

СОДЕРЖАНИЕ

СОВРЕМЕННАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

Савин Г.А.

Знаковая сущность текста и библейская экзегетика:
на пути к постконфессиональной герменевтике3

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Корнилов Н.А.

Грех первенца (часть 2).....17

НОВОЗАВЕТНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Сергиенко Г.А.

Μορφή θεοῦ (Флп. 2:6)23

ИУДАИКА

Попов А.В.

Очерк еврейского мистицизма.....33

БОГОСЛОВИЕ

Лебедев В.

К вопросу о библейской теме возрождения.....48

ЛИДЕРОЛОГИЯ

Занин А.А., Белов А.Э., Негров А.И.

Взаимосвязь наставничества и лидерства:
по материалам интервьюирования служителей
Дальневосточного объединения церкви ЕХБ61

ИСТОРИЯ ЕХБ

Прохоров К.

Сиротский приют сибирского союза баптистов
(1917 - 1921).....87

НАШИ АВТОРЫ

БЕЛОВ Алексей Эдуардович, внештатный исследователь
Nodos Institute, ассоциированный научный сотрудник
Социологического Института Российской академии наук,
г. Санкт-Петербург

ЗАНИН Алексей Александрович, магистр по специальности
лидерство и управление, старший пресвитер церквей ЕХБ
по Сахалинской области, старший пастор церкви «Возрождение»,
г. Южно-Сахалинск

КОРНИЛОВ Николай Александрович, магистр теологии (ThM),
капеллан и преподаватель

ЛЕБЕДЕВ Владимир Владимирович, докторант семинарии
Тринити (США)

НЕГРОВ Александр Иванович, доктор философии, основатель
и президент Института исследований лидерства
(Nodos Institute, США), г. Санкт-Петербург

ПОПОВ Александр Владимирович, доктор философии (PhD),
руководитель дистанционной программы обучения,
преподаватель

ПРОХОРОВ Константин Александрович,
доктор философии (PhD), историк (г. Омск)

САВИН Геннадий Александрович, канд. филол. наук,
ведущий научный сотрудник отдела судебной лингвистической
экспертизы Гильдии экспертов в области религии и права,
член Библейской комиссии Российского библейского общества
(Москва), преподаватель

СЕРГИЕНКО Геннадий Андреевич, доктор философии (PhD),
проректор

ЗНАКОВАЯ СУЩНОСТЬ ТЕКСТА И БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕТИКА: НА ПУТИ К ПОСТКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ

Савин Г.А.

От науки к богословию

Взаимное проникновение наук – дело очевидное, полезное и даже необходимое. Однако сегодня давно пришло время констатировать тот факт, что современное богословие все более встает на научные методологические рельсы, и, как нам кажется, библеистика здесь является одним из ярких примеров.

В книге, посвященной исследованию библейского текста «Поэтика библейского параллелизма», ее автор Андрей Десницкий отмечает, что «исследования текста как единого целого приводят библеистов на перекресток многих гуманитарных наук, среди которых прежде всего необходимо упомянуть филологию, историю, лингвистику и культуроведение – но ими этот список не исчерпывается»¹. Размышляя о подходах к объекту научного анализа, автор касается такой выдающейся личности в филологической науке как Фердинанд де Соссюр, достижения которого стали «в филологии XX века, да и во многих других гуманитарных дисциплинах примерно тем, чем в физике в свое время открытия Ньютона»². Вклад Соссюра, по мнению Десницкого, настолько велик, что есть смысл говорить о «Библейской филологии “после Соссюра”»³.

Работы Соссюра оказывают мощное влияние на развитие библеистики повсеместно; так, Энтони Ч. Тизелтон в своей работе «Семантика и толкование Нового Завета», ссылаясь на «эпохальную», по его мнению, книгу Джеймса Барра «Семантика библейского языка» («Semantics of Biblical Lan-

¹ Десницкий А. *Поэтика библейского параллелизма* / Серия «Современная библеистика». – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 18.

² Там же, с. 26.

³ Там же, с. 25.

guage») и некоторых других авторов (Э. Гуттманнса, Р. Киффера, Д. Соьера, К.Л. Барреса), отмечает, что все «перечисленные авторы черпали свои идеи исключительно из лингвистики», а идейным вдохновителем для них стал «такой классик, как Фердинанд де Соссюр, чей знаменитый труд “Курс общей лингвистики” был опубликован посмертно в 1915 году»⁴.

Конечно, не всегда передовые научные идеи находят достойный отклик в рядах церковно-религиозных мыслителей. Соссюровский структурализм и семиотика, а вместе с ними и научные разработки целого ряда выдающихся ученых помимо Соссюра (Ч.С. Пирс, К. Бюллер, Ш. Балли, Э. Сепир, Б. Уорф, Л. Ельмслев, У.Д. Уитни, Ф. Боас, И.А. Бодуэн де Куртене и др.), работавших в этом же направлении, не приходится по вкусу отдельным сакрализаторам библейского текста и церковной традиции. Объяснение механизмов понимания текста и, как следствие, разрушение монополии церковников на толкование Библии порой вызывают откровенную панику. Например, в статье «“Священный” язык в историко-церковной перспективе» преподаватель Православного Свято-Тихоновского Богословского Института А.В. Муравьев яростно критикует современные научные достижения данного направления: «Дерзну заявить, что Православие не может говорить на языке семиотики, ибо оно говорит языком Откровения, языком Св. Отцов. Семиотическое мышление с его компаративистским пафосом, уравнивающим и типологизирующим все и вся, не совместимо с Православием по сути, но может рядиться в православные одежды. В рамках семиотики существует оппозиция “сакральное/профанное”, отсутствующее в Православии, но в которую еретики насильственно пытаются засунуть Церковь. <...> Язык посему есть Божие творение, и он освящен Церковью именем Св. Отцов, чтобы стать средством молитвы хвалы и благовестия»⁵.

Для непосвященного в суть дела церковного, некритически мыслящего человека такое высказывание может даже показаться благочестивым, но это пустое и показное благо-

⁴ Тизелтон Э.Ч. *Семантика и толкование Нового Завета* // Толкование Нового Завета. Под ред. А.Г. Маршалла / Пер. с англ. – СПб.: Христианское общество «Библия для всех», 2004. – С. 83–84.

⁵ Муравьев А.В. *«Священный» язык в историко-церковной перспективе* // Богослужебный язык Русской Церкви. История. Попытки реформации. – Изд. Сретенского монастыря, 1999. – С. 238–239.

чество. Лишение отдельных религиозных деятелей на эксклюзивное право толкования Библии и объяснение смысла жизни как таковой, апеллирующих к Божественному Откровению, вызывает вполне объяснимое раздражение, однако такая маргинальная позиция уже не в состоянии повлиять на научный ход жизни и развитие библейской науки. Итак, вернемся снова к личности нашего главного героя и рассмотрим основные из его идей.

Фердинанд де Соссюр (Saussure, Ferdinand de) (1857–1913) – швейцарский лингвист, один из основоположников современной лингвистической науки, а также структурализма как научной идеологии и методологии. Теоретические труды Соссюра ознаменовали поворот лингвистики от исторического и сравнительного изучения языков в их развитии (диахронии) к анализу языковой синхронии, т.е. структуры конкретного языка в определенный момент времени. Соссюр первым последовательно разграничил синхронический и диахронический подходы к языку. Его обращение к синхронии произвело революцию в лингвистике. При всей значительности появившихся с тех пор новых теорий и методов сам тип предложенных им синхронных структурных описаний играет определяющую роль в лингвистических исследованиях на протяжении всего XX века и доныне.

Родился Фердинанд де Соссюр 26 ноября 1857 в Женеве (Швейцария) в семье французских эмигрантов. В 18 лет поступил в Лейпцигский университет в Германии, в 1880 получил степень доктора. Затем переехал во Францию, в 1881–1891 преподавал санскрит в Школе высших исследований в Париже. В те же годы Соссюр исполнял обязанности секретаря Парижского лингвистического общества и в этом качестве оказал весьма значительное влияние на развитие лингвистики. Позже, с 1906 по 1911, читал лекционные курсы по сравнительной грамматике и общему языкознанию в Женевском университете. Умер Соссюр в Вюфлане (Швейцария) 22 февраля 1913⁶.

Теория знака Соссюра

Одна из фундаментальных идей Соссюра заключается в том, что объекты лингвистики не являются данными, а фор-

⁶ Алпатов В.М. *Фердинанд де Соссюр // История лингвистических учений. Учебное пособие.* – 2-е изд., испр. – М.: «Языки русской культуры», 1999. – С. 130–131.

мируются в зависимости от точки зрения исследователя⁷. Другими словами, в тексте нет ничего кроме того, что мы увидели, а увидели мы то, что сами означили, т.е. системно осмыслили. Осмысливается ли это в самом языке, понимает ли это субъект речи? – Неважно, главное, что мы выявили этот знак, он стал квантом информации с присвоенным ему значением. На этот счет Соссюр высказывается достаточно радикально: «Я хочу высказать несколько еретическое предположение. Неверно, что такие результаты членения слова как *корень, тема, суффикс*, являются чистыми абстракциями. Прежде всего и до того, как заводить речь об абстракциях, необходимо иметь жесткий критерий для определения того, что можно назвать “реальным” в морфологии. Критерий таков: реальным является то, что говорящие субъекты хоть в какой-то степени осознают все то, что они осознают, и только то, что они могут осознать»⁸. И еще: «Ничего не дано заранее, иными словами, нет не только ничего, что заранее получает определение вне какой бы то ни было точки зрения, но также не существует такой точки зрения, которая была бы предпочтительнее, чем другие. <...> У нас же имеются прежде всего точки зрения, верные или ложные, но всегда лишь точки зрения, и уже с их помощью создаются объекты. <...> Наш символ веры в лингвистике заключается в следующем: в других науках можно говорить об объектах “с той или иной точки зрения”, поскольку есть твердая уверенность найти твердую почву в самом объекте. Что же касается лингвистики, то мы принципиально отрицаем, что в ней заранее даны объекты исследования. <...> Самый общий итог. Самый общий смысл выдвигаемых нами положений таков: в лингвистике запрещено говорить, хотя мы постоянно это делаем, о “каком-либо объекте” с различных точек зрения или об объекте вообще, потому что именно точка зрения и создает этот объект»⁹.

Самое важное в языке для Соссюра – это правила, которые он сравнивает с игрой в шахматы, которая включает в себя «как позиции, так и ходы, как изменения, так и состоя-

⁷ Соссюр Ф. де. *Заметки по общей лингвистике*. Пер. с фр. / Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н.А. Слюсаревой. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2000. – С. 11.

⁸ Соссюр Ф. де. *Заметки по общей лингвистике*. Пер. с фр. / Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н.А. Слюсаревой. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2000. – С. 71-72.

⁹ Там же, с. 109-110.

ния, характеризующие протекание этой партии». Игра становится возможной «по предварительной договоренности, которая снова и снова вступает в силу после каждого хода в партии, а в языке это совершенно неизбежное взаимодействие знаков независимо от разума, которое происходит само собой после каждого события, каждого хода»¹⁰.

Особым образом Соссюр характеризует языковой знак, который для него всегда конвенционален (искусственен) и обладает планом выражения и планом содержания («означающим и означаемым»). Это свидетельствует о человеческой сущности (человеческом происхождении) языка: «Ни в один момент времени не может возникнуть связь между определенным родом свистящим звуком и формой буквы “s”; подобным же образом слово «cow» (англ.) так же прекрасно обозначает корову, как и слово «vassa» (лат.) <...> Итак уясним, что язык есть просто человеческое установление»¹¹. Наличие случайной конвенциональной связи между знаком и его значением для Соссюра принципиально: «Поскольку полное отсутствие сходства между знаком и понятием имеет радикальный характер и не допускает совершенно никаких оговорок, то отсюда следует, что языковая деятельность не регулируется какими-либо человеческими нормами. <...> В языке никогда невозможно обнаружить даже следа внутренней связи между звуковыми знаками и понятиями, эти знаки ведут независимую материальную жизнь, что совершенно не характерно для тех областей, в которых внешняя форма хотя бы в минимальной степени связана естественной связью с понятием»¹².

Идеи Фердинанда де Соссюра не получили широкого распространения и особого признания в научном мире среди его современников, как это чаще всего и случается с чем-то новым, передовым и для общей массы пусть даже и ученых людей непривычным. Однако воздействие Соссюровского структурализма не только поставило на новые рельсы современную филологическую науку, но и оказалось далеко за пределами языкознания и литературоведения, дав новый толчок в развитии современной науки.

¹⁰ Там же, с. 90.

¹¹ Там же, с. 94.

¹² Соссюр Ф. де. *Заметки по общей лингвистике*. Пер. с фр. / Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н.А. Слюсаревой. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2000. – С. 97.

Современные лингвистические представления о языке и языковом знаке

В современной науке существуют три основных направления в понимании теории знака. В узкой трактовке к знакам относится только то, что привычно в обыденном языке и обозначается как «знак», т.е. разнообразные общепринятые или согласованные только на данный случай спонтанно возникшие или намеренно установленные условные знаки и знаковые системы, вроде дорожных знаков, воинских или иных знаков различия, денежных знаков, знаков приветствия (рукопожатий, поклонов, объятий, поцелуев и т.п.)

В другой, более широкой трактовке знака единицы и комбинации единиц естественного языка также относятся к знакам, добавляя их к тем, что были указаны выше. Тем самым определяется существенное различие между словесными (естественноязыковыми) первичными знаками и вторичными (искусственными) знаками.

В наиболее широкой трактовке к знакам причисляют не только первичные словесные и вторичные искусственные знаки, но добавляют еще одну категорию знаков – знаки-признаки (знаки-индексы или симптомы). Речь при этом идет о причинно-следственных зависимостях явлений и событий, когда одно явление связано с другим и тем самым как бы служит знаком этого последнего, свидетельствуя о его наличии. Например, человеческие следы на песке как следствие, что сравнительно недавно по этому месту прошел человек; дым, поднимающийся в небо, как следствие того, что где-то горит или тлеет огонь; появление слез на глазах как следствие глубоких переживаний человека (хотя причина может быть и совершенно иной)¹³.

При всем этом важно понимать, что ни в самих вещах, фактах, событиях, явлениях, ни в их связях и зависимостях, взаимодействиях не может быть ни грана значения. Оно появляется только тогда, когда эта связь осознается кем-то как способ и для целей ориентации в мире. Значение в импликационной ситуации или просто импликационное

¹³ Никитин М.В. *Курс лингвистической семантики: Учебное пособие для студентов, аспирантов и преподавателей лингвистических дисциплин в школах, лицеях, колледжах и вузах.* – СПб.: Научный центр проблем диалога, 1996. – С. 20-21.

значение – это знание о связях вещей и событий, актуализированных применительно к данному наблюдаемому факту в конкретных условиях его наблюдения. Что касается знаковой ситуации, то она всегда значима, ибо знаки специально «изобретены» человеком, чтобы служить для целей передачи значений, – это их первичное бытие, для которого они предназначены¹⁴.

Итак, значение возникает при осознанной информационной связи между двумя фактами, при которой один факт (вещь, предмет, событие, явление) актуализирует в сознании мысль о другом и информационно настраивает сознание на этот второй.

Во-первых, значение – факт сознания. Оно замкнуто в сознании и, так сказать, никогда не покидает головы. При сообщении значений, строго говоря, не происходит их передачи: знаки нельзя считать носителями значений в том смысле, что значения не заключены в них, не составляют часть материального тела знака. Знаки не несут и не передают значения (это метафоры) одного человека другому, а индуцируют тождественные или сходные значения, возбуждают аналогичные информационные процессы в двух сознаниях. Знаковое общение имеет результатом актуализацию одинаковых или близких значений в голове общающихся, а также модификацию и возникновение новых значений.

Во-вторых, понятие знака производно от значения, первое определяется через второе. Знак – предмет, значимый условно, а не своими природными (естественными) связями. Иначе говоря, знак – предмет, специально назначенный для сообщения значения и в этой функции обнаруживающий связи. Знаковое значение не является частью импликаций, свойственных знаку как природному явлению.

В-третьих, значение – понятие более широкое, чем знак, и не существует знака без значения¹⁵.

Итак, что нам, людям, читающим и изучающим Библию, дает такое представление о знаке в тексте? Ответ следующий: **чем больше разнородных и разноплановых знаков в**

¹⁴ Там же, с. 23–24.

¹⁵ Никитин М.В. *Курс лингвистической семантики*: Учебное пособие для студентов, аспирантов и преподавателей лингвистических дисциплин в школах, лицеях, колледжах и вузах. – СПб.: Научный центр проблем диалога, 1996. – С. 25.

тексте мы видим, тем глубже и нюансированнее наше понимание текста. Разумеется, эти знаки должны проистекать из текста, а не вчитываться нами как нечто искусственное и чужеродное. Сколько может быть этих знаков? – Сколько угодно, начиная от самого текста, обладающего знаковой природой, заканчивая звуком, наделенным смыслом.

Текст как знак и знаки в тексте в лингвистическом понимании

С семиотической точки зрения **текст** – некоторый макроили суперзнак, вмещающий в себя все остальные сущности (морфему, слово, сверхфразовое единство, грамматические категории и средства и т.д.) как части знака. В тексте как сложном языковом знаке можно выделить план выражения и план содержания, не являющиеся при этом элементарной комбинацией планов выражения и планом содержания его компонентов¹⁶. Однако для языкового знака этих условий мало. Ф. де Соссюр, характеризуя сущность знака, настаивал на его *непроизвольном* восприятии¹⁷. Еще одно необходимое условие признание знака языковым в том, что он не должен иметь никакого другого функционального предназначения, помимо обеспечения сигнификативного базиса коммуникации, т.е. в жесткой привязке означать одно и то же¹⁸. Однако, на первый взгляд, говорить о воспроизводимости текста в эмпирическом смысле, как знака, всегда означающего одно и то же, невозможно. Поле текстов принципиально открыто и потенциально бесконечно. Кажется, что текст не может восприниматься произвольно. Очевидно и то, что текст возникает не только для передачи информации, а для достижения некоторой новой духовной общности, что предполагает качественно иной тип «означаемого» и совершенно иные принципы организации «означающего».

И тем не менее, несмотря на столь сложную природу текста, существуют основания для признания текста зна-

¹⁶ Дьмарский М.Я. *Проблемы текстообразования и художественный текст*. На материале русской прозы XIX -XX вв. Изд. 3-е. – М.: «КомКнига», 2006. – С. 27.

¹⁷ Соссюр Ф. де. *Заметки по общей лингвистике*. Пер. с фр. / Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н.А. Слюсаревой. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2000. – С. 100-102, 104-105.

¹⁸ Дьмарский М.Я. *Проблемы текстообразования и художественный текст*. На материале русской прозы XIX -XX вв. Изд. 3-е. – М.: «КомКнига», 2006. – С. 27.

ком. Текст можно рассматривать как завершенное, самодостаточное целое, в котором по определению содержится не только некоторая закодированная эстетическая сущность, но и сам этот код, который поддается реконструкции¹⁹ [Дымарский 2006, стр. 32]. Эту сущность можно определить как *жанр текста*. В своей совокупности дифференциальных характеристик **жанр – это такой вид речевого произведения, который характеризуется относительной устойчивостью тематических, композиционных и стилистических характеристик**. Жанр обладает всеми характеристиками знака. Такое понимание речевого жанра основывается на обобщенном представлении об определенном характере авторского отношения к действительности в связи с типовым замыслом (это содержательный компонент), на наличии структурных признаков оформленного содержания (это стилистический компонент) и экстралингвистической типичности представления²⁰.

Итак, речевой жанр – это знак. Текст, «отлитый» в определенном жанре, – знак, который становится носителем, так сказать, надтекстового смысла (семантики).

Такой вывод можно подтвердить нетипичным для Библии жанром сказки, которая однозначно воспринимается сознанием русскоговорящего человека как: «Сказка – ложь, да в ней намек, добрым молодцам урок». Или, например, речевой жанр лекции предусматривает монологическую обучающую речь лектора (учителя) к аудитории обучаемых, а не наоборот (не следует лекцию путать с семинаром, научной дискуссией, коллоквиумом и т.п.).

Первый текстовый знак, которого мы кратко коснемся, – **предложение**. С точки зрения лингвистики отдельно взятое предложение есть текст²¹. Уже на этом основании можно сделать логический вывод, что предложение обладает знаковойностью. Однако знаковость предложения обнаруживается в аспекте *семантического синтаксиса*.

На основе формальных языковых схем (которые можно представить закрытым списком: $N_1 - N_{1(сop)}$; $N_1 - V_f$; Praed –

¹⁹ Дымарский М.Я. *Проблемы текстообразования и художественный текст. На материале русской прозы XIX -XX вв.* Изд. 3-е. – М.: «КомКнига», 2006. – С. 32.

²⁰ Матвеева 1997, стр. 45.

²¹ Крылова О.А. *Лингвистическая стилистика*. В 2 кн. Кн 1. Теория: Учеб. пособие / О.А. Крылова. – М.: Высшая школа, 2006. – С. 216.

Inf и т.п.) образуются предложения с разнообразным конкретным содержанием. Конкретным содержанием предложения являются мысли человека об окружающем его мире: окружающих предметах; явлениях и событиях; людях и самом себе и т.п. и т.д. Предложение дает номинацию, т.е. называет «положение дел»; например: «Идет дождь».

Конкретные номинативные значения неисчерпаемы, однако это не означает, что также неисчерпаемо количество логико-синтаксических типов предложений. В лингвистике **выделяются четыре логико-синтаксических типа**²²: предложения *характеризации* (*Бог есть любовь*); предложения *именования* (*Имя ему – Иоанн*); предложения *тождества* или *идентификации* (*Грех есть и беззаконие*); *бытийные* предложения (*У него был ящик*). Данную классификацию можно представить и более развернутым списком (например, предложения *характеризации* включают в себя три логико-синтаксических подтипа: 1) реляционные предложения; 2) предложения *определяющей* *характеризации*; 3) предложения *обстоятельственной* *характеризации*)²³. Итак, любое предложение любого содержания безотносительно к своему конкретному значению и конкретной коммуникативной задаче есть знак, который можно классифицировать с точки зрения семантического синтаксиса.

Слово обладает собственной знаковой природой; например: что означает греческое слово *θάνατος* [танатос]? Для человека, незнающего греческого языка, – ничего; для знающего – понятие ‘смерть’. Наличие связи между означающим и означаемым не очевидно.

На сегодня невозможно говорить об однозначном значении понятия «слово» в языкознании. Слово определяют через его связь с предложением как предельный минимум предложения, минимальную синтаксическую единицу (Л.В. Щерба, И.А. Бодуэн де Куртенэ и др.), через связь с понятием (чаще философы), через отношение к действительности (В.В. Виноградов). В определениях слова подчеркивают его самостоятельность и целостность, совмещение грамматической, фонетической и семантической сторон. Однако при всем этом слово остается знаком.

²² Крылова О.А., Максимов Л.Ю., Ширяев Е.Н. *Современный русский язык: Теоретический курс*. Ч. IV. Синтаксис. Пунктуация. – М.: Изд. РУДН, 1997. – С. 113.

²³ Там же, с. 127.

Отдельной знаковой природой обладает, например, **морфема** (префикс, суффикс, интерфикс, флексия, постфикс; например, греч.: ἐξ – ‘из’; ἄπο – ‘от’; συν – ‘с’; – σα – суффикс атематического аор.; – θη – суффикс аор. страд. залога; ος – окончание сущ. муж. р., им. п., 2-го скл.). Морфема – минимальная значимая часть слова, т.е. наименьшая в знаковом отношении единица структуры слова, с регулярно воспроизводимыми формой и значением, далее неделимая без потери значения. Как знак морфема может быть носителем как лексического, так и грамматического значения.

Собственной знаковостью, а значит и собственной семантикой, обладает **грамматический способ**, например, порядок слов. Сравните два словосочетания: (а) *встретимся в два часа* / (б) *встретимся часа в два*. Для носителя русского языка не представляется сложным понять, что порядок слов примера (а) говорит о точном времени встречи, а пример (б) содержит сообщение о примерном времени встречи более или менее ближе к двум часам.

Вышеприведенный пример не является единственным, здесь можно говорить и об инверсии в словосочетании и предложении, об атрибутивности и предикативности слов определенной морфологической принадлежности и т.п. В результате мы резюмируем, что порядок слов обладает своим собственным значением, семантикой, которая отделена от лексической, текстовой и любой другой семантики; таким образом порядок слов – это знак.

Стилистическая фигура также обладает всеми признаками знака; например:

И сказал им:

а) *суббота*

б) *для человека,*

в) *а не человек*

а) *для субботы* [Мк 2:27];

Это **антиметабола** (от. греч. ἀντί – ‘против’ и μεταβολή – ‘перехожу’, ‘изменяю’) или **антитеза**, усиленная словесным или корневым повтором, обычно выстраиваемая в виде простого инкорпорирующего параллелизма, представляющего собой поговорку; например: «Мы должны есть, чтобы жить, а не жить, чтобы есть» (Приписывается Сократу.). Как знак схематически антиметабола выглядит следующим образом:
а, б | в, а.

Знаковостью обладают **грамматические абстракции**; например, по конструктивной схеме $N_1 - N_{1(\text{cop})}$ строится такое предложение как «Бог есть любовь», или «Несчастный я человек», а коммуникативная схема \underline{P} (T) / \underline{C} (R) специально подготовленному человеку даст понять об отсутствии инверсии в простом предложении.

Разумеется, в данной статье перед нами не стоит задача дать полное количество текстовых знаков закрытым списком. Задача иная: обосновать утверждение, что, **являясь знаком по своей природе, текст состоит из большого количества знаков**. Более того, следуя лингвистической концепции Фердинанда де Соссюра для интерпретатора текста это количество может как увеличиваться, так и сокращаться. Это происходит из-за того, что любой знак – это результат человеческого сознания, а не «объективного положения дел».

Некоторые выводы для экзегетического анализа

В этой связи можно прийти к выводу, что, строго говоря, никакой *экзегетики* в чистом виде, с точки зрения извлечения смыслов из текста, не существует по сути. Любой ЭК-ЗЕ-ГЕЗИС (извлечение смысла из текста) – всегда ЭИС-ЭГЕЗИС (привнесение смыслов в текст). Любое прочтение любого текста – это **всегда двойственный процесс внедрения и извлечения смыслов (знаков) из текста одновременно**, поскольку значение – это факт сознания, а не написанного или произнесенного текста. Оно замкнуто в сознании человека и никогда не покидает его.

В этой связи **говорить о тексте в отрыве от получателя этого текста не имеет никакого смысла**, но только с учетом «дискурса» читателя. В самом широком и наименее «лингвистичном» понимании *дискурс* – это текущая речевая деятельность в какой-либо сфере (определенная речевая ситуация). С лингвистической точки зрения, *дискурс* – это комплексное образование, включающее в себя текст (в его материальном выражении) в совокупности с экстралингвистическими – прагматическими, социокультурными, психологическими и другими факторами. Одной своей стороной дискурс обращен к прагматической ситуации, другой – к ментальным процессам участников коммуникации, т.е. к стратегиям порождения и понимания речи в тех или иных условиях

коммуникации²⁴. Основным признаком дискурса является признак *процессности*. Это означает наличие не просто онтологического признака временной протяженности, но прикрепленности к реальному, физическому времени, в котором тот или иной текст «живет». Именно в этом смысле дискурс не следует отождествлять с текстом.

Текст – это речемыслительное произведение, получающее свое реальное существование только в определенном дискурсе, выражающемся в текущей речевой деятельности, осуществляемой здесь и сейчас. В онтологическую интерпретацию письменного текста органически входит представление о том, что текст создается с установкой на многократное воспроизведение²⁵. Каждое прочтение текста – это фактическое порождение нового (очередного) дискурса, поскольку полноценное существование текста вне дискурса невозможно.

Поскольку при сообщении (реализации текста) знаки не передаются, то нет смысла говорить о написанном тексте в связи с субъектом речи (автором). Порождая и воспринимая знаки, читатель имеет дело с текстом и только с текстом, следовательно, такие понятия как коммуникативное намерение автора, авторский замысел, авторская точка зрения должны нами восприниматься как образная речь (метонимия), сам автор как физическое лицо для нас уже не существует. В результате мы читаем не только то, что автор передал знаком, в тексте могут существовать такие знаки, которые автор возможно и не хотел передать, но в силу объективных или субъективных причин так получилось. В результате восприятие текста адресатом может оказаться шире и глубже даже того, что автор хотел передать. Например, ап. Павел в Послании Галатам пишет следующее:

Ἴδετε πηλίοις ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῆ ἐμῇ χειρὶ

Видите, какими большими буквами я написал вам своей рукой [Гал 6:11].

Скорее всего, в планы ап. Павла не входило сообщение о необычности написанного им текста. Просто так получилось.

²⁴ Арутюнова Н.Д. *Дискурс // Лингвистический энциклопедический словарь*. – М.: «Советская энциклопедия», 1990. – С. 137.

²⁵ Дьмарский М.Я. *Проблемы текстообразования и художественный текст*. На материале русской прозы XIX -XX вв. Изд. 3-е. – М.: «КомКнига», 2006. – С. 41.

Учитывая срочность сообщения и, возможно, не очень хорошо видя и не имея помощника, который бы все это четко записал, Павел собственноручно пишет текст послания. Буквы получаются излишне большими. Другими словами, апостол как бы говорит нам: «Посмотрите, как важно то, что я сообщаю вам! Вникните и поймите, как вы дороги мне!» А это уже прагматическое значение знака, которое заслуживает особого внимания.

ГРЕХ ПЕРВЕНЦА (часть 2)

Корнилов Н.А.

Почему ты огорчился? Отчего...?

Стих 6-й, которой мы теперь рассматриваем, начинается с типичной вводной фразы: "И сказал Господь" (Яхве амар). Эта фраза последний раз до этого была использована повествователем в 3:22. Там Господь произнес приговор изгнания первой пары из Эдемского сада. Одной из причин изгнания стало то, что люди теперь уже знали, что такое добро и зло (тов вараа). Эта связь нам важна для понимания того, что в действительности Господь говорит Каину. Мы вернемся к этой связи позже.

Другая важная черта этой фразы – то, что направлена она лично Каину. Это прямое обращение к Каину заслуживает пристального внимания. То, что Бог обращается к Каину, говорит о том, что Он заботится о нем. Несмотря на невнимание к его приношению, Господь не отказался от общения со своим поклонником. Мы видим здесь некую компенсацию за предшествующее невнимание в этой речи Господа. Снова отметим, что до этого момента в повествовании Господь не говорил с Каином или Авелем. Он говорил только с Адамом и Евой до этого случая. Его последними словами к ним стало вынесение приговора, который они получили за нарушение Его заповеди. Здесь же в своем обращении к Каину Господь предостерегает его и дает возможность избавиться от греха. Каин все еще остается той личностью, с кем Господь общается напрямую, возвышая его до уровня Своего партнера.

Жан Кальвин говорит об этом обращении к Каину:

Моисей не показывает, каким образом Бог говорил. Было ли это видение, или он слышал речение с небес, или он был вразумлен тайным вдохновением, он определенно почувствовал себя связанным небесным решением¹.

Тем не менее это небесное решение или суждение остается предложением милости. Господь отвечает на гневный настрой Каина своим предложением. Господь хотел предупредить Каина, предотвратить его намерения, помочь ему

¹ Calvin, *Genesis*, 198.

изменить их. Если использовать богословский язык, Господь явно дает Каину возможность увидеть искушение и покаяться, повернуть все вспять.

Мартин Лютер пишет о состоянии Каина, когда Господь обращается к нему со словами: "Почему ты огорчился? И отчего поникло лице твое?" (или «Почему ты разгневался?»):

Эти слова дают достоверное доказательство, что Каин был во взбудораженном состоянии ума, не только во время жертвоприношения, но и далее, с того часа он ходил без устали, уныло, скрежеща зубами, не глядя непреклонно ни на отца, ни на мать. То же самое мы скажем о фарисейском гневe, который имеет обыкновение менять все выражение лица. Ведь Каин считал великим позором то, что во время священного обряда на виду у отца и матери Бог отдал предпочтение Авелю, которого он всегда презирал, и которого его родители тоже почитали за ничтожество. А Он провозгласил его достойным суверенной почести и священства².

Как мы видим, Лютер рассматривает состояние Каина как временную реакцию, спровоцированную тем, Господь предпочел его Авелю. Кальвин также пишет об обращении Господа к Каину:

И сказал Господь Каину. Бог продолжает двигаться против Каина и вызывает его на Свой суд, чтобы скверный человек мог понять, что его гнев ничего доброго ему не дает. Он хочет, чтобы ему за его приношение воздалось почетом, но именно потому, что почета он не получает, он яростно гневется. Между тем, он даже не рассматривает, что благодаря его собственной вине ему и не удастся достичь того, чего он желает. Ведь осознавая свое внутреннее зло, он бы прекратил препираться с Богом и гневаться на ни в чем неповинного брата³.

Снова мы видим, что Кальвин рассматривает ситуацию с Каином в свете его "внутреннего зла", которое Каин не способен постигнуть. Ранее я уже отмечал, что именно так видели ситуацию реформаторы. Они предполагают, что Каин еще до того, как принес жертву, уже внутри был злым или греховным. Текст повествования не подтверждает такой гипотезы и позволяет нам увидеть иную интерпретацию Каиновой ситуации, основанную на словах Господа в стихе 7, и я постараюсь обосновать это позже, когда перейду к этому стиху.

² Luther, *Lectures on Genesis*, 262.

³ Calvin, *Genesis*, 198.

Вальтер Бруггеманн комментирует этот подход реформаторов так:

Кальвин и другие после него очерняют Каина и дают причину для его отвержения, тем самым принося моральное измерение в этот инцидент. Но когда Кальвин это делает, он знает больше, чем сам текст. Отвержение Каина не имеет причины, но становится необходимой предпосылкой к этой истории. Жизнь несправедлива. Бог свободен. В наличии богатейшая почва для смертельных побуждений, которые витают среди нас⁴.

Снова скажу, я не хочу спорить с реформаторами, хотя думаю, что они интегрировали свою современную им моральную теологию в интерпретацию данного повествования. В свете же конкретного осмысления текста, каков он есть, я соглашусь с Бруггеманном, что сам текст повествования не позволяет нам сделать заключение, что Каин был уже зол до того, как принес жертвоприношение.

Более того, если он в действительности уже был греховен, тогда обращение Господа кажется ненужным. Ведь именно обращение Господа к Каину как таковое и предполагает, что у Каина был выбор: он мог покаяться и изменить ход событий.

Давайте посмотрим, что комментаторы или толкователи говорят о 6-м стихе. Вот мнение Германа Гункеля:

Неожиданное появление Яхве кажется очень странным. Тогда как хорошее старое повествование (т.е. всегда J) всегда сообщает "где" и "как", будучи связанным с речами Бога (наиболее явно 3:8; 16:7; 18; 19; 15:17; 21:17; 22:11; 32:27; 2:16; 15:1; 20:3; 28:13; 46:2), стиль более поздних вставок и редакций (особенно P) тяготеет к тому, чтобы представить Бога говорящим с очень мягким или слабым вступлением (17:1; 35:9) или даже без вступительного слова вовсе (6:13; 8:15; 9:1; 13:14). Можно заметить в этой характеристике ту линию, когда ощущение хорошего, ясного повествования сходит на нет с течением времени... Таким образом, появление Яхве и здесь как-то выпадает из контекста⁵.

Будучи критическим ученым, Гункель ставит под вопрос самобытность этих двух стихов (6 и 7). Однако даже если эти стихи – более "поздние вставки и редакции", они не меняют значение текста для читателей. В целом в повествовании этот текст играет главенствующую роль. Если Каин услы-

⁴ Brueggeman, *Genesis*, 56.

⁵ Gunkel, *Genesis*, 43.

шит и послушается слов Господа, он сможет избежать преступления. Если он пренебрежительно отнесется к тому, что Господь сказал ему, он впадет в преступление, что, собственно, и произошло, согласно повествованию. То же самое происходит с любым человеком, стоящим у грани преступления и греха и предупрежденным Господом либо лично, как был предупрежден Каин, либо посредством пророческого звания, либо словом Писания или, наконец через предупреждение Духом Святым в нашей совести.

Вообще говоря, не так много авторов комментариев исследуют детально стих 6, который я считаю вводным пунктом в обращении Господа. Я считаю его очень важным по той причине, что он показывает, что предыдущее невнимание Господа к приношению Каина не помешало Господу заговорить с ним. Для нас сегодня это может означать, что несмотря на отсутствие видимого контакта с Господом, Он не покидает нас. Он может говорить с нами, когда мы разгневаны и не смотрим прямо на наших родственников и ближних.

Комментаторы больше фокусируются на словах Господа, следующих за двумя вопросами, которые Господь задает Каину. Герхард фон Рад пишет о них:

Бог предупреждает его об изменении его существа и об опасности этого греха, что бурлит в его сердце. Это отеческое обращение, которое нацелено показать человеку, чувствующему угрозу, выход, пока еще не стало слишком поздно. (Здесь видно, что Каин не был полностью отвергнут, хотя его жертвоприношение не было принято.) Особенно необходимым оказывается призыв к уступчивости Каина. "Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица?" Бог может еще взывать к лучшим мотивам человеческого сердца⁶.

Умберто Кассуто истолковывает этот стих как выражение Господней милости к Каину:

Почему ты огорчился? И отчего поникло лице твое?.. В Господних изречениях повторяются выражения из предыдущего стиха в соответствии с обычной практикой, наблюдаемой в нашей секции... Это не слова порицания..., напротив, выражение утешения и отеческий совет, это как сказать: «Сын мой, у тебя нет причины горевать и быть подавленным; прими во внимание, если делаешь добро»⁷.

⁶ Grehard von Rad, *Genesis: A Commentary* (London: SCM Press, 1961), 101.

⁷ Cassuto, *A Commentary...*, 208.

Мое понимание здесь совпадает с тем, что выражено фон Радом и Кассуто. Я также думаю, что это обращение – великая милость, проявленная Господом перед тем, как Каин совершил свое преступление. Слова, с которыми Господь обращается к Каину, показывают, что Он знает о реакции Каина и печется о нем.

Джон Хартли (John E. Hartley) в своем комментарии считает, что Каин находился в состоянии ненависти, и отмечает:

*Поскольку Каин укрывал в сердце такую ненависть, Яхве мило- стиво говорит с ним, поставив перед Каином двойной вопрос: **почему он гневается и отчего поникло лицо его?** [подчеркивание Хартли] Яхве уведомляет Каина, что его реакция была слишком негативной. Яхве не обвиняет Каина за его жертву. И хотя Каин воздвиг небольшой барьер между собой и Богом, он еще не нанес непоправимого ущерба их отношениям⁸.*

Эллен Ван Вольде пишет о значении этого высказывания:

Этот первый разговор Яхве очень значимый. Он следует незамед- лительно сразу после Каиновой гневной реакции в ответ на то, как Яхве призрел на жертву Авеля и не призрел на жертву Каина. Яхве упрекает Каина за то, что он не смотрит на Авеля, 'того никчемного', кто является его братом⁹.

Те вопросы, что Господь задает Каину, буквально связаны с 5-м стихом, используются даже те же самые слова в вопро- сах, что и в описании состояния Каина. Эта связь показывает, что Господь действительно знает, что происходит с Каином. Но Авель, его бедный брат, не знает, что происходит с его старшим братом. Повествование поистине поразительно. Авель, согласно повествованию, не сделал никакого вреда, не сказал ни слова Каину. Текст повествования тоже не гово- рит ни слова о попытках Авеля достичь того предпочтения, которое Господь даровал ему за счет его брата. Мы можем использовать здесь аргумент умолчания. Просто в повество- вании сказано, что это был Божий выбор – предпочесть при- ношение Авеля. Из текста вырисовывается, что Авель даже подозревать не мог, что у Каина есть какой-то замысел про- тив него и Адама с Евой тоже. Это был тайный замысел Каи- на, а его чувства были скрыты от других людей. Поэтому мы видим, что Господь берет на себя ответственность за Каина и

⁸ John E. Hartley, *Genesis*. New International Biblical Commentary. – Pea- body, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2000. – P. 81–82.

⁹ van Wolde, «The Story...»: 32.

имеет дело непосредственно с ним. После того, как я решил заняться этой историей, мне на ум неоднократно приходил вопрос: "Почему Господь не мог предупредить Авеля, чья жизнь оказалась под угрозой, а он об этом и не догадывался, особенно если принять во внимание, что предупреждение Каину все равно не сработало?" Позже я понял, что для библейского автора было бы нереалистичным показать что-то подобное. Не происходит в реальной жизни, чтобы кто-то, кто может стать жертвой предумышленного преступления, был бы предупрежден об этом сверхъестественным образом. Однако преступники или замышляющие преступление люди предупреждаются об этом через совесть, или, скорее, они знают что-то, что собираются делать, и это является преступлением.

Вот почему в своей речи Господь использует слова, подразумевающие, что здесь есть скрытый и тайный замысел, коварный и злой, и он – внутри у Каина. Вся терминология 7-го стиха, со всеми метафорами, что использует Господь, выражает значение того, что Каин замышляет.

Μορφή θεοῦ (Флп. 2:6)¹

Сергиенко Г. А.

*«Какое Божество я созерцаю в Отце, такое же – в Сыне,
и какое в Духе Святом, такое же – в Сыне.
Поэтому образ (μορφή) в Обоих один,
и власть, исходящая от Отца,
остается той же в Сыне».*

*Василий Кесарийский,
«О сотворении человека», 1.4*

В Послании Филиппийцам, в одном из ключевых христологических текстов Нового Завета (НЗ), Павел характеризует Христа как Того, Который был ἐν μορφῇ θεοῦ (Флп. 2:6). В греческом языке есть, по крайней мере, три слова, которые служат для обозначения внешнего вида, формы или образа одушевленного или неодушевленного предметов: σχῆμα, μορφή и εἶκόν. Примечательно, что все три слова встречаются в лексике Павловых посланий.

Слово σχῆμα встречается в НЗ всего два раза и только в посланиях Павла (1 Кор. 7:31 и Флп. 2:7). В 1 Кор. 7:31 Павел использует слово σχῆμα для выражения «образа» проходящего мира, а в Флп. 2:7 для обозначения «вида» Христа («по виду стал как человек»). Кроме этого, в посланиях Павла и в 1 Петра встречаются глагольные производные от слова σχῆμα: μετασχηματίζω – 1 Кор. 4:6; 2 Кор. 11:13, 14, 15; Флп. 3:21; συσχηματίζω – Рим. 12:2; 1 Петр. 1:14.

Слово μορφή встречается в НЗ всего три раза: дважды в послании Филиппийцам (2:6, 7) и в так называемом длинном окончании Марка (16:12). Во всех трех случаях слово μορφή переводится в Синодальной Библии словом «образ», и во всех трех случаях оно относится ко Христу. В Павловых посланиях встречаются еще отглагольные образования от существительного μορφή: μορφώω (Гал. 4:19), μεταμορφώω (Рим. 12:2; 2 Кор. 3:18), συμμορφίζω (Флп. 3:10), σύμμορφος (Флп. 3:21).

¹ Сокращенный вариант этой статьи был представлен на научно-богословской конференции в Санкт-Петербургском христианском университете 19 апреля 2018 года.

Что касается слова εἰκὼν, то оно встречается в корпусе Павловых посланий девять раз (Рим. 1:23, 8:29, 1 Кор. 11:7, 15:49 [x2], 2 Кор. 3:18, 4:4; Кол. 1:15, 3:10)². Из этих девяти случаев употребления слова εἰκὼν семь текстов имеют непосредственное отношение к личности Христа. В силу того, что Христос представлен как εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15), то цель бытия христианина обозначена как последовательное преобразование в образ (εἰκὼν) Сына (Рим. 8:29). На смену «образу (εἰκὼν) перстного» должен прийти «образ (εἰκὼν) небесного» (1 Кор. 15:49). Причем это преобразование совершается в процессе «взирания на славу (δόξα) Господню» (2 Кор. 3:18), «в познании по образу (εἰκὼν) Создавшего его» (Кол. 3:10)³.

Из приведенного перечня текстов видно, что Павел достаточно свободно и, как кажется, произвольно прибегает к услугам трех упомянутых слов (σχῆμα, μορφή и εἰκὼν). При этом только два слова из трех сочетаются у Павла со словом θεός: μορφή и εἰκὼν. Но что касается процесса преобразования, то он может быть выражен как производными от слова μορφή, так и от слова σχῆμα. Следует также обратить внимание на некую закономерность: когда Павел обращается к теме «преобразования» (производные от μορφή или σχῆμα), как правило, он прибегает к услугам слова δόξα:

- когда верующие взирают на славу (δόξα) Господа, они преобразуются (μεταμορφῶω) в тот же образ (εἰκὼν)» (2 Кор. 3:18);
- верующие предназначены к тому, чтобы быть подобными образу Сына, а также предназначены к славе (δόξα) (Рим. 8:29, 30);

² Всего в НЗ слово εἰκὼν встречается около двадцати раз.

³ Здесь возможна некоторая смысловая переключка между Павловым пониманием фразы εἰκὼν τοῦ θεοῦ и идентичной фразой в трактатах Филона Александрийского. Для него «образом Бога» является божественный Логос, Его Слово. Вот как Филон, к примеру, комментирует Быт. 1:27: «...тенью (σκία) Бога является Его Слово (ὁ λόγος), которое Он использовал как инструмент для сотворения мира. И эта тень, своего рода модель, является прототипом всех вещей. «И сотворил Бог человека по образу Божию» (Быт. 1:27). Как образ [Логос] был скопирован с Бога, так и человек скопирован с образа, получив власть Того, с кого он был скопирован» («Аллегории священных законов», 3. 96). Другими словами, в понимании Филона первым «образом» (εἰκὼν), скопированным с «образца» (παράδειγμα), т.е. с Самого Бога, был Логос, который, в свою очередь, теперь выступая в качестве инструмента творения, творит человека «по образу Божию».

- Христос преобразит (μετασχηματίζω) верующих так, что их «тела унижения» будут сообразны (σύμμορφος) Его «телу славы» (σώμα τῆς δόξης) (Флп. 3:21).

То есть, скорее всего, δόξα наряду с εἰκόν, μορφή и σχῆμα образуют в сознании Павла устойчивое взаимообусловленное смысловое поле.

Почему же все-таки в Послании Филиппийцам более часто употребляемое Павлом слово εἰκόν уступает место слову μορφή? Заметим, что для читателя Синодального текста сама постановка вопроса кажется излишней, потому что слово μορφή в Флп. 2:6 переводится идентично слову εἰκόν как «образ».

Учитывая, как мы заметили ранее, некоторую произвольность в том, как Павел употребляет слова εἰκόν, μορφή и σχῆμα, может быть, на самом деле слово μορφή в Флп. 2:6 является простым синонимом слову εἰκόν? Именно такое предположение лежит в основе аргументации многих маститых исследователей НЗ, которые склонны читать Флп. 2:6 в контексте т.н. «адамовой христологии»⁴. То есть в Флп. 2:6 Павел проводит сравнение/контраст между двумя Адамами: между первым Адамом, сотворенным κατ' εἰκόνα θεοῦ (Быт. 2:7), и вторым Адамом, который ἐν μορφῇ θεοῦ (Флп. 2:6). В противоположность, однако, Адаму, который не устоял перед искушением «быть как боги» (Быт. 3:5), Христос отверг притязание на «равенство Богу» путем хищения (Флп. 2:6). Если гордыня «первого человека» привела к его падению, то смирение «второго человека» привело к Его возвышению.

При всей привлекательности подобной аргументации в ней содержится ряд существенных изъянов⁵. Самый глав-

⁴ См. J.D.G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry Into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. – London: SCM, 1980. – P. 114–21; Hooker, *Philippians 2:6–11*. – P. 96–99; G. Howard, *Phil. 2:6–11 and the Human Christ*. – *CBQ* 40, 1978. – P. 368–87; J. Murphy-O'Connor, *Christological Anthropology in Phil. II*, 6–11. – *RB* 83, 1976. – P. 25–50; C.H. Talbert, *The Problem of the Pre-Existence in Philippians 2:6–11*. – *JBL* 86, 1967. – P. 141–53.

⁵ См. M. Bockmuehl, *The Form of God* (Phil. 2:6). Variations on a Theme of Jewish Mysticism. – *JTS* 48, 1997. – P. 8–11; Stephen E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus*. – *JSNTSS* 36; JSOT Press: Sheffield Academic Press, 1990. – P. 50–2; G.F. Hawthorne, *In the Form of God and Equal with God* (Philippians 2:6) in *Where Christology Began: Essays on Philippians 2* (ed. Ralph P. Martin and Brian J. Dodd; Louisville, Ky. – Westminster John Knox Press, 1998. – P. 100–1; M. Hooker, «Adam Redivivus: Philippians 2 once more» in *The Old Testament in the New Testament: essays in honour of J.L. North* (ed.

ный из них – исключение *a priori* идеи пред-воплощения Христа, хотя на это, как кажется, прямо указывает структура текста 2:6–11:

- 2:6 этап 1: предвоплощение Христос ἐν μορφῇ θεοῦ
 2:7–8 этап 2: воплощение Христос принял μορφὴν δούλου
 2:9–11 этап 3: возвеличивание Христос коронован как κύριος

Если фраза ἐν μορφῇ θεοῦ характеризует Христа в Его воплощении, то что тогда означает фраза μορφὴν δούλου λαβών, когда Он стал «подобным человекам» (2:7)? Павла действительно занимает тема «двух Адамов»: именно он вводит в дискурс категории «первого» (ὁ πρῶτος) и «второго человека» (ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος) (1 Кор. 15:45, 47). Но если категория «первого человека» действительно соотносится с «перстным» Адамом, то категория «второго» – относится к «Господу с неба» (1 Кор. 15:47). То есть Павел никоим образом не имел в виду сравнивать «перстного» Адама с «земным» Иисусом. При всей уместности сравнения между «первым» и «вторым человеком», необходимо помнить о том, что они принадлежат к разным, так сказать, «весовым» категориям. Павел обращает внимание на качественное отличие между двумя: если первый Адам «стал душою живою», то «эсхатологический Адам» (ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ) – есть «Дух животворящий» (1 Кор. 15:45). В Послании Римлянам 5:12–21 Адам и Христос представлены как два антипода: их действия имеют прямо противоположные последствия для всего человечества. Как через согрешение одного «смерть перешла во всех человек» (5:12), так праведностью другого «всем человекам оправдание» (5:18). Другими словами, для того, чтобы исправить последствия непослушания первого Адама, необходимо было участие Того, Кто был способен это сделать. Если бы Павел в Флп. 2:6 вместо фразы ἐν μορφῇ θεοῦ использовал бы фразу ἐν εἰκόνος θεοῦ, то тем самым поставил бы Христа на один

by Steve Moyise; Sheffield). – England: Sheffield Academic Press, 2000. – P. 220–234; L.D. Hurst, Re-Enter the Pre-Existent Christ in Philippians 2.5–11. – *NTS* 32, 1986. – P. 50–4; Ibid., «Christ, Adam, and Preexistence Revisited» in *Where Christology Began: Essays on Philippians 2* (ed. Ralph P. Martin and Brian J. Dodd; Louisville, Ky.). – Westminster John Knox Press, 1998. – P. 85–6; C.A. Wanamaker, Philippians 2.6–11: Son of God or Adamic Christology?. – *NTS* 33, 1987. – P. 180–84; T.Y. Wong, The Problem of Pre-Existence in Philippians 2,6–11. – *ETL* 62/4, 1986. – P. 268–73.

уровень с человеком, сотворенного κατ' εἰκόνα θεοῦ (Быт. 1:27). Но нет! Павел ищет слово, которое позволило бы ему выразить статус Христа до того, как Он «стал подобным человекам» (Флп. 2:7). Ему требовалось слово с совершенно иной содержательной нагрузкой. И таким словом стало слово μορφή.

Несмотря на принадлежность к одному смысловому полю, слова μορφή и εἰκών не являются идентичными по значению⁶. Как мы увидим далее в слове μορφή, как правило, смысловой акцент смещается на сущностные характеристики, а в слове εἰκών на внешние. Если уместно прибегнуть к сравнению между словами «форма» и «образ» в древнееврейском языке, то Талмуд дает следующее пояснение:

Сотворение человека по образу (םלצ) Божию (Быт. 1:26) означает, что он был сотворен по образу (םלצ) подобия (דמוה) Его формы (פניו) (b. Ket. 8a).

И хотя этот комментарий не помогает нам уяснить различие между словами «форма» и «образ», но, по крайней мере, в нем предлагается мысль о первичности «формы» по отношению к «образу». Так, человек, сотворенный «по образу Божию», имеет только опосредованное отношение к «форме Бога».

Нужно признать, что для исследования нашей ключевой фразы ἐν μορφή θεοῦ Ветхий Завет, вернее, его греческая версия, Септуагинта (LXX), не является большим подспорьем. В Септуагинте слово μορφή встречается всего семь раз⁷ и при этом ни разу в сочетании со словом θεός⁸. По крайней мере, важно то,

⁶ См. D. Steenburg, *The Case Against the Synonymity of Morphe and Eikon*. – JSNT 34, 1988. – P. 77–86.

⁷ В четырех канонических книгах (Суд. 8:18; Иов 4:16; Ис. 44:13; Дан. 3:19) и в трех апокрифических (Тов. 1:13; 4 Мак. 15:4 и Прем. Сол. 18:1).

⁸ Отсутствие словосочетания μορφή θεοῦ в LXX, в общем-то, неудивительно, если вспомнить о категорическом запрете на всякую попытку изобразить образ Всевышнего (Втор. 4:12). С другой стороны, представления о некоей «форме Бога» уже заложены в самих ветхозаветных текстах, в которых Бог «ходит в прохладе дня» (Быт. 3:8), общается с Авраамом (Быт. 18:13 сл.), является семидесяти старейшинам Израилевым (Исх. 24:1), пророку Исайе (Ис. 6:1), Иакову (Быт. 28 гл.), Иезекиилю (Иез. 1 гл.), Даниилу (Дан. 7 гл.). В этой связи интересно заметить, как подобные антропоморфические тенденции, получившие развитие в иудаизме, подвергаются критике в творениях Отцов Церкви. Так, Иустин Мученик критикует последователей иудаизма, «которые думают, что Отец всего и нерожденный Бог имеет, подобно сложному существу, руки и ноги и персты и душу» («Диалог с Трифоном иудеем», 114). Об этом же пишет и Василий Кесарийский: «Бог не имеет очертаний (ἀσχηματιστός). Он прост. Не фантазируй насчет Его строения (μορφή); не преуменьшай на иудейский манер Того,

что при всей синонимичности слов *μορφή* и *εἰκών*, нигде в LXX не сказано о человеке, что он сотворен *ἐν μορφῇ θεοῦ*.

Зато в произведениях иудейских авторов, творивших примерно в тот же самый исторический период, что и Павел, мы находим примеры употребления слова *μορφή* по отношению к Богу:

[Бог] проявляет себя в своих действиях и благодеяниях и более очевиден, чем что бы то ни было, но морфэ Его и величие нам недоступны, ибо всякое даже самое драгоценное вещество, взятое для создания Его образа (εἰκών), недостойно...⁹

Помимо всего прочего, эта цитата позволяет нам увидеть, как автор употребляет слова *μορφή* и *εἰκών*, явно вкладывая различное значение в каждое из них.

Филон Александрийский также прибегает к услугам слова *μορφή* при описании явления Бога Моисею в пустыне:

И в середине огня была видна очень красивая морфэ, не похожая ни на какой видимый предмет, подобная [явлению] божественной славы, излучавшая свет более яркий, чем огонь, какой может быть сравним только с образом Живущего (εἰκών τοῦ ὄντος). Но назовем Его ангелом...¹⁰

Обращает на себя внимание то, как и Иосиф Флавий и Филон Александрийский, используя терминологию «формы» (*μορφή*) и «образа» (*εἰκών*), пытаются выразить словами то, что неподвластно словам. Так, утверждая, что в несгораемой купине Моисей стал свидетелем явления *μορφή* Бога, Филон подстраховывает себя заявлением: «Давайте лучше назовем это явлением ангела».

Еще один раз словосочетание *μορφή θεοῦ* встречается в трактате Филона «О посольстве к Гаю». Оба иудейских автора сообщают нам о болезненном пристрастии императора Калигулы, который еще при жизни представлял себя

Кто велик; не замыкай Бога в свои телесные представления; не ограничивай Его мерой своего ума» («О сотворении человека», 1.5).

В Писании, таким образом, сосуществуют две взаимоисключающие тенденции: «Невидимый», образ Которого никто видеть не может, одновременно являет себя в «образе», воспроизводить Который категорически запрещено, потому что любая такая попытка будет ничем иным как идолопоклонством.

⁹ «Против Апиона» 2.22 (перевод Д. Афиногенова). Здесь и далее при цитировании переводов трактатов Филона и других авторов слово *μορφή* намеренно оставлено без перевода.

¹⁰ Филон, Жизнь Моисея, 1.66 (перевод с английского мой – Г.С.).

в божественном обличье¹¹. По этому поводу Филон саркастически замечает: «Пусть перестанет он подражать Пеану, присвоив чужое имя, — фальшивой может быть монета, а не образ Бога (μορφῆ θεοῦ)»¹².

Приводя эти цитаты, мы вовсе не хотим сказать, что Павел заимствует фразеологию μορφῆ θεοῦ у Иосифа Флавия или у Филона Александрийского. Но наличие подобных цитат увеличивает вероятность того, что ко времени написания Послания Филиппийцам фразеология μορφῆ θεοῦ имела хождение как в иудейской, так и в греко-римской средах.

Павлово предпочтение слова μορφῆ объясняется тем, что это слово, пожалуй, как никакое другое, передает связь между внешней формой и внутренним содержанием. Действительно, в классическом греческом языке μορφῆ приобретает пограничное значение со словами φύσις («природа») и οὐσία («сущность») ¹³. В качестве иллюстрации здесь уместно привести пример использования μορφῆ в Евангелия от Марка 16:12, где говорится явлении Воскресшего «в иной μορφῆ». Совершенно очевидно, что в этом тексте «иная μορφῆ» подразумевает качественно иное содержание.

Опять-таки, мы не утверждаем, что Павел заимствует значение μορφῆ из канонов греческой философии, но, с другой стороны, трудно не согласится с тем, что в Флп. 2:6 μορφῆ означает не что иное, как «внешнее проявление внутренней реальности или сути»¹⁴. В пользу этого говорят, по крайней мере, два обстоятельства. Во-первых, чтобы ни означала фраза ἐν μορφῆ θεοῦ, ее значение должно соотноситься с следующей фразой ἴσα θεῷ, т.е. тот, Кто обладал «формой Бога», по определению становился (немыслимое дело!) в

¹¹ Филон Александрийский, «О Посольстве к Гаю», 93–114; Иосиф Флавий, «Иуд. Древности», 18.257–309. Римский историк Светоний также сообщает о том, что Калигула повелел заменить головы статуй, изображавших греческих богов, на свое изображение, а в храме в честь Калигулы его золотая статуя облакалась в те же одеяния, что и он сам («Калигула», 22.3–4).

¹² «О посольстве к Гаю», С. 14.

¹³ J. Behm, «μορφῆ», TDNT 4:749. Как отмечает Дж. Лайтфут, хотя μορφῆ не идентично по значению словам φύσις и οὐσία, но обладание μορφῆ подразумевает сопричастность к οὐσία. В этом, кстати, заключается различие между μορφῆ и σχῆμα: в первом – акцент на внутренней сущности, во втором – на внешних проявлениях (см. J. Lightfoot, St. Paul's Epistle to the Philippians. – London: Macmillan, 1913. – P. 110, 133).

¹⁴ Клеон Роджерс, мл. Новый лингвистический и экзегетический ключ к греческому тексту Нового Завета. – Библия для всех, С-Пб, 2001. – С. 703.

конкурентные отношения с Самим Всевышним¹⁵. Во-вторых, что бы ни означала фраза ἐν μορφῇ θεοῦ, ее значение должно соотноситься с параллельной фразой μορφῇν δοῦλου λαβόν (2:7). В этом втором случае употребление слова μορφῇ принципиально важно, потому что Христос воплощенный не просто принял внешний вид человека, Он воспринял μορφῇ человека, т.е. стал человеком.

Предположение о том, что слово μορφῇ служит для выражения внутренней реальности, находит свое подтверждение в том, что μορφῇ встречается в эллинистической иудейской литературе в контексте передачи наследственных признаков от родителей к детям, и т.д. (см. 4 Мак. 15:4; см. также Филон Александрийский, «О посольстве к Гаю», 55). Этот смысловой нюанс слова μορφῇ идеально вписывается в характерную для Павла «христологию Сына Божия». И хотя в Флп. 2:6–11 прямо не звучит эта тема, ряд лексических параллелей с другими текстами дают основание полагать, что и в этом тексте Павел говорит о Христе как о Сыне Божиим¹⁶. Если наше предположение верно, то это служит дополнительным разъясняющим фактором, почему в Флп. 2:6 Павел прибегает к услугам слова μορφῇ: только Единородный Сын (Гал. 4:4), заимствуя Иоаннову терминологию, «сущий в недрах Отца» (Ин. 1:18), мог претендовать на уникальный статус ἐν μορφῇ θεοῦ.

Если μορφῇ, как мы согласились, есть «внешнее проявление внутренней реальности», то в чем может выражаться это «внешнее проявление»? А вот здесь нам в пору вспомнить, что при обращении Павла к теме духовного преображения в его лексику неизменно втискивается слово δόξα. Думается, что это далеко не случайно, потому что в LXX δόξα (др.-евр. כבוד) представляется одним из атрибутов Бога, посредством которого Господь являл себя людям¹⁷. Выражение «слава Го-

¹⁵ Вопрос о том, является ли μορφῇ θεοῦ эквивалентом понятия ἴσα θεῷ или же создает соблазнительную перспективу для узурпации этого права, выходит за рамки настоящего исследования.

¹⁶ Так, например, в Рим. 8:3, где Христос представлен как Сын Божий, фраза ἐν ὁμοίωσιν σαρκὸς ἁμαρτίας переключается с фразой ἐν ὁμοίωσιν ἀνθρώπων γενόμενος (Флп. 2:7б). Причастие γενόμενος, в свою очередь, переключается с фразой ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ ἡνωκός (Гал. 4:4). См. аргументацию в М. Bockmuehl, *The Form of God*. – P. 11–23; С.А. Wanamaker, *Philippians 2:6–1*. – P. 184–185; М. Hooker, *Adam Redivivus*. – P. 227–230.

¹⁷ См. Wanamaker, *Philippians 2:6–11*. – P. 185–187.

сподня», как правило, встречается или же в событиях богоявления (Исх. 24:17; Иез. 1:26–28; 10:4), или же в спасительных действиях Бога (Втор. 5:24; Пс. 97:6; Ис. 40:5).

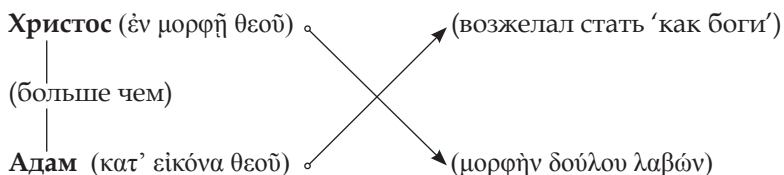
В этой связи уместно вспомнить обращение Павла к теме «славы Господней» во 2 Кор. 3 гл. В эпизоде с сияющим лицом Моисея (ср. Исх. 34:29) выражена ностальгическая надежда на возможность возвращения славы, которой некогда обладал Адам (Пс. 8:6). Но сияющий лик Моисея – это всего лишь прообраз «славы пребывающей», которая открывается только при обращении к Господу (2 Кор. 3:16). Вполне возможно, что здесь Павлово понимание отражает иудейские ожидания, выраженные в комментариях более позднего периода. Ожидание эти связаны с тем, что в веке грядущем человек вновь станет «одним из Нас» (Быт. 3:21), т.е. обретет в полноте искаженный образ и подобие Божие¹⁸. Для Павла же «новый век» уже обозначил свое присутствие, а потому верующие уже приглашаются стать, заимствуя терминологию другого НЗ автора, «соучастниками в славе, которая [еще] должна открыться» (1 Петр. 5:1). И когда она, эта слава, откроется во всей полноте, тогда и тела уверовавших будут «сообразны» Его телу славы (Флп. 3:21). Как здесь не услышать перекличку ключевых новозаветных текстов: Тот, Который был ἐν μορφῇ θεοῦ, а потому и был облечен «славою прежде бытия мира» (Ин. 17:5), смирил Себя «до смерти крестной» (Флп. 2:8), «посему и Бог превознес Его» (Флп. 2:9), чтобы теперь Сын стал «сиянием славы и образом ипостаси Его» (Евр. 11:3)!

Как же соотносится в сознании Павла фразеология ἐν μορφῇ θεοῦ и εἰκὼν τοῦ θεοῦ? Ранее нами было высказано предположение о первичности «формы» по отношению к «образу». Именно в силу того, что Христос был искони ἐν μορφῇ θεοῦ, Он и является истинным правообладателем εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Кор. 4:4; Кол. 1:15). В Иоанновой терминологии Христос являет Собой оригинал: «видевший Меня, видел Отца» (Ин. 14:9). Адам же, в силу грехопадения являет собой лишь искаженное, жалкое подобие того, кем он призван был быть.

¹⁸ В понимании раввинов грехопадение привело к утрате подобия Божия в человеке. Так, Мидраш Рабба на книгу Бытие перефразирует текст из Быт. 3:21 следующим образом: «Вот, человек был одним из нас» (21.3). И только в веке грядущем человек вновь услышит: «Вот, человек стал [вновь] одним из Нас» (21.7).

С приходом истинного правообладателя у верующих появляется уникальная возможность идти путем преображения в «образ Сына» (Рим. 8:29).

Повторим еще раз мысль, которая была высказана ранее: аналогия между Адамом и Христом в Флп. 2:6 уместна, если только мы не ставим знак равенства между двумя. Обладая несравненно более высоким статусом, Христос в знак послушания Богу «смирил Себя даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8). Адам же хотя и был сотворен «по образу Божию», но, увлекшись обманом стать «как боги» (Быт. 3:5), вверг все человечество в последствия своего безрассудного выбора. Графически это можно выразить следующим образом¹⁹:



Но подобно тому, как падшее человечество восприняло «образ перстного», так возроденное во Христе человечество встает на путь преображения в «образ небесного» (1 Кор. 15:49). И в той степени, в которой верующие отражают «образ Сына», они отражают и сияние славы Господней!

Итак, подытоживая наше исследование, необходимо сказать о том, что текст из Послания Филиппийцам 2:6 – весьма сложный и многоплановый текст, при изучении которого важно обладать навыками работы с языком оригинала. В Флп. 2:6, используя слово μορφῇ, Павлу удалось передать смысловые нюансы, которые указывают на уникальность личности Иисуса Христа. В приведенной в качестве эпиграфа цитате из Василия Кесарийского слово μορφῇ служит для выражения того, что в богословии Отцов Церкви получит наименование «единосущности» Отца и Сына. Таким образом, Флп. 2:6 наряду с другими ключевыми текстами НЗ закладывает фундаментальные основы для развития тринитарного богословия ранней Церкви.

¹⁹ См. Hooker, *Adam Redivivus*. – P. 231.

ОЧЕРК ЕВРЕЙСКОГО МИСТИЦИЗМА

Попов А.В.

Для иудаизма мистицизм имеет огромное значение. Он играет примерно ту же роль, что богословие в христианстве, предоставляя интеллектуальное осмысление и анализ веры. В то же время еврейский мистицизм очень отличается от христианской мистики, в которой на первый план выходит практика, личные переживания и духовные упражнения. Он скорее напоминает мистическое богословие гностиков, чем молитвенное созерцание исихастов или экзальтированную аскезу Иоанна Креста. При этом надо принять во внимание, что собственно еврейское богословие, блестяще основанное Филоном Александрийским, сошло на нет после Маймонида (XII в. н.э.) и возродилось только в XX веке в творчестве таких авторов, как Мартин Буббер и Эммануил Левинас, которых, впрочем, правильнее назвать философами, а не богословами.

Многие современные еврейские авторы, такие как Д. Щедровицкий¹, ставят знак равенства между мистицизмом и иудаизмом, считая, что Адам был хасидом, а каббала преподаана Моисею на Синае. Однако нет никаких причин считать, что еврейский мистицизм существовал вплоть до поздней античности.

Прежде всего, в Ветхом Завете не наблюдается никакой мистики. Несмотря на красочные восточные метафоры и аллегории, ветхозаветные тексты были предельно ясны для своих адресатов. Они посвящены вопросам вполне земным и понятным: геополитике, социальной справедливости, традиционным ритуалам. В них нет абсолютно никакой метафизики, более того, нет даже лексики для выражения каббалистической диалектики божественных эманаций. Безусловно, Яхве является главным героем ТАНАХа, но Он выступает как центральный агент именно человеческой истории. Его природа и сущность даже не рассматриваются. Атрибуты Бога, такие как всеведение и всемогущество, описываются не иначе как в отношении ситуации человека: Бог всемогущ и вездесущ для помощи или суда. Храм локализи-

¹ Щедровицкий Д., *Введение в Ветхий Завет*. – Москва: ТЕРЕВИНФ, 1994.

рует Яхве исторически и географически, выдвигая Его как игрока на сцене земной истории. При этом культ Яхве в храмовые периоды не текстуален. Священники и народ ничего не должны произносить для служения Ему, они только выполняют определенные действия². В связи с этим сами священные тексты в первоначальный период имеют характер инструкций, в которых содержание намного важнее формы выражения. Поэтому в храмовый период можно заметить определенную небрежность в передаче текста³ и отсутствие определенного канона⁴.

Однако все изменилось после разрушения Храма в 70 году н.э. В этот момент произошло переосмысление самого фундамента иудейской религии. В сознании евреев *Шхина*, т.е. присутствие Божие, перемещается из Храма в текст Торы. Совершение служения заменяется чтением текстов об этом служении. Таким образом, священные тексты приобретают исключительное значение места встречи человека с Богом. Евреи в полном смысле слова становятся народом Книги, что в дальнейшем оказывается основой развития мистических течений. Но даже и в раввинистическом иудаизме трудно найти что-то более мистическое, чем просто наличие веры в сверхъестественного Бога, присущей практически всем религиям. Талмуд, точно также как и Тора, занят вполне прозаическими насущными человеческими делами: деталями ритуала, правилами религиозной жизни, священными традициями и т.п. В нем нет ничего медитативного или экстатического, он абсолютно не интересуется прорывом в иную реальность. Однако, видимо, в это же время внутри иудаизма существовала самая древняя мистическая традиция – традиция Меркавы.

Меркава – это колесница из видения Иезекииля (Иез. 1:4–28), в которой Бог является пророку. Мистики верили, что человек может попасть в эту колесницу с тем, чтобы вознестись на небеса и посмотреть тамошнее устройство. Некоторые тексты Нового Завета, как 2 Кор. 12:2–4, дают основания думать, что идеи визионерства были популярны уже в пери-

² См. Michael A. Fishbane, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*. – Harvard University Press, 1998. – P. 131.

³ См. Тов Э., *Текстология Ветхого Завета*, Современная библеистика. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2001. – С. 155.

⁴ Например, широко известно, что саддукеи во времена Иисуса Христа не признавали священными никаких текстов, кроме Торы.

од Второго Храма. Талмуд упоминает учение Меркавы как некую тайную практику визионерств, впрочем, совершенно не останавливаясь на подробностях и стремясь эту практику ограничить⁵. Речь тут, видимо, шла о технике получения видений небесных реалий в результате экстатических состояний. Из той традиции до наших дней дошла только одна книга, которая называется «*Сефер Хехалот*» (букв. «Книга Дворцов»)⁶. Это сочинение в Средние века прошло через долгую череду редакций и дополнений, так что первоначальный текст практически не поддается восстановлению. Однако его характер в общем понятен. «*Сефер Хехалот*» в целом похож на многие другие визионерские тексты, такие как сочинения Сведенборга или «Розу Мира» Даниила Андреева. Автор попадает в некий горный духовный мир, после чего детально его описывает.

Повествование ведется от имени некоего рабби Ишмаэля, который входит в небесные дворцы, ведомый архангелом Метатроном. Для повествования характерно отсутствие каких-либо аллегорий, аллюзий или цитирований. Автор честно и последовательно описывает то, что он непосредственно видит. Поэтому имена встречаемых существ абсолютно оригинальны и бессмысленны. Сами эти существа имеют странное название и необычные свойства, как например, многоглазый Фониэль, начальник неких офанимов.

Судя по всему, первоначально традиция визионерства Меркавы противопоставлялась традиции изучения Торы.

Иудаизм в современном виде окончательно сформировался примерно к V веку н.э. В этот момент античная цивилизация уже достигла своего полного рассвета, дав миру великую философию, литературу и искусство. Одним из самых популярных достижений античной мысли явился идеализм Платона, заново актуализированный в III веке в работах Плотина. Важным аспектом платонизма и особенно неоплатонизма является учение о Логосе, служащим посредником между идеальным миром божественного и чувственной материальной вселенной. В то время как христиане закономерно отождествляли Логос со Христом, в иудаизме

⁵ Hagigah 13b, Hagigah ii. 1; Shab. 80b

⁶ С текстом можно познакомиться в переводе Тантлевского (Тантлевский И.Р., *Книги иудейских мудрецов*. – СПб.: Изд-во СПбГУ: Амфора: ТИД Амфора, 2005).

он стал ассоциироваться с Торой. Таким образом, изучение Торы теперь воспринималось как метафизическое упражнение, как соприкосновение с трансцендентным. Таким образом, техники Меркавы стали отождествляться с приемами толкования Писания.

Впервые мистические мотивы при толковании Писания документированы в мидрашах⁷ немецких иудеев-пиетистов⁸, живших по берегам Рейна в XII-XIII вв. Вероятно, подобные процессы происходили и в других местах, но о них документально не известно. Переосмысление Писания происходило через гематрию, т.е. перевод букв библейского текста в числовые значения. Например, выражение «ореховый сад» из Песн.П. 6:11 («я сошла в ореховый сад») отождествлялся с Меркавой вследствие равенства их гематрических значений (551). Скорлупа ореха соотносилась с Торой, а ядро – с Шхиной, т.е. присутствием Божиим. Таким образом, Библия представляла как орех, который нужно расколоть, как некая книга загадок, разгадав которые, можно постичь Бога. При таком подходе видения заменялись «расшифровкой» как Торы, так и действительности, за которой спрятан Бог.

Следует отметить, что неоплатонизм ставил перед человеком поздней Античности и Средневековья вопрос о возможности восприятия Бога. С точки зрения вульгарного визионерства Меркавы тут не было никаких проблем, поскольку видения были вполне физическими. Однако для платоновского идеализма материя и дух лежат в разных планах бытия, поэтому увидеть физическими глазами Бога невозможно. Этот же вопрос в то же время ставился и перед христианством, и ответом послужило учение Августина о блаженном видении или православная доктрина фаворского света. В иудаизме же Иосиф Дан выделяет три направления ответа на вопрос о том, как материальный человек может видеть духовного Бога⁹:

1. Бог может являть Себя, давая особое «умное» видение. Бог сообщает идеи, которые визуализируются в физическом плане или выражаются в образах уже самим ви-

⁷ Т.е. в письменных толкованиях Писания.

⁸ Они называли себя хасидами, но, однако, их не следует смешивать с хасидским движением, возникшем в Польше уже в XIX веке.

⁹ J.Dan, Three types of ancient Jewish mysticism. – Cincinnati: *Judaic Studies Program*, University of Cincinnati, 1984.

зионером. Собственно, в христианстве было выбрано именно это направление. Богословие Маймонида также принимает такое объяснение, даже еще более радикально, объявляя все содержание Библии плодом «пророческого воображения».

2. Бог может посылать «ангелов», т.е. создавать каких-то агентов, которые представляют Его. Например, тот же Метатрон иногда трактуется как некая сущность, которая является как бы пресс-секретарем Бога. Это направление характерно для ортодоксального иудаизма.
3. Наконец, возможно пантеистическое или, лучше сказать, панентеистическое объяснение: Бог есть все во всем, поэтому Он является человеку в окружающей реальности, с нею, однако, не смешиваясь, подобно тому, как человек присутствует в любом своем органе, при этом с тем органом не отождествляясь. Для познания Бога нужно только научиться правильно интерпретировать окружающую реальность или, в терминах хасидизма, нужно научиться толковать *кавод* (т.е. явления материального мира), чтобы увидеть *Шхину* (т.е. присутствие Божие). Мистицизм пошел именно по этому пути.

Для немецких пиетистов были характерны духовные техники перевода всего, чего возможно, в нумерологию и сравнение этого с гематрической трактовкой текстов Писания. Например, они подсчитывали число шагов в синагогу, число произнесения определенной буквы во время синагального чтения, число вдохов и выдохов в определенный период с последующей расшифровкой полученных чисел. Естественно, при таком отношении к Писанию требовалось очень точное сохранение всех текстов вплоть до количества и форм начертания букв. Таким образом, евреи стали чрезвычайно бережно и щепетильно сохранять и передавать свои священные тексты.

Волгер Стейс в своей работе «Мистицизм и философия» выделяет два типа мистицизма: экстравертный и интровертный¹⁰. Экстравертный мистицизм направлен на поиски мистических знаков вокруг человека, особую интерпретацию событий и явлений, при этом без стремления внутреннего изменения.

¹⁰ W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*. – London: McMillan&Co.Ltd, 1961. – P. 55–62.

Например, теории мирового заговора следует причислить к экстравертному типу мистицизма. В основном ранние мистические учения иудаизма шли именно по этому направлению, хотя какая-то единая система в них не прослеживалась.

В противоположность этому интровертный мистицизм направлен на изменение самого человека, преодоление его обычного восприятия действительности. Этот тип мистицизма склонен к крайнему идеализму вплоть до солипсизма. Он характерен для восточных мистических практик. В иудаизме один из немногих представителей этого направления был испанский равин Авраам Абулафия (XIII в. н.э.). С его именем связано феноменологическое направление иудейской мистики. Во многом он воспринял учение Маймонида о пророческом воображении, но его интересовало обратное направление движения: не от Бога к человеку, а от человека к Богу. Однако он не занимался богословием, а выработал практическую систему упражнений, которая должна помочь человеку увидеть Бога в окружающем мире.

Авраам Абулафия был классическим мистиком. Он полагал, что человеку нужно избавиться от влияния органов чувств ради аутентичного восприятия действительности. В его представлении одним из врагов человека является неконтролируемый поток сознания, который следует научиться тормозить. Абулафия предлагал тренинг для остановки внутреннего диалога. Эти упражнения заключались либо в переименовании слов, либо в замене их гематрическими значениями (*хохмат ха-церуф*). По его мнению, приучая себя видеть числовые значения за всяким мыслимым словом, человек начинает абсолютно по-другому относиться к действительности, как бы вырывается из «матрицы». В систему упражнения Абулафии включены и различные позы, и приемы дыхания. В результате следования ей человек должен стать пророком, воцариться «одесную Бога» и растворить свой ум в уме Божиим.

Практики Абулафии кардинально отличались от традиционного раввинистического учения. Например, ортодоксальный иудаизм настаивает на коллективной молитве, у Абулафии же медитация должна практиковаться строго индивидуально. Хотя сам Абулафия был очень яркой личностью, его путь оказался слишком радикален для иудаизма.

Мистицизм же пошел по пути теософии, являющейся прямой наследницей гностицизма и неоплатонизма.

Еврейская теософия, именуемая каббалой, возникла в XII-XIII вв. на юге Европы. Впервые она документирована в книге «*Сефер-ха-Бахир*» (Книга Сияния)¹¹, написанной в Провансе в конце XII века. Каббала продолжила мистическую традицию пиетизма. Основное ее отличие заключается в ее процессуальности. В то время, как для пиетистов XII века Божий Дух был статичен, для каббалистов Он постоянно участвует в диалектическом саморазвитии, примерно также как в диалектике Гегеля¹².

В «*Сефер-ха-Бахир*», по существу, рассматривается анатомия Бога. Бог в ней представляется как система эманаций от наиболее духовной к самым материальным его частям. В самой глубине Божьего естества находится *Эйн Соф*, соответствующий Единому у Плотина. Далее Бог овеществляется в десяти различных эманациях. На высших уровнях находятся интеллектуальные аспекты Бога: *Бина* и *Хохма* (Ум у Плотина). Далее следуют Его эмоциональные и физические качества, например, *Хесед*, *Нецах*, *Ход* (Мировая душа у Плотина). В конечном счете, все сущее в мире является не чем иным, как проявлением Бога в материи. Поэтому любое человеческое действие является действием Бога и изменяет Его (теургия).

Вульгаризированный неоплатонизм, появившийся в теософии *Сефер-ха-Бахир*, не представлял особого интереса с философской точки зрения вследствие своей эклектичности и примитивности. Однако каббала породила совершенно новое прочтение Ветхого Завета.

Например, рассмотрим мидраш на Ис. 43:5: «От востока приведу племя твое и от запада соберу тебя». «*Сефер-ха-Бахир*» комментирует это место следующим образом:

Когда Израиль добродетелен, тогда это является тем местом, из которого Я принесу ваше семя, и новое семя будет дано вам. Но когда Израиль грешен, тогда Я принесу семя, которое уже было в мире. Поэтому написано: «Род проходит, и род приходит» (Екклесиаст, 1:4). Это учит нас тому, что он уже пришел¹³.

¹¹ Цитируется по «*Бахир. Сияние*». – М: Сфера, 2002. Перевод С. Евтушенко.

¹² Естественно, в деталях каббала не имеет с философией Гегеля ничего общего.

¹³ Сефер-ха-Бахир §155

Восток тут – это седьмая эманация Бога, которая соответствует мозгу. Книга объясняет, что «спинной мозг берет начало в головном мозге человека и доходит до половых органов, где находится семя», что обозначается буквой *нун* (просто потому, что она графически похожа на позвоночник¹⁴). Таким образом, каббалист считает, что в то время, когда народ Израилев соблюдает Тору неукоснительно, Бог производит в нем потомство из Своей высшей сущности, из мозга. Другими словами, Он творит новые души. Когда же Тора не исполняется, души умерших поступают в сферу, называемую *Маарев* (запад), и оттуда реинкарнируются обратно на Землю. Итак, мы сталкиваемся с прямым учением о реинкарнации, которая, однако, совершенно никого не шокировала с учетом того, что в мире кроме Бога все равно ничего нет.

Откуда же каббалисты брали свои представления? Они воспринимали их как откровение, основанное на Библии. Им вдруг открывалось, что вся Библия повествует не об истории Израиля, а об устройстве Бога. Тут большую роль играло уважение к традиции. Поскольку передача учения осуществлялась тайно, покрывалась мистическим ореолом, практически никак не контролировалась сторонними наблюдателями, каббалистическое учение легко мутировало и эволюционировало. Если учитель добивался признания, то его слова считались преданием, идущим от самого Моисея, даже когда он предлагал своим ученикам очевидный фило-софско-окультурный новодел.

При этом каббала вполне отвечала чаяниям евреев того времени. В Средние века иудеи оказались в ситуации, которую они никак не ожидали. Они были меньшинством среди великих монотеистических культур (ислама и христианства). Очень большая часть евреев проживала в то время на территории современной Испании, которая состояла тогда из исламских и христианских стран. Для иудеев такое сосуществование религий было несовместимым с библейским учением об исключительной роли народа Израильского. Таким образом, евреи стали полагать, что реальность не такова, как выглядит внешне. Иудеи чаяли познания скрытой реальности, подтекста тайного устройства мира. Каббала оказалась

¹⁴ Евреи верили, что семя человека зарождается в мозге.

именно тем, что они ожидали. Мистический антураж, когда разум следовало отключать, слепо следуя учителю, когда знания передавалось от одного *микубала* (преемника) другому *микубалу*, способствовал приятию совершенно нетрадиционных взглядов, при том, что сами каббалисты считали себя ультраконсерваторами.

Каббала очень бурно развивалась на протяжении всего XIII века. Особую популярность приобрела книга «*Сефер ха-Зоар*», автором которой, скорее всего, был Моше Лионский¹⁵. В отличие от «*Сефер-ха-Бахир*» *Зоар* написан абсолютно ясным языком. *Зоар* последовательно описывает многослойное устройство Бога, обладающего телом, душой и душой души. Бог выражается в различных взаимовлияющих структурах, таких как *сфирот* и *клипот*. Разобраться в этой системе чрезвычайно сложно. Причем, судя по всему, законченного вида данное учение так никогда и не имело.

Большую часть книги составляет набор различных толкований текстов Ветхого Завета. При этом автор *Зоар* считает, что буквальное восприятие Торы влечет проклятие. Тора – это не история и даже не свод предписаний, а некий мистический объект, требующий совершенно особого подхода в толковании. Каббалистическая герменевтика полностью разрушала библейский текст, предлагая взамен некое неудобоваримое запутанное оккультное учение.

Каббалистический подход был абсолютно нетрадиционен для иудейского богословия, в котором преобладал апофатический подход к описанию Бога. В то же время каббала безусловно стимулировала неукоснительное следование культовой практике, поэтому была встречена очень благосклонно и даже с энтузиазмом. Каббала возвращала иудеям чувство своей исключительной избранности, поскольку действия верных иудеев в ней имели космическое значение. Например, покаяние евреев (*тишув*) оказывалось возвращением света в мир¹⁶, не просто способом избежать собственного наказания, но исправлением всей вселенной.

¹⁵ Доказательства авторства представлены в книге Г. Шолем, Основные течения в еврейской мистике. – Иерусалим: Библиотека-алия, 1989. – С. 217.

¹⁶ Пример из неопубликованного комментария Моше Кордоверо к *Сфер-ха-Зоар Ор якар* («Драгоценный свет»). Кордоверо жил в XVI веке, однако он не принял Лурианской каббалы и был ближе к первоначальной ее версии.

Развитие каббалы было связано с осмыслением проблемы зла. Вообще в системе панентеизма проблема теодицеи стоит очень остро, ведь если в мире нет ничего, кроме Бога, то зло – это тоже Бог. В ранней каббале есть тенденция представлять зло, как иллюзию. Грех Иова, согласно каббалистов, заключался в том, что он «удалялся от зла» (Иов 1:1), в то время как зло – это просто составная часть добра. Например, в характерной для Зоара притче говорится о царе, который испытал непорочность своего сына с помощью блудницы. Таким образом, блудница оказалась причиной радости царя, который получил возможность наблюдать стойкость наследника.

Однако трагические события конца XV века, когда испанское еврейство было разгромлено по указу короля Фердинанда, поставило под сомнение благодушное отношение к проблеме зла в ранней теософии. Антисемитизм, постепенно нараставший в период высокого Средневековья, становился невыносимым уже под конец XIV века, указ же 1492 года представлял угрозу самому существованию европейского еврейства. При Карле V Испания стала доминировать на всей территории Европы, подмяв под себя Священную Римскую Империю, поэтому спасения от испанской инквизиции нужно было искать в дальних краях. Огромное количество евреев в этот период бежали в Италию, Грецию, на Балканы, в Египет, позже в Голландию и Американские колонии. Турецкий султан предоставил евреям право селиться на территории Палестины, чем многие и воспользовались. Именно на Святой Земле каббала получила второе дыхание. Столицей еврейского мистицизма стал небольшой городок Цфат, находившейся вблизи Тверьи, на берегу Генисаретского озера. Именно там произошла коренная трансформация каббалы.

Во-первых, каббала решительно вытесняет иудейское богословие. Богословие Маймонида, который имел довольно низкий взгляд на Тору, считавший Писание уделом молодежи, простаков и женщин, «путеводителем растерянных», стало рассматриваться как одна из причин наказания, посланного Богом Своему народу. В то же время каббалисты начинают заниматься агрессивным миссионерством, навязывая свое учение как единственно верную интерпретацию

иудаизма. При этом мистика давала ответы на очень важные вопросы в отношении Бога, она очень хорошо утешала человека. Тогда как в богословии Бог оказывался абстрактной сущностью, в каббале Он был осязаемой и действующей силой, проявляющейся в повседневности. В тех условиях у богословия не было ни единого шанса победить в конкурентной борьбе с мистицизмом.

Во-вторых, каббалисты, собравшиеся в Цфате, раскрыли причины катастрофы и способы ее преодоления. Они объяснили, что катастрофа явилась результатом активации теневой стороны божественной сущности, в результате которой мужской аспект Бога пришел в конфликт с его женским аспектом. Однако этот конфликт должен быть преодолен в результате действий самого израильского народа, в соответствии с принципом теургии. Причем это преодоление должно ознаменоваться приходом Мессии.

Наиболее значительной фигурой Цфатской каббалистической реформации в XVI веке явился раввин Ицхак Лурия (АРИ). Именно он придал каббале ее современную форму.

Лурия кардинально переработал проблему зла. Если в «*Сефер-ха-Зоар*» зло – это побочный продукт добра, творимого Богом, в системе Лурии оно приобретает совершенно другую природу. Согласно Лурии Бог творит не-Бога, и таким образом появляется возможность появления пространства, где Бога нет (что для ранних каббалистов было немыслимым). Лурия предлагает теорию появления зла, часто называемую лурианским мифом. Согласно этому мифу время от времени происходит сжатие Бога (*цимцум*), в результате которого образуются пустоты (*кэлим*, букв. «сосуды»), в которых могут зародиться семена зла. На определенном этапе эти пустоты разбиваются (*швират-ха-кэлим*), и зло входит в мир, что можно было наблюдать в период Великой Катастрофы еврейства XV в. Наконец, в конечном счете, Бог исправляет мир, собирая семена зла в новые *кэлим*. Этот процесс называется *тикун*. *Швират-ха-кэлим* – это бесконечно повторяющийся процесс. Во время очередного *тикуна* происходит творение Адама и Евы, имеющих первоначально чисто духовную природу (они прозрачны и бесплотны). Грехопадение человека – это *швират-ха-кэлим*, приведший к овеществлению всего мира. Таким образом, каббала Лурии

предлагает типичный дуализм в духе манихейства, подразумевающий суровую аскезу. Материя оказывается не-Богом, источником зла, представляющим реальную альтернативу Богу. Фактически Лурия возродил давно канувший в Лету гностицизм. Лурианский дуализм выглядел крайне архаичным в интеллектуальном аспекте и не традиционным в богословском плане, поэтому в чистом виде он не прижился. Однако терминология Лурии в каббале осталась, хотя и в реинтерпретированном виде. Поэтому современную каббалу называют лурианской, хотя, строго говоря, она не является непосредственным детищем АРИ.

Одним из атрибутов *тикуна* по Лурии являлось пришествие мессии. Собственно, ожидание мессии всегда присутствовало в иудаизме. Особенно часто различные раввины провозглашали себя мессиями в период Средневековья. Однако лурианская каббала подвела под концепцию мессии новое основание. В середине XVII века возникло мощное мессианское движение под предводительством Шабтая Цви,¹⁷ которое получило название саббатианства. Шабтай Цви был родом из Смирны, где он обучался каббале. У него были проблемы с психикой. В надежде на исцеление он обратился к народному целителю Натану из Газы. Молодые люди подружились, и вскоре Натан признал в Шабтае мессию. Судя по всему, сам Шабтай сначала воспринял эту идею скептически, но в дальнейшем и сам уверовал в свое мессианство, и 31 мая 1665 он провозгласил себя мессией публично. Шабтай Цви в истории каббалы фигура, скорее, номинальная. Сам он не оставил никаких текстов или хотя бы высказываний¹⁸. Но Натан создал особую теорию мессианства, по которой мессия должен спуститься на самое дно греха, чтобы спасти даже самых падших. Таким образом, Натан провозгласил Шабтая безгрешным, не в том смысле, что тот не совершал греха, а в том смысле, что чтобы Шабтай ни делал, совершалось по замыслу Божьему для спасения человечества. Натан написал ряд пророчеств, согласно которому Шабтай должен был перенять власть у турецкого султана Мехмеда IV и начать серию освободительных войн.

¹⁷ В русскоязычной литературе он часто зовется Саббатей Цви или Саббатай Цви.

¹⁸ Существует мнение, что под конец жизни он написал прокламацию, подтверждающую его мессианство. Но этот документ не сохранился.

Провозглашение Шабтая Цви мессией было воспринято европейским еврейством с небывалым энтузиазмом на фоне ухудшения положения евреев в Европе, в связи, например, с гонениями Богдана Хмельницкого. Короткое странствие «мессии» по городам восточного Средиземноморья сопровождалось многочисленными чудесами и исцелениями, засвидетельствованными хроникерами. В 1666 году, через год после своего самопровозглашения, Шабтай направился в Стамбул с целью потребовать у султана передать ему власть. По дороге он был арестован. Во время суда Шабтаю было предложено отречься от своей веры и принять ислам или подвергнуться смертной казни. «Мессия» без колебаний выбрал первый вариант. Султан позаботился о том, чтобы тот получил исламское образование, дал ему придворную должность и гарем. Несмотря на то, что Шабтай Цви до конца жизни исповедовал ислам, многие его последователи продолжали считать его мессией, сравнивая с Есфирью, оставившей свой народ ради его спасения. Саббатианство просуществовало вплоть до XVIII века, породив еще несколько «мессий», из которых наиболее известен Якоб Франк (Лейбович, годы жизни 1726 — 1791), считавший себя реинкарнацией Шабтая. Для саббатиан была характерна крайняя внешняя беспринципность, связанная с верой в отсутствие греха. Так, Франк дважды принимал католичество, однажды — ислам и собирался перейти в православие вместе со всей своей общиной ради достижения безопасности и поддержки. К XIX веку саббатианство сошло на нет, переродившись в хасидизм.

Хасидизм продолжает традицию лурианской каббалы. Однако он не столь глобален. В нем нет чаянья вселенского *тикуна*. В то же время хасиды поддерживают идею крайней самоотверженности и необходимости слияния с божеством, но не в глобальных масштабах, а на личном уровне. Особой чертой хасидского учения является вера в *гаулу* (искушение), совершаемую праведниками *цадиками*. Они верят, что *цадики* являются посредниками между человеком и Богом и могут помочь в деле восхождения души на высшие уровни бытия. Хасиды также ожидают пришествия мессии, однако это пришествие откладывается на неопределенный срок. Каббала в хасидизме была переведена с метафизического языка на язык этический. Она стала означать, что человек должен добиваться святости через милостивое и доброе от-

ношение к окружающим. Смысл самосовершенствования хасидов заключался в смирении своего эго.

Таким образом, Лурианская каббала имела три направления: аскетическое (которому следовал сам Лурия), мессианское, выразившееся в саббатрианстве, и этическое, представленное хасидизмом.

С XVII века еврейское общество стремительно секуляризировалось, более того, именно евреи стояли в авангарде секуляризации. Очень многие из них стали отходить от религии, посвящая себя науке. В то же время они сохраняли специфическое мышление, на которое каббала оказала определенное влияние. Например, социально-экономическое учение К. Маркса и психоанализ З. Фрейда объединяет идея, что за любым внешним явлением стоит некая тайная метафизика, за видимым следует искать невидимое. Есть мнение, что каббала повлияла на становление абстракционизма, направленного на изображение тайных сущностей вещей. В то же время еврей-модернисты стремились избавиться от религиозности и мистицизма. Каббала была в первую очередь раскритикована и отвергнута самими евреями, видящими в ней набор древних суеверий. Движение Хаскала в XIX веке планомерно занималось антикаббалистической агитацией, выпуская соответствующие брошюры. Одновременно с этим иудеи-реформаты обратили внимание на этическое учение хасидов и приняли его на вооружение, отвергнув ортодоксальную приверженность патриархальному Талмуду. В некоторых реформатских общинах хасидские притчи даже заменяли традиционные тексты, поскольку они давали больше простора для либерализации иудаизма вплоть до внесения в него идей феминизма. Например, мы видим такую романтизированную версию хасидизма в «Хасидских преданиях» Мартина Бубера¹⁹.

В XX веке происходит возрождение традиционной каббалы, при этом она популяризируется. Так каббалистическое наследие активно пропагандируется в популярных работах Абрахама Хешеля (*Abraham Joshua Heschel*), таких как «Человек не одинок» (*Man Is Not Alone*) и «Бог в поисках человека» (*God in Search of Man*). По существу Хешель был «каббалистическим евангелистом» в духе Билли Грэма. В 1950- 1960-е

¹⁹ М.Бубер, *Хасидские предания*. – М: Республика, 1997.

годы возникает движения неокаббалы, которая предлагает адаптацию традиционного мистицизма для широких масс. Неокаббалисты занимаются активным прозелитизмом, выпуская огромное количество популярной литературы. На русском языке неокаббала представлена многочисленными работами Михаэля Лайтмана²⁰. При этом неокаббалисты сознательно подстраиваются под местную культуру, чтобы привести в свои общины как можно больше людей. В современном иудаизме непосредственно мистиков не так уж и много, однако мистицизм настолько глубоко вошел в иудейскую религию, что его влияние чувствуется абсолютно везде.

Следует отметить, что относительная простота и схематичность описания еврейского мистицизма в данной статье не должна вводить читателя в заблуждение. На самом деле в каббале существует бесчисленное количество версий и разветвлений. По существу, вариантов каббалы столько же, сколько есть каббалистов, при этом само учение крайне запутано и непонятно. В то же время абсолютно все мистики утверждают, что они передают то самое учение, которое идет непосредственно от Моисея. Таким образом, еврейские источники следует воспринимать с должной осторожностью, поскольку они вполне могут выдавать те или иные элементы средневекового оккультизма за аутентичные черты Ветхого Завета. Необходимо признать, что современный иудаизм является плодом долгого процесса развития, в котором в первоначальное учение было внесено множество совершенно чуждых элементов. В каком-то смысле христианство сохранило дух Библейской религии в гораздо большей степени, чем собственно иудаизм.

²⁰ Русское имя Михаил Семенович Лейтман (род. 1946 г.).

К ВОПРОСУ О БИБЛЕЙСКОЙ ТЕМЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ

НЕКОТОРЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И
БОГОСЛОВСКИЕ НАБЛЮДЕНИЯ И ВОПРОСЫ

В. Лебедев

...Все основные слова, описывающие спасение в Библии, так или иначе подразумевают возвращение текущего несовершенного положения дел к изначально хорошему положению дел или ситуации... Ключевая библейская концепция «возрождение» предполагает возвращение к жизни, которая была до вхождения смерти в мир., [и] указывает на восстановление определенных хороших аспектов творения, которые были утрачены или испорчены... Во имя Христа и Его Царства христиане должны пустить в дело все Богом данные средства, чтобы противостоять недугам и демонизации творения – и таким образом восстанавливать творение – в радостном ожидании окончательного «возрождения» в событии Второго пришествия (Матф. 19:28)¹.

Введение

Идея о возрождении или «рождении свыше/заново» Игрешного человека, связанная с событием или процессом его духовного спасения, является важной составляющей исповедания веры христиан, хотя в разных течениях христианства и в разных исторических периодах эта идея понималась неоднозначно и занимала разное место в соответствующих системах догматических ценностей. Так, в Православной и Римско-католической традициях, которые опираются на постулаты отцов церкви, «возрождение» человека связано с таинством крещения и восстанавливает в нас образ Божий². В различных протестантских и евангельских кругах бытуют различные мнения и акценты – от богословий периода Европейских Реформаций до популяризированного через

¹ Wolters Albert M. *Creation Regained: Biblical Basics for a Reformational Worldview*. – Grand Rapids, 2005. – P. 69-76.

² Ириней, Против ересей 1.21; Климент Александрийский, Педагог 1.6 (вкл. также о совершенствовании Христа при крещении); Тертуллиан, Против Маркиона 1.28; О воскресении плоти 47. П. Евдокимов пишет, что в церковь «входят посредством крещения. Им просветляется неофит.., становится новой тварью... В этом “посвящении” таинства являются не знаками, а источниками возрождения (anagenesis)» (Евдокимов Павел. Православие. – М., 2002. – С. 181-82).

служение Б. Грэма понятия «рождение свыше». Кальвин говорил об обновлении верующего в целом – от обращения до освящения³. У. Перкинс и Т. Беза внедрили в реформатский сотериологический дискурс схему «порядок спасения» (*ordo salutis*) или так называемую «золотую цепь спасения», основанную на Рим. 8:29–30; в эту теоретически-богословскую конструкцию интегрировано «возрождение», занимающее свое логически прописанное место как результат «действенного (эффективного) призыва» и обеспечивая саму возможность веры человека⁴. Арминианская традиция в полемике с кальвинистами видит в процессе индивидуального спасения разные стадии возрождения – частичное и полное⁵. Сам же Арминий усматривал «возрождение» в праведности, принесенной Христом, по сравнению с ролью закона и даже с первым творением мира – более масштабный взгляд⁶. Не лишним будет вспомнить и понимание «возрождения» южно-германским анабаптистским лидером П. Марпеком (ум. 1556 г.) как тотальное подчинение Богу и упование на Него (нем. *Gelassenheit*)⁷. В богословии иудаизма не существует аналога христианской идеи возрождения в смысле некоего начала отношений человека с Богом; но при этом слова Писания и религиозные практики обладают возрождающей или обновляющей способностью⁸.

³ Кальвин Жан. *Наставления в христианской вере* 3.3.

⁴ Примечательна относительно недавняя очень настойчивая попытка подчеркнуть «монергистское возрождение» в распространенной в реформатской традиции, хотя и не бесспорной, схеме *ordo salutis* как следствие так называемого эффективного призвания (Barrett Matthew. *Salvation by Grace: The Case for Effectual Calling and Regeneration*. – Phillipsburg, NJ, 2013).

⁵ Olson Roger E. *Arminian Theology: Myths and Realities*. – Downers Grove, IL, 2006. – P. 35–37.

⁶ Oration I in *The Works of James Arminius*, Vol. 1 – online: <http://www.ccel.org/ccel/arminius/works1.html>.

⁷ В одном из исследований жизни Марпека вкратце объясняется это понятие из его богословия, которое описывает природу возрожденной жизни; термин *Gelassenheit* труден для перевода, но его общий смысл заключается в безраздельном подчинении Богу и отстранении от всех тварных объектов в мире, которые люди склонны превращать в объекты упования. См.: Klaassen Walter and William Klassen. *Marpeck: A Life of Dissent and Conformity*. – Waterloo, Ontario, Canada, 2008. – P. 104–105. К словарным значениям этого немецкого слова также относятся «чистота», «уверенность», «безмятежность» (прим. автора).

⁸ Fishbane Michael. *Sacred Attunement: A Jewish Theology*. – Chicago/London, 2008. – P. 115, 128–29, 130, 132, 138. К. Колер описывает свою религию так:

Евангельские верующие на постсоветском пространстве исповедуют необходимость возрождения человека, и, в частности, когда он желает присоединиться к поместной церкви. Возрождение, определенным образом связанное с Духом Святым, Божьей благодатью, смертью и воскресением Христа, дает новую природу и ведет к плодам новой жизни. Считается, что оно, как первое событие или переживание христианской жизни, сопровождается ощущениями радости, мира и надежды. При всем трепетном отношении к этому понятию, однако, писатели духовно-назидательной литературы и проповедники признают, что *это* нечто чудесное (не поддающееся объяснению) и непонятное. Экспертных исследований на эту тему, насколько мне известно, совсем немного⁹. Отсюда в беседах верующих легко возникает путаница и неуверенность по существу дела, а в результате – слабое понимание идентичности члена христианского сообщества и реальный разрыв между его жизнью, убеждениями и понимаем миссии, с одной стороны, и внешним миром, который Бог постановил преобразовать с помощью церкви, с другой.

После краткого обсуждения методических аспектов, я предложу столь же краткие обсуждения избранных текстов по теме возрождения и в заключении озвучу ряд вопросов, на которые евангельским мыслителям стоит искать и формулировать ответы ради зрелости христиан и общин.

Метод

Явный недостаток изучения и обсуждения библейской темы (или мотива) возрождения взывает к большему вниманию, а существующие исторически-богословские и популярные взгляды и мнения, учитывая их обусловленности, нуждаются в критическом пересмотре. Последнее, конечно, не подразумевает, что имеющиеся в виду взгляды и мнения могут быть весомыми в рамках продолжающейся дискуссии.

«Иудаизм – это религия исторического роста, которая, не претендуя на статус конечной истины, всегда возрождается (или перерождается) на каждом поворотном пункте истории»; и еще о вселенском масштабе: «... иудейская религия должна быть религией всего мира., «светом мира», возрождающим человечество». См.: Kohler Kaufmann. *Jewish Theology Systematically and Historically Considered*. – n.d., 1918. – n.p.

⁹ Напр., Рязузов Владимир. *Библия о возрождении*. // Путь богопознания. – 1998. – Т. 4. – С. 5–26.

Учитывая предписанные ограничения настоящей публикации, я могу поставить перед собой лишь задачу предложить и очертить методологический процесс для обобщения обозначенной библейской темы и, в перспективе, формулирования библейской мысли (и библейского учения) по ней, в рамках этой задачи я пользуюсь подходом экзегетического богословия к обсуждаемой библейской теме. При критическом прочтении библейских текстов и анализе, и синтезе наблюдений и их значений в контексте я прибегаю к интра-текстуальной и канонической перспективам. С помощью таких толковательных подходов следует стремиться к конструированию *библейского богословия* по той или иной теме – т.е. всеохватной панорамы, учитывающей максимум аспектов и деталей, с должным балансом исторических, богословских и описательных характеристик.

Диахроническая библейская перспектива

Для читателя Библии, включая тех, кто не обладает желаемой теоретической подготовкой, не должен быть секретом тот факт, что Библия не предлагает систематизированной презентации собственных тем, как и не представляет равномерно концептуальных данных по той или иной теме на протяжении собственной канонической последовательности (объединенного повествования). Диахроническая перспектива необходима в библейском богословии для отслеживания развития изучаемой темы или концепции, которая на этапе ранней (апостольской) церкви обрела новое употребление в свете Христоявления¹⁰.

Справедливым будет начать рассмотрение вопроса с надежд библейских персонажей до Авраама и позже еврейского народа на *исправление* искаженного грехом миропорядка. Слово «возрождение» (а, точнее, его прямые лексические аналоги в оригинальных библейских языках) в Ветхом Завете не употребляется. Однако надежда на вышеупомянутое

¹⁰ Здесь я заимствую термин из православного богословия (С.Н. Булгаков, «Расизм и христианство»; В.Н. Лосский, «Толкование на Символ веры»); альтернативный термин, с греческого – «Христофания», который, впрочем, используется в более широком смысле, включающем предполагаемые явления второго лица Божества в еврейской Библии. В западном богословии принято обсуждать жизнь, служение, спасительные дела Иисуса Христа Мессии с помощью терминов Christ-event или Christusereignis («событие Христа»).

исправление отражается в широко используемых понятиях «новое творение» (Ис. 65:17; 66:22) или «что-то новое» (Чис. 16:30; Ис. 43:18–19), «восстановление» (Иез. 33–34, 36–39; Плач Иер. 5:21), «обновление» (заветов, Исх. 34:10–27; Втор. 29; И. Нав. 8:30–35; также Ис. 40:31 и Пс. 102:5; 103:30), «исцеление» (Исх. 15:26), «возвращение» (Втор. 30:1–5)¹¹, «оживление» (Пс. 79:19; Ис. 57:15; Иез. 37) и даже «рождение» в отношении язычников (Пс. 86) и др.

Здесь следует отметить, прежде всего, общинный или групповой, корпоративный (ср. индивидуальный) и далее вселенский масштабы, в связи с которыми озвучивались эти надежды. Учитывая идеальные контуры миссии, возложенной на Авраама и Израиля, исправление должно коснуться прежде всего избранного народа Божьего, а затем и всего мира (Быт. 12:1–3; 17:1–22; Пс. 66; Ис. 16:18–23). Другим важным аспектом является *эсхатологическая* ориентация божественной реабилитации. Таким образом, авторами библейских книг создавалось видение обновления творения, нового творения. Духу Божьему отводилась особая роль (напр., Иез. 37:5–9; Пс. 103:30). Бог словно и даже в буквальном смысле творит заново, поправляя форму искаженному, придавая гармонию существу в хаосе, заново назначая функции тому, что утратило функциональность. *Социальные* блага в их *материальном* выражении были совершенно естественно в фокусе внимания. Земля приносит плод (Лев. 25:19; Пс. 66:7), который народ в радости может вкушать в своей земле (Иер. 28:25; 34:27; Иез. 34:27) под покровительством Всемогущего Бога, Творца и Царя, в условиях здоровых (обновленных) заветных *взаимоотношений*. Эта идиллия противопоставлялась часто возникающему крайне неудовлетворительному положению дел, когда в результате грехопадения Адама, грехов народа и всего человечества, зло, несправедливость, всевозможные виды аморальности, войны, горе, боль и бедствия вносили беспорядок в жизнь творения. Известные обещания Бога (Быт. 3:15; 12:1–3; Втор. 29–33) создавали почву для надежд на исправление такого порядка вещей: Бог вторгнется в поврежденный мир своим животворящим Духом и в лице Мессии, который учредит новое творение и мир (шалом) в

¹¹ См. также апокриф 1 Ездры 8:52. Ездра говорит в связи с возвращением народа: «Сила Бога нашего будет с теми, кто ищет Его ради полного восстановления (или исправления, улучшения; гр. «епанортосис»)».

нем (Иоишь 2; Мал. 3:1-2; Зах. 9; Мих. 5:5). И именно такими категориями концепция «возрождение» обозначалась в Ветхом Завете. Здесь, однако, отметим, что материальное, внешнее, наблюдаемое и моральное выражение божественной реставрации своего народа и всего творения (см. напр., Зах. 1:17), его социальный акцент и корпоративное измерение вовсе не игнорирует необходимости внутренних, *духовных*, психологических, даже мистических, *индивидуальных* перемен, которые, как таковые, безотносительно внешнего выражения, не поддаются объективной фиксации. Такие эпизоды, как разговор Бога с Адамом и Евой, и с Каином, пророков с царями (напр., Нафан с Давидом), покаянная интроспекция псалмопевцев (напр., Пс. 50), божественные уроки пророкам (напр., Ионе и Аввакуму), предписание отдельным личностям веры и познания Бога (Быт. 15:6; Исх. 19:19), и множество других примеров однозначно свидетельствуют об ответственности за личное духовное преобразование человека – будь оно безотлагательное (как раскаяние за грех) или в процессе персонального возрастания. Тем не менее, следует признать, что в древнем мире, где в отличие от более позднего западного сознания индивидуализм не доминировал, и в мировоззрении, где Бог стремился благословить свой народ и весь мир, феноменологические факторы – по сравнению с личными и внутренними – выходили на первый план в вопросе оценки ожидаемого или происходящего *восстановления* творения, *избавления* (или спасения, *исцеления*) от его падшего и расстроенного состояния, его *обновления* или (как то стало обозначаться позже) «*возрождения*». *Этическая* и ритуальная *чистота*, несомненно, характеризовали повторяющиеся и окончательные исправления, как и собственно фактор неподдельных *взаимоотношений* между Богом и людьми.

Синхроническая перспектива

Диахроническую перспективу было бы верным продолжить и переходя к Новому Завету. Однако, учитывая достаточно резко сменившиеся для учеников обстоятельства, а именно все, что связано с явлением Христа, приобретает актуальность синхроническая перспектива, т.е. обновленное и более интенсивное приложение концепции «возрождения»

апостолами к жизни церкви и мира в относительно короткий период времени, связанный с появлением церкви и первоначальным распространением евангелия Христа. В связи с этим возникает вопрос: поменялась ли концепция возрождения содержательно в каких-либо ее аспектах в свете Христо-явления?

Зарождение движения последователей Иисуса Мессии и написание книг Нового Завета происходили в греко-римском мировоззренческом окружении, что не могло не сказаться на формулировках провозглашения евангелия в лингвистическом смысле. В греко-римской космогонии и религии встречались как идеи об *обновлении* мира (как этапе нового витка в его цикличной жизни), так и об изменении жизни и идентичности, и мистического восхождения к высшему, божественному существованию¹². Эти идеи выражались греческим словом *παλιγγενεσία*, которое дважды употребляется в Новом Завете (Мф. 19:28 и Тит. 3:5). Также практики религиозных ассоциаций, культового причащения к божественному (мистическое возрождение) и тематика перерождения божеств могли играть свою роль¹³. Подозрения в эллинизации христианства высказывались рядом исторических критиков в XIX и XX веках, однако по большей части они были опровергнуты. Иосиф Флавий использовал едва ли не в традиционном ключе слово *παλιγγενεσία* в отношении возвращения евреев из Вавилона¹⁴, а Филон – о новом мире, омытом и словно новым, после потопа¹⁵.

В Новом Завете целый ряд терминов, метафор и языковых конструкций образует учение – реальное, хотя и многообразное – о начале новой жизни «во Христе» (ср., напр., Рим. 6:11; 1 Пет. 3:16; Ин. 15:4–7) и соответствующих духовных, ценностных, моральных и психологических перемен. Далее предлагается краткое рассмотрение нескольких ключевых новозаветных отрывков с синхронической перспективы и несколько выводов по теме возрождения.

¹² Silva Moisés. *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*. 2 ed. – Grand Rapids, 2014. – P. 569–570.

¹³ Там же.

¹⁴ «восстановление и возрождение своего отечества» (Иудейские древности 11.3.9).

¹⁵ Philon. *On the Life of Moses* 2.12.

2 Кор. 5:11–21: «новое творение»

Апостол Павел¹⁶, держа в уме посыл больших пророков о «новом творении» (Ис. 43:19; 65:17, 66:22; Иер. 31:22 б; Иез. 18:31), ведет речь о служении примирения, которое требует исполнителей с особым умонастроением: прозрачность перед Богом и людьми (5:11), приоритет внутреннего состояния над способностью произвести впечатление внешним видом (ст. 11, «страх Господень»; 12), новая идентичность «во Христе», проницание в искупительные инициативы Бога (ст. 19) и др. Павел был подвержен и подверг себя преобразованию силами грядущего «нового творения» (ст. 17 б)¹⁷ и теперь вразумляет верующих в Коринфе (ст. 11, 20). Его главный аргумент, включающий в себя идиому «новое творение», использованную в Новом Завете только Павлом, заключен в ст. 17, перевод и понимание которого требует некоторого уточнения.

Существующие версии переводов Библии и многие комментарии воспринимают Павлово утверждение, сложное предложение, так, как будто вторая его часть является простым предложением – придаточным сказуемым: «Кто во Христе, *тот* новая тварь» (2 Кор. 5:17)¹⁸. Толковательный акцент регулярно ставится на субъективное переживание и индивидуальные этические изменения. Однако это утверждение звучит на греческом языке несколько иначе. Связующего местоимения «тот» в нем нет, и местоимение «кто» предваряет союз «если». Буквально оно может звучать так: «Так что, если кто(-либо) во Христе – новое творение!»¹⁹ Хотя в утверждении Павла не употреблены глаголы, лучшей

¹⁶ Само слово «возрождение» употребляется лишь раз в Павловом корпусе – в Тит. 3:5, но, как уже сказано выше, соответствующая концепция или «учение» составляется из целого спектра родственных мыслей, у каждой из которых есть свои отличительные особенности.

¹⁷ Ср. Рим. 6:4; также см. единственное употребление в Павловом корпусе обозначения «будущий век» (Еф. 1:21), обновляющие силы которого посредством единства с воскресшим Христом доступны всякому верующему в его настоящем.

¹⁸ Так Синодальная Библия. «Слово жизни» (IBS): «если кто-то находится во Христе, он уже новое творение»; перевод Десницкого: «Кто во Христе – тот заново сотворен». С русскими переводами этого текста и рядом комментариев на него читатель сможет ознакомиться на сайте <https://bible.by/bible/>.

¹⁹ Hays Richard B. *There is a new creation* // Christian Century. – 1992. – Т. 109. – №. 8. – С. 241–241.

из попыток перевода на русский, вероятно, является следующий: «Если кто-либо во Христе, то этот человек находится в совершенно новом мире» (Современный перевод [ERV]). Фраза «во Христе» часто в Новом Завете подразумевает новый статус обратившегося ко Христу. Однако в данном контексте (2:14–7:4), где речь идет о системе оценок, восприятий и отношений, «во Христе» означает новый, учрежденный Богом через Христа, эсхатологический порядок вещей (ст. 18)²⁰, преобразующий взаимоотношения в общине, сношения с враждебным миром и с вселенной в целом. Несправедливым будет предписывать этому заявлению Павла значение индивидуального обращения и субъективных переживаний, хотя оно и недалеко отстоит от его интереса здесь. Итак, веруя во Христа, его смерть и воскресение, человек становится причастным к миропорядку, отличному от нынешнего, которому еще предстоит открыться, и где Христос будет царить и судить буквально и праведно. Так Павел представляет себе «возрождение»: обновление общинного сознания, реализация будущего правления Христа в текущей жизни общины, подчинение Его мыслям, путям и ценностям, как если бы время правления Христа уже настало.

Матфея 19:28 и Титу 3:5: палингенез, будущий и настоящий

Смысловые отношения между указанными текстами, безусловно, есть, с библейско-канонической точки зрения, но они, по понятным причинам (прежде всего, авторство и обстоятельства происхождения), скорее, косвенные. Но их объединят употребление в них слова *παλιγγενεσία*, которое у Матфея переведено архаичным словом «пакибытие» в СБ, как «новый век» (РВ) и «новое бытие» (пер. Лутковского, Кассиана), и целой фразой «когда весь мир обновится» (Современный перевод ИБС). Иисус в этом тексте обещал своим ученикам награду в виде их нового достойного положения и деятельности (в качестве судей-ассистентов Мессии-Судьи) как подлинных израильтян, т.е. представителей Божьего народа, которыми они стали, последовав за Иисусом как Мессией (19:27–30). И это новое положение, согласно иудейским представлениям, они займут в будущем, в момент инаугу-

²⁰ См. также 2 Кор. 6:2; «время благоприятное» и «день спасения» – понятия синонимичные «новому творению», и это «время» и «день» – «теперь»!

рации Мессии, в «жизни вечной» (19:16, 29), «будущем веке» (Матф. 12:32; ср. пар. текст Матф. 19:28 – Лук. 18:30), когда весь *порядок вещей в мироздании* перейдет под неоспариваемое руководство Бога через им уполномоченного Мессию. Таким образом, смысл слова *παλιγγενεσία* совпадает с Павловым понятием *κτισις καινος*, «новое творение», во 2 Кор. 5:18. Важен и еще один фактор, который, вероятно, не сразу бросается в глаза: обещание Иисуса ученикам совместной судьбоносной деятельности и награды всем последовавшим на нем (Матф. 19:28–29) указывает на тесные *взаимоотношения* верующих с Богом через Мессию в условиях палингенеза, т.е. возрожденной, обновленной, реабилитированной вселенной²¹.

Апостол Павел или его посвященный последователь употребил это слово в Послании Титу 3:5, где наряду с ним употреблено слово «обновление» (*ανακαινωσης*)²². В этом пассаже Павел восхваляет Божью благодать (ст. 4); он отрицает, что Бог спасает человека по делам, но подчеркивает многократно в Послании, что люди обретают спасение и оправдание (2:10 б, 11; 3:7) ради того, чтобы избавиться от аморальности и укрепить прилежность к *добрым делам* (напр., 2:7; 3:8, 14). Фактор добрых дел хотя и озвучивается в греко-римском контексте, переключается с требованием чистоты (очищения) к народу Божьему в Ветхом Завете. При этом стремление к добродетели не сводится более к исполнению Торы, но обусловлено особым присутствием Бога в церкви в лице Иисуса Христа и Святого Духа. Бог-Спаситель изливает Духа через Иисуса Мессию-Спасителя (3:5–6). Такое тринитарное спасение принимается не иначе как новым и истинным *знанием* религии (1:1, 9; 2:1), которое наверняка имеет отношение к пережитому «возрождению». В контексте также озвучены элементы *эсхатологии* (2:13; 3:7), что яснее обозначает согласие между поучениями, адресованными Титу, и разговором по душам Иисуса с учениками в Матф. 19:27–30. Вдобавок к тому, уже свершившееся «возрождение» связано со статусом «наследников вечной жизни» в палингенезе. В оправдании Христовой благодатью и ответном уповании со стороны «из-

²¹ Согласно проповеди Петра в Деян. 3, это будет «время отрады» (СБ) или облегчения, утешения, покоя (греч. ἀνάψυξις), а также время «совершения» (СБ) или восстановления (греч. ἀποκατάστασις) всего”.

²² Это слово также лишь дважды используется в Новом Завете; см. Рим. 12:2.

бранных Божьих» (Титу 1:1) реализуется «возрождение» в двух стадиях: грядущий палингенез преобразует настоящее избранных, а нынешний их опыт палингенеза лишь предвосхищает грядущий. Стоит не упустить из внимания также и следующее: хотя такому аспекту спасения, как усыновление, не уделено непосредственного внимания в Послании к Титу, привилегия «наследников» (3:7) указывает на установление *взаимоотношений* между Богом и человеком как важный фактор «возрождения».

Ев. Иоанна 3:1–10: вера в Иисуса, Дух Святой и рождение заново

Этот текст не оставляет равнодушным и вызывает целый ряд вопросов и споров. Говорит ли он о рождении «свыше» или «заново»? Что значит «родиться от воды и духа»? С чем связано непонимание фарисея Никодима, и как Иисус смог убедить собеседника в его невежестве? Какое отношение эта беседа имеет к христианскому учению о возрождении? Начать искать суть посылки этого эпизода следует в противопоставлении, объявленном в ст. 6: «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух». Никодим знал из Писаний, что есть «плоть» (Быт. 6; Пс. 77:39; Ис. 31:3), а что есть «Дух» Божий, животворящий, снабжающий силой и как признак Божьего особого присутствия и деятельности (Пс. 50; Иез. 37). Он также знал, что «рождение» означало начало взаимоотношений, как, в частности, в случае с Израилем и заключением Божьего завета с этим народом (Ис. 63:16; 64:8; Мал. 2:10). Но, вероятно, он не мог не отдавать себе отчета в том, что он – при всей его фарисейской учености и идентичности – все же оставался «плотью» и его иудейство – вовсе не гарантия подлинных отношений с Богом²³. Иисус свидетельствует в пользу Духа Святого, хотя Никодим пришел поговорить о самом Иисусе. Евангелист же Иоанн приписал Духу роль свидетеля, так сказать, по делу и в пользу Иисуса. Эта циркулярная логика указывает на то, что Никодим мог обрести настоящие взаимоотношения с Богом, если бы после-

²³ Здесь важны слова евангелиста Иоанна из вводной части его книги – 1:12-13: он родился естественным образом и в иудействе («от крови, ... от хотения плоти, ... от хотения мужа»), но принадлежал ли он к тем, кто «родились от Бога», т.е. к тем из общего числа народа, кого Бог считает своими детьми?

довал за Иисусом и предпочел бы руководство Духа Божьего в своей жизни его религиозной практике. Ведь теперь Иисус, ставший под руководство Божьего Духа (1:32–34), выдвинул себя в качестве определителя принадлежности людей к народу Божьему (Ин. 10:9). Быть «(воз)рожденным» означает обрести неподдельные взаимоотношения с Богом.

Внимание в этом евангельском эпизоде, конечно, сосредоточено на индивидууме, нуждающемся – к его собственному удивлению – в возрождении. Однако нельзя сбрасывать со счетов того, что Никодим, по замыслу Иоанна, мог выступать как представитель иудейского народа, который, словно сухие кости в видении Иезекииля (гл. 37; ст. 11: «кости сии – весь дом Израилев»), был безжизненным в глазах Бога. Известно, что ветхозаветные слуги Божьи (Моисей, Давид, Неемия, Ездра и др.) выступали в такой роли представителя народа; в ней мог быть и Никодим, «учитель Израилев» (3:10). Если это так, то этим вновь подтверждается первостепенная значимость *общественного, корпоративного* измерения возрождения.

Заключение

Ограничение размеров статьи не позволяет обратиться к другим новозаветным текстам по нашей теме²⁴, но ряд выводов – не окончательных и, скорее, как приглашение к дальнейшим дискуссиям – можно сделать уже сейчас. Прежде всего, библейскую концепцию возрождения следует понимать в свете будущего нового Божьего творения (Ис. 65:17, 66:22; Отк. 21:1), заново и гармонично устроенной вселенной под беспрекословным подчинением праведному Царю Христу (1 Кор. 15:22–28), исцеленного и освященного порядка (2 Кор. 5:17), который решительно проецируется на нашу жизнь при условии принятия его нашей верой-послушанием в силу уже произошедшего формирующего явления – воскресения Иисуса Мессии.

Далее, в смысле социального масштаба, акцент в библейских текстах, скорее, стоит на группе, общине, нуждающейся в «возрождении», на приложении природы и принципов жизни «будущего века» к ее жизни, нежели на субъективном

²⁴ В частности, текстам и темам в соборных посланиях или тех, что связаны с единством со Христом, грядущим воскресением и опытом воскресения в настоящей жизни.

опыте отдельно взятого человека. Хотя корпоративное измерение возрождения невозможно представить себе в отрыве от опыта отдельно взятой личности, возрождение индивидуума имеет потенциал к проявлению и конечный смысл только в сообществе. «Возрождение» индивидуума с прицелом на «возрождение» человечества и мира нуждается в отдельном исследовании, так же как и вопрос органического взаимоотношения между первым и вторым. Так или иначе, акцент в беседах верующих, проповедях и экспертных исследованиях исключительно на индивидуальном опыте и значении «возрождения ошибочен.

Касательно «возрождения» индивидуума возникает вопрос, предлагает ли Писание расклад некоей механики возрождения в душе человека или мистического опыта, который мог быть существенным предписанием членам общин или ищущим Бога вне их? Актуален ли этот вопрос для авторов Библии вообще? И если да, то как он решается? Это важно в свете более поздних церковных интерпретаций и богословских экстраполяций, как, например, «духовное возрождение» при крещении в Восточной традиции или интеграция момента «возрождения» в так называемый «порядок спасения» (*ordo salutis*) в рамках реформатской традиции. И далее, по логике вещей. Например, «возрождение» – это отдельное событие в жизни человека или процесс? Или и то, и другое вместе? Какое отношение имеют чувства (или эмоции), этика и мораль, знание и мудрость к возрождению? В каком отношении возрождение стоит к крещению? Существует ли реальная дихотомия между западным акцентом на *действия*, необходимыми для возрождения, и восточным настоянием на *существование* в соответствии с восстановленным в нас через возрождение образом Божиим?²⁵

В конечном счете, «возрождение» – эта метафора, которую не следует ни буквализировать, ни сужать до смысловых рамок, устоявшихся в той или иной христианской субкультуре. Краткому обзору методологии, толковательных и богословских вопросов и выборочным наблюдениям и было посвящено данное эссе, с надеждой на развитие дискуссии по теме.

²⁵ См., напр., Евдокимов Павел. Православие. – М., 2002.

ВЗАИМОСВЯЗЬ НАСТАВНИЧЕСТВА И ЛИДЕРСТВА:
ПО МАТЕРИАЛАМ ИНТЕРВЬЮИРОВАНИЯ СЛУЖИТЕЛЕЙ
ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ ЦЕРКВЕЙ ЕХБ
Занин А.А., Белов А.Э., Негров А.И.

Введение

Данная работа основана на материалах магистерской диссертации по лидерству студента Высшей школы лидерства СПбХУ Занина А.А. Защита работы состоялась в мае 2016 г. Цель работы заключалась в изучении представлений евангельских верующих (на примере представителей дальневосточных церквей ЕХБ) о роли наставничества в формировании лидерства. Актуальность темы обусловлена нехваткой в данном регионе зрелых и квалифицированных лидеров (подобное утверждение справедливо касательно многих евангельских объединений на постсоветском пространстве).

Мнения пасторов и руководителей молодежи о лидерстве и наставничестве были выявлены в процессе интервьюирования, в рамках которого респондентам задавались 12 вопросов:

1. Как вы понимаете лидерство?
2. Каким образом, по вашему мнению, в Дальневосточном объединении церквей ЕХБ формируется культура лидерства?
3. Что, по вашему мнению, необходимо для формирования духовного и эффективного лидерства в церквях ЕХБ?
4. Как относятся члены вашей церкви к понятию «лидер»? Понимают ли они значение этого слова?
5. Как вы понимаете наставничество (менторство)?
6. Важность наставничества в церкви (степень важности)?
7. Можно ли считать наставничество важным элементом лидерства? Почему?
8. Каким методом (стилем) пользуетесь вы в процессе наставничества?
9. Как бы вы охарактеризовали хорошего и эффективно-го наставника?
10. Почему наставничество не срабатывает? Назовите основные причины и ошибки.
11. Приведите примеры проявления наставничества в вашей жизни (один по отношению к вам со стороны

другого лидера и другой с вашей стороны по отношению к другому человеку).

12. Поделитесь своими мыслями или комментариями на тему наставничества и лидерства в церкви (общие мысли, личный опыт и пр.).

Методология исследования базировалась на рекомендациях к изучению лидерства, разработанных сотрудниками ВШЛ СПбХУ¹. При анализе расшифровок интервью преследовались две задачи: (1) выявить отношение пасторов и руководителей молодежи к вопросам лидерства и наставничества; (2) сопоставить мнения пасторов и руководителей молодежи по исследуемым вопросам. Таким образом, объектом исследования был феномен наставничества, а предметом – роль наставничества в формировании лидерства в контексте дальневосточного объединения церквей ЕХБ.

Лидерство и наставничество в Библии и христианской литературе: краткий обзор

Наставничество в формировании лидерства в Ветхом Завете

Согласно ветхозаветным писаниям, ответственность за воспитание и обучение детей лежала на родителях и учителях (Прит. 1:8, 4:1–4, 6:20, 31:1; Втор. 6:17–18). Суть наставничества заключалась в передаче младшим поколениям мудрости, принципов благочестия и нравственности, в том числе посредством доброго примера. Бог с самого начала построения взаимоотношений со Своим народом выстраивает фундамент наставничества, в котором есть элементы передачи информации и демонстрации личного примера (что также можно охарактеризовать как предание в смысле передачи религиозного опыта).

О роли наставничества в формировании лидерства в Новом Завете

Новый Завет содержит различные метафоры, описывающие отношения между лидером и последователями: отец и сын (1 Фес. 2:11; Евр. 12:5, 7; Еф. 4:6), муж и жена (Еф. 5:22–23),

¹ См. Общие и специальные методы изучения лидерства / Под. ред. Ю.Н. Красниковой и А.И. Негрова; Серия «Лидерство: теория и практика». – СПб.: Санкт-Петербургский христианский университет, 2015. Вып. 2.

голова и тело (Кол. 1:8, Еф. 5:23), лоза и ветви (Ин. 15:23), виноградарь и виноградник (Мф. 20:1), творец и творение (Еф. 2:10), пророк и народ (Деян. 3:22), пастух и овцы (Ин. 10:27).

Наставничество в Новом Завете наблюдается в общении Иисуса Христа со своими учениками. Он использовал различные методы: учил в группе, наставлял один на один, направлял учеников парами на выполнение практических заданий (т.е. делегировал полномочия).

Жизнь и учение Апостола Павла обнаруживают роль наставничества в формировании духовно зрелых и эффективных христианских лидеров раннехристианских общин.

Лидерство и наставничество в Евангелиях

Во всех четырех Евангелиях мы видим следование учеников за Христом. В Евангелии от Матфея, призвав их (4:18–22), Он позволил им наблюдать Его образ жизни. Ученики видели, как Он учил, как решал различные вопросы, как относился к людям. Христос был лидером, и это же качество Он желал видеть в Своих последователях (8:18–34). Как Учитель, Он видел нужды людей (9:35–38). Он обучал своих учеников, вовлекал их в Свое дело, а затем наделял полномочиями и отправлял на самостоятельную миссию (10:1–15). Иисус был лидером-наставником. Он уделял важное значение преемственности, передаче знаний, умений, навыков и компетенций (10:24–33).

Перспектива в Евангелии от Марка иная: ученики не понимают притчи Иисуса, Его учение и служение (4:13, 7:17–18; 8:14–21); не узнают в Нем Сына Божьего (4:35–41; 6:45–52); не осознают смысл Его учения (8:14–21), которое в сущности предполагает крестный путь (8:31–33; 9:30–32) через служение другим (10:32–45)². Возможно, автор хотел показать сложность воспитательного процесса и важность терпения как характеристики учителя.

В свою очередь, по Луке стать учеником Иисуса означает вступление на узкий путь ко спасению (13:22–30), который предполагает следование за Ним (14:27; 9:23)³. Автор представляет Иисуса как наставника, который обучает Своих последователей, подготавливая их к миссии.

Иоанн подчеркивает важность личных убеждений и веры (1:41, 45, 49, 6:69, 13:13; 20:28–31; 21:7–12; 20:31). Сначала ученики

² См. Грин Дж., Макнайт С., Маршал Г. *Словарь Иисус и Евангелия*. – М.: Библейский институт св. Апостола Андрея, 2003. – С. 681.

³ Там же, С. 682.

не вполне понимали личность и учение Иисуса. Учитель же продолжал терпеливо наставлять учеников, чтобы они осознанно уверовали в Него. По Иоанну, Иисус Христос – истинный Пастырь, который печется о тех, кто идет за Ним (10:11).

О роли наставничества в формировании лидерства в учении Апостола Павла

Тимофей сопровождал своего учителя в миссионерских поездках (см. Деян. 16:1–5; 20:4; Рим. 16:21; 2 Кор. 1:1, 19; Фил. 1:1; Кол. 1:1; 1 Фес. 1:1; 1 Фес. 1:1 и 2 Тим.). Апостол возложил на Тимофея определенные обязанности (см. Деян. 17:13–15; 19:22; 1 Кор. 4:17; Фил. 2:19; 1 Тим. 4:13). Тит также был образцовым учеником Павла (Тит. 2:7–8), с которым Апостол провел много времени и называл его «истинным сыном по общей вере» (Тит. 1:4); Павел поручил Титу подготовить лидеров для церкви на Крите (Тит. 1:5). Тит научился от Павла не только проповедовать, но и решать различные церковные вопросы.

Таким образом, в Новом Завете встречаются два типа наставничества. Во-первых, это общее христианское наставничество, т.е. передача основ христианства на практических примерах повседневной жизни. В Церкви есть более зрелые христиане и те, кто делает первые шаги. В ранней Церкви старшие верующие вели более молодых к Богу, преподавали им учение апостолов, проявляли внимание к их нуждам, вместе поклонялись Богу, общались в духе радости.

Во-вторых, в Новом Завете виден целевой вид наставничества, т.е. подготовка конкретных христиан к определенному виду служения (например, Тимофея и Тита).

Таким образом, новозаветная модель наставничества характеризуется: (1) передачей учения и знаний (образовательная задача); (2) преподаванием умений и навыков, необходимых для служения (развивающая задача); (3) воспитанием христианского характера (воспитательная задача).

Современная христианская литература

Важным вкладом в отечественную христианскую литературу можно считать книгу В.А. Сарапулова «Личностные факторы христианского лидерства»⁴. Особый интерес

⁴ Сарапулов В.А. *Личностные факторы христианского лидерств*: Научно-методическое пособие / Сер. «Лидерство: теория и практика». – СПб.: Санкт-Петербургский христианский университет, 2016. Вып. 3.

представляет вторая глава «Христианское учительство как источник концептуальных представлений о лидерстве»⁵, в которой предпринята попытка интегрировать представления о христианском учительстве и христианском лидерстве. Учитель, по мнению автора, – «это тот, у кого учатся... Учитель – не тот, кто тянет, а тот, за кем тянутся. Так и лидер: это тот, за кем идут по собственной воле»⁶. Важно обратить внимание на следующее утверждение автора: «Мы ошибаемся, когда считаем, что учитель – это тот, кто учит. Как ошибаемся и тогда, когда считаем, что лидер – тот, кто ведет»⁷.

Говоря об учительской практике Христа как лидера, за которым шли ученики, Сарапулов отмечает важные черты Его служения. Во-первых, «знание (учение Иисуса) структурировалось вокруг самой личности Учителя. Его учение ни тогда, ни сейчас невозможно отделить от Его личности»⁸. Во-вторых, «[Иисус] никогда не преподносил истину в готовом виде, а показывал людям путь к этой истине, позволяя им самим открывать ее (переоткрывать)». Для Иисуса было важным побудить слушателей самим найти правильный ответ.

Чтобы разрушить существующий сегодня стереотип в отношении образа учителя, автор обращается ко времени ранних христиан, когда «учитель был более похож на современного нам пастора или проповедника». Его задачей было показать практическое применение того, чему он учил людей.

Исходя из своего пятидесятилетнего опыта преподавательской деятельности, В.А. Сарапулов утверждает, что «концепция учительства Ап. Павла в значительной степени может стать основой для концепции христианского лидерства и в первую очередь – отношения учителя и учеников»⁹. Результатом такого обучения является «становление человека как личности и индивидуальности, способной быть лидером, самостоятельно идти по жизни и вести других»¹⁰.

⁵ Там же, С. 59–94.

⁶ Там же, С. 60.

⁷ Там же.

⁸ Там же, С. 61.

⁹ Сарапулов В.А. *Личностные факторы христианского лидерства*: Научно-методическое пособие / Сер. «Лидерство: теория и практика». – СПб.: Санкт-Петербургский христианский университет, 2016. Вып.3. – С. 77.

¹⁰ Там же, С. 92.

О роли наставничества в формировании христианского лидерства

А.И. Негров отмечает, что под формированием лидерства следует понимать «процесс и результат должным образом спланированных и согласованных мероприятий, направленных на развитие людей, помогающих им развиваться с помощью своей деятельности, благодаря наставничеству и поддержке со стороны других людей»¹¹. Развитие лидерства в христианских общинах «должно быть интегрировано в повседневную практику и таким образом стать частью культуры взаимодействия среди христиан. Важной частью развития лидерства является конструктивный диалог между верующими, в котором на основе христианской любви верующие говорят истину друг другу и выражают свое мнение на какие-то вещи»¹².

В мае-июле 2013 г. А.Э. Белов и К.С. Дивисенко провели социологический опрос на предмет представлений евангельских христиан о лидерском стиле. В исследовании приняли участие 68 человек (34 мужчины и 34 женщины), в основном проживающих в г. Санкт-Петербурге и Ленинградской области. Результаты изучения представлений об образе идеального христианского лидера среди евангельских верующих показали, что наиболее значимыми оказались такие формы поведения христианских лидеров, как умение выслушать и понять; способность направлять (наставлять) в духовной жизни; умение создавать атмосферу доверия; способность хорошо, доходчиво произносить проповеди; готовность поддерживать других и др.¹³ Данное исследование показывает, что для евангельских христиан данного региона востребованным является поведение лидеров, направленное на наставничество в духовной сфере. 73% респондентов ответили, что

¹¹ Негров А.И. О международном исследовательском проекте «Изучение феномена лидерства в среде евангельской молодежи Евразии: к вопросу формирования эффективных подходов в становлении и развитии лидерства» // Феномен лидерства в среде евангельских христиан Евразии: коллективная монография / Под ред. А.И. Негрова; Серия «Евангельское христианство и лидерство». – СПб: Санкт-Петербургский христианский университет (в печати). Вып. 2.

¹² Там же.

¹³ Белов А.Э., Дивисенко К.С. *Представления евангельских христиан о лидерском стиле // Нравственные и духовные аспекты лидерства.* – СПб.: Санкт-Петербургский христианский университет, 2014. Вып. 1. – С. 304-305.

наставничество (способность наставлять в духовной жизни) является для них «очень важным», а оставшиеся 27% указали, что такое поведение является для них «важным».

А.И. Негров и В.А. Сарапулов утверждают, что концепцию и практику христианского лидерства нельзя рассматривать вне контекста христианского богословия и церковной истории. В своем исследовании они обращают внимание на несколько граней, среди которых: (1) осознание общей задачи; (2) эффективность лидера в связи с его верностью Богу (Числ. 12:1-16; Мф. 25:14-30; Лк. 19:12-27; Откр. 2:10); (3) понимание, что не существует человека, который в одиночку был бы ответствен за всю церковь/миссионерскую деятельность; (4) взаимосвязь лидерства с ситуацией, в которой оно происходит; (5) реальность не только конструктивного, но и деструктивного (токсичного) лидерства¹⁴.

Представления молодежных лидеров и пасторов Дальневосточного объединения церквей ЕХБ о роли наставничества в формировании лидерства

На сегодняшний день в объединении насчитывается 3000 верующих, они объединены в 70 общин (групп), в которых служат 56 пасторов, многие из которых несут ответственность за несколько церквей. В интервьюировании приняли участие 14 пасторов и 6 руководителей молодежи. Заметим, что совокупность ответов или смысловых акцентов в ответах респондентов не всегда соответствует количеству респондентов (в некоторых ответах были выявлены несколько значений).

Ответы респондентов из категории
«руководители молодежи»

Вопрос № 1: «Как вы понимаете лидерство?»

Итак, в понимании респондентов лидерство означает:

«Вести людей»	5
Ответственность	2
Призвание	1

¹⁴ Коллективная монография кафедры лидерологии Санкт-Петербургского христианского университета / Сер. «Лидерство: теория и практика». Общие и специальные методы изучения лидерства; Под ред. Ю. Красниковой и А. Негрова. – 2015 г. Вып. 2. – С. 132.

Проявление характера (мужество)	1
«Процесс передачи опыта общения со Христом»	1
«Надуманная вещь, не так уж нужна и не так уж важна»	1
Персона	1
Пример	1
«Взаимодействие группы людей»	1

В ответах респондентов ощущается значительный упор на фигуру лидера. Только один из респондентов указал, что лидерство — это «взаимодействие группы людей». Он также подметил: «...есть человек, который непосредственно знает больше, и он ведет за собой группу людей, либо одного человека». Другой респондент описал лидерство как «процесс передачи опыта общения со Христом» (что также можно охарактеризовать как преемственность). Двое респондентов отметили, что лидерство – это ответственность. Интересен также ответ одного молодежного руководителя, который утверждает: «Лидерство – это надуманная вещь, которая не так уж нужна и не так уж важна».

Ответы респондентов на данный вопрос показывают, что у лидеров молодежи нет общего и ясного представления о том, что такое лидерство. Их ответы затронули различные аспекты лидерства и/или качества самого лидера, но не раскрыли суть самого феномена.

Вопрос № 2: «Каким образом, по вашему мнению, в Дальневосточном объединении церковью ЕХБ формируется культура лидерства?»

Итак, по мнению респондентов лидерство формируется посредством следующих вещей:

Конференций, встреч, обучения	6
Личного примера старших служителей	3
О лидерстве говорить не нужно	1

Наибольшее количество ответов (6) свидетельствует о том, что, по мнению молодежных руководителей, культура лидерства в регионе исследования формируется через конференции, различные семинары и встречи. С одной стороны, это говорит о том, что проводимые обучающие конференции и семинары полезны и значимы. С другой стороны, респонденты не смогли указать на какие-то аль-

тернативы таким мероприятиям. Никто из респондентов не назвал наставничество или наставников как инструмент для формирования культуры лидерства. Стоит заметить, что большинство семинаров или конференций по лидерству не позволяет осуществлять какую-либо индивидуальную работу с молодыми служителями церкви. Более того, подобные мероприятия не носят системный характер. Участие в них, безусловно, полезно, однако нельзя сказать, что возможно выстроить некий целостный процесс формирования лидерства посредством участия в них.

Вопрос № 3: «Что, по вашему мнению, необходимо для формирования духовного и эффективного лидерства в церквях ЕХБ?»

По мнению респондентов, для подобного формирования необходимы:

Практические примеры	5
Воспитание молодого поколения	2
Преподавание богословия	1
Формирование культуры подотчетности	1

Итак, христианская молодежь нуждается в наглядных примерах зрелых верующих. Один руководитель молодежи сказал так: «Людям хочется видеть, как это работает... Здесь важен как раз личный опыт, чтобы взять и посмотреть на служителя, на лидера, как он осуществляет процесс, как у него в жизни это происходит». Молодые люди слышат наставления от старших, но признают, что слова не всегда подкрепляются жизнью. Наставления порой абстрактны, потому что нет наглядного примера.

Вопрос № 4: «Как относятся члены вашей церкви к понятию «лидер»? Понимают ли они значение этого слова?»

Ответы респондентов на этот вопрос можно распределить по следующим категориям:

Положительное отношение	3
Востребованность разъяснения	2
Данная тема не обсуждается	1

При анализе ответов на данный вопрос любопытным оказалось то, что не было выявлено ярко выраженного негативного отношения к данному понятию.

Вопрос № 5: «Как вы понимаете наставничество (менторство)?»

Распределение ответов на данный вопрос таково:

Дружба, отношения, доверие	5
Помощь в реализации потенциала	2
«Вести человека»	2
Показывание примера	1

Итак, судя по ответам, христианская молодежь в первую очередь нуждается в лидерах, которым они могут доверять, и которые не только будут передавать им теоретические знания, но примут участие в их жизни.

Вопрос № 6: «Важность наставничества в церкви (степень важности)»

Распределение ответов на данный вопрос оказалось таково:

Очень важно	6
Без наставничества нет будущего	2
Залог здоровья церкви	5
Повышает эффективность (церкви)	1

Вопрос № 7: «Можно ли считать наставничество важным элементом лидерства? Почему?»

«Одно без другого невозможно»	5
«Без него нет будущего»	1
«Наставнику нужно быть самому наставляемым»	1
«Отсутствие наставничества ведет к одиночеству»	1

У руководителей молодежи нет сомнений в том, что наставничество является важным элементом лидерства. Они хотят видеть наставничество как элемент практики лидерства в деятельности служителей старшего поколения, в том числе в практике наставничества со стороны старших лидеров по отношению к себе.

Вопрос № 8: «Каким методом вы пользуетесь в процессе наставничества?»

Дружба, совместное время	8
Обучение	4
Формальные и неформальные встречи	4
Личный пример	3
Никаким	1

Итак, с одной стороны, молодежи нравятся неформальные встречи. Они способствуют установлению доверительных отношений и приятному общению. С другой стороны, четыре руководителя молодежи под наставничеством понимают формальное обучение (в формате изучения библейских уроков, различных учебных христианских материалов и пр.). Это указывает на некоторую путаницу в понимании сути наставничества.

Вопрос № 9: «Как бы вы охарактеризовали хорошего и эффективного наставника?»

Духовно зрелый	3
Внимательный к людям	3
Любит Бога и людей	2
Слова соответствуют делам	1
«Умеет делать замечания» (исправлять)	1

Руководители молодежи упомянули следующие востребованные качества: внимательность, дружелюбие, умение делать замечание. Стоит обратить внимание на последнее качество, а именно умение делать замечания тактично и поправлять другого человека без унижения его достоинства. Исправление человека является важной целью наставничества. Очевидно, что для человека, который хочет быть эффективным наставником, нужно научиться исправлять других так, чтобы не возникали огорчения, обиды, разочарования и т.д.

Вопрос № 10: «Почему наставничество не срабатывает? Назовите основные причины и ошибки»

Духовные проблемы (наставника)	8
Непонимание «механизмов» наставничества	3
Духовные проблемы наставляемого	1

Итак, первая группа – это ошибки/причины, связанные с духовным состоянием наставника. Вторая группа ошибок/причин связана с непониманием природы, элементов и механизмов наставничества (ответственность в таком случае лежит, конечно, на наставнике). Наконец, лишь один респондент высказал в своем ответе мысль, что причина неэффективности наставничества кроется в проблемах наставляемого (к примеру, закрытость).

Вопрос №11: «Приведите примеры проявления наставничества в вашей жизни (в качестве наставляемого и наставляющего)»

В данном вопросе респондентов просили рассказать о том, кто проявлял по отношению к ним те или иные примеры наставничества, и для кого респонденты были или являются наставниками. По словам респондентов, их наставляли:

Пастор церкви	5
Друг из церкви	1

В свою очередь, сами респонденты являлись или являются наставниками для:

Молодого человека 15-16 лет	2
Ни для кого	2
Группы молодежи	1
Членов своей команды	1

Пять из шести респондентов назвали своими наставниками пасторов церквей. С одной стороны, это указывает, что фигура пастора идентифицируется с наставником, и пасторское служение воспринимается руководителями молодежи в качестве наставничества. С другой стороны, наставничество не имело системного характера. Наставничество со стороны пасторов носило эпизодичный характер, что сложно отнести к спланированному процессу подготовки к служению. Также примечательно, что никто из респондентов не назвал своего отца в качестве наставника. Двое из респондентов в настоящий момент никого не наставляют, а двое других под наставничеством понимают работу с группой молодежи (разовые встречи с членами их команд).

Вопрос №12: «Поделитесь своими мыслями или комментариями на тему наставничества и лидерства в церкви (общие мысли, личный опыт)»

В своих ответах респонденты выражают просьбу, чтобы на различных встречах, конференциях и семинарах для лидеров церковного служения вновь поднимались вопросы лидерства и наставничества с практическими примерами. Затрагивались вопросы призвания и практического применения Евангелия в жизнь. Молодое поколение служителей просит пасторов старшего поколения оказывать больше до-

верия молодежи, давать возможность ошибаться и не решать все вопросы вместо них. На сегодняшний день есть нужда в том, чтобы в дальневосточных церквях ЕХБ служители определились с формулировками лидерства и наставничества, и чтобы были составлены простые рекомендации (памятка) о формировании и процессе наставничества, которыми можно было бы пользоваться как для наставничества членов церкви, так и для подготовки служителей.

Руководители молодежи также высказали несколько пожеланий:

- на различных встречах больше говорить о личном призвании;
- уделять внимание пониманию и применению Евангелия в жизни;
- проводить семинары, тренинги по практике наставничества;
- обучать молодых служителей базовым принципам наставничества.

Ответы респондентов из категории «пасторы»

Вопрос № 1: «Как вы понимаете лидерство?»

Акцент на личность лидера, т.е. лидер:

Ведет за собой	8
Оказывает влияние	2
Показывает пример	2
Сам имеет наставника	2
Тот, кто впереди	1

Лидерство как процесс:

Комплекс факторов	4
Служение	6
Ответственность	2
Духовность	2
Передача знаний	1

Половина проинтервьюированных пасторов связывает лидерство с личностью лидера. Это отражает общую тенденцию, связанную с историческим прошлым, культурными особенностями и пр. Здесь уместно вспомнить слова Христа из Евангелия от Матфея (20:25–28): «Иисус же, подозревая их, сказал: вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам

слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом; так как Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих».

Половина других респондентов в своих ответах упомянули 16 других составляющих лидерства.

Приведем яркое определение лидерства от одного из респондентов: «Это осознанное, поступательное движение к зрелости духовной, интеллектуальной. Причем движение, которое формирует следующее поколение служителей. Это, конечно же, связано с вопросами наставничества, для расширения Божьего царства, а также с целеполаганием, организацией и умением развивать отношения. Это вопросы управления и, безусловно, наставничества».

Вопрос № 2: «Каким образом, по вашему мнению, в Дальневосточном объединении церквей ЕХБ формируется культура лидерства?»

Распределение ответов на данный вопрос оказалось следующим:

Программа «Лидерство и церковное служение»	
в региональном учебном центре	12
Служение «Подготовка лидеров в церкви»	8
Лидерские конференции, семинары	4
Программа EQUIP Джона Максвелла	2
Наставничество в церкви	1

На сегодняшний день в дальневосточных церквях ЕХБ достаточно ресурсов для того, чтобы формировать культуру лидерства. Интересным был ответ пастора, который утверждает, что для формирования культуры нужны стабильные факторы: «...есть большое количество служителей, которые на одном месте провели всю жизнь. Это место, где они духовно родились, где их кто-то воспитал, потом они воспитали своих последователей. В нашем объединении этого нет. В отдельной церкви больше стабильных факторов, чем в объединении, в котором есть «текучка». А для культуры нужны стабильные факторы, история и традиции. Тогда получается, не личность должна формировать культуру, а церковь. Самый лучший институт по формированию лидерства – это церковь. В регионе это сложно, потому что даже пресвитера нам нужно постоянно переизбирать».

Из других ответов становится понятно, что необходимо продолжать формировать понимание лидерства и наставничества, проводя обучение как на уровне программ и семинаров, так и на личном уровне. Сложившаяся ситуация должна побудить церковь ввести философию личного наставничества во все учебные программы.

Вопрос № 3: «Что, по вашему мнению, необходимо для формирования духовного и эффективного лидерства в церквях ЕХБ?»

Распределение ответов на данный вопрос оказалось следующим:

Наставничество для всех верующих	7
Обучение лидерству пасторов	5
Обучение лидерству в церквях	5
Наставничество для пасторов	3
Наставничество в процессе подготовки лидеров	3
Фактор стабильности	1

Некоторые респонденты обратили внимание на то, что всем пасторам нужно в обязательном порядке пройти обучение лидерству. По их мнению, одним из основных условий для формирования лидерства является то, чтобы каждый пастор занимался наставничеством на постоянной основе и имел наставника, которому бы он был подотчетен.

Пасторы и руководители молодежи видят необходимость в проведении обучения по наставничеству и лидерству внутри поместных общин. Очень важным оказалось предложение разработать простые рекомендации (правила) наставничества как для рядовых членов церкви, так и для подготовки служителей. Действительно, стоит задуматься над тем, как мы доносим идеи лидерства и наставничества в церкви. Также служителям нужно научиться говорить с прихожанами на одном языке.

Один из пасторов утверждает: «Наша серьезная болевая точка – это личные отношения, прежде всего на уровне пресвитерского совета, это самые ключевые люди! На местах также хромают личные отношения между служителями. Атмосфера недоверия и непринятия в команде из-за какого-то разномыслия или еще по каким-то причинам, при которой чрезвычайно сложно подготовить следующее поколение, да и самим справиться с нашими задачами на «отлично». Мой вопрос: «Как нам это преодолеть?» В наших церквях я замечаю, что люди бо-

ются говорить открыто, когда появляется человек «в погонах». Это связано с недоверием и с тем, как мы проявляем эмоции».

Перегруженность мероприятиями и проектами в церквях как мерило духовности и успеха также препятствует развитию и формированию эффективного лидерства. Вместо того, чтобы вкладываться в конкретных людей, готовя их к служению, пасторы заняты только административной деятельностью. При планировании мероприятий на год необходимо включать только те проекты и мероприятия, которые эффективно способствуют целям и потребностям церкви и объединения, не забывая о личной работе с людьми.

Вопрос № 4: «Как относятся члены вашей церкви к понятию «лидер»? Понимают ли они значение этого слова?»

Распределение ответов на данный вопрос таково:

Отрицательное отношение	6
Положительное отношение	3
Разные люди относятся по-разному	4
Не понимают смысл	3

Только трое респондентов из 14 ответили, что в их церквях имеется положительное отношение к данному понятию. В большинстве церквей, судя по ответам, служители и прихожане не имеют понимания его значения, люди не знают его этимологию и опираются на некомпетентные источники. Также это связано с излишней религиозностью и боязнью верующих людей «без личного рассуждения» испачкаться чем-то мирским и страшным. Один из пасторов приводит яркий тому пример: «Были у нас проблемы с определенными людьми по поводу самой формулировки слова «лидерство». Оппонировали следующим: раньше были служители, а сейчас лидеры. Служитель – от слова «служить», а лидер – от слова «лидерствовать». В моей группе был брат, который однажды встал на занятии и сказал: «Я не хочу быть лидером, а хочу быть служителем» и ушел с занятия».

Вопрос № 5: «Как вы понимаете наставничество (менторство)?»

Распределение ответов на данный вопрос таково:

Передача знаний, навыков и опыта	8
Сопровождение и участие в жизни человека	6
Оказание помощи в духовном росте	3
Личный пример	2

У пасторов и лидеров молодежного служения имеются разные представления о сути наставничества; общее понимание данного феномена отсутствует. Этот факт должен побудить старших служителей развивать институт наставничества.

Стоит отметить, что большинство респондентов в своих ответах указали, что процесс наставничества должен охватывать все сферы жизни наставника и наставляемого, например: «Наставничество должно распространяться на все сферы жизни: духовные, бытовые и семейные. Оно не должно быть оторвано от практической жизни».

Перечисленные респондентами представления о наставничестве заслуживают внимания, но все они носят характер временный, нецелевой и незаконченный. Безусловно, служители должны участвовать в этом, но даже если все перечисленные элементы объединить, то и при этом не будет хватать самого, на наш взгляд, важного, а именно преемственности. Процесс наставничества нельзя считать завершенным до тех пор, пока наставляемый человек не осознает преемственности в концепции наставничества как процесса формирования лидерства.

Вопрос № 6: «Важность наставничества в церкви (степень важности)»

Распределение ответов на данный вопрос таково:

Залог здоровья церкви	10
Без наставничества нет будущего	8
Очень важно	5
Повышает эффективность (церкви)	2

Очень ясно выразил мысль о важности наставничества в церкви пастор, который сказал: «Без него церковь и верующие плохо развиваются, а некоторые вообще не развиваются. Одних проповедей и программ недостаточно. Нужно участвовать в личной жизни человека, что получается делать через наставничество, потому что большинство людей не воспринимают проповедь лично для себя».

Вопрос № 7: «Можно ли считать наставничество важным элементом лидерства? Почему?»

Распределение ответов на данный вопрос оказалось таковым:

Без наставничества лидерство несостоятельно	7
Наставничество – основа преемственности лидеров	5

Наставничество – основа служения наставляемым,
последователям 2

Не все респонденты убеждены в важности наставничества как элемента в формировании лидерства. В то же время некоторые утверждают, что «лидерство без наставничества обречено».

Судя по ответам, некоторые пасторы и служители понимают связь между наставничеством и подготовкой новых лидеров, и что без последнего служение способно свестись к сухому администрированию и деятельности, лишенной перспективы. Они осознают, что наставничество является мостом для построения отношений со следующим поколением.

Эффективное наставничество способствует изменению сердца и мотивов, которые влияют на жизнь и служение. Без этих процессов возможно появление опасных категорий лидеров, действия которых деструктивны и в той или иной степени сказываются на организации и ее будущем. «Лидеры-одиночки» рассматривают окружающих людей как среду для самоутверждения и саморазвития, они закрыты от боли других, люди для них – не более чем «ресурсы». Сегодня также формируется понятие «токсичного лидерства», означающее деструктивное поведение людей, снижающих эффективность организации.

Вопрос № 8: «Каким методом (стилем) пользуетесь вы в процессе наставничества?»

Групповое обучение	9
Совместное времяпрепровождение	6
Выстраивание отношений, дружба	1
Совместное служение	6
Личный пример в различных сферах жизни	6
Душепопечение	2

Большинство респондентов указали на групповой метод обучения. Шесть респондентов отмечают, что лучше всего у них получается наставлять других через совместную деятельность.

В то же время один пастор считает: «На самом деле процесс ученичества (в христианском, церковном смысле) не может ограничиться обучением. В действительности люди обучаются, глядя на наставника и наблюдая за его жизнью, поведением в обычной жизни и реакцией наставника на различные житейские ситуации. Поэтому чем больше про-

исходит личного общения и совместного разнообразного времяпрепровождения, тем лучше идет процесс наставничества. В целом это происходит даже помимо нашей воли. Как мы замечаем, многие наставники передали своим ученикам не только положительные, но и отрицательные черты».

Вопрос № 9: «Как бы вы охарактеризовали хорошего и эффективного наставника?»

Духовный	18
Компетентный	9
Желает развиваться	3
Честный	2
Уважаемый и авторитетный	1
Слуга	1

В первую очередь большинство респондентов обратили внимание на духовное состояние наставника. Также наставнику необходимо быть готовым учиться, принимать советы от других и слышать голос Божий (в т.ч. через Священное Писание и церковь). Наставничество касается различных сфер жизни человека, характера, жизненных установок, поэтому оно требует от наставника постоянного повышения своей компетентности.

К сожалению, никто не отметил такое качество, как терпение, потому что наставничество – это порой очень долгий процесс изменений в человеке. Наставник должен понимать, что внутренние духовные преобразования в человеке возможны только благодаря участию Бога и действиям в жизни наставляемого Святого Духа. Наставник не должен быть тщеславным, ждать похвалы и быстрых результатов, его служение часто происходит в тени. Не всегда за свое служение он будет получать благодарность, понимая это, наставник не должен быть «гневливым и обидчивым», что также является очень важным качеством. Наставнику следует брать ответственность не только за успехи и достижения своих подопечных, но и за их неудачи.

Вопрос № 10: «Почему наставничество не срабатывает? Назовите основные причины и ошибки»

Со стороны наставника:	
Бездуховность	16
Некомпетентность	12

Негативный пример	7
Чрезмерная опека	3
Перегруженность проектами	1
Нет наставника	1
Со стороны наставляемого:	
Бездуховность	2
Закрытость, недоверие	4
Некомпетентность	2
Неправильные ожидания	1

Самое большое количество респондентов (7) отметили, что причиной неэффективности наставничества является сам наставник, его образ жизни, когда наставляемые видят или узнают, что их наставник не живет так, как учит. Основные причины ошибок связаны и с духовной дисциплиной наставника: бездуховность, грех, чрезмерная опека, способность хранить «тайну исповеди». К разрыву отношений между наставником и наставляемым могут привести отсутствие личной организованности, неумение планировать встречи с наставляемым и готовиться к ним, перегруженность проектами, неумение слушать.

Перечисленные причины напрямую связаны с личностью наставника, с его воспитанием, характером, представлениями о жизни и служении, богословием и непониманием того, насколько личный пример наставника важен в самом процессе наставничества. Также наставник должен понимать, что процесс наставничества не всегда зависит только от него. Наставляемый в свою очередь должен увидеть связь между духовным ростом и наставничеством.

Служителям стоит обратить внимание на перегруженность пасторов и активных членов церквей большим количеством мероприятий и проектов. На наш взгляд, именно такая ситуация отвлекает способных служителей от вовлеченности в процесс индивидуального наставничества с целью подготовки новых служителей.

Вопрос № 11: «Приведите примеры проявления наставничества в вашей жизни (в качестве наставляемого и наставляющего)»

В данном вопросе респондентов просили рассказать о том, кто проявлял по отношению к ним те или иные примеры

наставничества, и для кого респонденты были или являются наставниками. По словам респондентов, их наставляли:

Пастор	11
Иностраный миссионер, служитель	4
Друг из церкви	1
Миссионер из России	1

Респонденты являлись или являются наставниками для следующих людей:

Член(ы) церкви при подготовке к служению	5
Члены своей команды	4
Группы верующих	4
Группы подростков 15–16 лет	2
Отдельные люди (не системно)	1
Друзья	1

Для лучшего понимания ситуации необходимо отметить, что пасторы респондентов были их наставниками только в самом начале их христианской жизни; в дальнейшем, после их становления, у них не было наставников. Их формирование как служителей происходило «по милости Божией». На это указывают ответы двух респондентов:

«Наше поколение не испытало на себе глубину наставничества, потому что мы получили таких отцов, которые воспитывались в советское время. Тогда наставничество было не принято и было опасным, любой человек, которому ты открывал свою душу, мог сообщить об этом в органы, которые были негативно настроены к церкви».

«Я был обделен наставничеством, тяжело это вспоминать. Сегодня я думаю, как было бы хорошо, если бы у меня был человек, который мог бы быть несколько лет со мной – меня направлять, советовать, слушать, ставить задачи. У меня часто возникал вопрос – как быть, на кого равняться?».

В роли наставника респонденты подразумевали преподавателей колледжа, семинарии, церковной группы. Такое наставничество было косвенным и носило эпизодический и временный характер, хотя зачастую эффективный.

Некоторым пасторам сложно заниматься личным наставничеством по причине того, что этот процесс предполагает элемент исправления и умения задавать сложные вопросы. Им легче наблюдать со стороны и оказывать косвенное влияние через обучение в группе или проповеди с «кафедры».

Примечательно и то, что в группе пасторов так же, как и в группе молодежных руководителей, никто не отметил отца в роли наставника. Это побуждает нас думать о том, что если мы хотим изменить представление о лидерстве и наставничестве в наших церквях в следующих поколениях, мы должны обратить внимание на то, как воспринимается наставничество в христианских семьях, присутствует ли оно в качестве важного элемента в процессе воспитания и формирования будущих служителей. На наш взгляд, христианская семья – это лучшее место, где может формироваться правильное отношение к процессу наставничества, начинающегося изначально на уровне семейных отношений, от родителей по отношению к детям и от старших детей по отношению к младшим.

Также выяснилось, что не все из респондентов в настоящий момент являются для кого-то наставниками. Более того, не все высказали убежденность, что наставничество как инструмент нужно использовать на постоянной основе при подготовке лидеров. В их становлении как служителей не было хороших примеров и, как следствие, у них не сформирована культура преемственности в наставничестве.

Положительно же то, что пять респондентов в настоящий момент активно занимаются подготовкой членов своих общин к служению. Однако на общем фоне и с учетом потребностей дальневосточных церквей это очень слабый показатель.

Общий вывод: у пасторов нет сомнения в том, что наставничество важно и необходимо, но они не имеют полной концепции наставничества как элемента духовного формирования лидеров, и по этой причине оно в их жизни не является системным и целенаправленным.

Вопрос № 12: «Поделитесь своими мыслями или комментариями на тему наставничества и лидерства в церкви (общие мысли, личный опыт и пр.)»

По вопросам роли наставничества в формировании лидерства пасторы высказали несколько пожеланий и рекомендаций, среди которых:

- строить отеческие отношения с молодежью;
- сократить число проектов, но повысить их качество;

- самим служителям также иметь наставников;
- недостаточно только проповедовать в церкви – пасторы должны уделять внимание членам своих церквей на личном уровне;
- уметь просить прощения и прощать.

Прозвучали пожелания от молодых пасторов церквей, у которых при этом нет наставников. Один респондент обращается к руководству объединения и просит обратить внимание на «...наставничество и духовное отцовство ко второму поколению. На конференциях мы слышим одно, [что] у нас все хорошо, а в личных беседах можно увидеть [услышать], что у молодежи есть пасторы и начальники, а вот духовных отцов недостаточно. Хватит новых проектов, нужно сделать качественно то, что уже есть, и повернуться лицом к новому поколению».

Остальные респонденты не повторялись в своих ответах. Эти пожелания способны улучшить качество процесса наставничества, при этом видно, что, говоря о наставничестве как о процессе формирования лидерства, никто из респондентов не обращает внимание на целенаправленность и на измеримые признаки завершенности процесса, когда происходит преемственность и передача опыта и знаний. Это взаимный процесс, который необходим как наставнику, так и наставляемому. Наставничество это в то же время не проект и не программа, это образ жизни.

Анализ ответов на предложенные вопросы интервьюирования показал, что у руководителей молодежи и у пасторов есть общие представления о христианском лидерстве, но нет глубокого и системного понимания феномена лидерства и процессов формирования лидерства в церкви. Пасторы и руководители молодежи признают важность наставничества в деле формирования служителей церкви, однако они также признают недостаток осведомленности о процессе наставничества и отсутствие личного опыта наставничества.

С одной стороны, мы видим отсутствие полного и ясного представления о понятиях «лидер», «лидерство» и «наставничество»; с другой стороны, мы наблюдаем открытость и желание разобраться в этих вопросах, что представляет для нас интерес к дальнейшему исследованию.

Действующим пасторам, нацеленным на развитие своих церквей, нельзя игнорировать прямую связь между ростом и здоровьем церквей, между появлением новых служителей и наставничеством. Служителям старшего поколения необходимо услышать и учесть мнение молодежи: она нуждается в наставниках, которые будут и передавать знания, и примут участие в их жизни.

Выводы и заключение

У руководителей молодежи есть понимание, что с христианской точки зрения лидерство в контексте церкви должно иметь духовное основание и быть неразрывно связанным с личностью Иисуса Христа. Лидерство выражается в следовании за Христом и подражании Ему. Однако у лидеров молодежи нет глубокого и ясного представления о том, что такое лидерство. В своих ответах на вопросы исследовательского интервью руководители молодежи указали на некоторые грани лидерства и/или качества лидера как сильной личности, которая ведет за собой. Лидерство для них прежде всего сфокусировано на фигуре и роли лидера. Руководители молодежи не упоминают роль последователей в лидерстве, не объясняют процесс взаимодействия лидера и последователей в достижении общей цели. Это наблюдение распространяется и на проинтервьюированных пасторов. Пасторы также не выразили ясного и многогранного представления о лидерстве.

Судя по ответам респондентов, культура лидерства в дальневосточных церквях ЕХБ формируется в основном посредством обучающих программ, семинаров, проводимых в церквях и на базе учебного центра. Эти мероприятия в основном сконцентрированы на том, каким лидеру нужно быть, и как он может влиять на церковь, команду и общую работу в группе. В целом руководители христианской молодежи и большинство из опрошенных пасторов открыты к обучению. К сожалению, в существующих образовательных программах различных типов нет цели и способа проводить какую-либо индивидуальную работу с молодыми служителями церкви. В то же время индивидуальная работа, согласно мнениям молодых служителей, является важной и востребованной.

Наставничество как элемент формирования лидерства, предусматривающий индивидуальный подход, отсутствует в большинстве дальневосточных церквей ЕХБ и не является обязательной практикой для лидеров церковного служения.

У руководителей евангельской молодежи пусть не в полной мере, но существует понимание того, что такое наставничество. Наставничество воспринимается как оказание влияния через дружбу, на основе доверительных и взаимных отношений. Руководители евангельской молодежи скептически относятся к так называемым «учителям», чьи слова не подкрепляются жизнью, чьи идеи о наставничестве порой абстрактны (отсутствуют наглядные примеры и свидетельства процесса).

Молодые служители не знают, как заниматься наставничеством, потому что не имеют какого-либо опыта. У многих из них в настоящий момент нет наставника, который мог бы не только дать им знания, но и принять участие в их жизни.

Молодое поколение служителей просит пасторов старшего поколения оказывать большее доверие молодежи, дать им возможность на ошибку и не решать все вопросы вместо них. Христианской молодежи нравится, когда их наставники привлекают их к служению в церкви и к другим различным проектам и дают возможность быть рядом с ними и каким-то образом проявить себя.

Стоит отметить еще два момента, на которые обратили внимание респонденты: (1) процесс наставничества должен охватывать все сферы жизни наставника и наставляемого; наставничество не состоит из одних проповедей или лекций; (2) обучающие программы о наставничестве являются только началом в формировании служителей; нужны и программы, и конкретные долгосрочные процессы личного наставничества.

В заключение хотелось бы заметить, что нам представляется актуальным проведение эмпирического исследования для изучения эффективности двух подходов в евангельском контексте: группового наставничества и индивидуального. Другое перспективное направление исследования может сфокусироваться на изучении вопроса, может ли христианин оказаться эффективным наставни-

ком в случае отсутствия какого-либо опыта наставничества в своей жизни в роли наставляемого. Третьим направлением исследовательской работы может стать проведение исследования о роли и специфике наставничества в духовном формировании и развитии лидерства среди женщин в поместных церквях.

СИРОТСКИЙ ПРИЮТ СИБИРСКОГО СОЮЗА БАПТИСТОВ
(1917 – 1921)

Прохоров К.

Предыстория вопроса

На протяжении нескольких веков Сибирь была местом отбывания наказания для преступников в Российской империи. Однако с конца XIX века основную массу прибывающих в Сибирь людей уже составляли добровольные переселенцы, которых объединяло желание приобрести там дешевые земельные участки. В Сибири плодородная земля была доступна многим – если не для покупки, то для аренды. Закон 1889 г. «О добровольном переселении сельских обывателей и мещан на казенные земли» и начавшееся вскоре строительство «Великого железного пути» (Транссибирской магистрали) значительно усилили переселенческие потоки в восточную часть Российской империи. Через Омск железная дорога была проведена в 1894–1895 гг. Именно с этого времени начинается массовое заселение Западной Сибири¹.

Среди первых переселенцев 1890-х гг. оказалось немало «сектантов», в особенности молокан и баптистов. В отличие от православных людей, у крестьян-сектантов движущей силой для миграции на восток выступали не только экономические причины, но и религиозные. Многочисленные факты преследований «штундистов» (чья вина, как правило, заключалась лишь в том, что они отпали от православия) как со стороны Российской православной церкви, так и со стороны государства подробно описываются в серьезных исторических источниках начала XX века². И потому неудивительно, что даже экономически благополучные боль-

¹ О совокупности многих причин, способствовавших данному процессу, см., напр., недавнее исследование: Чуркин М. Переселения крестьян черноземного центра Европейской России в Западную Сибирь во второй половине XIX – начале XX вв.: детерминирующие факторы миграционной мобильности и адаптации. – Омск: Изд-во ОмГПУ, 2006.

² См., напр.: Бонч-Бруевич В. *Преследование баптистов*. [Б. м.]. – Издание «Свободного Слова», 1902. Кони А. На жизненном пути: из записок судебного деятеля. – СПб.: Труд, 1912. Т. 1. Ясевич-Бородаевская В. Борьба за веру. – СПб.: Государственная типография, 1912.

шие сектантские семьи, а порою и целые общины, в те годы покидали насиженные места и предпочитали заново обособываться в Сибири. «Попов там нет – одни киргизы!» – шутливо ободряли они друг друга³. В своей массе переселенцы-сектанты были простыми и трудолюбивыми людьми, поддерживавшими друг друга в любой беде. Данное «идеализированное» о них представление отчасти находит свое подтверждение в том факте, что местные власти на окраинах России нередко считали сектантов «лучшим колонизационным элементом»⁴.

Омская община баптистов была основана в 1897 году в старой части города, на правом берегу Иртыша. О левобережной омской общине, позднее именуемой Новоомской или Куломзинской, первые упоминания относятся к 1899 г. Так, в одном из отчетов Омской епархии за 1899 г. сообщалось: «3 октября миссионер был на сектантской заимке, находящейся в 4 верстах от железнодорожного моста во время молитвенного собрания штундистов. Собрание происходило под руководством лжепресвитера Прокудина. Всех штундистов было до 50 человек»⁵. На месте этой «сектантской заимки» в 1917 г. и будет построен Сиротский приют Сибирского Союза баптистов, а первым управляющим приюта станет тот же пресвитер Григорий Степанович Прокудин.

Омские баптисты хотели открыть приют для сирот еще в дореволюционное время. В ноябре 1909 г. в Омске проходил очередной съезд сибирских баптистов⁶. На этом съезде среди почетных гостей присутствовал Василий Гурьевич Павлов. Среди решений съезда он особенно выделил резолюцию об учреждении Сибирского братского приюта для инвалидов и сирот. Одна из местных общин в то время выразила желание выделить для этой благой цели земельный участок в несколько десятин⁷. Вероятнее всего, это была община с «сектантской заимки» на левом берегу Иртыша. Для сбора средств на строительство и содержание приюта участники

³ Бондаренко И. Один из немногих // Баптист Украины. 1927. – № 10. С. 39.

⁴ Миссионерство, секты и раскол // Миссионерское обозрение. 1897. – №6, С. 529.

⁵ Омские епархиальные ведомости. 1900. – № 22, С. 10.

⁶ В 1905–1927 гг. съезды сибирских баптистов проходили в Омске ежегодно.

⁷ Павлов В. Письма с пути // Баптист. 1910. – №5, С. 38.

съезда решили обратиться ко всем братским общинам Западной Сибири с предложением о регулярных пожертвованиях: от земледельцев – по фунту с пуда пшеницы (во время сбора урожая), а от торговцев – четверть копейки с оборотного рубля. «Решение это прекрасно, – писал тогда Павлов, – дай Бог, чтобы оно скорее осуществилось»⁸. Однако разрешение властей на строительство приюта возле Ново-Омска было дано баптистам только в 1917 году.

Основание приюта в Ново-Омске

Во время Первой мировой войны умножилось число детей, лишившихся родителей, и нужда в Сиротском приюте была велика. 20 марта 1917 г. в атмосфере свободы после Февральской революции в Петрограде съезд Сибирского союза баптистов в Омске принял долгожданное решение о строительстве приюта. При этом были процитированы слова Христа: *«Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное... И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает»* (Мф. 18:3, 5). Руководители Союза баптистов Гавриил Иванович Мазаев и Андрей Леонтьевич Евстратенко напомнили участникам съезда, что жизнь любого человека, даже самого духовного и благочестивого, не в его власти, и может случиться так, что наши собственные дети или внуки однажды окажутся сиротами. Им тогда тоже потребуются помощь. Детям, оставшимся без отца и матери, необходимы и доброе христианское слово, и пища, и одежда, и кров над головой. Кто же о них позаботится, если не верующие люди?.. Прочувствованные речи духовных наставников растрогали делегатов съезда, и решение о строительстве приюта братья приняли единогласно⁹.

К 1917 г. многие члены баптистской общины с бывшей «сектантской заимки» уже перебравшись в город. Однако участок там был удобный, живописная природа, колодцы с чистой водой. Поэтому, когда на мартовском съезде стали обсуждать место для строительства Сиротского приюта, со-

⁸ Там же.

⁹ Первый свободный съезд Сибирского отдела Союза русских баптистов в г. Омске. – Омск: Земля и воля, 1918. – С. 76; Сообщение о Сиротском приюте // Благовестник (Омск). 1919. – № 1, С. 11. См. также: У баптистов // Омский вестник. 1917. 19 авг.

шлись на том, чтобы выкупить у владельцев старой заимки 10 десятин прилегающей к колодцам земли¹⁰.

Приобретение этого участка и оформление документов, несмотря на времена свободы, оказалось непростым делом. Тем не менее, к началу лета все препоны были преодолены. Одобренные на съезде 10 десятин купили, заплатив за них 1500 рублей из специального «сиротского» фонда, созданного при кассе Сиботдела. Избранная еще в марте 1917 г. строительная комиссия во главе с Г.С. Прокудиным, чтобы ускорить дело, решила найти в близлежащих селениях готовый деревянный дом (во время войны их продавалось много), разобрать его по бревнам и перевезти на новое место. Подходящее по размеру и качеству строение нашлось, однако, только в 60 верстах от места будущего Сиротского приюта. Хотя такое расстояние создавало дополнительные трудности, этот дом решили купить. Он всем очень понравился: высокий, из хорошего дерева, включавший в себя основное помещение (16 аршин в длину и 10 аршин в ширину) и большую пристройку (18 аршин в длину и 10 аршин в ширину). Прокудин заплатил за этот дом 2200 рублей. Разборка строения и его перевозка гужевым транспортом обошлись еще в 595 рублей¹¹.

Торжественная закладка приюта состоялась 29 июня 1917 года. Никита Сидорович Тимонин, один из активных участников этого важного события в жизни сибирского братства, писал:

В молитвенном доме г. Ново-Омска собралось необычайно много народу. Приехали целые общины из г. Омска и Атаманского хутора. В доме было тесно... и вместе с тем радостно. Господь говорил через благовестников слова любви и мира. Пели два хора... Кончилось собрание, и все двинулись, кто пешком, кто на лошади, к месту закладки [приюта] за 4–5 верст от города... В радостном общении друг с другом, собирая по пути цветы, дошли до лесков, где... расселись на [заранее] приготовленных скамьях и на траве... 22 брата в Господе произнесли короткие речи... Все присутствующие несколько раз преклоняли колени на душистой траве, и желания молящихся возносились к престолу Господа. По Его призыву раскрылись также кошельки присутствующих, и тут же роздан-

¹⁰ Первый свободный съезд Сиботдела. – С. 76; Приют для сирот в Сибири // Гость. 1917. – № 9, С. 137.

¹¹ Первый свободный съезд Сиботдела. – С. 76, 91; Гость. 1917. – № 9, С. 137–138.

*ные конверты наполнились деньгами... Скоро стень огласится радостными криками детишек, и сама жизнь их подтвердит сказанное о Господе Боге, что Он – Отец сирот*¹².

Столь большое количество верующих людей, принявших участие в этом торжестве (многие из которых проделали дальний путь пешком), их готовность всячески помогать и жертвовать свидетельствуют о том, что забота о детях была для омских баптистов делом святым и всеобщим. Поэтому неудивительно, что уже в ноябре 1917 г. Сиротский приют был полностью построен. В нем имелись следующие помещения: просторный зал, две спальни (для мальчиков и девочек), кухня, столовая, помещение для воспитателей и прислуги, хозяйственные постройки¹³. Приют был рассчитан на 30–35 детей и 5–7 человек обслуживающего персонала¹⁴.

В состав правления приюта по данным на конец 1917 г. входили: Андрей Леонтьевич Евстратенко (председатель), Григорий Степанович Прокудин и Анна Михайловна Киселевская (заведующие хозяйственной частью), Павел Иванович Рябокляч, Кирилл Гордеевич Горбачев и Елизавета Никитична Колмыкова (члены правления), Анастасия Логиновна Лобачева (казначей), Роберт Андреевич Фетлер и Павел Иванович Рябокляч (секретари)¹⁵.

После завершения строительства и обустройства помещений основными статьями расходов по Сиротскому приюту были следующие: пища, одежда и обувь для воспитанников, лечение больных детей, жалование для воспитателей и прислуги, отопление и освещение, школьные учебники и пособия, оплата учителей, уход за домашним скотом (принадлежавшим приюту), лед для погреба и т.д. Большинство воспитанников являлись детьми христиан-баптистов, умерших в годы войны¹⁶. Почти все они были жителями Западной Сибири. Исключение составляли несколько детей, прибывшие в 1918 г. из голодавшего Петрограда¹⁷. Сирот в приюте учили грамоте и арифметике, а также с ними проводили специальные занятия,

¹² Гость. 1917. – № 9, С. 137–138.

¹³ Первый свободный съезд Сиботдела. – С. 76.

¹⁴ Государственный музей истории религии (ГМИР), Ф. 2, оп. 16, д. 90, л. 6; Благовестник. 1919. – № 1, С. 11.

¹⁵ Первый свободный съезд Сиботдела. – С. 93.

¹⁶ Позднее в приют принимались дети «без различия вероисповедания и национальности». См.: Баптисты // Омский вестник. 1918. 12 июля.

¹⁷ Благовестник. 1919. – № 1, С. 11–12.

на которых мальчиков обучали плотницкому делу, а девочек – вязанию и вышиванию. Старшие дети традиционно помогали воспитателям в уходе за младшими. Все в приюте получали доброе христианское воспитание¹⁸.

В 1919 г. для воспитанников Сиротского приюта в Омске был издан сборник детских христианских гимнов «Осанна». Один из гимнов этого сборника начинался так:

*Есть Друг у маленьких детей
Высоко в светлых небесах!
Он верен к нам в любви Своей
И праведен в Своих делах.
Есть для детей святой приют
Высоко в светлых небесах!
Когда Иисуса призовут
Они в доверчивых сердцах¹⁹.*

Эти слова подтверждались той трогательной заботой и любовью, с которой омские баптисты относились к детям, оставшимся без родителей. Ниже приведена лишь некоторая часть из внушительного списка пожертвований,²⁰ сделанных во время официального открытия Сиротского приюта 22 ноября 1917 г.

Г.И. Мазаев: корова, десять породистых овец, две курицы и петух, кровать с постельным бельем, часы, огородные семена, на библиотеку – 50 руб., на умывальник – 50 руб., на самовар – 10 руб.

А.Л. Лобачева: корова, пять овец, десять кур, две кровати с постельным бельем, ручная швейная машина, большое зеркало, шторы и карнизы, стол, тарелки, ножи и вилки, 10 фунтов чая и кофе, 10 фунтов сахара, на библиотеку – 50 руб.

¹⁸ ГМИР, Ф. 2, оп. 16, д. 90, л. 3; Благовестник. 1919. – № 1, С. 12. В 1918–1919 г. воспитателем в приюте была верующая учительница А. Кузнецова.

¹⁹ Осанна. Сборник духовных песен для детских воскресных школ русских христиан. – Омск: Издание Союза христиан-баптистов, 1919 г. – С. 90.

²⁰ Вследствие серьезного обесценивания рубля во время Первой мировой войны лучшими пожертвованиями тогда считались полезные в хозяйстве вещи и домашний скот. Средняя оплата труда разнорабочего в Омске осенью 1917 г. составляла 4 руб. 50 коп. в день. – См.: Городская дума // Сибирская речь (Омск). 1917. 17 октября.

К.Т. Лобачева: корова, пуд сливочного масла, пуд мыла, на покупку комода – 10 руб.

Девичий и юношеский кружок с. Желанного: кровать с постельным бельем.

Кружок молодежи ст. Москаленки: кровать с постельным бельем.

Я.И. Бусыгин: кровать с постельным бельем, полшуда пуха для подушек, десять пар чулок, на чайник – 5 руб.

П.Е. Евсюков: 15 пудов муки, 20 пудов картофеля и 15 пудов овса.

Е.Ф. Кривобородько: две курицы и петух, две утки, постельное белье, десять пудов пшеницы, пять пудов муки, ложки, на машинку для стрижки волос – 10 руб.

М.И. Кислякова: овца с ягненком, постельное белье, корыто и доска для стирки белья.

Община села Соляное: двадцать кур и петух, постельное белье, десять пудов муки.

В.М. Подковыров: ягненок, саженцы деревьев.²¹

В.К. Кирющенко: коза, два голубя, на ножницы – 3 руб.

Р.И. Любченко: две индюшки и индюк.

Г.В. Грядун: пять пудов мыла, пять фуражек, чашки, на ворота – 150 руб.

Г. Алексович (военнопленный венгерский солдат): на туалетное мыло – 5 руб., на фисгармонию – 3 руб.

Т.И. Фетлер (супруга Роберта Фетлера): на ванну – 25 руб.

И так далее...²²А вот небольшой отрывок из списка денежных поступлений на общие нужды Сиротского приюта в 1917 г.:

*От конторы товарищества «Караван»*²³: 765 руб. 08 к.

Юношеский кружок Омской общины: 515 руб. 13 к.

Христианский кружок молодежи г. Омска: 1000 руб.

Омское детское собрание: 99 руб. 38 к.

²¹ Есть сообщение, что возле приюта был также разбит сад. См.: Первый свободный съезд Сиботдела. – С. 84.

²² Первый свободный съезд Сиботдела. – С. 77–81.

²³ Товарищество «Караван» принадлежало Торговому дому «Вогау и Ко» и занималось в Омске продажей чая и сахара.

Омская городская община: 714 руб. 90 к.

Община станции Омск: 213 руб. 50 к.

Куломзинская община: 1000 руб.

Усовская община: 1933 руб. 33 к.

Евсюковская община: 2310 руб.

Исилькульская община: 590 руб.

Николаевская община: 480 руб.

Желановская община: 452 руб.

Братолюбовская община: 385 руб.

К.Г. Горбачев: 1500 руб.

А.Л. Евстратенко: 700 руб.

Братья Розвезевы: 500 руб.

И.А. Романтеев: 200 руб.

И так далее...²⁴

Обращает на себя внимание то усердие, с которым совершались эти пожертвования. В приведенных списках мы видим и людей богатых, и бедных, взрослых и детей, юношеские и девичьи кружки... И ведь это только малая частица того, что было сделано в действительности. Многие пожертвования совершались анонимно. Так что можно с уверенностью сказать, что воспитанники приюта возле Ново-Омска ни в чем не испытывали нужды.

История детского баптистского приюта в Сибири – учреждения, далекого от политики – неизбежно переплеталась с самыми различными событиями своего времени. Тяжелые условия гражданской войны связывали руки адмиралу Колчаку, руководителю Белой Сибири с центром в Омске, в тонкой сфере прав и свобод личности²⁵. Жестокое подавление рабочего (большевистского) восстания в Омске и Куломзино 22–23 декабря 1918 г. стало тому наглядным примером. Среди казненных тогда были совершенно непричастные к

²⁴ Первый свободный съезд Сиботдела. – С. 58–64, 89–91.

²⁵ В период правления Колчака в феврале 1919 г., несмотря на официальное провозглашение в Сибири свободы вероисповедания, центральный молитвенный дом баптистов в Омске был отнят под нужды военных. Омские баптисты тогда писали жалобы Колчаку, подключив к своей тяжбе даже единоверцев в США. Помощь западных союзников для Верховного правителя была жизненно необходимой, и, по-видимому, именно это обстоятельство стало причиной того, что молитвенный дом баптистов с официальными извинениями вернули законным хозяевам в июне 1919 г. См.: Благовестник. 1919. – № 1, С. 6; № 4. С. 45; *The Missionary Review of the World*, Sept. 1919. – P. 712; Архив Омской церкви ЕХБ.

мятежу люди, включая членов Учредительного собрания (из числа народных избранников-социалистов). Несмотря на то, что сам Колчак в дни восстания был тяжело болен и не имел возможности руководить репрессивными действиями, данная история в значительной мере повредила ему лично и внесла раскол в антибольшевистские силы Сибири²⁶. По официальным данным правительства Колчака, при «подавлении беспорядков» в г. Омске и поселке Куломзино 22 декабря 1918 г. были убиты 247 повстанцев. Еще 166 человек расстреляли по приговору военно-полевого суда. 13 участников мятежа были приговорены к каторжным работам и тюремному заключению, 24 человека оправданы²⁷.

По свидетельству воспитанников Сиротского приюта Сибирского союза баптистов, находившегося в нескольких верстах от ст. Куломзино, колчаковцы в те дни искали бежавших от расправы рабочих даже в окрестностях бывшей «сектантской заимки». Построенный там в 1917 г. приют не вызвал у солдат подозрений. Дети со страхом и любопытством наблюдали за расхаживавшими поблизости вооруженными людьми. Скрывался ли в это время кто-то из восставших куломзинцев на территории Сиротского приюта, мы однозначно утверждать не можем. Предание такое в Омской церкви ЕХБ было, но что в действительности стояло за ним, мы, наверное, уже никогда не узнаем. Омские баптисты часто помогали людям, оказавшимся в беде (не глядя на то «красные» они или «белые»), но мало об этом рассказывали²⁸.

Национализация Сиротского приюта

Красная армия вошла в Омск 14 ноября 1919 г., и проблема с приютом Сибирского союза баптистов обозначилась уже в начале 1920 г. Детские учреждения в Западной

²⁶ Гинс Г. *Сибирь, союзники и Колчак*. В 2-х тт. – Пекин, 1921. – Т. 2. Ч. 2. С. 96–97; Плотников И. А. В. *Колчак: исследователь, адмирал, Верховный правитель России*. – М.: Центрполиграф, 2002. – С. 123.

²⁷ К ликвидации омского мятежа // *Сибирская речь*. 1918. 28 дек. См. также: Зензинов В. Государственный переворот адмирала Колчака в Омске 18 ноября 1918 года. Сборник документов. – Париж, 1919 г. – С. 156. Данные советских историков обычно превышают эти цифры.

²⁸ Сообщения старых членов Омской церкви ЕХБ: В.Н. Ювженко (по воспоминаниям пресвитера Н.А. Кондрашова) и Л.И. Архипенко (по воспоминаниям благовестника И.Я. Кравченко) (Омск, 2011).

Сибири, включая сиротские дома, в то время переводились под контроль Советского государства, в ведение губернских отделов народного образования (Губнаробраз)²⁹. На первых порах это была только декларация, фактическое положение дел изменилось не сразу. Например, Г.И. Мазаев так описывал ситуацию, сложившуюся к весне 1920 г.: «Приют... состоит на учете правительственной власти, но все пока остается в том же виде и порядке, как раньше. Детей, когда я его покидал в марте..., было 34. Все здоровы и благополучны... Слава Богу! Я радуюсь за приют»³⁰.

Однако уже к началу лета того же года Омский губернский отдел народного образования переименовал Сиротский приют Сибирского союза баптистов в Детский дом № 13, сменил обслуживающий персонал, и верующие люди больше не имели туда доступа³¹. В августе 1920 г. Омгубнаробраз поставил вопрос о расформировании бывшего Сиротского приюта баптистов в Ново-Омске и распределении его воспитанников по другим советским детдомам³². Состояние государственных домов было тогда бедственным, дети в них недоедали, не имели необходимой одежды и обуви, больные не получали своевременной медицинской помощи, там процветала преступность и т.д.³³

При таких обстоятельствах омские верующие предприняли отчаянные попытки вернуть приют и сохранить в нем сирот, уже несколько лет воспитывавшихся в христианском духе и хорошо содержавшихся на пожертвования общин. Даже при царе гонимым сектантам-штундистам порою удавалось добиться справедливости, но при власти рабочих и крестьян все оказалось много сложнее... Ниже приводятся (в сокращении) несколько писем-обращений, направленных омскими баптистами во второй половине 1920 года в различные инстанции, а также ответы на них советских чиновников.

²⁹ Народное образование. Детские дома // Советская Сибирь. 1920. 14 мая.

³⁰ Благовестник. 1921. – № 3–4, С. 42.

³¹ ГМИР, Ф. 2, оп. 16, д. 90, л. 3. По-видимому, в это же время омские баптисты утратили контроль над Братской богадельней (приютом для престарелых и инвалидов), примыкавшей к Сиротскому приюту. См.: Баптисты // Омский вестник. 1918. 12 июля; Благовестник. 1919. – № 5, С. 55–56.

³² ГМИР, Ф. 2, оп. 16, д. 90, л. 3.

³³ Положение детских домов // Советская Сибирь. 1920. 21 нояб.; Кравченко А. Задача дня // Советская Сибирь. 1920. 5 дек.; О детских домах // Советская Сибирь. 1920. 14 дек.; и т.д.

17 августа 1920 г. В Губернский отдел народного образования от Сибирского сиротского приюта общества баптистов, г. Ново-Омск.

Сибирский приют баптистов построен в 1917 г. на... добровольные пожертвования общин баптистов Сибири... Дети, которые находятся в нем, привезены из разных общин, в которых они были на воспитании. <...>

В настоящее время наш Сиротский приют перешел в Отдел народного образования, который намерен его расформировать... Мы с этим не согласны. <...>

Дети родителей-христиан, наших единоверцев, лишаются христианского воспитания... Самый переход приюта в Отдел народного образования мы считаем незаконным. <...>

В случае расформирования приюта детей возьмут те общины, которые прислали их сюда, в наш баптистский приют. <...>

Подписи: председатель комитета приюта А. Евстратенко, члены комитета К. Черников, М. Кондрашов, секретарь И. Куделя³⁴.

На подлинном резолюция (август 1920 г.):

Согласно... общей политике в деле воспитания, детский дом должен быть в ведении Отдела народного образования, и религиозное [воспитание] в нем не может быть допущено... За завед. отделом А. Котельников³⁵.

23 сентября 1920 г. В Сибирский революционный комитет,³⁶ Отдел народного образования от Совета Сибирского союза баптистов, г. Омск, Мясницкая 1.

Согласно постановления очередного съезда баптистов Сибирского союза, Совет союза обращается... с протестом против взятия... Отделом наробразы Сиротского приюта общества баптистов около г. Ново-Омска (детский дом № 13). <...>

Против наблюдения за детским домом, осуществляемого Отделом наробразы или другими советскими организациями, мы ничего не имеем, а протестуем... против национализации приюта. <...>

³⁴ ГМИР, Ф. 2, оп. 16, д. 90, л. 3.

³⁵ Там же, л. 3об.

³⁶ Сибревком был высшим органом советской власти по всей Сибири. В 1919–1921 гг. он находился в Омске. См., напр.: Историческая энциклопедия Сибири. В 3-х тт. Гл. ред. В.А. Ламин. – Новосибирск: Ист. наследие Сибири, 2010. – Т. 3, С. 105–107.

*Просим... распорядиться о возвращении детского дома № 13 в ведение комитета Сиротского приюта, избранного очередным Сибирским съездом баптистов, состоявшимся с разрешения Омского губревкома в июне 1920 г. /Подписи/*³⁷.

8 октября 1920 г. В Совет Всероссийского союза баптистов от Совета Сибирского союза баптистов, г. Омск, Мясницкая 1.

Совет Союза просит возбудить ходатайство перед центральными учреждениями Республики об оставлении в нашем ведении детского дома № 13. <...>

Приют оборудован на 30–35 детей, какое (максимальное) число постоянно находится в нем. Дети – сироты... родителей-баптистов. Обслуживание приюта производилось... комитетом из 5–7 лиц. <...>

С нашим ходатайством мы обращались в Губернский отдел Наробраза и в Сибирский революционный комитет, но получили отрицательный ответ. <...>

Подписали: Тов. председателя П.Е. Евсюков и др.³⁸

Октябрь 1920 г. Сибирскому Совету союза баптистов от Сибирского революционного комитета, отдел народного образования, № 6539, г. Омск.

На основании декретов 1918 г., опубликованных в №№ 9, 18 и 62 Собр<ания> Уз<аконений> под ст. 126, 263 и 685:

1) Передаются из духовного ведомства дела воспитания и образования в ведению Комиссариата народного просвещения... с движимым и недвижимым имуществом.

2) Преподавание религиозных вероучений во всех государственных, общественных, а также частных учебных заведениях... не допускается. <...>

4) Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью.

5) Все имущество существующих в России церковных и религиозных обществ объявляется народным достоянием. <...>

Совокупный смысл приведенных выше выписок... не оставляет места для каких-либо сомнений в том, что воспитание детей баптистов, помещенных в сиротские приюты, равно как управ-

³⁷ ГМИР, Ф. 2, оп. 16, д. 90, л. 5.

³⁸ Там же, л. 6.

ление этими приютами и их имуществом – дело всецело учреждения Народного образования. <...>

Подписали: За завед. Сибнаробразом З. Васильев и др.³⁹

Так советская власть, игнорируя жалобы омских баптистов, в одночасье завладела их Сиротским домом. Тем домом, о котором верующие мечтали много лет, строили всем миром и очень любили... В ведении Сибирского союза баптистов приют находился всего около трех лет. В 1921 г. детдом № 13 расформировали, а здание отдали под хозяйственные нужды⁴⁰. Причем закрытие бывшего приюта произошло столь быстро, что омские верующие даже не успели получить разрешение забрать всех своих детей. Часть из них, по-видимому, была отправлена в другие советские детские дома⁴¹. Можно представить, какая это было трагедия для юных сердец. Их насильно разлучали, как при крепостном праве. «Блаженны гонимые, ибо их гонят прямо в Царство Небесное!» – сказал однажды А.М. Добролюбов, знаменитый русский поэт-сектант⁴².

Хотя со времени этих печальных событий прошло уже около 100 лет, они не забылись омскими баптистами. Среди членов церкви ЕХБ в Омске до сих пор есть потомки воспитанников Сиротского приюта в Куломзино.

³⁹ ГМИР, Ф. 2, оп. 16, д. 167, лл. 1–1об.

⁴⁰ В Омском городском справочнике за 1923 г. уже другой детский дом, по ул. Воздвиженской 48, числился под номером 13. См.: Весь Омск. Телефонный справочник на 1923–1924 гг. – Омск: Изд. Ф.Г. Брехова, 1923 г. – С. 76.

⁴¹ Сообщение В.Н. Ювженко, по воспоминаниям Н.А. Кондрашова (Омск, 2011).

⁴² Добролюбов А. *Из книги невидимой*. – М.: Скорпион, 1905 г. – С. 14. Ср.: Мф. 5:10.