёков на окончание без заключения проповеди, нескольких заключений, долгих заключений^[25]. Мак-Артур также отмечает разные цели заключения в зависимости от нужд слушателей и даёт полезные советы о том, как сделать заключение хорошим, направляя проповедника сказать в заключение что-то каждому из слушателей, верующим или неверующим, молодым или зрелым христианам^[26].

Рассмотрев кратко теоретические основы четырех аспектов изъяснительной проповеди, таких как определение, идея, применение и заключение, можно перейти к практической стороне данной темы.

Практика изъяснительной проповеди: наблюдения и предложения

Нужно отметить сразу, что благодаря обучению и внедрению различных подходов к разъяснительной проповеди, проповеди служителей и проповедников в церквях ЕХБ в общем и целом стали лучше. Далее будут отмечены положительные стороны и достоинства в проповедях служителей церкви, а также те стороны проповеди, которые можно развивать и изменять к лучшему в дальнейшем. Стоит отметить, что наблюдения и оценка за проповедями проводились ограниченное время. За это время были выслушаны проповеди как достаточно опытных проповедников, так и молодых, начинающих служителей. Большая часть проповедей, однако, принадлежала зрелым проповедникам, окончившим в Самаре уровень 1 или уровень 2 по программе "В помощь проповеднику". Данные наблюдения бу-

²³ Richard, 127

²⁴ Robinson, 175-179.

²⁵ Там же: -

²⁶ Мак-Артур, 234-235.

дут связаны с определением, идеей, применением и заключением проповеди, рассмотренными выше теоретически.

Положительные черты, отмечаемые в проповедях служителей

Можно выделить целый ряд положительных черт проповеди, которые стали заметны в результате использования изъяснительной проповеди в поместных церквях ЕХБ. Прежде всего, проповедники стали увереннее говорить и провозглашать Слово Божье, понимая, что они провозглашают истину от Бога. У проповедников стало больше дерзновения, твёрдости и решительности, с которой они проповедают.

Проповедники осознали необходимость серьёзно подходить к подготовке проповеди, больше молиться в процессе подготовки, уделять больше времени на приготовление своей проповеди.

Стала видна определённая структура проповеди, что помогает слушателям следовать мысленно за проповедником в течение всей проповеди. Иногда проповедник пользуется проектором, и тогда структура проповеди по пунктам наглядно представлена аудитории. В других случаях проповедник словесно указывает на пункты в своей проповеди, делая нередко логические переходы от одного пункта к другому, напоминания о предыдущих пунктах, используя связки, повторения и подитоживания, что облегчает аудитории восприятие и понимание сказанного в проповеди.

Часто проповедники применяют дедуктивный подход к проповеди, сразу указывая на основную мысль, что делает проповедь более понятной и воспринимаемой для аудитории. Наличие основной идеи или центральной истины проповедуемого текста представляется большим шагом вперёд, так как это помогает слушателям понять суть текста, изъясняемого в проповеди.

Использование разных примеров или пояснений исторического, литературного, культурного, археологического или социального характера делает проповеди более интересными и даёт слушателям нечто, о чём они могли раньше не знать. Это вводит в проповедь не только познавательный элемент, но и привносит понимание аудитории связи проповедника с ними и реальной жизнью.

Также в проповедях ярче проявляются некоторые гомилетические

элементы, когда проповедники делают интересные вступления, захватывающие внимание аудитории, поддерживают внимание, говоря не монотонно и используя иллюстрации из жизни, помогающие слушателям увидеть связь библейского текста с их повседневной жизнью.

При всех положительных изменениях в практике проповедования, можно отметить и ряд моментов, которые можно было бы улучшить.

Что можно сделать в проповедях лучше

При существенных положительных изменениях в проповеди еще остаётся немало моментов, которые можно было бы изменить к лучшему. Отметим некоторые из них.

Начнём с того, что отвлекает аудиторию от **идеи** проповедуемого текста или идеи проповеди. Важно исключать противоречия, встречающиеся в речи проповедника не на уровне главной идеи текста, но на уровне заявлений и высказываний по ходу проповеди. Нередко в проповедях наблюдаются логические или смысловые противоречия. Например, проповедник в начале говорит, что действия Христа необычны, они не вписываются в рамки здравого смысла или христианские рамки, а в середине проповеди звучит, что поступки Христа были обычными и объяснимыми. Слушатель остаётся в недоумении: так необычно или обычно поступил Христос по проповедуемому тексту? Другой пример, когда проповедник говорит как о факте о восхищении Церкви до наступления Великой Скорби, а затем по ходу проповеди говорит о восхищении Церкви как о факте после наступления Великой Скорби. Внимательный слушатель задаётся вопросом: так когда же все-таки будет восхищение церкви? Представляется, что причиной появления таких логических противоречий может быть: 1) противоречие собственных мыслей проповедника и конспекта, используемого для проповеди, 2) невнимательность проповедника к тексту ввиду необходимости постоянного обращения то к конспекту, то к тексту Писания, что рассеивает внимание говорящего и приводит к ошибкам в речи, которые сам проповедник не всегда замечает.

Важно проповедовать библейскую идею по выбранному тексту Писания без чрезмерно большого количества ссылок на другие тек-

сты Писания. Если этого не происходит, выбранный текст Писания, с одной стороны, представляется недостаточным, чтобы донести Божью истину, чтобы проповедник именно на основании данного текста раскрыл замысел Бога в тексте; с другой стороны, многочисленными ссылками уводят слушателей в сторону от основной идеи рассматриваемого текста, и на втором и третьем уровне ссылок многим приходится вспоминать, с чего вообще начал проповедник. Самому проповеднику проще в своём конспекте вернуться в изначальный текст, но у аудитории нередко рассеивается внимание после двух или трёх подобных переходов.

Большое количество вспомогательного материала экзегетического, исторического, культурного или иного какого плана не позволяет многим проповедникам донести идею текста и проповедовать без чтения конспекта. Замечено, что опытные проповедники знают свой конспект и могут читать его неприметно для аудитории, сохраняя при этом зрительный контакт со слушателями, свободно чувствуя себя за кафедрой. Некоторые проповедники выучивают конспект наизусть и не читают, а лишь изредка смотрят на него. Немалому числу проповедников это, к сожалению, не удаётся. Они всецело полагаются на конспект проповеди. Проповедник может выйти за кафедру без Библии, так как проповедуемый текст Писания, как и сама проповедь, уже написаны в конспекте. Конспект нередко представляет собой не только план, но полный текст проповеди на нескольких листах А4 формата. Как правило, этот текст напечатан на лазерном печатном устройстве, с выделением абзацев и всех пунктов, выделением жирным шрифтом заголовков, основных истин и примеров. Некоторые конспекты не имеют выделений, а напечатаны сплошным текстом. В этом случае, иногда оторвавшись взглядом от конспекта, проповедник может "потеряться" в своих записях и его речь собьётся, пока он вновь не найдёт место для продолжения чтения по конспекту.

Проповедник, смотря в свой конспект, может сказать: "Открою Библию...", а сам в это время Библию не открывает, так как у него на листочке написан проповедуемый текст Писания. Аудитория видит, что проповедник не выполняет того, к чему призывает слушателей, и это может распространяться не только на призыв открыть Библию,

но и на другие призывы, которые проповедник делает во время своей проповеди^[27]. При этом аудитория видит, что проповедник читает с листа, мало имеет возможностей оторвать взор от конспекта, чтобы не прерывать ход своей речи, особенно если она еще записывается на аудиоустройство. У некоторых слушателей возникает впечатление, что проповедник "говорит по листочкам", а не по Библии^[28].

Некоторые проповедники, пользуясь конспектом проповеди, берут на кафедре Библию, так как читают по Писанию проповедуемый текст и другие места, на которые ссылаются. В этом случае, как правило, Библия лежит на кафедре слева от них, чуть подальше, а конспект лежит по правую руку, ближе к себе. В этом случае проповедник может иметь ещё меньше возможностей обращаться к аудитории и поддерживать зрительный контакт с людьми, так как ему приходится лавировать между чтением своего конспекта и текстов из Библии. Таким образом, аудитория наблюдает, как проповедник поворачивает голову то в сторону конспекта - направо, то в сторону Библии - налево, то направо, то налево, нередко сбиваясь и пытаясь найти то место, с которого ему нужно продолжить читать, иногда поднимая растерянный взор на сидящих в зале.

Спрашивая проповедников о том, что они говорили бы из-за кафедры, не оказись с ними подготовленного текста, обычно слышал в ответ: "Что-нибудь сказал бы по памяти, я же готовился". Некоторые проповедники отмечали при этом, что пользовались на самом деле не своим конспектом, а готовой проповедью другого проповедника, тем самым не продумывая текст, не уделяя достаточно времени подготовке проповеди, а лишь читая готовую "проверенную" проповедь за кафедрой. Представляется, чтобы улучшить такой подход, жела-

²⁷ Робинсон, 203, отмечает на основании исследований и практического опыта приоритет невербальных способов коммуникации над вербальными. Если невербальное противоречит вербальному, слушатели больше верят невербальному. Другими словами, слушатели больше воспринимают дела, чем слова.

²⁸ Вспоминается, какую свежую струю и какое доверие вызвал М.С. Горбачёв своими публичными выступлениями в 80-х годах прошлого столетия, когда он говорил с высоких трибун "без бумажки". До него большинство публичных выступлений читались с листа и не вызвали большого энтузиазма и доверия думающих слушателей, видящих пропасть между сказанным "по бумажке" и реалиями жизни. "Бумага всё стерпит", - говорили тогда в народе. Выступления Горбачёва воспринимались же как человека, говорящего от сердца, со знанием дела, а не "по бумажке". Насколько важнее, чтобы проповедник Слова Божьего говорил слово от сердца, а не "по бумажке".

тельно пользоваться во время проповеди самостоятельно приготовленным "изложением по плану" в терминах Мак-Артура^[29], то есть готовиться к проповеди, разбирать текст, писать свой конспект, если угодно, но выходить за кафедру не с текстом для чтения с листа, а с планом проповеди, что позволит свободно говорить к аудитории по Библии, не скрывая своего гомилетического таланта.

Также замечено, что идея текста или проповеди может теряться, даже если она была дедуктивно донесена до аудитории, в том случае, когда проповедник излишне перегружает аудиторию своими (или чужими) экзегетическими изысканиями. В то же время проповедники, как правило, не являясь специалистами древнегреческого или древнееврейского языка и не заглядывая в тексты на оригинальных языках, делают "экзегетику" русского текста, подробно разбирая те слова и их значения, которых, порой, и нет в тексте Писания на оригинальном языке. Проповедник может сказать, например, что "в данном тексте два одинаковых предлога 'к'. У греческого предлога 'к' есть десять значений. Первое значение предлога 'к'..., второе значение предлога 'к'..., третье значение предлога 'к'..." и так далее, рассказывая десять минут о всех десяти значениях предлога 'к'. При этом в самом греческом тексте предлоги не одинаковые, и ни один из них не 'к'. Было бы лучше, если бы проповедники не перегружали текст "чистой экзегетикой, какой бы научной она не была"^[30], а доносили бы до аудитории истину, используя тему, тезис, схему и развитие повествования в своей проповеди.

Говоря об экзегетических изысканиях, следует особо отметить, что некоторые проповедники объясняют слова русского синодального перевода, которым пользуется большинство верующих в аудитории, ссылаясь на другие переводы Писания на русский язык (еп. Кассиана Безобразова, например), на греческий текст, еврейский или даже на английский текст, отмечая в то же время, что синодальный перевод неточный, неверный и неправильный, что лучше "вот так сказать". При этом проповедник произносит слова на греческом или еврейском, или английском языке, нередко притом признаваясь, что сам не знает греческого, еврейского или английского языка. Та-

²⁹ Мак-Артур, 302.

³⁰ Там же С. 19, возвращаясь к определению изъяснительной проповеди.

кая критика синодального перевода подрывает доверие аудитории к тексту той Библии, которую они держат в руках, и вызывает вопрос: "Чем же пользоваться?"^[31] Для многих синодальный текст на русском языке — это единственное Слово Божье, которое они могут читать (как и проповедник), поэтому критика синодального перевода подрывает веру людей в безошибочность Писания. Какая тут безошибочность, если проповедник постоянно указывает на ошибки в Библии? Отстаивая принципы авторитетности Писания и его безошибочности, проповедники, сами того не желая, могут сеять сомнения и недоверие в умах слушателей. Такая критика может выглядеть как нападки на Писание со стороны проповедника. Представляется, что проповедник должен быть более осторожным в поправках того перевода, которым пользуются его слушатели. Ведь если у людей в руках "Библия не та", то о какой идее, доносимой такой Библией можно говорить... Осторожность в этом вопросе поможет проповеднику не вносить сомнения в умы слушателей и лучше доносить идею текста и идею проповеди до аудитории. От улучшений в плане донесения идеи проповеди перейдём к вопросу улучшения в плане применения текста Писания аудиторией.

Важно уделять больше внимания **применению** проповедуемого текста к жизни слушателей. Выше уже было отмечено, что в этой области наблюдается хроническая нехватка внимания у многих проповедников. Это происходит от того, что вся проповедь недостаточно уравновешена: она и основана на Библии, и сосредоточена на Библии. Уравновешенная проповедь основана на Библии и сосредоточена на аудитории. В этом случае ещё на этапе подготовки проповеди проповедник осмысленно и целенаправленно продумывает вопросы применения истины в своей аудитории. Проповедник занимается не только экзегетикой текста, но и экзегетикой своей аудитории. В этом случае применение естественно связано с текстом Писания, оно живо и действенно. Часто приходится слышать, как применение у проповедников сводится к одной фразе где-то в конце проповеди: "Да поможет нам Бог понять (осознать, применить) всё это. Аминь." или "Пусть нас Бог благословит применить

³¹ Там же С. 140.

эти истины!"^[32] Как применить? Как выглядит это применение для студента, для матери, для потерявшего работу служащего? Нередко можно видеть, что проповедник, уделив значительное время на разбор каждого слова или предложения в тексте Писания (40, 50, иногда 70 минут), смотрит на часы всё чаще и чаще, понимая, что нужно заканчивать. В этом цейтноте жертвой могут стать некоторые пункты конспекта, но чаще всего становится именно применение, когда изложив экзегетические изыскания, проповедник оставляет на применение лишь одну выше указанную фразу.

Думается, что в этом вопросе проповедникам необходимо прилагать целенаправленные усилия, чтобы продумывать конкретные и уместные способы применения библейских истин для своей аудитории, и люди не просто получали знания из Библии, но имели верное представление о том, как по-библейски применять эти знания в жизни. Ведь важно, чтобы проповедь вела не к просто увеличению знаний, а к благочестию, к изменённой жизни для славы Господа и для служения Ему. Рассмотрев возможные сферы улучшения в плане донесения идеи и применения, можно перейти к заключительной части работы и рассмотреть «Заключение».

Можно сказать, что в области **заключения** выступления проповедникам тоже есть что улучшать. Заключение не стоит обособленно, а связано со всей структурой проповеди. Нередко проповедь имеет несложную структуру и произносится по простому плану: указание ссылки на текст (это служит вступлением), чтение всего текста сразу или стих за стихом, объяснение каждого слова или предложения текста. Такая однотипная структура проповеди не способствует разнообразию и вводит часть аудитории в состояние скуки, так как заранее известно, что дальше будет говорить проповедник.

Когда заканчивается объясняемый текст или время, отведённое на проповедь, проповедник просто собирает листочки конспекта и говорит: "Аминь". В иллюстрации Робинсона такое заключение выглядит как резкое пике и жесткая посадка. Иногда замечал, что аудитория с интересом наблюдает, как проповедник, читая с листа проповедь, откладывает в сторону один лист за другим или кладёт прочитанный лист в стопку вслед за последним. При этом слуша-

³² Робинсон, 176.

тели ждут появления последнего листа, чтобы удостовериться, что приближается заключение проповеди. При появлении последнего листочка в аудитории наблюдается некоторое оживление, люди убирают Библии, достают песенники и так далее. То есть сигналом к окончанию проповеди служит не столько речь проповедника, сколько последний листочек перед ним.

Чтобы сделать заключение выступления эффективным, было бы хорошо использовать более активно гомилетические методы подготовки проповеди, чтобы аудитория вовлекалась в идею и тему проповеди во вступлении, размышляла, переживала и применяла истины во время проповеди, и укреплялась в своём мышлении, чувствах и стремлениях к действию в заключении проповеди. В гомилетически хорошо составленной проповеди вступление и заключение будут связаны, как у Бога связана проповедь всей Библии воедино, от книги Бытие до книги Откровение, как Христос есть Альфа и Омега (Откр. 1:8, 10, 21:6, 22:13).

Заключение

В данной работе были приведены некоторые теоретические основы изъяснительной проповеди по ряду литературных источников и было предложено рассмотреть практику изъяснительной проповеди в баптистских церквях, где используется изъяснительная проповедь. Было рассмотрено определение изъяснительной проповеди для обозначения круга понятий и взяты такие три аспекта изъяснительной проповеди, как идея, применение и заключение. Эти аспекты были кратко рассмотрены на основе литературы в плане теории и в практическом свете, отмечены положительные стороны в проповеди и сделаны некоторые предложения для современных проповедников по улучшению практики изъяснительной проповеди в церквях. Будем надеяться, что Господь поможет заинтересованным проповедникам использовать предложения данной статьи, чтобы "проповедовать слово".

Литература

Мак-Артур-младший, Джон и сотрудники Семинарии Господа. *Возвращение к разъяснительной проповеди*. "Библия для всех", Санкт-Петербург, 2001.

Davis, H Crady. *Design for Preaching*, Fortress Press, Philadelphia, PA, 1958.

Greidanus, Sidney. *The Modern Preacher and the Ancient Text. Interpreting and Preaching Biblical Text*. William B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, 2003.

Richard, Ramesh. *Preparing Expository Sermons. A Seven-Step Method for Biblical Preaching*. Baker Books, Grand Rapids, MI, 2004.

Robinson, Haddon W. *Biblical Preaching. The Development and Delivery of Expository Messages*. Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2001.

Тамбовская ветвь Российского Библейского Общества

Попов В.А.

28 октября 1817 года в приемной зале дома тамбовского губернатора Александра Михайловича Безобразова заседало многочисленное разношерстное собрание. Тут были лица духовного звания, именитые купцы, военные, чины полиции, представители дворянского сословия.

В тот воскресный день было намечено торжественное открытие в губернии филиала Российского Библейского Общества. Ровно в полдень губернатор Безобразов держал речь к почтенному собранию о практической пользе библейского просвещения:

Беседуя со Словом Божьим, царь узрит в своем подданном ближнего и возлюбит его, как детище свое! Пастырь духовный, не яко наемник упасет стадо свое, но яко добрый пастырь. Судья, сидящий пред зеркалом закона, восчувствует всю святость его обязанности и на место неправды и гнусного лихоимства восстановит торжество правосудия, с благом миллионов людей неразрывную связь имеющее. От примеров таковых и богатый в великолепном чертоге и бедный поселянин среди пота трудов, прославляя благодать Слова Божия, возлюбит и прилепится к тому пути спасения, который соделывает человека толико совершенным^[1].

Видно невооруженным глазом, что речь гражданского губернатора, произнесенная столь высоким стилем и густо насыщенная славянизмами, почти ничем не отличалась от церковной проповеди в храме. Подобного рода благочестивые рассуждения звучали тогда в устах многих российских чиновников низкого и высокого ранга.

Настрой на оживление в народе осознанной христианской веры исходил с высоты монаршего престола. Широкое движение за духовно-библейское просвещение России обозначилось во время царствования императора Александра I. 6 декабря 1812 года император утверждает доклад главноуправляющего духовными делами иностранных исповеданий князя Александра Голицына (1773-1844) о

¹ Тамбовская энциклопедия. Тамбов, 2004. С. 55

целесообразности открытия в столице империи Библейского Общества. Основная стратегическая цель Общества состояла в «способствовании к приведению в России в большее употребление Библий на разных языках за умеренные цены, а бедным без всякой платы»^[2].

Новое Общество приступило к работе с 11 января 1813 года. Президентом его был избран князь Александр Голицын, в круг его сотрудников вошли представители православных, католических и протестантских церквей. Коль Общество было создано на межконфессиональной основе, то его основатели решили издавать книги Священного Писания в чистом виде, без всяких к ним комментариев и пояснений.

Учреждение в России Библейского Общества было частью либеральной политики Александра I и его духовных настроений в то время. Как известно, царь в 1812 году пережил сознательное обращение к Богу через личную встречу с Библией^[3]. В его душе зажглась искренняя вера, которая не замыкалась только на религиозных обрядах. Царь становится активным членом Общества. Он предоставляет для его нужд дома в Петербурге и Москве, жертвует большие суммы денег, отдает приказы по воинским частям о закупках Священного Писания. Идея императора о необходимости начать перевод Писания на современный русский язык вдохновила ведущих тружеников Общества: Филарета Дроздова, ректора Петербургской Духовной Академии, ставшего позже митрополитом Московским, Герасима Павского, протоиерея и преподавателя Петербургской Духовной Семинарии.

С 4 сентября 1814 года, основанное в Санкт-Петербурге Библейское Общество стало именоваться Российским Библейским Обществом. Через год в провинциях империи начинают открываться его филиалы.

Тамбовское отделение Общества, открытое в 1817 году, возглавили три человека: епископ Тамбовский и Шацкий Иона, гражданский губернатор Безобразов и предводитель дворянства генерал-майор Глазов. Основную инициативу по развитию Библейского движения на Тамбовщине взял на себя губернатор Безобразов.

² Тихомиров Б.А. К истории отечественной Библии (к 130-летию Синодального перевода). М.: Российское Библейское Общество. 2006, С. 6.

³ Там же: - С. 5.

На имя губернатора приходили пространные письма от князя Александра Голицына. Часть этих писем сохранилась в Госархиве Тамбовской области. Вот одно из них, написанное в 1818 году, но без указания месяца и числа:

Милостивый государь мой, Александр Михайлович!

Вашему превосходительству, конечно, неизвестно, что Государь Император, обратив внимание Свое на великий недостаток в книгах Священного Писания в отечестве нашем, вменил в обязанность Комитету Российского Библейского Общества усилить производимые им издания оных. Во исполнение таковой Высочайшей воли Комитет, распространив типографское свое заведение и употребляя все зависящие от него способы, издал в прошедшем 1817 году 68 тыс. экземпляров Библий и Новых Заветов на разных языках, а преимущественно на славянском. По принятому Комитетом плану, в течение сего 1818 года напечатано будет более 100000 экземпляров. Не менее сего числа будет отпечатываемо и в следующие годы.

Наличные суммы средств далеко недостаточны. Но следует ли Комитету Общества останавливаться в сих предприятиях, к бесценному благу ближнего и соотечественников клонящихся? Нет, конечно. Господь Иисус Христос, даровавший письменное откровение Свое во спасение человек и благословляющий ныне более, нежели когда-либо распространение оно, не оставит без сомнения даровать и потребные средства для успеха в сем новом благовестии Евангелия Своего. В полном на сие уповании Комитет при всех видимых недостатках в средствах не унывает и, возложив на рало руку свою, не обращается вспять, но взирает на Начальника и Совершителя всего благого с твердым упованием, что дело сие, изволением Его начатое, и совершено будет с вожделеннейшим успехом^[4].

Безобразов, а позднее и другие губернаторы вместе с представителями духовенства, кроме Тамбовского отделения сформировали в нескольких уездах «Библейские сотоварищества» и открыли библейские лавки при домах священников. Среди добровольных помощников-распространителей Писания были и местные духовные христиане-молокане.

В очередном письме Голицын сообщает Безобразову о благотворном влиянии Библии на разные слои населения:

⁴ Государственный архив Тамбовской области. Ф.183. Оп.1. Д.1. Л.8.

Жажда к чтению Слова Божия день ото дня усиливается. Бедные беспрестанно просят о снабжении и безденежно Библиею, и получающие оную не могут изъяснить чувств восхищения и благодарности. Один чиновник из Раненбурга пишет: «Я теперь совершенно очастливлен и в те минуты, когда имею отдых от дел в кругу семейства своего, наслаждаюсь райскою пищею и чтением Слова Божия, ощущая в духе и в вере, что все сказуемое Писанием есть истинно, и что Слово Божие есть семя нового рождения»^[5].

Годы 1817-18 были самыми плодотворными в плане печатания и распространения Библий на славянском языке. В 1817 году вышло 4 издания славянской Библии по 5 тысяч экземпляров, а на следующий год было напечатано 5-е издание.

По изволению императора Александра I дружина переводчиков Общества во главе с ректором Петербургской Духовной Академии архимандритом Филаретом Дроздовым приступила к переводу Библии на русский язык. Благодаря усердному труду энтузиастов Общества, к началу 20-х годов вышел в свет Новый Завет и Псалтирь.

30 ноября 1822 года в Комитет Тамбовского отделения пришло сообщение, что в Москве отпечатана Псалтирь на русском языке в 5 тысяч экземпляров и Новый Завет. В письме подробно расписаны ценники: Псалтирь в корешковом переплете – 1 руб., в кожаном – 150 коп., в сафьяновом с золотым тиснением – 5 руб. Новый Завет, в кожаном переплете – 4 руб., в сафьяновом – 10 руб.^[6]

Князь Голицын настоятельно предписывал, чтобы губернские Комитеты устраивали ежемесячные заседания. В отчетах надо было отмечать успехи в распродаже Священного Писания, сбор пожертвований и «вообще все то, что относится до дела библейского в Тамбовской губернии»⁷.

Не только Безобразов, но и другие губернаторы считали за великую честь быть вице-президентами в отделениях Общества. Прославленный герой Отечественной войны 1812 года Иван Семенович Миронов (1774-1853), бывший на посту губернатора с 1823 по 1831 годы, в письме архиерею Иасону от 3 сентября 1823 года сообщал:

С искренним удовольствием принимаю я звание вице-президента Там-

⁵ Там же: - Ф.183. Оп.1. Д.1. Л.2 об.

⁶ Там же: - Ф.183. Оп.1. Д.29. Л.31.

бовского Комитета Российского Библейского Общества, чтобы споспешествовать Вашему преосвященству в деле столь святом, всегда близком к сердцу доброго христианина, желающего дабы просвещения веры изливали лучи свои повсюду, и чтобы люди, познавая из книг Священного Писания вечные истины добродетели и правды, старались устраивать жизнь свою сообразно сим святым законам, цель коих благополучие их в сей жизни и в будущей⁷.

Если в большинстве провинций деятельность Российского Библейского Общества нашла основательную поддержку, то в высших правительственных и церковных кругах единодушие отсутствовало. Распри усилились, когда Общество приступило к переводу книг Священного Писания на русский язык и их распространению. Партия ревнителей старины забила тревогу. Во главе оппозиционно настроенных лиц стояли: архимандрит Фотий (1792-1838), адмирал А.С. Шишков (1754-1841) и граф А.А. Аракчеев (1769-1834). Фотий, с присущим ему фанатизмом и экзальтированностью, в самой идее русского перевода видел «происки сатаны». Шишкову текст русской Библии казался «сильнейшим орудием революционных замыслов». Аракчеева вопросы религиозные особо не волновали, но его снедала зависть к князю Голицыну, стоявшему в ближайшем окружении императора Александра I. Беззастенчивые придворные интриги этого царедворца и других недоброжелателей привели к тому, что 15 мая 1824 года Александр Голицын был смещен с поста президента Общества. На смену ему пришел митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский). Новый президент не воспрепятствовал сожжению на кирпичном заводе 10-ти тысячного тиража первых восьми книг Ветхого Завета, переведенных на русский язык. Дело фактически шло к свертыванию всех проектов Общества. Александр Павлович не одобрял процесс развала, и Общество формально просуществовало до 1926 года. С кончиной этого царя противники библейского просвещения довершили дело. Новый император Николай I получил от митрополита Серафима представление с предложением закрыть Общество, так как в дальнейшей работе его якобы нет необходимости. На имя Серафима вскоре последовал царский рескрипт:

⁷ Там же: - Ф.183. Оп.1. Д.24. Л.9 об.

Приняв во уважение представление Ваше, Мне сделанное обще с митрополитом Евгением, о трудностях, встречающихся в движении дел Российского Библейского Общества, и о тех пользе противных следствиях, для отвращения которых нужно иметь довольно свободного времени, чтобы зрело и благоразумно устроить все соотношения. Признавая мысли Ваши основательными, повелеваю Вам, как Президенту Общества, приостановиться во всех его действиях без исключения, впредь до Моего дальнейшего соизволения. Силу сего Моего повеления Вы распространите на все Российской Империи Вам подведомственные Комитеты и Сотоварищества и в то же время приведите в точную известность все наличное имущество. Книги Священного Писания, уже напечатанные на славянском и русском языках, равно и на прочих, Я дозволяю продолжать продавать желающим по установленным на них ценам. 12 апреля 1826 г. Николай^[8].

Через 10 дней в Комитет Тамбовского отделения Общества от митрополита Серафима пришла копия этого царского рескрипта. Члены Комитета не могли воспротивиться монаршей воле и сложили с себя все полномочия.

Насаждение Библейских Обществ в ту эпоху было движением всемирным. Зародившись в Англии в конце 18-го столетия, оно быстро охватило многие страны и континенты.

Открывая Библейское Общество и его многочисленные отделения в губерниях, Александр I и князь Александр Голицын желали возрождения веры и приобщения России столичной и России провинциальной к европейской культуре. Однако инициативы такого рода становились камнем преткновения и соблазна для приверженцев традиций старины глубокой.

⁸ Там же: - Ф.183. Оп.1. Д.3. Л.3.

Служение детям аутистам в церкви

Шульман М.С.

Каждый человек, независимо от возраста, пола, расовой и национальной принадлежности, умственных и физических способностей, должен иметь шанс узнать о любви Бога, которую Он изливает на нас. У нас, как церкви, есть ответственность донести Слово о великой любви Небесного Отца всем людям на земле. Независимо от того, обучаете ли вы ребенка, который живет со своей семьей неподалеку и ходит в обычную школу, или ребенка с глубокой умственной отсталостью из школы-интерната, ваши ученики нуждаются в великой Божьей любви.

Статистика

Все больше и больше учителей воскресных школ по всему миру сталкиваются с учениками-аутистами. Об этом состоянии известно теперь гораздо больше, чем всего несколько лет назад. Об увеличении случаев аутизма говорят исследования, отчеты учителей и средства массовой информации. Из редкого расстройства оно перешло в разряд обычных.

Частота распространения аутизма очень высока, статистика США за 2013 год говорит об одном случае на каждые 88 детей. Накануне Всемирного дня информирования о проблеме аутизма в 2015 году эпидемиологи из США опубликовали данные за 2014 год: теперь ученые утверждают, что это заболевание есть у одного из 68 учеников младших классов. Причем среди мальчиков распространенность еще выше – 1 случай аутизма на 42 человека¹. Это в сотни, даже в тысячи раз больше, чем в прошлом десятилетии. Пока неизвестно, связано ли это с реальным возрастанием количества аутистов или же с улучшением методов диагностики.

В России сейчас нет достоверных цифр о количестве детей, страдающих аутизмом. Большинство недавних обзоров сходятся на том,

¹ Морозова Е. Десять фактов про аутизм, о которых нужно рассказать детям. Портал дети@mail.ru <https://deti.mail.ru/family/10-faktov-pro-detskij-autizm/>

что уровень болезненности составляет 1-2 человека на 1000 для аутизма и около 6 человек на 1000 для расстройств аутистического спектра, хотя из-за недостаточности данных в последнем случае реальное количество может быть гораздо выше. В 1990-х и начале 2000-х гг. количество сообщений о новых случаях аутизма значительно возросло. Долгое время аутизм диагностировался как ранняя детская шизофрения; в настоящее время специалисты, особенно в провинции, также не обладают достаточным инструментарием для постановки точного диагноза. Поэтому точное число аутистов в России неизвестно, но исчисляется десятками или даже сотнями тысяч.

Есть сведения, что реальная картина такова: дети страдают аутизмом чаще, чем диабетом, СПИДом, раком, детским церебральным параличом, мышечной дистрофией и синдромом Дауна вместе взятыми. В США более 2 миллионов человек страдают аутизмом, а по всему миру этой болезнью страдают десятки миллионов людей. Несмотря на улучшение диагностики и разработку новых методов коррекции, наблюдается рост заболеваемости аутизмом. Это грозит возникновением целого слоя людей с ограниченными возможностями, о которых общество не знает, как заботиться, а церковь не знает, как достичь, поскольку эти люди сами не способны идти на контакт.

Аутизм – нарушение психического развития, которому присущ ряд специфических проявлений, а именно: нарушения в сфере социального и коммуникативного взаимодействия и ограниченные интересы и действия^[2]. Причины возникновения аутизма до сих пор не известны. Ученые уверены в том, что болезнь возникает в период раннего развития мозга. Тем не менее, самые очевидные признаки этого заболевания проявляются примерно в возрасте двух-трех лет. Хотя природа аутизма и имеет биологическое происхождение, известны случаи удачного безмедикаментозного преодоления аутистических тенденций в развитии личности с помощью занятий и социальных коммуникаций.

Кроме термина «аутизм» употребляется также следующая терминология^[3]:

² Wing L. Social, Behavioral and Cognitive Characteristics: An Epidemiological Approach, in M.Rutter, E.Schopler (Eds) Autism: A reappraisal of Concepts and Treatment. – NY – L.: Plenum Press, 1978, p. 47—62

³ Там же: - С.47—62

1. Первазивное расстройство развития ПРР – этот термин употребляется, если у ребенка есть аутизм, но картина недостаточно выражена для постановки диагноза «аутизм». Его еще называют атипичный аутизм^[4]. У ребенка в ослабленной форме проявляются аутистические черты и симптомы.

2. Синдром Аспергера – дети с аутистическим поведением, но с хорошими речевыми навыками и средним или выше среднего интеллектом^[5].

3. Детское дезинтегративное расстройство ДДР – такие дети нормально развивались в течение первых лет, затем стали терять навыки и проявлять черты аутизма.

4. Синдром Ретта – у такого ребенка наблюдается неравномерное развитие мозга, приступы, аутистические черты. Синдром Ретта проявляется только у девочек.

Все эти расстройства входят в группу Расстройств Аутистического Спектра – РАС.

Восприятие окружающего мира ребенком аутистом кардинально отличается от нашего. Как сказала мама одного мальчика-аутиста: «Обнаженной душой они чувствуют всю боль мира одновременно, как одновременно воспринимают все звуки, все цвета, все движения. Ну как тут не спрятаться, не закрыться за непробиваемую стеклянную стену».

Проблемы, которые возникают у ребенка-аутиста при взаимодействии с людьми, обусловлены требовательным характером взаимоотношений^[6]. Его поведение кажется странным, мешает обычному чинному ходу собраний, что ведет к отторжению его со стороны других людей, в том числе в церкви. Это препятствует социализации ребенка и нарушает душевное здоровье, а также лишает возможности узнать Благую Весть, поклоняться в церкви и иметь христианское общение.

Кроме нарушения коммуникативных навыков, у ребенка аутиста

⁴ Johnson, C. P.; Myers, S. M. *Identification and Evaluation of Children With Autism Spectrum Disorders*. *Pediatrics* - 2007, <http://pediatrics.aappublications.org/content/120/5/1183.full>

⁵ Asperger H. «Autistic psychopathy» in childhood / in *Autism and Asherger syndrome* // Ed by U. Frith. – Cambridge: Cambridge University Press. 1991, p. 37—93.

⁶ Никольская О.С. Ребенок с аутизмом в обычной школе. // «Школьный психолог», приложение к газете «Первое сентября» 2002, № 7-9, 11

могут быть навязчивые стереотипии и негибкое поведение. Так, например, ребенок может есть только несколько продуктов, с определенной тарелки и в определенное время. Такая, казалось бы, мелочь, делает невозможным принятие пищи ни в каком другом месте. Стереотипии – повторяющееся поведение, с помощью которого аутист пытается успокоить себя или заглушить выматывающую его сенсорную среду; так, они могут трясти непрерывно руками перед глазами, кружиться на месте, махать руками, как птицы, раскачиваться и др. Все это воспринимается в церкви как нежелательное, мешающее, неподобающее поведение. К сожалению, встречается даже мнение, что дети одержимы и потому не могут выдержать ход собрания.

Ребенок с аутизмом кардинально меняет весь жизненный уклад семьи. Таким семьям тяжело выбираться из дома: поход в магазин может стать испытанием, выезд в гости - невозможным препятствием, иногда даже собрать ребенка на прогулку представляется невозможным. Тем более сложно организовать поход в церковь. Родители детей аутистов находятся в группе риска по выгоранию. Работая по 24 часа в сутки бессменно, они часто не выдерживают нагрузок и опускают руки, не пытаясь «бороться» с проблемами ребенка. Они проводят дома день за днем, находясь в изоляции от общества, так как пригласить людей домой не могут: это вызывает раздражение у ребенка, приступы, панику, мама и папа стесняются своего ребенка, его поведения, странных привычек, особенностей. Так, многие аутисты предпочитают ходить дома без одежды, потому что прикосновение ткани к телу вызывает у них слишком сильную сенсорную стимуляцию. Таким семьям необходимо общение, принятие, ответы на вопросы, которые у родителей ребенка-инвалида есть с самого его рождения: «Почему Бог допустил это в моей жизни?», «Как Бог относится к моему ребенку?»

К сожалению, многие отцы детей-инвалидов уходят из семей в первые три года жизни ребенка, не выдерживая испытаний, психологической и финансовой нагрузки, поглощенности жены ребенком. Большинство мам в нашем клубе претерпели развод в прошлом.

Исследовать интеллект ребенка-аутиста сложно, однако по разнообразным данным более 60 % детей аутистов имеют сохранный интеллект, а некоторые обладают чертами гениальности. Таких ау-

тистов называют саванты. В числе знаменитых аутистов: доктор биологических наук Тэмпл Грандин, о которой снят одноименный фильм, Билл Гейтс, предположительно Альберт Эйнштейн и Вольфганг Амадей Моцарт, Исаак Ньютон, Леонардо да Винчи, Винсент Ван Гог.

Есть неоспоримые доказательства, что аутисты понимают очень многое, в частности, способны постигать духовные истины. Приведу лишь один стих девочки аутистки:

*Мне почему-то вволю не даётся
Ни пищи,
Ни приятных дел,
Ни встреч.
Я вовсе не капризна,
Мне роскоши и праздников сплошных
Не надо.
Хотелось бы лишь есть три раза в день –
Не разносолы, нет, простую пищу.
Но и её так не хватает!
Хотелось бы общаться
С хорошими людьми.
Но не умею –
Аутизм мешает.
С нелепым поведением, со страхами, немая –
Кому я интересна?
Кому же я нужна?
И руки неумелые, и воли лишена –
Вам стало жаль меня?
Не надо!
Со мной Господь, я не одна!
Со мной и мама, и сестра,
И даже папа помогает,
Хотя и верит не всегда.
Мне бабушка сказал:
– Твоя болезнь
Тебе сейчас во благо.*

*Должна пройти ты этот путь.
Терпи, лечись и главное – молись.
Настанет день, ты обретешь свободу,
Лишь с Богом будь.
Так Он же в сердце!
Он заполняет грудь!
Мне вам шепнуть
Те главные слова?
– Помилуй, Господи.
С Тобой я не одна!*

Этот стих Соня Шаталова написала в 8 лет, девочка, которой на всех комиссиях ставили диагноз глубокой умственной отсталости, не могла говорить и общаться, часто повторяла стереотипные махи руками и кричала, в 7 лет впервые взяла ручку в руки и начала писать стихи. Благодаря ее творчеству мы можем приоткрыть завесу в мир аутистов и понять, что они чувствуют и как откликаются на духовные истины.

Церковь и аутизм

Церковь может и должна позаботиться о том, чтобы донести Евангелие до таких детей, позволить им поклоняться вместе с другими людьми в церкви, а также поддерживать их семью.

Взгляд церкви на таких и подобных детей менялся с течением времени: на Руси для них открывали богодельни, где содержали вдали от народа или же, напротив, называли блаженными, убогими, видя в них некое подобие пророков и прислушиваясь к их загадочному лепету и странностям, ища в них пророческий смысл. В протестантизме отношение к умственно отсталым детям было неоднозначным. Так, в записях застольных бесед Мартина Лютера содержится упоминание о двенадцатилетнем мальчике, возможно, страдавшего тяжёлой формой аутизма. Матезиус, соратник Лютера и автор «Застольных бесед», пишет, что тот счёл ребёнка бездушной массой плоти, одержимой дьяволом, и посоветовал задушить его.

Современный взгляд церкви более гуманный. Терапевтический эффект церковной общины на психически больных людей известен

издревле. Однако в наше время церковь в России недорабатывает в этом направлении. Современным общинам сложно принимать людей, не похожих на всех, нарушающих ход собрания.

Церковь может не только донести Евангелие детям-аутистам и их окружению, но и оказать реальную помощь в виде социализации этих детей через прицерковные клубы. Известны случаи значительного улучшения состояния детей, страдающих аутизмом, без медикаментозного вмешательства, лишь путем социализации.

Обеспечивая ребенка занятиями в воскресной школе, вы можете послужить его родителям, чтобы они могли еженедельно поклоняться и иметь христианское общение.

Статистика гласит, что в окружении ребенка с ограниченными возможностями в среднем 20 человек. В это число входят родители, родственники, друзья родителей, медицинский персонал. Все они заинтересованы проблемой ребенка и путями улучшения его состояния. Каким же ярким свидетельством станет для них улучшение состояния ребенка через церковный клуб!

В России в Союзе ЕХБ этим служением пока занимаются считанные единицы церквей. В основном, это служение детям-инвалидам с разными видами инвалидности, аутизм - лишь один из диагнозов.

Также детьми-аутистами занимаются в православных общинах. Согласно базе данных социального служения РПЦ, помощь аутистам оказывают 6 организации, среди них два полновременных центра социально-педагогической реабилитации в Екатеринбурге и в Самаре. Центры существуют под опекой храмов, дети и родители кроме психолого-педагогической помощи получают духовное окормление.

В Америке есть попытка централизовать служение детям с особыми нуждами. Так, американская программа по работе с детьми с особыми нуждами «Надежда Нафанаила», зародившись в баптистской церкви во Флориде в 2002 году благодаря родителям ребенка-инвалида Нафанаила Кака, получила распространение в 13 штатах и воспроизводится уже в 64 церквях в Америке. Основным элементом программы является еженедельное мероприятие, называемое Buddy Break («Перерыв с приятелем»). Родители имеют возможность на 4 часа оставить своего ребенка в церкви под присмотром волонтеров и

передохнуть, сходить на свидание, заняться своими делами. Дети на протяжении 4 часов заняты спортом, развивающими и творческими занятиями, а также слушают проповедь и участвуют в совместном поклонении. Для осуществления этой программы требуется большое количество обученных волонтеров. Соотношение сотрудников и детей примерно 2 к 1, то есть на каждого ребенка два сотрудника. Но это служение перспективно.

Возможные формы и методы церковной помощи детям-аутистам и их семьям:

- Посещение церкви^[7]
- Класс для аутистов в ВШ
- «Приятель» для аутиста во время церковных мероприятий
- Посещение семьи на дому
- Оказание материальной помощи, подарки и внимание по праздникам
- «Сиделка» для ребенка на время посещения родителями церкви или библейской группы
- «Сиделка» для ребенка на время свидания родителей
- Клуб для аутистов и их неверующих родителей как способ евангелизации

Служение аутистам в г. Уфе

Служение для детей с особыми нуждами началось в Уфе в 2011 году, летом 2012 года прошел летний лагерь для детей и их родителей, и с сентября 2012 года для этих семей начался прицерковный клуб для детей с особыми нуждами, их братьев и сестер и родителей. За это время количество семей выросло с 8 до 30 человек.

Видение клуба: евангелизация детей с особыми нуждами и их семей в Башкирии и реплицирование модели в других городах республики.

Клуб объединяет детей от 5 до 18 лет с разными диагнозами: ДЦП, РАС, синдром Дауна, эпилепсия, умственная отсталость, задержка губа. Среди них 5 аутистов (Амина, Дилара, Мирас, Кирилл, Ангелина) в возрасте от 9 до 16 лет с довольно разной клинико-пси-

⁷ https://www.autismspeaks.org/sites/default/files/docs/going_to_church_0.pdf (до-
ступно 26.02.2015)

хологической картиной аутизма. В большинстве случаев это третья и четвертая группы РДА, в одном – первая. При объединении детей в группу мы включаем в нее ребенка вместе с работавшим с ним индивидуально вожатым.

Формой клубной работы на первых порах был избран тематический праздник.

Постоянные элементы: встреча семей, угощение, игры, пение, поделка, Библейская история, съедобная поделка.

Параллельно работает сенсорная комната, кружок по изучению Библии для родителей.

Варьирующиеся элементы: спорт, физиотерапия, зоокомната, водные игры (пузыри, пена), конкурсы, сольные концертные номера, театральные постановки, смотры самодеятельности.

За время существования клуба был накоплен прикладной опыт по обучению волонтеров, вожатых, учителей Библии, руководителей кружка для родителей. В данной работе приведены практические рекомендации для всех этих категорий.

1. Практические и методические рекомендации по служению аутистам и их родителям: придверникам, учителям ВШ, вожатым, личным помощникам, клубному служению.

При работе с аутистами крайне важны грамотная организация пространства и контроль за сенсорной обстановкой:

- необходимо проверить мигающие лампочки (могут привести к приступам);
- уровень шума (так, звук отодвигаемых стульев может вызывать у ребенка приступ. Оденьте теннисные мячики на ножки стульев);
- наличие новых обстоятельств (ремонт, шум с улицы и т.п.).

Также необходимо организовать сенсорную комнату для разгрузки перевозбудившегося ребенка или передвижную сенсорную доску.

Класс для занятий лучше зонировать, и в каждой зоне проводить отдельное действие: в одной зоне делать поделки, в другой пить чай, в третьей петь песни, в четвертой слушать Библейскую историю и т.п. Зоны должны быть четко обозначены – линиями, цветным скотчем на полу, разноцветными коврами или чем-то еще.

Временную последовательность помогают прояснить расписа-

ния, охватывающие и последовательность действий в каждом конкретном занятии ученика, и весь его день, неделю, месяц и год.

Последовательность происходящих событий и собственных действий представляется ученику в той форме, в которой ему легче всего ее воспринять: в словесной или наглядной – с помощью картинок, фотографий или даже предметов. Переход от одного действия (занятия) к другому представляется материально: перелистывается страница, убирается картинка, предмет, ставится галочка напротив пройденного пункта плана, и внимание ребенка переключается на следующий этап.

Продуманная организация рабочего места также активно формирует поведение ученика.

Поскольку аутисты не учатся через естественное подражание, то многие инструкции нужно буквально переделывать под них. На фотографии видно, как выглядит инструкция по изготовлению поделки для библейского урока.

Для вовлечения аутистов в процесс также полезны индивидуальные карты и социальные истории^[8].

Социальные истории - инструмент для обучения аутистов. Вы описываете действия и поведение в каком-либо социальном месте. Через историю вы рассказываете ребенку, чего ожидать и как вести себя. Составьте визуальное расписание для него. «Я буду сидеть на скамейке», - картинка скамейки и поведение, которое вы ожидаете от него. «Я слушаю библейскую историю с кафедры». Большая часть слов, которые они слышат во время проповеди, не имеют для них никакого значения. Хорошо, если они хотя бы будут знать, что сейчас происходит, и что проповедник рассказывает истории из Библии. Так можно рассказать ребенку полностью социальную историю о походе в церковь. На картинках лучше рисовать предметы, а не людей, потому что на людей они не обращают особого внимания в церкви. Картинки лучше заламинировать и сделать несколько комплектов, чтобы одинаковые истории были у родителей и у помощника.

Во время чтения библейской истории крайне важна наглядность. Желательно задействовать все органы чувств, иллюстрируя детям

⁸ Posts from the 'Ideas & Best Practices' Category. The inclusive churches. <https://theinclusivechurch.wordpress.com/category/ideas-best-practices/> (доступно 26.02.2015)

материал. Так, можно приготовить сенсорную доску специально для урока.

Итог

Проблема аутизма становится все более и более насущной как в России, так и в других странах. В США диагностируется аутизмом уже каждый 42 ребенок. Количество детей аутистов в этом поколении неумолимо растет. И Евангелие лучше доносить им в более раннем возрасте, так как позже они могут совсем "закрыться" от взаимодействия с этим миром, и образуется целая прослойка трудно достижимых людей.

Проблема аутизма такова, что для улучшения состояния человека требуются не больницы, лекарства и изоляторы, а общение. Церковь, являясь любящей и открытой общиной, путем грамотной организации служения семьям с детьми-аутистами может значительно улучшить их состояние и помочь сделать самый важный шаг в жизни на пути к социализации. Часто семьи с детьми-аутистами нигде не встречают поддержки и принятия. Церковь имеет подобный ресурс.

МБС ЕХБ объявляет о планах по дополнительному приему студентов в 2015 году.

Бакалавр пасторского служения (группа П-17)

Программа предназначена для пасторов, проповедников и других служителей церквей. Она дает глубокую библейскую подготовку и фундаментальные знания в области прикладного богословия. После прохождения программы вручается диплом о высшем богословском образовании и присваивается степень бакалавра.

Принимаются только братья.

Срок обучения: 5 лет. (после окончания 3 года — выдается сертификат школы проповедников).

Бакалавр христианского образования (группа ХО-16)

Программа готовит преподавателей и директоров воскресных школ как для детей, так и для взрослых.

Программа дает фундаментальные знания в областях христианской педагогики, особенностей развития личности на разных возрастных этапах, методики преподавания Библии.

На программу принимаются братья и сестры.

Срок обучения 5 лет (после окончания 3 года — выдается сертификат преподавателя воскресной школы).

Форма обучения на обеих программах очно-заочная (студенты приезжают два раза в год на двухнедельные сессии).

Вторая сессия для групп П-17 и ХО-16 продлится с 28 сентября по 10 октября 2015 г.

Абитуриенты могут быть зачислены с правом обучения со второй сессии при условии подачи всех документов и прохождения первой сессии в дистанционном режиме.

После получения всех необходимых документов поступающим будут высланы задания по первой сессии.