

МОСКОВСКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ СЕМИНАРИЯ
ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ

ПУТЬ БОГОПОЗНАНИЯ

Богословско-публицистический журнал



ВЫПУСК 11
МОСКВА 2005

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

Присланные рукописи не рецензируются и не возвращаются.

По вопросам подписки обращаться в МБС ЕХБ

Наш адрес:
«Путь богопознания»
Россия, 111524, Москва
ул. Перовская, д. 4а

International Mailing Address
Theognosis
International P.O. Box.15
Moscow, Russia

Электронную версию журнала можно найти на сайте семинарии
<http://www.mbs.ru/>

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР
Козынько А.П.

GENERAL EDITOR
Kozynko A.P.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ
Попов А.В.(ответственный редактор)
Иванов М.В.
Корнилов Н.А.
Мочалин А.Н.
Савин Г.А.
Цырульников А.В.

EDITORIAL BOARD
Popov A.V.(managing editor)
Ivanov M.V.
Kornilov N.A.
Mochalin A.N.
Savin G.A.
Tsyruльников A.V.

ISSN 1815-8803

© Московская богословская семинария ЕХБ, 2005 г.
© Moscow Theological Seminary EChB, 2005

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|----|
| Сравнение учений Иисуса и Павла о Царствии Божьем <i>А.Гулак</i> | 5 |
| Избранные палестинские надписи библейского периода <i>Подборка, перевод и комментарии: А.Попов</i> | 47 |
| Что означает выражение «говорение на языках» в Д Ап 2:1-13? <i>А. Рассадин</i> | 54 |
| О чем повествует «повествовательное богословие»? <i>А.Ширин</i> | 67 |
| Диалог между СЦ ЕХБ и ВСЕХБ 1961-1972 гг. <i>А.Синичкин</i> | 82 |

CONTENT

| | |
|---|----|
| Comparison of Jesus and Paul's teaching on the kingdom of God <i>A.Gulak</i> | 5 |
| Selected Palestinian Inscriptions <i>Selection, translation, and commentaries A.Popov</i> | 47 |
| The meaning of the expression «speaking in tongues» in Acts 2:1-13? <i>A.Rassadin</i> | 54 |
| What about Narrative Theology narrates? <i>A Shirin</i> | 67 |
| Dialogue of the Council of Churches and the Union of EChB in 1961-1972 <i>A.Sinichkin</i> | 82 |

НАШИ АВТОРЫ

- Алексей Гулак** — бакалавр богословия, студент магистерской программы МБС
- Александр Попов** — магистр богословия, преподаватель МБС
- Андрей Рассадин** — бакалавр богословия, студент магистерской программы МБС
- Андрей Ширин** — доктор богословия, директор магистерской программы МБС
- Алексей Синичкин** — магистр богословия, выпускник МБС, директор архива РС ЕХБ

AUTHORS

- Alexey Gulak** — B.Div., student of MTS
- Alexander Popov** — M.Th., professor of the Old Testament
- Andrey Rassadin** — B.Div., student of MTS
- Andrey Shirin** — D.Th., Director of Master program
- Alexey Sinichkin** — M.Div., graduate of MTS, Director of the Central archive of Russian Baptist Union

Сравнение учений Иисуса и Павла о Царствии Божьем

А.Гулак

Введение

На страницах Нового Завета доминируют две личности — Иисус и Павел. Эти два человека довольно сильно отличались друг от друга: Иисус был харизматической профетической фигурой из Галилеи, а Павел — грекоговорящим интеллектуалом и писателем. Но оба они сыграли важнейшую роль в становлении и развитии христианства. Вопрос, который ставится в данной работе: каковы были взаимоотношения между этими людьми?

Насколько нам известно, они ни разу не встречались во время земной жизни Иисуса. Однако, согласно книге Деяний, Павел очень быстро нашел учеников Иисуса после Его распятия. Первоначально он им яростно противоборствовал, однако после своего драматического обращения он присоединился к ним и стал, по его собственным словам, «рабом Иисуса Христа» (Рим. 1:1).

Считается общепризнанным мнение, что, исходя из вышесказанного, Павел по отношению к Иисусу занимал положение верного последователя. Исповедуя себя «рабом» Иисуса, он так же как и другие христиане на протяжении многих веков, интересовался жизнью и служением своего учителя, а также старался строить свою собственную жизнь и служение на том, что он знал об Иисусе. Но это только предположение.

В последнее время стали доминировать несколько другие точки зрения. Предлагается, что Павел был далек от того, чтобы просто следовать за Христом, он был новатором, принесшим в христианство огромное количество идей, усложнивших и испортивших оригинальную простую религию Иисуса. Как замечает Дэвид Вэнэм, часто ученые утверждают, что Павел якобы не был знаком с историческим Иисусом, не интересовался им и разрабатывал совершенно иное богословие. Конечно, Павел упоминает Иисуса в своих посланиях, но его интересует именно умерший, воскресший, вознесенный и возвращающийся Иисус, а не Иисус из Галилеи, описанный в Евангелиях. Часто считается, что Павел превратил иудейскую веру в Иисуса в эллинистический культ, вероятно, под влиянием греческих мистериальных религий с их умирающими и воскресающими богами или гностических мифов о небесном искупителе. Таким образом, внутри Нового Завета существует подобие раскола, и богословие Павла, основателя христианства как мы его знаем, коренным образом отличается от богословия Иисуса.

Многие заходят дальше, доказывая, что Павел не только оказал сильнейшее влияние на христианство, но что он был его основателем, таким образом, его можно было бы с уверенностью назвать первым христианином.

Наиболее полная и сильная презентация этой точки зрения принадлежит знаменитому еврейскому ученому Хайаму Маккоби. В своей книге «The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity» Маккоби называет Павла «искателем приключений» и «величайшим фантазером всех времен и народов», он утверждает, что именно Павел был основателем христианства, которое мы сейчас имеем. Он доказывает, что Павел под влиянием греческих идей и эллинистических мистерий придумал миф о божественности Христа и Его искупительной смерти.

В настоящее время подобной точки зрения, хотя и не в такой категоричной форме, как у Маккоби, придерживаются многие ученые. Такой взгляд имеет долгую научную предысторию. Пожалуй, самый первый серьезный импульс этой проблематике придал Вильям Вреде, который в начале 20 века в своей книге назвал Павла «вторым основателем

христианства». С тех пор многие ученые старались доказать, что Павел превратил еврейского пророка Иисуса в языческое божество и коренным образом изменил Его учение.

Не только ученые, но и рядовые христиане находят Павла чрезвычайно сложным и чувствуют, что христианство было бы намного проще, если бы в нем не было некоторых догм, которые он установил (например, божественность Иисуса и Его смерть как заместительная жертва), а также не упоминал своих учений о сексуальности, женщинах и рабах. Как иронично замечает Д. Вэнэм: «Они были бы рады сохранить Иисуса, потеряв при этом Павла».

Взаимоотношения между Иисусом и Павлом представляют собой исторический вопрос с огромными богословскими последствиями. Находится ли богословие Павла в гармонии и является ли оно продолжением учения и служения Иисуса или же между ними существует огромная непреодолимая пропасть? Общепринято считать, что, исходя из своего названия, христианская религия должна быть узнаваемым продолжением вести Иисуса и весь акцент должен делаться на деятельности Иисуса. Однако на популярном и богословском уровнях (включая прихожан и студентов, активно занимающихся изучением богословия Нового Завета) многие могут возразить, что Павел, один из самых ранних христианских свидетелей, далек от послания Иисуса и предлагает чуждую богословскую систему с другими акцентами и проблемами. Это поднимает множество вопросов, т.к. богословие ап. Павла, оказавшее огромное влияние на раннее христианство, бросает нам сегодня определенный вызов: можем ли мы с полной уверенностью назвать себя христианами или, может быть, нам лучше подыскать какой-то другой термин, например, «павлиниане»?

Еще одним измерением обсуждаемой проблемы является ее апологетическая значимость в отношении ислама. В мусульманском мире имя Павла может вызвать двоякую реакцию: о нем либо ничего не слышали, либо его считают величайшим в истории христианства негодяем. Мусульмане могут заявить, что Павел придумал учение, которое Иисус никогда не проповедовал. Бессам Медани заверяет, что мусульманским ученым доставляет огромное удовольствие

чтение всевозможных критических статей: стоит какой-нибудь еретической статье появиться в лондонской или нью-йоркской газете, можете не сомневаться, что все это будет немедленно замечено, переведено и полностью перепечатано в изданиях стран Ближнего Востока. По поводу отношений между Павлом и Иисусом было сделано слишком много спекулятивных заявлений, которые подрывали основы христианской веры. Т.о., в данной работе ставится также и апологетическая цель, чтобы показать, что апостол Павел всегда оставался верным последователем Иисуса Христа и что весть их посланий не так уж сильно отличается, как может показаться на первый взгляд.

Проблеме взаимоотношения Иисуса и Павла, а также их керигом было посвящено огромное количество трудов (в чем можно будет удостовериться ниже), однако литературы на русском языке в настоящее время практически не существует (можно привести только три авторитетных источника: Н.Т. Райт «Что на самом деле сказал апостол Павел: был ли Павел из Тарса основателем христианства?», Джеймс Данн «Единство и многообразие в Новом Завете» и Д. Лэдд «Богословие Нового Завета»).

Цель данной работы заключается в том, чтобы показать на основании имеющихся данных, что темы проповеди Иисуса и богословия Павла схожи в своих основных аспектах и что Павел является преемником Иисуса, бережно относившимся и передававшим традицию Иисуса.

2. Царство Божие

2.1 Сравнение учений Иисуса и Павла

2.1.1 Провозглашение Иисусом наступления Царства Божия

«Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие: покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15), — такими словами евангелист Марк характеризует служение и послание

Иисуса. Согласно Марку сердцевиной вести Иисуса было возвешение о Царстве Божиим. Матфей и Лука также соглашаются с этим. Они соглашаются, что притчи Иисуса — это притчи о Царстве: «Царство Божие/Небесное подобно... горчичному зерну...» (Мф. 13:31/Мк. 4:30, 31/Лк. 13:18, 19). Матфей и Лука также соглашаются в том, что так называемая «Нагорная проповедь» посвящена прежде всего Царству Божию, а не аспектам личной или социальной этики, как некоторые ошибочно полагают. Они согласны также в том, что ученики Иисуса были посланы, чтобы возвещать о Царстве (Мф. 10:7; Лк. 9:2; 10:9).

Данные свидетельства просто ошеломляют. Современные ученые, которые практически во всем расходятся во мнениях, почти единодушны в этом вопросе — Иисус возвещал наступление Царства. Как отмечает Н.Т. Райт: «Только крайнее предубеждение способно помешать ученому придти к такому выводу».

Но что Он имел в виду? Здесь богословский консенсус начинает давать трещину. Кажется, что лучшим объяснением смысла понятия «Царство Божие» будет понимание его в смысле «динамического» правления Бога. Т.о., когда Иисус говорит о близости Царства и учит молиться «Да придет Царствие Твое», Он объявляет и воодушевляет их молиться об установлении Божьего правления (Мф. 6:10; Лк. 11:2).

Но Иисус также говорил о Царстве, как о чем-то, куда нужно «войти» или «не войти»! (Например, Мф. 18:3/Мк. 10:15). В этом случае создается картина земли обетованной, куда должны «войти» и «наследовать» израильтяне после их странствий в пустыне (Втор. 4:1; 6:8; Мф. 5:5). Т.о., исходя из таких текстов, мы можем думать о Царствии Божием как о некоем «королевстве» Бога. Но идея здесь не столько в каком-то географическом положении, как в новом порядке и обществе, которое основывает Бог и в котором Он пользуется тотальной властью.

Большинство, однако, соглашается, что это выражение предполагает наступление особенного дня божественного освобождения и образования нового общества, которого с нетерпением ожидали Иисус и Его современники. «Царство Божие», которое провозглашал Иисус, выражаясь техническим

языком, является «эсхатологическим царством» — Царством, которое должно наступить в последние дни. Это наступление божественного правления и нового мирового порядка, которого так жаждали иудеи.

2.1.2 «Исполнилось время...»

Исторический контекст

Палестина в то время находилась под контролем Рима и частично была им оккупирована с 63 г. до Р.Х. Римляне относились к иудеям достаточно терпимо, однако было и различного вида давление, прежде всего экономическая зависимость и налоги. Хотя некоторые чувствовали себя достаточно неплохо под римским владычеством, разрыв между богатыми и бедными слоями населения неумолимо рос. Многие оказывались в долговом рабстве, теряя свою землю и имущество.

Глубоко религиозные иудеи видели в присутствии римлян в Святой земле противостояние Богу Израиля, а также культурную и религиозную угрозу. Существовало серьезное напряжение между, с одной стороны, римлянами и их приспешниками, увлеченными языческим образом жизни, и, с другой стороны, националистически настроенными и религиозными евреями, которые боялись повреждения и разрушения их законов и традиций. Время от времени эти противоречия выходили наружу, что, например, случилось незадолго до служения Иисуса, когда новый прокуратор Понтий Пилат допустил довольно серьезное упущение. Он отошел от политики своих более осмотрительных предшественников и приказал своим солдатам промаршировать через весь Иерусалим с их регулярными военными штандартами. Евреи расценили это как святотатство и осквернение их святого города. В конечном счете, из-за протестов иудеев Пилату пришлось отозвать своих солдат назад.

Многие в то время вспоминали героическое Маккавейское движение второго века до Р.Х. Они помнили, как в 167 г. до

Р.Х. Антиох Епифан, правитель Селевкидов, осуществлявший тогда верховную власть в Средиземноморье, подвергнул мощнейшей атаке самые основы иудаизма, соорудив в храме языческий алтарь, так называемую «мерзость запустения», и приносив на нем жертвы богам. Евреи с восхищением вспоминали, как Иуда Маккавей со своими братьями провел успешную трехлетнюю партизанскую войну против Антиоха, освободив Иерусалим и очистив храм. Каждый год это героическое событие отмечалось на празднике Ханука (или Посвящение). Во времена Иисуса Христа многие иудеи страстно желали начала подобной партизанской войны против Рима; Варнава возможно был одним из таких партизан. Другие, хотя и не разделяли таких радикальных взглядов, все же ждали божественного вмешательства и освобождения.

Надежда, основанная на чаяниях Ветхого Завета

Еврейская надежда на божественное освобождение была вызвана не просто притеснением, которое они испытывали в то время, но она основывалась на иудейских религиозных традициях и особенно на Ветхом Завете. ветхозаветные пророки были полны ожиданий, что однажды Бог избавит свой народ. Например, в книге пророка Исаии Бог обещает находящемуся в плене Израилю: «Вот, Я подниму руку Мою к народам, и выставлю знамя Мое племенам, и принесут сыновей твоих на руках и дочерей твоих на плечах, и будут цари питателями твоими...» (Ис. 49:22-23). Или об Иерусалиме: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима. И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис. 2:2-4). В Иерусалиме должен будет воцариться новый царь из династии Давида: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его; и почует на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и

крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится, и будет судить не по взгляду очей Своих и не по слуху ушей Своих решать дела. Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине... Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их... Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей, ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (Ис. 11:1-9). Видение обновленного общества и новой человеческой жизни таково: «Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзнутся. Тогда хромой вскочит, как олень, и язык немого будет петь» (Ис. 35:5-6); и даже более того: «На горе сей... поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле» (Ис. 25:7-8). Это видение не ограничено только народом Израиля, но включает также и язычников: «Но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис. 49:6).

Таковыми ожиданиями (и многими другими, содержащимися в разнообразных частях Писания) жили современники Иисуса. Часть этих пророчеств уже исполнилась: например, Израиль был возвращен из Вавилонского плена. Но все же, даже допуская, что пророки использовали поэтический и образный язык, исполнение пророчеств к тому времени было только частичным: жизнь под римским игом и освобождение от него — не единственное, о чем обещал Ветхий Завет. У каждого, кто серьезно относился к Писанию (а таких было немало во времена Иисуса) не возникало сомнений, что существовал целый корпус божественных обещаний, которым еще надлежало воплотиться в жизнь. Современники Иисуса страстно желали Божьего вмешательства и освобождения.

Тем не менее, как это соотносится с проповедью Иисуса о Царстве?

Ветхий Завет не так много говорит о приближающемся царстве (правлении) Бога. На самом деле о Боге говорится, как об уже правящем: псалмопевец восклицает, что «Господь царствует» (Пс. 96:1; 98:1; 145:10). Однако наряду с представлением, что Господь правит Вселенной как ее Творец,

существует и понимание настоящей (т.е. осуществляемой в данный момент времени и истории) власти Бога, которую можно рассматривать как частичную и компромиссную. Т.о., Ветхий Завет дает понять, что наступит время, когда Господь будет полностью владычествовать над всем. Пророк Захария в ярком отрывке о приближении Дня Господня говорит о благословениях этого дня: не будет холода, темноты и засухи. И затем он провозглашает: «И Господь будет Царем над всею землею» (Зах. 14:9). Книга Даниила также использует язык Царства, когда предвкушает Божье вмешательство для освобождения Его народа. Так, во второй главе книги, где истолковывается видение Навуходоносора, он говорит: «И во дни тех царств Бог небесный воздвигнет царство, которое вовеки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (ст. 44). Похожий язык используется и в седьмой главе книги Даниила в очень важном отрывке о Сыне человеческого: «И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не преидет, и царство Его не разрушится» (ст. 14).

Позже в объяснении этого видения мы читаем: «Царство же и власть и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего, Которого царство — царство вечное, и все властители будут служить и повиноваться Ему» (ст. 27).

Иисус объявляет день исполнения

Теперь, когда ясен социальный и религиозный контекст Палестины первого века, будет понятен смысл проповеди Иисуса о приближении Царства: Он провозглашал наступление дня, которого так долго ждали многие Его современники. Марк описывает это, говоря: «Время исполнилось» (Мк. 1:15). Слово «исполнилось» является очень важным новозаветным термином, прежде всего ассоциирующимся с идеей исполнения ветхозаветного пророчества, и очень похоже, что именно такой смысл Марк вкладывал в это слово. Служение Иисуса обозначает конец времени ожидания, наступление обещанного Богом дня. Т.о., Марк начинает свое

Евангелие с пророчества о приближении Бога, и он рассматривает Иисуса как исполнение этого пророчества (Мк.1:1-3).

То, что Иисус проповедовал и принес День исполнения, подтверждается многими отрывками всех Евангелий. В Евангелии от Матфея мы находим очень известный стих: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить» (5:17); у Луки мы видим, как Иисус читает свиток пророка Исаии в назаретской синагоге и заявляет изумленным людям, что «ныне исполнилось Писание, слышанное вами» (4:16-21); у Иоанна Иисус указывает слушателям на Писания, потому что «они свидетельствуют о Нем» (5:39). Что наиболее важно для тех, кто придерживается теории двух источников, так это то, что традиция «Q» в Евангелиях Матфея и Луки полностью подтверждает эту тему. Так, в Мф. 13:16-17/Лк. 10:23-24, Иисус, поздравляя своих учеников, замечает: «Ваши же блаженны очи, что видят, и уши ваши, что слышат, ибо истинно говорю вам, что многие пророки и праведники желали видеть, что вы видите, и не видели, и слышать, что вы слышите, и не слышали». Также следует отметить отрывок Мф. 11:2-5/Лк. 7:18-22, где Иоанн Креститель, находясь в заточении, посылает своих учеников справиться, действительно ли Иисус «тот, кто должен придти», и Христос отвечает ему, описывая свое служение и применяя язык 35 и 61 глав книги пророка Исаии: «Слепые прозревают и хромы ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают и нищие благовествуют». Суть этих и многих других отрывков в том, что обещанный Богом День исполнения наступил.

Хотя у ученых и возникают вопросы об аутентичности некоторых вышеприведенных высказываний Иисуса, весомость и разнообразие данных уверяет, что Иисус действительно рассматривал Свою проповедь как исполнение ветхозаветных обещаний и пророчеств.

2.1.3 Смена правительства!

Сказать, что Иисус провозглашал просто эсхатологическое исполнение пророчеств, значит очень слабо объяснить, как Он себе представлял наступление Царства. Ветхозаветное представление о будущем очень расплывчатое и комплексное,

и у современников Иисуса были разнообразные идеи на сей счет: некоторые ожидали военной и политической революции наподобие Маккавейской, другие надеялись на сверхъестественное вмешательство с Небес и сверхъестественное царство. Что же имел в виду Иисус?

Слова Марка «исполнилось время...» переводятся многими современными изданиями как «пришло время» или «настало время», и это чем-то напоминает нам девизы политических партий перед выборами, которые призывают к смене правительства. Это в какой-то мере можно отнести и к словам Иисуса — сменить правительство на власть Бога. Палестина первого века жила в условиях имперского тоталитарного режима, а не в демократическом обществе. Смена правительства в таком контексте будет больше похожа на революцию, нежели на современные демократические выборы, и тогда весть Иисуса о Царстве может быть перефразирована как «Приближается революция Бога» или, возможно, «Приближается революционное правительство Бога».

Очень легко увидеть, почему многие из современников Иисуса рассматривали подобное послание с воодушевлением и энтузиазмом и почему другие, особенно обладающие властью, относились к этому с большим подозрением, если к тому же Иисус или Его предшественник Иоанн привлекали к себе огромные толпы народа. Неудивительно, что многие из последователей Иисуса надеялись, что Он сможет взять власть (возможно, даже мечом), а они смогут занять привилегированное положение при новом порядке (Мф. 20:20-21/Мк. 10:35-37). Очень похоже, что наибольшего пика это ожидание достигло при входе Иисуса в Иерусалим (незадолго до Его смерти); Лука пишет об этом: «Они думали, что скоро должно открыться Царствие Божие» (19:11). Однако все произошло не так, как они ожидали: Иисус был распят, официально по обвинению в подстрекательстве к бунту, как самозванный «царь иудейский».

Но, хотя и есть некоторые данные, которые позволяют понять проповедь о Царстве в терминах военной революции, все же существует огромное число свидетельств, говорящих, что Иисус не рассматривал Царство в подобных терминах. Попытки ученых создать портрет Иисуса как яркого

революционера, который затем был реабилитирован и даже, возможно, сделан церковью пацифистом, были неубедительны. Многие ученые считают Иисуса еврейским борцом за свободу, — евангелисты же, дескать, решили этот факт замолчать, совершенно изменив характер христианства. Итак, какой же сорт «смены правительства» или «революции» имел в виду Иисус?

Ответ на этот вопрос дает сам Христос, когда комментирует миссию посланных Им семидесяти учеников, описанную в десятой главе Евангелия от Луки. Он послал их провозглашать Царство, и когда они вернулись ликующими, Иисус прокомментировал это: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (10:18). Это был Сатана, чья власть была свергнута революционным правлением Бога.

Сообщение Луки о миссии семидесяти поднимает множество вопросов, но понимание миссии Иисуса как свержение власти Сатаны и сатанинских сил очень хорошо подтверждается евангельской традицией. Все три Евангелия рассказывают об очень успешном экзорцизме Иисуса. Все три синоптика описывают миссию учеников как проповедующих Царство и изгоняющих демонов, и все три включают притчу о грабеже дома сильного человека, указывающей на Иисуса как на того, кто связывает сильного человека, Сатану. Четвертое Евангелие молчит об экзорцизме Иисуса, но автор, хотя и другим образом, выражает идею, что миссия Иисуса представляет собой изгнание Сатаны, особенно когда Иисус начинает говорить о своей смерти: «Ныне князь мира сего изгнан будет вон» (Ин. 12:31).

У некоторых (хотя и не у всех) современных читателей Евангелий возникают сложности с такими понятиями, как демоны или Сатана. Но люди того времени очень хорошо понимали, о чем идет речь, и очень трудно отрицать тот факт, что Иисус видел приближение Царства небесного в изгнании не римских легионов, а легионов Сатаны (см. имя одержимого в Мк. 5:9). «С точки зрения Иисуса, Рим — если и враг, то не главный. Подлинный же враг народа Господа — вовсе не языческие орды, окружающие Израиль, а Сатана». Перед нашими глазами вырисовывается картина Сатаны, укравшего Божий мир и узурпировавшего истинную власть Бога, а также

Иисуса, изгоняющего похитителя и восстанавливающего правление Господа.

Из всего этого можно сделать вывод, что Иисус понимал Царство скорее «духовным», нежели политическим или материальным. Однако говорить так — значит предлагать слишком узкое понимание миссии Иисуса. Возможно, это отражает современную тенденцию отделять «духовное» от всех остальных аспектов жизни. Более предпочтительным было бы сказать, что Иисус поставил проблеме более значительный диагноз, нежели просто политический. Проблема была не просто в Риме, а в Сатане, именно его империю Он подвергнул массовой атаке.

2.1.4 Миссия исцеления и примирения

Исцеление

Если приближение Царства Божия означало изгнание Сатаны, а конкретно — изгнание бесов, оно также несло с собой больше, нежели это. Евангелия, описывая Иисуса, показывают Его не только изгоняющим бесов, но и исцеляющим больных (и здесь Евангелие от Иоанна — не исключение). Это еще один аспект евангельского повествования, который многие современные комментаторы подвергают сильному сомнению. Объяснение здесь такое же, как и в случае с экзорцизмом — современники Иисуса не считали чудо чем-то таким, что не может иметь места в нашем мире. Евангелия говорят нам, что у оппонентов Иисуса не возникало вопросов, была ли у Него сила, однако они объясняли эту власть как власть Веельзевула, князя бесов. Поздний иудаизм рассматривал Иисуса как волшебника. Евангелия, как мы видели, ассоциировали приближение Царства с экзорцизмом, то же самое можно сказать и о чудесных исцелениях Иисуса. Наиболее примечательны высказывания Иисуса в Мф. 11:4-6/Лк. 7:22-23, где Он отвечает ученикам Иоанна Крестителя на его вопрос, тот ли Он, кто должен прийти, ссылаясь на Ис. 35:5-6 и 66:1-2. Здесь подразумевается, что Иоанн, имевший сомнения об Иисусе, должен был признать, что наступил день,

обещанный Ветхим Заветом. Исцеляющие действия Иисуса должны рассматриваться как проявление власти Бога.

Принятие грешников

Еще одним проявлением служения Иисуса, которое отличало его от других религиозных деятелей, было Его общение и разделение трапез с грешниками. Даже те ученые, которые крайне осторожно относятся к историчности Евангелий, признают аутентичность этих действий Иисуса. Согласно Евангелий, свобода Христа в отношении общения с проститутками и сборщиками налогов очень оскорбляла Его религиозных критиков. Ответ Иисуса на их возмущение, записанный у Марка, Матфея и Луки, был прямолинеен: «Не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мк. 2:17/Мф. 9:12-13/Лк. 5:31-32). Это высказывание согласуется с объяснением Его экзорцизма и чудес: Он восстанавливал то, что было сатанинским, больным и нуждающимся в возвращении к Богу. И Матфей, и Лука записали притчу о потерянной овце (Мф.18:10-14; Лк. 15:3-7); служение Иисуса рассматривается как поиск потерянного и заблудшего, соотнося фигуру Иисуса с ветхозаветными образами Бога, пасущего и собирающего свой народ.

Изменение подходов

Как же могли быть достигнуты социальная свобода и оправдание? Ранее уже отмечалось, что Иисус поставил более точный диагноз происходящим событиям — врагом общества был Сатана, а не Рим. Иисус также обозначил проблему человека как имеющую внутреннее измерение, истекающую из его сердца. Здесь особенно важно отметить дискуссию о чистоте/нечистоте у Мф. 15/Мк. 7, где Иисус критикует своих религиозных оппонентов за крайне щепетильное отношение к ритуалам омовения и очищения, объясняя, что «исходящее из человека оскверняет человека. Ибо изнутри, из сердца человеческого, исходят злые помыслы, прелюбодеяния, любодеяния, убийства...» (Мк. 7:20-21). Подчеркивание чистоты сердца и помыслов, а не внешней религиозности и праведности

не было уникальным для Иисуса. Этому есть много параллелей у ветхозаветных пророков и в еврейской традиции. Однако это все же остается одной из основных тем учения Христа, которая также появляется и в Нагорной проповеди, где Иисус предостерегает от слов ненависти и взглядов возжеления (Мф. 5:21-30), и в осуждении Им внешней религии книжников и фарисеев (Мф.23:13-32/Лк. 11:39-48).

Иисус видел приближение Царства в решении внутренних проблем человека, Царство должно было принести чистоту сердца. Идея внутренней чистоты и обновления была одной из составных частей пророческой надежды в Ветхом Завете, и похоже, что Иисус, как Он изображен в Евангелиях (например, дающий физическую «чистоту» ритуально нечистым прокаженным), понимал Царство в терминах внутреннего обновления.

Вера/неверие в Благоую весть

Также, как и в случае с обновлением и оправданием, большое значение в проповеди о приближающемся Царстве придавалось провозглашению Благой вести и вопросам веры. Евангелия описывают Иисуса и учеников идущими исцелять и изгонять бесов, но что наиболее важно — провозглашающими благоую весть Царства (Мк. 1:15, 38; 3:14-15; Мф. 10:7-8; Лк. 9:2; 10:9). Царство, хотя и чудно явленное действиями Иисуса, все же является приглашением, которое люди могут или принять, или отвергнуть. Людям предлагается «услышать Слово и принять» (Мк. 4:20). Иисус, к большому разочарованию и недоумению многих, сознательно отказался идти путем силы, предпочтя этому служение исцеления и проповеди и приглашая людей принять Его и благоую весть.

2.1.5 Уже и еще нет

Верил ли Иисус, что Царство Божие уже наступило, или же оно должно было еще скоро прийти? Когда Евангелия передают слова Иисуса, что «Царство Божие близко» (в т.ч. Мк. 1:15), означает ли это, что Царство Божие уже наступило, что оно уже рядом и человеку нужно только признать его

присутствие? Или же это означает, что хотя Царство и близко, но пока еще не наступило? Слова Марка, что «исполнилось время...» (Мк. 1:15) предполагают, что Царство наступило вместе с приходом Иисуса, и это, возможно, наиболее естественное значение из множества других высказываний, включая Мф. 12:28/Лк. 11:20: «Если же Я Духом/перстом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие».

Если даже и остается какая-то неопределенность в истолковании этих стихов, существует множество данных, свидетельствующих о том, что Иисус верил в исполнение времени и наступление Царства. Например, когда Он загадочно говорил об Иоанне Крестителе, что «меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф. 11:11/Лк. 7:28), скорее всего Он имел в виду, что Иоанн, при всем его величии, принадлежал к веку закона и пророков, в то время как ученики Иисуса находились уже в новом веке Царства.

Однако есть и такие моменты, когда Царство четко понимается событием будущего, особенно это касается слов молитвы Господней: «Да придет Царствие Твое» (Мф. 6:10/Лк. 11:2), — а также, когда Иисус говорит о тех, кто войдет в Царство, являющимся определенно событием будущего (Мф. 18:3/Мк. 10:15/Лк. 18:17).

Противоречие Евангелий, которое обсуждалось многими учеными, заключается в том, что существуют две конфликтующих точки зрения — точка зрения Иисуса и точка зрения церкви — эта проблема не решается в Евангелиях. Однако есть все основания предположить, что данное противоречие было частью видения самого Иисуса, который верил, что Царство уже наступило в определенном смысле и в то же время еще не наступило — в другом. Посредством служения Иисуса в мир пришли долгожданное Царство и спасение, но новый миропорядок, в котором Божья власть будет универсальной, пока еще дело будущего, хотя и близкого будущего. Новый исход уже начался, хотя народ Божий еще и не в земле обетованной.

Подобный взгляд поддерживают несколько притч, особенно в Мф. 13/Мк. 14/Лк. 8, которые говорят о сеянии, росте и уборке урожая. Похоже, что эти притчи рассказывают о переживании

Царства Божьего в служении Иисуса. Царство Божие присутствовало в служении Иисуса, как мы уже видели, в экзорцизме, исцелениях и т.д., но оно было подобно растущему семени, а не взрослому растению. Притча о горчичном зерне рассказывает о маленьком семечке, которое затем выросло в огромное дерево; притча о зернышке, которое выросло в тайне, говорит о человеке, который посадил его и больше ничего не делает, ожидая урожая; притча о сеятеле рассказывает о том, что посеянное дало различный результат; притча о пшенице и плевелах говорит, что наряду с хорошим семенем (Царства) сосуществуют и плохие. Возможно, что в каждом случае Иисус ставил дилемму «уже и еще нет», которую Его ученики (как и современные ученые) не могли разрешить: они надеялись, что Царство придет немедленно и во всей своей силе, но этого не произошло. Иисус объяснял, что Он подобен сеятелю, а урожай будет в будущем.

2.1.6 Празднование спасения

Еще одной важной особенностью служения и вести Иисуса было сильное чувство радости и счастья. Евангелия ясно показывают, что служение Христа было живым, а не аскетичным. Они запечатлели один очень интересный и откровенный комментарий современников Иисуса, что «пришел Иоанн, ни ест, ни пьет; и говорят: в нем бес; пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам!» (Мф.11:18-19/Лк.7:33-34). Когда Его спросили, почему Его ученики не постятся, Он употребил аналогию брачного пира: могут ли гости поститься, если с ними жених (Мф.9:15; Мк.2:19; Лк.5:34)? Смысл здесь в том, что служение Иисуса — время торжества.

День Господень — пришествие Царства Божия — ассоциировался в еврейском представлении с судом над Божьими врагами, и ученики Иисуса, в соответствии с Евангельским повествованием, также ждали этого суда. Иисус не отвергал идею Божественного суда, наоборот, она была важной частью Его учения. Но суд, о котором Он предупреждал, ассоциировался с будущим наступлением Царства, сейчас же — время радости, прощения и покаяния. Отец в знаменитой притче о

блудном сыне говорит: «Будем радоваться и веселиться, что брат твой сей был мертв и ожил, пропадал и нашелся» (Лк.15:32). Эта притча, хотя и записана только у Луки, отображает центральную идею понимания Иисусом Царства: наступление Царства было в восстановлении милости и любви Божией, несущих исцеление, победу над злом, нахождение потерянного и примирение между Богом и Его народом, Его миром. Реализовывалось ветхозаветное представление о новом мире. Были все основания для торжества.

Все вышесказанное является очень кратким обзором того, что Иисус понимал под Царством Божиим, хотя и были показаны все основные моменты этого представления. Тем не менее, это будет хорошим базисом для сравнения учения Иисуса с богословием апостола Павла.

2.2 «Евангелие от Павла»

Теперь мы рассмотрим основные темы богословия Павла и попытаемся установить, насколько оно соответствовало или отличалось от учения Иисуса.

2.2.1 Распятый Иисус Христос

Мнение Павла...

Для Павла Благая весть полностью связана с Иисусом: так в Римл.1:1-4 он говорит о благовестии Божиим, которое Бог прежде обещал через пророков Своих в святых писаниях, о Сыне Своем, Который родился от семени Давидова по плоти и открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых, об Иисусе Христе Господе нашем.

Центральное место Иисуса у Павла является следствием его собственного обращения, т.к. «Бог... благоволил открыть во мне Сына Своего» (Гал.1:15-16), однако это центральное положение было также частью традиции, которую получил Павел и передал другим: «Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, то есть, что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился...» (1Кор.15:3-5). Факты смерти и воскресения Иисуса имели важнейшее значение для Павла, как говорит Д. Данн: «Иисус воскресший занимал

главное место в его благовестии». Это видно как из краткого изложения Евангелия, так и из множества отдельных стихов повсюду у Павла. Можно привести два примера: в 1Кор.2:2 Павел говорит коринфянам, что «я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого»; в Гал. 6:14 Павел восклицает: «А я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа, которым для меня мир распят, и я для мира».

...и мнение Иисуса

Этот фокус на христологии и особенно на смерти и воскресении полностью отсутствует в проповеди Иисуса о Царстве (как мы заметили это в нашем кратком обзоре), и это является главной проблемой и несоответствием в проповеди Иисуса и богословии Павла. Хотя такой вывод и можно сделать при невнимательном прочтении Нового Завета, мы со своей стороны, покажем необоснованность такого заключения. На данном этапе хотелось бы отметить одну вещь: Иисус придавал огромное значение тому факту, что приход Царства начался в контексте его собственного служения и каким-то образом был связан с ним. Опыт Иисуса был христологическим убеждением Павла — спасение Божье пришло с Иисусом.

2.2.2 Исполнение обещания

Мнение Павла...

Приведенные выше цитаты: Рим.1:1-4 и 1Кор.15:3-5 — подчеркивают, что спасение во Христе наступило «по Писанию». Возможно, это ударение было сделано в традиции, полученной Павлом, но Павел также придавал этому особое значение. Павел не отказался от своего еврейского наследия после обращения, наоборот, он рассматривал свою новую веру как исполнение веры Авраама и видел в Иисусе Божье предназначение для Израиля. Даже закон, ревностным исполнителем которого был Павел-фарисей, не отвергнут, но в некотором смысле исполнен во Христе (Рим.3:31; 13:10; Гал.5:14). Даже миссия Церкви язычникам, которая была так дорога Павлу, являлась исполнением ветхозаветных пророчеств (Рим.15:9-12).

...и мнение Иисуса

Акцент на исполнении — то, в чем Иисус и Павел полностью согласны, это являлось одной из центральных тем их проповеди, но о степени исполнения ветхозаветных пророчеств в Иисусе с точки зрения Павла мы поговорим немного ниже.

2.2.3 Ныне день спасения!

Мнение Павла...

Обращаясь к Ветхому Завету, Павел не говорит, что христианство существует просто в соответствии с Ветхим Заветом или является его продолжением. Напротив, он рассматривает Евангелие как нечто радикально новое — так, он говорит о новом творении, замечая: «Древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор.5:17; Гал.6:15). Он не говорит, что просто для верующего вещи стали новыми, но что в Иисусе настал новый порядок вещей — Бог начал действовать решительным образом, чтобы спасти своих людей. Комментаторы, которые описывают «но теперь» из Рим.3:21 как «два самых радостных слова в Новом Завете», могут показаться немного преувеличивающими важность этих слов, но это не относится к идее, стоящей за этими словами, важность которой поистине огромна. Согласно Павлу, Бог решительным образом действовал во Христе, чтобы примирить с собой мир (2 Кор.5:19), и это было действительно очень важной и радостной вестью.

Нечто очень важное для Павла произошло благодаря Иисусу, но это нечто новое заключалось в исполнении ветхозаветных обещаний. Другими словами, в Иисусе нашли исполнение эсхатологические надежды Ветхого Завета — наступило долгожданное время, как и пишет Павел в Гал.4:4: «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего...».

Важность эсхатологической составляющей в мысли апостола была признана многими современными учеными. Раньше было принято считать, особенно на основании 1 и 2 Фессалоникийцам, что Павел, как и вся остальная ранняя церковь, ожидал наступления скорого «конца света». Однако теперь сложно спорить с тем фактом, что Павел и его обращенные имели сильное чувство ожидания будущего. Он мог даже сказать римлянам: «Наступил уже час пробудиться»

нам от сна. Ибо ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали... ночь прошла, а день приблизился» (Рим.13:11-12). Павел верил, что отсчет времени начался с приходом Иисуса. Святой Дух являлся первым предвестником того, что должно наступить в будущем, и христиане томятся, ожидая наступления будущих времен (Рим.8:23). Воскресение из мертвых (событие конца времен) началось в Иисусе, его первенце (1Кор.15:20); началось собирание язычников, как предвещал Ветхий Завет, и Павел был активным участником этого процесса.

...и мнение Иисуса

Хотя некоторые аспекты эсхатологической перспективы Павла, например, его акцент на миссии к язычникам, не так очевидны в проповеди Иисуса, однако чувство, что наступает время божественного вмешательства, несомненно, присутствует как у Павла, так и у Иисуса. Фраза Марка, что «исполнилось время» (1:15), отзывается эхом в послании к Галатам, где говорится, что Бог послал своего Сына, «когда исполнилось время» (4:4). Описание Лукой проповеди Иисуса в Назарете, когда он цитирует пророка Исаию 61 о «лете Господнем благоприятном» (Лк. 4:19) и продолжает, провозглашая, что «сегодня исполнилось Писание это», согласуется с 2 Кор.6:2, где Павел цитирует Ис.49, соотнося «время благоприятное» и «день спасения», говоря о том, что «ныне время благоприятное... ныне день спасения».

2.2.4 Божья праведность

Мнение Павла...

Рассматривая спасение во Христе в контексте исполнения Ветхозаветных пророчеств, Павел очень близко подходит к Иисусу. Однако если Иисус учит о Царстве Божьем, Павел скорее предпочитает говорить об «оправдании» и «примирении».

«Оправдание»/ «праведность» часто рассматривается как центральная тема всего богословия апостола. Не все соглашались с этим мнением, утверждая, что эти термины часто встречаются только в Посланиях к римлянам и галатам и носят частный характер, служа инструментом в полемике с,

так называемыми, «иудействующими». В этом, конечно, может быть доля правды, но, с другой стороны, есть масса свидетельств, где терминология праведности/оправдания носит решающий характер, и в то же время не имеющих никакого отношения к Римлянам или Галатам, например: в 1Кор.1:30; 2 Кор.5:20; Фил.3:9 концепт праведности/оправдания занимает центральное место в мысли Павла.

Важность этих понятий в Послании к римлянам становится ясной в 1:16-17. В этих программных стихах Павел не предлагает полного определения Евангелия, но объясняет его важность и почему он, Павел, не стыдится его: «Сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину. В нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет».

Но что же все-таки имеет в виду Павел, когда говорит о Божьей праведности, открытой через Евангелие? Комментаторами по этому поводу сломано не мало копий. Одно из вероятных объяснений — Павел имеет в виду праведность от Бога, которая открыта в Евангелии, это откровение говорит нам, как мы можем стать праведными (или обрести праведность) благодаря Божьей благодати. Эту точку зрения подтверждает то, что оправдание является принципиальной темой Послания к римлянам (см. 3 и 4 главы) и Павел описывает откровение Божьей праведности, объясняя, как мы становимся праведными перед Богом: «Как написано: праведный верою жив будет».

Если мы принимаем такое толкование Рим.1:17, как это делают многие известные комментаторы, должны быть прояснены еще несколько моментов: в частности, если Павел говорит о данной нам Богом праведности, как он ее понимает? Может быть, как юридический статус? Очень многое поддерживает такую точку зрения, например, акцент в Римлянах на оправдании и справедливости Божьей (1:32; 2:2, 10, 11, 16; 3:4 и т.д.). Согласно такому взгляду, смерть Христа послужила нашему освобождению. Но, может быть, Павел говорит о том, что Благая весть приносит нам нравственную праведность? Определенно Павел говорит о нравственном воздействии Евангелия в Римлянах 6 и 8, хотя то, как он говорит о праведности, «засчитанной» верующему (Рим.4), может натолкнуть на

мысль, что он скорее имеет в виду «правильное положение» человека перед Богом, а не нравственную трансформацию.

Однако, возможно, что Павел имеет в виду и нечто иное, когда говорит о Божьей праведности — а именно, что Евангелие не открывает нам, как мы можем стать праведными перед Богом, а скорее, что сам Бог праведен. Подобной точки зрения придерживается Н.Т. Райт, который доказывает, что «праведность Божья» — это праведность самого Бога, и иудейский контекст дает этому огромное количество оснований. Другими словами, дела Христа демонстрируют праведность Бога. В поддержку этой точки зрения можно привести следующие доводы: 1) Павел использует два других Божьих атрибута, находящихся в ближайшем контексте 1:17, а именно: «сила Божья» в 1:16 и «гнев Божий» в 1:18; 2) Павел очень сильно отстаивает праведность Божью в Римлянах. Действительно, очень многие доказывали, что главной мотивацией написания Послания к римлянам было желание Павла опровергнуть обвинения против его благовестия (с акцентом на язычниках и свободе от закона), делающего Бога неправедным и неверным своим обещаниям относительно Израиля. Павел же, по утверждению Н.Т. Райта, показывает, что праведность Бога — это Его верность Завету, которая понимается как «свойство Бога и движущая сила, посредством которой Он исполняет свои обещания: побеждает зло и спасает народ, причем и то, и другое — без всякого лицепрятия».

Для того, чтобы понять, что все-таки имел в виду Павел, говоря о праведности Божьей, нужно рассмотреть фон, на котором писал апостол. Мы уже заметили, что Павел рассматривал то, что Бог сделал во Христе как исполнение ветхозаветных обещаний. Когда апостол говорит о «праведности Божьей», открываемой людям, он использует слово, которое часто обладает апокалиптическими коннотациями, и тут же подкрепляет свое утверждение ссылкой на пророчество Аввакума, что праведный будет жить верой. В данном контексте вполне возможно Павел имеет в виду, что через Иисуса исполнились ветхозаветные пророчества о приходе праведности Божьей.

В Ветхом Завете часто можно встретить тексты, говорящие о предвкушении наступления дня, когда Господь утвердит праведность — для своих людей и на всей земле. Исаия 61 — один из таких отрывков, который, судя по Евангелиям, был особенно важен для Иисуса. Он говорит о «дне Господнем благоприятном», когда на земле утвердится праведность:

Ибо Я, Господь, люблю правосудие, ненавижу грабительство с насилием, и воздам награду им по истине, и завет вечный поставлю с ними...

Радостью буду радоваться о Господе, возвеселится душа моя о Боге моем; ибо Он облек меня в ризы спасения, одеждою правды одел меня, как на жениха возложил венец и, как невесту, украсил убранством.

Ибо, как земля производит растения свои, и как сад произращает посеянное в нем, так Господь Бог проявит правду и славу пред всеми народами

Исаия 61:8, 9-11

Великолепная картина — Бог восстанавливает свой народ в контексте всех наций. Это восстановление является манифестацией Божьей справедливости, верности завету и правосудия, но также его частью является и облечение народа в спасение и праведность.

Можно быть уверенным, что это было фоном для апостола Павла: он не говорил, что «Бог проинформировал нас о вечной истине о самом себе, но что Господь активно начал действовать в мире, чтобы спасти своих людей (Рим.1:16), демонстрируя и утверждая праведность, обещанную пророками».

Исаия 61 только один из множества текстов, говорящих о великом дне Господнем, когда на земле утвердится праведность. Для Павла этот день уже наступил, и когда он говорит об открывающейся праведности Божьей, здесь должна создаваться большая картина: праведный характер Божий и Его верность своему народу подтверждены и продемонстрированы, грех осужден и в мире утверждена праведность, люди возвращены к правильным взаимоотношениям с Богом и праведной жизни.

Итак, мы можем заключить, что терминология праведности/оправдания Павла имеет очень широкий спектр значений, но все же над всеми ими главенствует концепт, что Божья эсхатологическая праведность входит в мир и в жизни людей через Иисуса Христа.

...и мнение Иисуса

Если такое понимание праведности Павлом верно, то его концептуально можно поставить рядом с пониманием Царства Иисусом. Существует, однако, значительное различие между учением Иисуса о Царстве и общей протестантской интерпретацией оправдания как освобождения индивидуальных грешников от божественного суда на основании дел Христа. Такое узкое понимание оправдания отражает «лютеровское» и «постлютеровское» переживание чувства личной виновности (к тому же усиленное современным индивидуализмом) и в любом случае не отражает полной картины праведности с ее корнями в Ветхом Завете. Напротив же, как мы видели, Павел оперирует таким пониманием праведности, которое очень сильно сближает его с Иисусом.

2.2.5 Вера

Мнение Павла...

Для Павла существует только один путь, как можно получить спасение во Христе, и это — вера. Так, в Рим. 1:16-17 он говорит о спасении «всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину; в нем открывается правда Божия от веры в веру, как написано: праведный верою жив будет». Павел всегда подчеркивал необходимость веры — она вместе с любовью и надеждой будут существовать всегда (1Кор. 13:13). Согласно Павлу вера имеет два измерения. Одно из них включает интеллектуальное верование — так, Павел может сказать в Рим. 10:9: «Если устами твоими будешь исповедывать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься». В 1Кор. 15:1 и ниже перечисляются ключевые элементы Евангелия, «которыми вы и спасаетесь» и в которые необходимо верить. Но вера включает также и посвящение своей жизни, и это — второе измерение. Т.о., в Рим.1:5 Павел мог говорить о

своей миссии приведения язычников к «послушанию веры», а также в Рим. 10:16 он говорит о тех, которые «не покоряются Евангелию». В Гал.5:6 Павел упоминает «веру, действующую любовью».

Оба этих элемента находят выражение в крещении. Для Павла крещение очень важно: он говорит о смерти со Христом в крещении (Рим.6:3-4) и о крещении в одно тело (1Кор. 12:13). Крещение и вера для апостола являются сторонами одной медали. Крещение — это способ, с помощью которого человек выражает изменившую его веру и включает исповедание Иисуса Господом, а также это явное и практическое (проявляющаяся в делах) отождествление себя со Христом. Согласно Павлу веру нельзя заслужить. Вера — это ответ человека на послание любви Бога во Христе (Рим.10:17), и необходимым условием для такого ответа должно быть осознание своей беспомощности и нужды в Боге.

...и мнение Иисуса

В «допасхальном» учении Иисуса не ставилось акцента на крещении, хотя и можно найти некоторые параллели с Иоанном Крестителем. Возвращаясь к Павлу, хотелось бы заметить, что корни его учения о крещении уходят скорее всего именно к Иоанну Крестителю и Иисусу, а не к греческим мистериям, как некоторые предлагают.

Однако в отношении необходимости веры у Павла и Иисуса полное единодушие. В синоптических Евангелиях слово «вера» используется в контексте чудес: «Вера твоя спасла тебя»; Павел также говорит о творящей чудеса вере в 1Кор. 12:9, 13:2. Кроме того согласно Евангелиям от Марка и Иоанна (Мк.1:15; Ин.1:12) «вера» также означает необходимый ответ кого бы то ни было Иисусу. Этот отклик обычно связан с чувством нужды и доверия, и истории о чудесах прекрасно это иллюстрируют. Понимание веры Павлом имеет христологические фокус и содержание, что не так явно в Евангелиях (за исключением Евангелия от Иоанна).

2.2.6 Уже и еще нет

Мнение Павла...

Как мы рассмотрели выше, верующий получает оправдание, прощение, искупление, примирение и т.д. Для Павла человек переживает все это в настоящем, особенно с помощью Святого Духа, но спасение также понимается как событие будущего, которое должно будет завершиться с приходом Господа (Рим.2:13; 3:30; 5:10; 8:19). Джеймс Данн говорит, что в керигме Павла, как у Иисуса, присутствует внутреннее напряжение между «уже» и «еще не», между исполнением и обещанием. Эта двусмысленность не ставит в тупик Павла, но отражает его убеждение, что спасение уже пришло, однако во всей своей полноте завершится в будущем. Так, он может говорить о Святом Духе как «залоге нашего спасения», частичном отражении того, что должно еще наступить. Мы знаем, что значит быть детьми Божиим и взывать «Авва, отче», но слава сыновства еще откроется нам (Рим.8:14-18). Мы уже знаем, что такое искупление, но окончательное искупление наших тел еще только предстоит, так что настоящее время — это время «стенания», конфликта между тем, что Павел называет «плотью» и «духом».

Павел часто говорит о «веке сем» (1Кор.1:20; 2:6-8; 3:18), относя это к настоящему безбожному миру или, более точно, к настоящему миру, чей бог — Сатана (2 Кор.4:4). Приход Христа решительным образом освободил нас от «злого века сего» (Гал. 1:4), и христиане наставлены Павлом не «образоваться с веком сим» (Рим.12:2). Ясно, что христианин уже не принадлежит этому веку, хотя мир все еще существует и угрожает ему. Павел, инструктируя христиан в 1Кор.10:11, говорит, что Писания были написаны для «нас, достигших последних веков». Вполне вероятно, Павел здесь имел в виду, что христиане живут на стыке завершения «старого века» и начала «века нового». Это и есть «уже и еще нет».

...и мнение Иисуса

«Уже и еще нет» Павла очень близко отражает учение Иисуса о настоящем и будущем Царстве. Уже наступил день спасения и исполнения, но конечное завершение еще лежит

в будущем. Если и есть какое-то различие, то оно заключается в том, что Павел говорил об амбивалентности личного опыта верующего, а Иисус больше говорил о Царстве в обществе. Но это не должно сильно преувеличиваться, т.к. Павел говорил не только о личном опыте, но также о церкви и творении, жаждущем освобождения.

2.2.7 Краткие выводы

Итак, как можно было убедиться выше, существует значительное сходство между учением Иисуса о Царстве и Благой вестью Павла — оба провозглашали наступление обещанного Богом дня спасения, оба верили, что Господь вмешался в ход истории и принес оправдание, исцеление и примирение, оба призывали людей откликнуться на призыв Бога с верой.

Существуют различия в терминологии, например, «Царство» против «праведности», а также в акцентах, но все это отражает их различные контексты, а не изменение послания. На первый взгляд кажется, что между этими терминами нет ничего общего, в особенности если воспринимать «оправдание» в узком смысле, как индивидуальное спасение. Когда Павел пишет в Рим. 1:16-17, что «открывается правда Божия», скорее всего он имеет в виду ветхозаветную надежду на спасение Божьего народа и откровение нового праведного мира. Как отмечает Д. Вэнэм: «Для Павла праведность/оправдание в Иисусе — всеобщие и даже космические, а не просто индивидуальные понятия». Такое представление оказывается чрезвычайно близким к понятию Царства у Иисуса. Возможно, самое большое отличие заключается в том, что Царство, провозглашенное Иисусом, предполагало новый мир и новое общество, включая исцеления, изгнание бесов, примирение грешников с Богом и друг с другом, тогда как для Павла все сфокусировано на вере во Христа как центре Благой вести и на жизни общины верующих. Можно дать несколько объяснений этого фокуса: Павел писал 1) после Воскресения, 2) после своего собственного обращения, 3) на фоне Римской империи, а не Палестины и 4) христианским общинам с конкретными проблемами.

2.3 Соединяя учения Иисуса и Павла

Итак, если все же есть, как мы показали выше, внешние и внутренние сходства между учениями Иисуса и Павла, то что это доказывает? Доказывает ли это, что Павел находился под значительным влиянием традиции об Иисусе? Необходимо заметить, что такое влияние, прямое или нет, нельзя исключать, т.к. это является наилучшим объяснением имеющихся соответствий. Поражает, как могут некоторые ученые находить удивительное богословское согласие между Павлом и Иисусом и утверждать, что Павла никак не интересовало учение Иисуса. Но как можно объяснить это богословское соответствие? Предположительно, преемственностью церковной традиции: другими словами, Павла не интересовал Иисус, но в то же время он находился под влиянием церковной традиции о нем.

Но можем ли мы показать, что Павел все-таки был знаком с традицией об Иисусе?

2.3.1 Высказывания о Царстве

На первый взгляд, нежелание Павла воспроизводить акцент Иисуса на Царстве выглядит сильным доводом в пользу того, что апостол не находился под влиянием традиции об Иисусе. Однако, на самом деле, письма Павла содержат значительный материал о Царстве, и мы воспроизведем эти высказывания.

Павел о Царстве

Приведем некоторые, наиболее важные тексты:

«Ибо Царствие Божие не пища и питие, но праведность и мир и радость во Святом Духе»(Рим.14:17)

«Ибо Царство Божие не в слове, а в силе» (1Кор.4:20)

«Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют? Не обманывайтесь: ни блудники, ни идолослужители, ни прелюбодеи, ни малакии, ни мужеложники, ни воры, ни лихоимцы, ни пьяницы, ни злоречивые, ни хищники — Царства Божия не наследуют» (1Кор.6:9-10)

«А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу» (1Кор.15:24)

«Но то скажу вам, братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1Кор.15:50)

«Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так («дела плоти» ст.19) Царствия Божия не наследуют» (Гал.5:20)

«Мы просили и убеждали и умоляли поступать достойно Бога, призвавшего вас в Свое Царство и славу» (1 Фес.2:12)

В остальных письмах Павла мы находим следующее:

«Ибо знайте, что никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель, который есть идолослужитель, не имеет наследия в Царстве Христа и Бога» (Еф.5:5)

«Избавившего нас от власти тьмы и введшего в Царство возлюбленного Сына Своего» (Кол.1:13)

«Они — единственные сотрудники для Царствия Божия, бывшие мне отрадою» (Кол.4:11)

«Так что мы сами хвалимся вами в церквах Божиих, терпением вашим и верою во всех гонениях и скорбях, переносимых вами в доказательство того, что будет праведный суд Божий, чтобы вам удостоиться Царствия Божия, для которого и страдаете» (2 Фес.1:4-5)

«Итак, заклинаю тебя пред Богом и Господом нашим Иисусом Христом, Который будет судить живых и мертвых в явление Его и Царствие Его» (2 Тим.4:1)

«И избавит меня Господь от всякого злого дела и сохранит для Своего Небесного Царства» (2 Тим.4:18)

2.3.2 Аргументы, говорящие о преимущественности традиции Иисуса

Хотелось бы сказать несколько слов о вышеприведенных текстах. Во-первых, очевидно, что Павел знаком с языком «Царства Божия» — он использует его, чтобы описать христианское спасение, притом способом не так уж сильно отличным от того, как это делал Иисус. Во-вторых, он говорит о Царстве, как о чем-то уже присутствующем в мире, но в то же время это Царство еще придет к своему совершенству и будет наследовано в будущем — так же, как об этом говорил Иисус.

В-третьих, определенные высказывания тематически близки к выражениям Иисуса о Царстве. Так, ассоциация Павлом Царства с силой и Святым Духом (1Кор.4:20; Рим.14:17) и описание им Иисуса, низлагающего всех Божьих врагов (1Кор.15:24) напоминают евангельское учение о чудесах и экзорцизме Иисуса (Мф.12:28/Лк.11:20). Суммарное описание Царства в Рим.14:17 как «праведности, мира и радости в Святом Духе» обнаруживает целый набор ключевых тем в учении Иисуса: «мир» ассоциируется с Царством при описании миссии в Мф.10:7-3; «радость» — одна из основных тем в притчах; Святой Дух рассматривается Евангелиями как сила Иисуса и Царства.

Ким отмечает сходство языка Павла и Иисуса в использовании апостолом выражения «наследования Царства». Хотя оно и не так часто встречается в Евангелиях, это выражение является почти полным синонимом другой фразы, которую часто использовал Иисус — «вхождение в Царство». Ким говорит о том, что обе эти фразы восходят к ветхозаветной модели «наследования» или «вхождения» в обетованную землю Ханаана. Павел под влиянием еврейских оборотов речи выбирает язык «наследования», как, например, наследование будущего века или вечной жизни. Все это позволяет с большой степенью определенности утверждать, что Павел был знаком с проповедью Иисуса о Царстве и отображал это знание в своих письмах.

Существуют так называемые «индикаторы традиции», предполагающие, что Павел ссылается на известную традицию, когда говорит о Царстве следующим образом: «Или не знаете, что неправедные Царства Божия не наследуют?» (1Кор.6:9-10); «Предваряю вас, как и прежде предварял, что поступающие так Царствия Божия не наследуют» (Гал.5:19-21). Сами по себе эти фразы еще не говорят, что традиция была получена непосредственно от Иисуса, но интересно, что они употребляются во взаимосвязи с двумя очень похожими высказываниями Христа о Царстве Божиим. Еф.5:5 — еще одна параллель: «Ибо знайте, что никакой блудник, или нечистый, или любостяжатель... не имеет наследия в Царстве Христа и Бога». Мы будем правы, предположив, что Павел здесь работает с традицией о неправедных/аморальных людях, не могущих войти в Царство Небесное.

Еще в двух случаях Павел говорит: «Царство Божие не А, но Б» (Рим.14:17; 1Кор.4:20). Здесь нет «индикаторов традиции». Формальное сходство этих двух примеров может предложить общую традицию, но хотя оба выражения относятся к настоящему Царству (в противовес только что упомянутым выше, которые говорили о наследовании будущего Царства), их содержание довольно различно, а «не А, но Б» может быть просто убедительным способом прояснения.

Что более важно, может быть очень значительным тот факт, что Павел здесь предполагает, как само по себе разумеющееся, что читатели знакомы с концептом Царства, хотя он и пытается как-то его объяснить и прояснить. Все это наводит на мысль, что он использует здесь язык традиции.

2.3.3 Нежелание Павла использовать язык Царства

Итак, мы уже привели достаточно доказательств (хотя еще не все) знакомства Павла с учением Иисуса. Исходя из важности темы Царства в проповеди Господа, похоже, что Павел должен был бы знать об этом, если он вообще что-либо знал об Иисусе. Но тогда, если апостол знал об учении о Царстве, почему он так редко (по сравнению с Иисусом) использует соответствующую терминологию? Здесь возможны различные объяснения.

Во-первых, возможно, что язык «Царства Божьего», будучи знаком и понятен евреям Палестины, был менее понятен для грекоговорящих читателей Павла. Так, F.W. Beare пишет: «Царство Божие, о котором так часто говорил Иисус, ничего не значило для греков; поэтому Павел так редко употребляет высказывания о Царстве, когда пишет язычникам». Он продолжает, говоря, что «изменение Евангелия в языковые и мыслительные формы других людей являлось способом приспособления, который был необходим, если Евангелие Иисуса должно было быть эффективно принесено в греческий мир».

Сельский контекст, в котором проповедовал Иисус, был достаточно восприимчив к языку Царства, и, возможно, что городской контекст служения Павла был к нему еще более восприимчив. Вполне возможно, что Павел не так широко и часто пользуется «царской» лексикой из-за нежелания быть неправильно понятым: римские граждане, в большой степени послушные властям, могли неверно интерпретировать Павла как подстрекателя к бунту. По этим причинам Павел, возможно, старался избегать политических обертон «царского» языка.

Внем считает, что Павел предпочитает использовать другие термины, т.к. в этом он видит определенные преимущества. Спасение, примирение и мир были привлекательными концепциями для объяснения Благой вести Иисуса. «Праведность» была важной ветхозаветной концепцией, которую, возможно, использовал Иисус и которая отображала видение Павлом дел Христа. Также идея «праведности» была вполне знакомой и приемлемой для греко-римского мира.

2.3.4 Косвенное использование Павлом традиции Иисуса о Царстве

Теперь хотелось бы поговорить о тех случаях использования Павлом традиции Иисуса, где нет прямых ссылок на Царство Божие, но идеи, заключенные в них, показывают хорошее знание Павлом учения Христа.

1Коринфянам 13:2-3

Есть три параллели с синоптическим материалом в 1Кор. 13:2-3. Вторая — самая яркая из них, так что мы приведем ее первой:

«Если имею... всю веру, так что могу и горы переставлять...» (1Кор.13:2)

«Если вы будете иметь веру... и скажете горе сей: 'перейди отсюда туда', и она перейдет...» (Мф.17:20)

«Если... знаю все тайны и имею всякое познание...» (1Кор.13:2)

«Для того, что вам дано знать тайны Царствия Небесного/Божия» (Мф.13:11/Лк.8:10)

«Если я раздам все имение мое...» (1Кор.13:3)

«Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим» (Мф.19:21)

Вера, передвигающая горы

Мы уже рассмотрели, как синоптики выделяют «спасающую» веру во взаимосвязи с чудесами Иисуса: «Вера твоя спасла тебя», — в то время как для Павла она прежде всего заключается в Благой вести, в слове Иисуса, которое есть «сила Божия для спасения каждого, кто имеет веру». Однако, несмотря на все различия, очевидна важность этих трех понятий: сила, спасение и вера — как для Павла, так и для Иисуса.

1Кор. 13:2 может быть хорошим доказательством знакомства апостола с тесной взаимосвязью веры и чудес в традиции Иисуса. Ссылка на веру, передвигающую горы, имеет четкие параллели в синоптических высказываниях Иисуса в Мф.17:20/Лк.17:6 и Мф.21:21/Мк.11:22-23. Как традиция Марка, так и традиция источника «Q» подтверждают, что это были высказывания Иисуса (хотя и существует возможность, что это было еврейской поговоркой).

«Если имею... всю веру, так что могу и горы переставлять...» (1Кор.13:2)

«Если вы будете иметь веру... и скажете горе сей: 'перейди отсюда туда', и она перейдет...» (Мф.17:20)

Таким образом, Павел отображает высказывание Иисуса как вербально, так и тематически. Павел говорит эти слова в

контексте его реакции на возвышение коринфянами своих духовных даров. Он утверждает, что все духовные дары: говорение на языках, пророчество и т.д. — бесполезны, если нет любви, и вера бесполезна, если нет любви. В этом контексте «вера» явно ассоциируется с чудесами. То же самое мы наблюдаем в Евангелиях. Такое использование Павлом традиции об Иисусе дает хороший повод предположить, что апостол и церковь были знакомы с ней.

Очень может быть, что коринфские харизматические лидеры сами могли использовать эту фразу Иисуса в применении к своим чудесам, и поэтому Павел обращается к ней в дискуссии. Он не отрицает авторитетности этого высказывания, но он хочет, чтобы оно рассматривалось под более широким углом зрения. В этом случае содержащееся в 1Кор.13:2 является не просто доказательством знакомства Павла с учением Иисуса, но и указанием на более широкое использование этой традиции в церкви.

Тайны Царства

Ссылка на «тайны» побудила многих предположить, что здесь прослеживается влияние греческих мистерий. Однако высказывания о тайне Царства имеют отличный еврейский фон, если еще к тому же взять во внимание, что идея сокрытой и затем открытой «тайны» имела очень большую важность в еврейской апокалиптической литературе, например, в книге Даниила и свитках Мертвого моря. Следует отметить, что высказывание о тайнах Царства у Мф./Лк. отличается и не зависит от Мк., что дает основания предположить, что эти слова были достаточно широко известны, также, как они были известны коринфянам и Павлу. Коринфяне, возможно, считали себя обладающими «знанием тайн», которое Иисус описывал как прерогативу своих учеников. Сам Павел заявлял о себе и об Аполлосе, что они являются «служителями и домостроителями тайн Божиих» (1Кор.4:1).

Раздавая все нищим

В истории, записанной в синоптических Евангелиях, Иисус говорит богатому юноше: «Продай все, что имеешь/все свое имущество и раздай нищим» (Мф.19:21/Мк.10:21/Лк.18:22). Павел

в 1Кор.13:3 использует то же самое греческое слово для обозначения имени. Это выглядит так, что это трудное учение Иисуса о богатстве было известно в церкви, в т.ч. в окружении Павла. Т.о., Павел и коринфяне знали об этом. Возможно, что к этому даже относились, как к особому проявлению святости со стороны богатых (например, как Варнава в Деян.4-5), чтобы отказаться и продать свое имущество. В любом случае комментарий Павла выглядит очень похоже на учение Иисуса.

Спасительное слово: эхо сеятеля

Мы уже увидели, что Павел ассоциирует веру больше с проповедованием Евангелия, чем с чудесами, но мы также убедились, что акцент Павла на проповедовании имеет прецедент в учении Иисуса. В Кол.1:6 апостол говорит о слове Благой вести, которое «приносит плод и возрастает... с того дня, как вы услышали его...» Такая фразеология вызывает воспоминания о притче о сеятеле, особенно это касается ее интерпретации в терминах «слова», которое было «услышано» и «приносит плод» (Мф.13:1-23/Мк.4:1-20/Лк.8:4-15). Мог ли Павел действительно вспоминать притчу о сеятеле в Колоссянах (если это письмо принадлежало ему)?

Другие возможные отзвуки притчи можно найти в 1 Фес.1:6 и 2:13. В 1:6 Павел говорит о фессалоникийцах, как о «подражателях нам и Господу, приняв слово при многих скорбях с радостью Духа Святого», а в 2:13 он говорит о них, как о принявших «услышанное слово» как слово Божье. Поразительна схожесть между этими словами и притчей о сеятеле:

- тема «слова», которое есть Слово Божье, производящее работу в людях;
- акцент на «слушании» (см. Рим.10:14-17);
- идея «получения» слова;
- отождествление слышания с «радостью» и «несчастьем» — словами, которые употребляются как в 1 Фессалоникийцам, так и у синоптиков.

Параллели здесь таковы, что мы, по крайней мере, можем сказать — Павел в 1 Фессалоникийцам и в Колоссянах отражает притчу о сеятеле, и похоже, что он делает акцент именно на спасающем слове.

Существуют и другие места в посланиях Павла, где можно проследить параллели с языком «сеяния/взрачивания/уборки урожая». Например, в пятой главе послания к Галатам Павел говорит о «плоде» Духа. Затем в 6:7-8 того же послания он предупреждает: «Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную». Язык Павла здесь вызывает в памяти притчу о сеятеле и семени, упавшем в хорошую и плохую почву, а также, возможно, и другие притчи — например, притчу о семени, растущем тайно, пока посадивший его человек терпеливо ждет урожая (Мк.4:26-29), или даже притчу о пшенице и плевелах (Мф.13:24-30). Однако в проведении таких параллелей существует одна проблема — образы и примеры из сельского хозяйства тогда были общепринятыми, и в таком случае они должны быть очень специфичными, чтобы с уверенностью говорить о параллелизме. Но что касается Кол.1:6 и 1 Фес.1:6 и 2:13 — здесь, безусловно, прослеживается знакомство с традицией Иисуса.

Чистая и нечистая пища (Рим.14:14)

Интересное возможное указание на знакомство Павла с традицией Иисуса содержится в 14 главе Послания к римлянам, где в 14 стихе апостол говорит: «Я знаю и уверен в Господе Иисусе, что нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто». Здесь возникает вопрос, когда Павел говорил эти слова, имел ли он в виду учение Иисуса о чистом и нечистом, записанное в Мф.15/Мк.7?

Наиболее явная схожесть обнаруживается в Рим.14:20, где Павел говорит, что «все чисто», и Мк.7:19 — «очищается всякая пища». По словам Д. Вэнема, следующие факторы могут поддержать точку зрения о влиянии традиции Иисуса на Павла в данном случае:

1. История Матфея и Марка определенно рассказывает о том, что чисто и что оскверняет, те же самые слова использует и Павел;

2. Хотя евангельская история больше затрагивает вопросы внутренней и внешней чистоты, в качестве иллюстрации был

использован пример с пищей. Вопрос пищи не находится там в фокусе, однако используется в ключевых утверждениях притчи.

Теперь мы рассмотрим еще некоторые места из посланий Павла, где можно выделить влияние традиции этой притчи на мысль апостола.

1Кор.6:12-13

Здесь Павел, возможно, отвечает на поступки коринфских христиан, которые оправдывали себя тем, что «все мне позволительно» и «пища для чрева, и чрево для пищи». По утверждению Д. Вэнема, это выглядит так, что коринфяне обращались к известным принципам, которые принимал и Павел, и которым, возможно, он и научил их. Эти принципы касались того, что христиане свободны от закона и еврейских постановлений относительно чистой и нечистой пищи. Но в данном случае Павел говорит, что их поступки (предположительно, посещение храмовых проституток) — неприемлемы.

Если это так, первое, что нужно отметить — выражение о пище носило определенный авторитетный статус, пусть даже если коринфяне неправильно поняли это высказывание. Здесь будет важно сделать замечание об используемых в этом тексте словах: «Пища для чрева». Иисус в Мф.15:17/Мк.7:19 говорит, что ничто входящее в человека не оскверняет его по причине, что «оно входит... в чрево и извергается вон». Похоже, что Павел и коринфяне знали об этом выражении Иисуса, но последние воспользовались им, чтобы оправдать свою аморальность. Тем не менее этот отрывок из 1Кор. прекрасно согласуется и с Рим.14:14.

Кол.2:21-22

Еще одно возможное свидетельство знакомства Павла с традицией Иисуса о чистом и нечистом. Павел говорит о тех, кто говорит «не прикасайся, не вкушай, не дотрагивайся», и добавляет, что «все истлевает от употребления, по заповедям и учению человеческому». Здесь хотелось бы отметить три вещи:

- вопрос заключался в том, что можно было пробовать или трогать, и это имеет некоторое отношение к Мф.15/Мк.7;

- существует параллель между «всем, что истлевает от употребления» и «всем, что входит в человека... проходит... в чрево и выходит вон»;

- фраза «по заповедям и учению человеческому» взята из Ис.29:13, которая также используется в Мф.15:9/Мк.7:13.

Итак, налицо общность Кол. как с евангельским материалом, так и с Рим.14:14, в обоих случаях Павел обращается к тем, у кого есть «грешные» сомнения о пище и других вещах. Ким, разбирая этот стих, выделяет слова «в Господе Иисусе», отмечая, что Павел в Рим. 14:14 «обращается к высказыванию Иисуса (Мк. 7:15 и пар.) в надежде, что римляне признают авторитетность этого высказывания».

3. Заключение

Теперь мы можем сделать некоторые выводы. Мы постарались описать учение Иисуса о Царстве Божьем: Христос объявлял о дне исполнения, о наступлении Божьего правления и ниспровержении власти Сатаны. Иисус исцелял больных, принимал грешников и говорил о необходимости изменения человеческих сердец. Он призывал людей к вере. Царство Божье, как Он его понимал, уже наступило, но в то же время еще должно прийти во всей своей полноте в будущем.

Павел, с другой стороны, был сфокусирован на самом Иисусе, и особенно на Его смерти и воскресении. Но так же, как и Иисус, он верил, что время исполнения — день Господень — уже наступил. Он провозглашал Божью праведность и примирение, которые могут быть получены через веру и крещение. Кроме того, учение Павла может отличаться от проповеди Иисуса тем, что в нем больший акцент делался на «слове», а не на чудесах. Павел использовал другую терминологию, предпочитая «праведность» и «примирение» языку «Царства», однако в обоих случаях можно отметить акцентирование на концепте наступившего дня Божьего спасения.

Существуют определенные свидетельства, что Павел испытывал влияние традиции Иисуса, некоторые из этих

свидетельств достаточно веские, другие — не очень. Мы установили, что Павел был знаком с некоторыми высказываниями Иисуса о Царстве, кроме того, можно с большой долей уверенности говорить, что в некоторых случаях, Павел мог ожидать от своих читателей знания определенной традиции об Иисусе. Однако он предпочитал язык «праведности» (которая сама по себе могла корениться в традиции об Иисусе), возможно, из-за своего социального контекста.

С большой долей уверенности можно сказать, что Павел и члены его церкви были знакомы с традицией Иисуса о чистой и нечистой пище — это учение обсуждалось и применялось (не всегда правильно, как в случае с 1Кор. 6). То же самое можно сказать и о традиции веры, передвигающей горы, — здесь опять же очень большая степень знакомства с традицией Иисуса.

Кроме того, можно утверждать, что Павел и члены его церкви знали высказывания Иисуса о тайнах Царства и об отказе от имения. То же самое можно сказать и о притче о сеятеле и других «сельскохозяйственных» притчах — здесь имеются четкие параллели и видно определенное влияние традиции Иисуса.

Подводя итог нашей работы, как мы ответим на этот вопрос: был ли Павел верным последователем Иисуса или же он являлся основателем новой религии, названной христианством?

Многими критиками богословия Павла выдвигаются аргументы, что в то время как Иисус учил о Царстве Небесном, центральной темой проповеди апостола была праведность/оправдание, соответственно они учили о разных вещах, и их керигмы различались. Однако это не так. Можно убедиться, что оба провозглашали наступление обещанного Богом дня спасения, оба верили, что Господь вмешался в ход истории и принес оправдание, исцеление и примирение, оба призывали людей откликнуться на призыв Бога с верой.

Далее мы показали, что Павел был знаком с традицией Иисуса о Царстве Божьем. Письма Павла содержат значительный материал о Царстве, и мы попытались воспроизвести эти высказывания. Также были приведены те случаи использования Павлом традиции об Иисусе, где нет прямых ссылок на Царствие Божие, но идеи, заключенные в них,

показывают хорошее знание Павлом учения Христа. На основании этого анализа мы установили, что Павел и члены его церкви были знакомы с традицией Иисуса о чистой и нечистой пище — это учение обсуждалось и применялось (хотя и не всегда правильно, как в случае с 1Кор.6). То же самое можно сказать и о традиции веры, передвигающей горы, — здесь опять же очень большая степень знакомства с традицией Иисуса. Кроме того, можно утверждать, что Павел и члены его церкви знали высказывания Иисуса о тайнах Царства и об отказе от имени. То же самое можно сказать и о притче о сеятеле и других «сельскохозяйственных» притчах — здесь имеются четкие параллели и видно определенное влияние традиции Иисуса.

Несмотря на всю важность вклада Павла, он ужаснулся бы, услышав, что его называют основателем христианства. Нет, он не был «раболепствующим эпигоном, а вдумчивым и верным последователем, способным осмыслить доставшийся ему обильный материал и раскрыть его в новом культурном контексте». Для него источником богословия был Иисус: во-первых, Иисус, которого он встретил на дороге в Дамаск; во-вторых, Иисус христианской традиции. Он, конечно же, их не разделял. Павел считал себя рабом Иисуса Христа, а не основателем христианства.

Важность этого заключения огромна. Оно затрагивает и наше понимание евангельской традиции, и наше понимание раннего христианства, и наше понимание Павла. Если основные тексты, которые он толкует в своих письмах, являются текстами Иисуса, тогда крайне важным будет читать их в свете Евангелий, а не в изоляции от них, не прибегая к наивной гармонизации, а понимая, что Павел был мотивирован одним желанием — следовать за Христом.

Библиография

Бультман Р. *Избранное: Вера и понимание*. Том 1-2/ Пер. с нем. — М.: РОССПЭН, 2004. — 752 с.

Данн Д. Джеймс. *Единство и многообразие в Новом Завете: исследование природы первоначального христианства*./ Пер. с англ. — М.: ББИ, 1997. — 532 с.

Иеремияс И. *Богословие Нового Завета*. Часть первая: Провозвестие Иисуса /Пер. с нем. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. — 367 с.

Лэдд Д.Э. *Богословие Нового Завета*./Пер. с англ. — СПб.: «Библия для всех», 2003. — 800 с.

Медани М. Бессам. *Библия и ислам*./Пер. с англ. — М.: World Literature Ministries, 2001. — 136 с.

Райт Н.Т. *Что на самом деле сказал апостол Павел? Был ли Павел из Тарса основателем христианства?*/Пер. с англ. — М.: ББИ, 2004. — 186 с.

Райт Н.Т. *Иисус и победа Бога*./Пер. с англ. — М.: ББИ, 2004. — 669 с.

Шиффман Л. *От текста к традиции*./Пер. с англ. — М.: Гешарим, 2001. — 275 с.

Blomberg C. *Jesus and the Gospels: an introduction and survey*./Craig L. Blomberg. — Broadman & Holman Publishers. Nashville, Tennessee, 1997

Carson, D.A. *An Introduction to the New Testament*/D.A. Carson, Douglas J. Moo, Leon Morris. — Zondervan. Grand Rapids, Michigan, 1992.

Dunn D.G. James. *The Theology of Paul the Apostle*/James D.G. Dunn. — William B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 1998.

Dunn D.G. James. *The Christ and the Spirit. Vol.1 Christology*./James D.G. Dunn. — William B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 1998.

Guthrie D. *New Testament Theology*./Donald Guthrie. — InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois/Leicester, England, 1981

Keck, Leander E. *Paul and his letters*/Leander E. Keck. — Fortress Press, 1988

Kim, Seyoon *Paul and the New Perspective: second thoughts on the origin of Paul's gospel*/Seyoon Kim. — William B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 2002.

Maccoby H. *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*./Hyam Maccoby. — Harper & Row, 1987

Ridderbos H. *Paul: An Outline of His Theology*./Translated by John Richard de Witt. — William B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan, 1975

Sanders E.P. *Paul and Palestinian Judaism*./E.P. Sanders. — SCM, London, 1977

Wenham D. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?*/David Wenham. — William B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 1995

Избранные палестинские надписи библейского периода

Подборка, перевод и комментарии: А.Попов

Предисловие

Современная археологическая наука знает очень ограниченное число надписей на древнееврейском языке (тот язык, который мы сегодня называем древнееврейским был общим языком многочисленных племен, населявших Палестину, таких как моавитяне, аммонитяне, иудеи и т.д.). Тем более ценны немногочисленные документы, которые свидетельствуют о том мире, который предстает перед нами на страницах Библии.

Все имеющиеся надписи можно сортировать следующим образом:

1. Памятные надписи, выбитые в камне.
2. Остраконы (глиняные черепки, на которых писали чернилами) содержащие большей частью хозяйственные записи, а также письма.
3. Надписи на предметах (в основном имеющих ритуальное значение как, например, серебряная пластина-амулет, на которой вырезано «священническое благословение» Чис.4:24-26).
4. Монеты и печати.

Надо отметить, что среди надписей ветхозаветного периода чрезвычайно мало текстов мифологического, теологического, исторического или художественного характера, что объясняется тем, что культура западных семитов была по преимуществу устной. Исследователям чаще всего приходится иметь дело с «бытовыми текстами», такими как расписки, хозяйственная переписка, договоры, жалобы и доносы, и т.д. Однако их ценность заключается именно в их жизненности и реализме. В этих текстах мы ощущаем непосредственное биение жизни той далекой эпохи, слышим голоса современников древних царей и великих пророков, и это оживляет наше восприятие Библии.

В настоящей публикации представлены наиболее известные палестинские надписи, а именно календарь из Гезера, Моавитский камень, Силоамская надпись, а также некоторые остраконы.

Публикация предназначена не для историков или филологов. Она рассчитана на неискушенных читателей и имеет своей целью ознакомление

с контекстом библейского повествования. В связи с этой целью переводчик стремился к наибольшей ясности и связанности текста и, ради упрощения сопоставления с библейским текстом, ориентировался на стиль Синодального перевода Священного Писания. Перевод осуществлен по текстам издания Shmuel Ahituv *אספות כתיבות עבריות* (Handbook of ancient Hebrew inscriptions), Jerusalem: Mosad Bialik, 1992.

КАЛЕНДАРЬ ИЗ ГЕЗЕРА

Данная надпись, датируемая первой половиной X века до РХ, является наиболее ранним памятником древнееврейской письменности. Каменная пластина с вырезанными на ней письменами была найдена около селения Тель Гезер в 1908 году. Надпись, видимо, содержит дидактический материал, предназначенный для запоминания календаря сельскохозяйственных работ. Об этом свидетельствует и поэтический язык надписи (присутствие параллелизма и цифровой последовательности), и очень неуверенное, корявое начертание букв, так что надпись производит впечатление работы ученика.

Текст:

*Два месяца¹ собирания плодов²,
Два месяца сеяния семян³,
Два месяца позднего дождя⁴.*

*Месяц, чтобы мять лен⁵,
Месяц, чтобы сжать ячмень⁶,
Месяц — жать⁷ и размечать⁸.*

*Два месяца обрезания винограда⁹,
Месяц, чтоб рвать летние плоды.*

Авив¹⁰

Примечания:

1. Буквально, «две луны». Речь идет о лунных месяцах. Лунный календарь принят у евреев до сих пор. Можно обратить внимание, что, как и сейчас, еврейский календарь начинается с первого осеннего месяца Тишри.
2. В конце лета и начале осени (см. Исх.23:16).
3. Как и в настоящее время посев в Израиле начинался, по-видимому, сразу после первого дождя в середине осени.
4. Это зимний период. Скорее всего, это было время посева определенных культур.
5. Весенний месяц Нисан.
6. Месяц Айар.
7. Имеется в виду жать пшеницу (см. Исх. 34:22) .

8. Т.е. производить землемерные работы.
9. Таммуз и Ав.
10. Это имя человека, который вырезал в камне данную надпись.

МОАВИТСКИЙ КАМЕНЬ

Этот памятник первой половины IX в. до Р.Х. еще называют Стелой царя Мешы (Месы), упоминаемого в 4Цар.3. В Библии повествуется о том, как царь Меса «отложился от царя Израильского», что побудило того начать военную компанию против моавитян. Эта война была удачной для израильтян, которые, благодаря чудесному вмешательству Господа, говорившему через пророка Елисея, быстро одержали полную победу над противниками. Однако во время решающей битвы царь Меса демонстративно принес в жертву своего сына-наследника престола, что побудило израильтян отступить.

Моавитский камень представляет собой черную базальтовую плиту, на которой аккуратно вытесана пространная надпись, сделанная от имени самого царя и восхваляющая «славные» дела правителя моавитян. Таким образом, этот артефакт представляет собой, пожалуй, единственное непосредственное письменное свидетельство героя библейского повествования.

Интересна судьба этого памятника. Он был обнаружен в пустыне на восток от Мертвого моря в 1873 году. Однако вскоре камень был похищен арабами, которые, чтобы продать его подороже, раскололи его на несколько частей, раскалив на костре и бросив в воду. При этом некоторые осколки потерялись и часть текста оказалась утраченной.

В настоящее время Моавитский камень находится в Лувре.

Текст:

Я — Меса, сын Хамоса¹, царь Моава, из Дивона². Я царствовал над Моавом тридцать лет и я царствовал после отца моего. И я устроил высоту³ сию Хамосу в Кирхаресе, высоту Спасителя, ибо спас меня от всех царей: буду смотреть на врагов моих⁴.

Амврий, царь Израиля притеснял Моава многие дни, ибо прогневался Хамос на землю свою. И сменил Амврия сын его⁵, и сказал также и он: «я буду притеснять Моава». В дни мои сказал так. И восторжествовал я над ним и над домом его, а Израиль погиб гибелью вечной.

И захватил Амврий землю Медевы, и жил (Израиль) там в дни его и в половине дней сына его, всего сорок лет, но Хамос жил (в земле той) в дни мои. И я обстроил Ваал-Меон, и я сделал там водохранилище⁶. И я обстроил Кириафаим.

И мужи из колена Гадова жили в Атарофе от века⁷. И обстроил им царь Израилев Атароф. И я воевал против города и захватил его и истребил весь народ ради Хамоса и ради Моава. И я возвратил оттуда Ариила возлюбленного его⁸ и представил его пред Хамосом в Кириафаиме. И я поселил там жителей Сарона и жителей Махарифа⁹.

И сказал мне Хамос: «пойди, возьми Нево у Израиля». И я пошел ночью, и воевал с ними¹⁰ от раннего рассвета до полудня, и захватил город, и убил всех в нем: семь тысяч мужей, и отроков, и жен, и отроковиц, и девиц, ибо это зачатое Хамосу Плодородному¹¹. И я взял оттуда сосуды Иеговы¹² и представил их пред Хамосом.

И царь Израилев построил Яхац¹³ и жил там, пока воевал со мной. И прогнал его Хамос от лица моего. И я взял двести мужей, всех, стоящих во главе, и осадил Яхац, и захватил его, чтобы приложить его к Дивону.

И я обстроил Кирхарес: построил стену из бревен и стену офела¹⁴. И я построил врата его, и я построил башни его, и я построил дом царский, и я сделал оба хранилища для воды внутри стен¹⁵. И не было ямы для воды¹⁶ внутри стен в Кирхо. И я сказал всему народу: «сделайте себе каждый яму в доме своем». И я строил водохранилища¹⁷ с помощью пленных Израиля.

И я обстроил Ароер. И я сделал дорогу в Арнон¹⁸. И я обстроил Беф-Вамоф¹⁹ ибо он был разрушен. И я обстроил Бецер, ибо он был в руинах, с помощью пятидесяти мужей Дивонских, ибо весь Дивон послушен мне²⁰.

И я царствовал ...(текст утрачен)... над ста городами, которые я приложил к земле моавитской. И я обстроил ...(текст утрачен)... Медеву, Дивлафаим²¹ и Беф-Ваал-Меон²². И я обосновал там ...(текст утрачен)

... земли. И Хоронаимы²³ жили в ...(текст утрачен)... И сказал мне Хамос: «иди²⁴ войной на Хоронаимов» ...(текст утрачен)... И я пошел, и воевал с городом, и взял его. И жил в нем Хамос в дни мои... (далее текст не поддается реконструкции)...

Примечания:

1. Хамос — это имя Моавитского бога-покровителя племени (Чис.21:29, Суд. 11:24, Иер.48:46 и др.). Идея о том, что царь является сыном национального божества сохранялась также и в Израиле (ср.Пс.2:7).
2. Город Дивон был столицей Моава (см.Иер.48:18)
3. Высота представляла собой каменный помост, на котором совершалось священнодействие. В Библии высоты представлены как атрибуты языческого служения. Очевидно, Моавитский камень первоначально находился непосредственно вблизи одной из высот, посвященных Хамосу, и служил ее украшением.
4. Ср. Пс.117:7
5. Т.е.Ахав (см.3Цар.16:28).
6. Т.е. бассейн для хранения воды. В Синодальном переводе для обозначения подобных объектов используются слова «пруд», либо «купальня».
7. См. Числ.32:34.
8. Значение слова Ариил неизвестно. Скорее всего, это был некий культовый предмет, принадлежащий святилищу Хамоса, который похитили израильтяне (см.2Цар.23:20; ср.1Цар.5). Буквальное значение слова Ариил — «лев божий», поэтому многие полагают, что это было некоторое изображение льва. Слово «возлюбленный» (корень $\text{ל}\text{ו}\text{ו}$) то же, что употребляется и в Песни Песней. Однако, этот же корень образует имя царя Давида. Интересна возможность перевода данного выражения как «Ариил Давидов», особенно в контексте ассоциации Ариила с городом Давида Иерусалимом в книге пророка Исаии (Ис.29:2,7).
9. Скорее всего, некоторые моавитские деревни.
10. С жителями города Нево.
11. Буквально Астарте-Хамосу. Астарта — это западно-семитская богиня плодородия, соответствующая Венере в греческой мифологии. Поэтому есть мнение, что здесь речь идет именно об этой богине, считавшейся женой или, скорее, дочерью Хамоса. Однако, слово «астарта» имеет также значение «плодородие» и, судя по контексту, употребляется как эпитет имени моавитского божества.
12. Очевидно, в Нево располагался один из храмов Яхве (Иеговы), что характерно для того периода синкретизма.
13. Неизвестный город, стоящий видимо на границе Израиля и Моава.
14. Слово «офел», по-видимому, означает особую высокую башню. Офел был и в Иерусалиме (см. Ис.32:14). Однако, в данном контексте это слово может иметь и особое значение. Так, некоторые считают, что здесь имеется в виду возвышенная часть города, «вышгород».
15. Т.е. в черте города.
16. Словом «яма» в Синодальном переводе чаще всего передается еврейское слово « יָמָא », означающее «резервуар для сбора дождевой воды». Такие резервуары были очень распространены в Палестине. Наряду с этим в городах часто устраивали центральные резервуары-бассейны или выкапывались колодцы.
17. Буквально «выдавливал, вырезал». Работа заключалась в выдабливании углубления в каменистой почве.
18. Арнон — это долина реки, спуск в которую требовал устройства специальных приспособлений.
19. Это Вамоф (Чис.21:19-20) либо «высоты Вааловы» (Чис.22:41; так буквально переводится название города Вамоф-Ваал. Беф-Вамоф значит «дом высот (священных)»). Очевидно это был крупный культовый центр моавитян.
20. Т.е. является царской вотчиной.
21. См.Чис.33:46-47.
22. То же, что и Ваал-Меон.
23. См. Ис.15:5.
24. Буквально «спустись». Очевидно, данный народ проживал на равнине.

СИЛОАМСКАЯ НАДПИСЬ

В 4Цар.20:20 и в 2Пар.32:30 рассказывается о том, как царь Езекия дабы избежать опасности оставления Иерусалима без воды в преддверии неизбежной осады со стороны ассирийского войска «запер верхний поток вод Геона(т.е. источника, находящегося вне стен города) и провел их вниз к западной стороне города Давидова». Этот тоннель сохранился до наших дней, и в конце XIX века в нем была найдена надпись, повествующая о завершении работ. К сожалению, эта надпись была варварски вырезана местными жителями и при этом была повреждена. В настоящее время она находится в Национальном музее в Стамбуле.

Текст:

Рассказ как делали отверстие¹.

И вот было дело, как делали отверстие. В то время как копатели махали кирками каждый по направлению к товарищу своему², и в то время как оставалось продолбить три локтя³, послышался голос мужа, зовущего товарища своего⁴, ибо была трещина в скале справа и слева. И в день прodelьвания отверстия ударили копатели, каждый навстречу товарищу своему, кирка к кирке, и пошли воды из протока в купальню⁵ по стоку в тысяча двести локтей⁶. И сто локтей⁷ была высота скалы над головой копателей.

Комментарии:

1. Т.е. тоннель. Это заголовок всего дальнейшего повествования.
2. Т.е. отверстие в скале прodelьвали одновременно с двух сторон.
3. 156 см.
4. Т.е. группа рабочих с одной стороны тоннеля услышала голоса группы, идущей им на встречу. Форма тоннеля показывает, что эти группы едва не разминулись и лишь в последний момент скорректировали направление своего продвижения.
5. Имеется в виду купальня Силоамская, т.е. резервуар для воды, поступающей из источника Гихон(Геон).
6. 636 м.
7. 53 м.

ПИСЬМО VII ВЕКА ДО Р.Х. ИЗ МЕСАД ХАШАВЬЯХУ

Данный остракон был найден в одной из комнат разрушенной крепости, название которой не сохранилось. Этот документ, датируемый концом седьмого века до Р.Х., т.е. временем незадолго до разрушения Храма Соломона, демонстрирует ту социальную несправедливость, которая стала поводом для гневных обличений таких пророков, как Михей, Исаия и, позже, Иеремия.

Текст:

Да выслушает господин мой начальник¹ дело раба своего. Раб твой жал. Был раб твой при дворе амбара². И окончил жатву раб твой, и отмерил сжатое и пришел в амбар по обыкновению перед отдыхом³. И когда отмерял раб твой сжатое мной и пришел в амбар по обыкновению, пришел Хошайаху⁴ сын Шовайа и взял одежду раба твоего⁵. Когда я отмерял сжатое мной по обыкновению, он взял одежду раба твоего. И все братья мои свидетели мне, жнущие со мной во время зноя солнечного. Братья мои свидетели мне поистине. Чист я от вины. И ныне возврати-ка одежду мою. Вопль мой к начальнику, чтобы возвратить одежду раба твоего. И дай ему милости и возврати одежду раба твоего и не порази меня...(далее текст утрачен).

Комментарии:

1. Это принятое формальное обращение к представителям власти (ср. 1Цар.26:19). Обращение «начальник» (евр. «נָשִׂא») может относиться к любому гражданскому либо военному чиновнику.
2. Автор письма находился на принудительных работах, отрабатывал «барщину». Двор амбара был, скорее всего, местом отдыха жнецов.
3. Возможен вариант чтения «перед субботой».
4. Одна из форм имени Осия (букв. «спасение Господне»).
5. Ситуацию можно понимать двояким образом. Возможно, что, сдавая сжатое в закрома местного феодала, автор письма оставил одежду где-то вне амбара, чем и воспользовался Хошайаху. Однако, скорее всего, тот взял одежду в качестве компенсации недоимки, что подтверждается оправданиями автора и его просьбой к начальнику вернуть одежду, которая очевидно находилась в запасниках господина.

(Продолжение в следующем номере)

Что означает выражение «говорение на языках» в Д. Ап. 2:1-13?

А. Рассадин

В своей книге Деяния апостолов Лука рассказывает о дне Пятидесятницы, который стал моментом значительных изменений в молодой христианской церкви. Это был опыт «раннего дождя», о котором говорил пророк Иоиль. Этот опыт превратил молодую церковь в сильное миссионерское движение. Дар иных языков стал средством, которое помогло преодолеть препятствия, мешающие быстрому и эффективному распространению евангелия.

В своем описании Пятидесятницы Лука упускает некоторые детали. Нам было бы интересно знать, где находились ученики? В верхней горнице или в святилище на территории храма? В описанном событии принимали участие 120 учеников или только двенадцать апостолов?

Ответы на эти вопросы можно дать лишь гипотетически. Так, некоторые авторы предполагают, что Лука говорит о 120 учениках, которые наряду с апостолами получили Духа (24,25). То, что ученики вошли в немедленный контакт с толпой, говорит, скорее, о том, что они собрались на территории, прилегающей к храму.

Итак, ученики исполнились Духом Святым в день Пятидесятницы. Они видели и слышали небесные явления, которые в Писании символически всегда означают добродетели. По мнению Ричарда Шваба, первым признаком Духа был ветер, вторым — огонь, третьим — сам факт говорения на языках. Ветер и огонь не были природного происхождения. И Лука подтверждает это, используя выражение «как бы»(οὕτως). Ветер, огонь и языки были важной

составляющей, показывающей, что Святой Дух пришел в мир. Это событие также говорило о том, что как раньше в Ветхом Завете, так и сейчас Бог Дух проявляет свою силу среди людей. Это было подтверждением Божьего присутствия на земле среди верующих, а именно среди верующих в Иисуса. МакАртур утверждает, что эти манифестации были необходимы для создания необычности происходящего (стр.107).

Появление языков было структурировано таким образом, что касалось каждого из присутствующих. Это свидетельство тому, что Дух давался людям как индивидуумам.

Эти моменты в повествовании Деяний показывают, что излитие Святого Духа не было субъективным опытом. Термин *οπφρησαυ* (явились) был выбран намеренно, по мнению Хазела, чтобы показать, что увиденное последователями Христа собственными глазами, имело в жизни некоторое подобие. Этот опыт невозможно приписать только их воображению (стр. 2).

Основная цель говорения на иностранных языках была чисто символической и она заключалась в том, чтобы дать средства коммуникации для евангелизации мира. Цель дара в том, чтобы подчеркнуть, что Бог уничтожил лингвистические барьеры перед святым делом благовестия. Об этом же пишет Александр Мень, когда говорит, что в этом феномене предчувствовался всемирный дух Евангелия, который преодолевает границы стран и племен(11,5). День Пятидесятницы дал импульс общине верующих прорываться сквозь социальные, расовые и религиозные барьеры.

Пол Юн утверждает, что, во-первых, Дух Святой явил себя в день Пятидесятницы столь необыкновенно, чтобы исполнить пророчество Иоилия. Во-вторых, сошествие Духа было исполнением обещания Иисуса Христа (перед вознесением в облаке на небо Иисус обещал своим ученикам послать Святого Духа). В-третьих, знамение в день Пятидесятницы было явлено для свидетельства о начале служения Духа Святого (начало служения Христа тоже сопровождалось чудом явления Духа в виде голубя). В-четвертых, говорение языками давало ученикам силу действенной проповеди евангелия (18,22). Люди стали свидетелями чуда, обратились, понесли евангельскую весть в свои страны. Кроме того, посредством этого дара

общения было показано, что церковь стала всемирной. По мнению Джона МакАртура, Бог использовал разные языки, чтобы привлечь внимание неверующих иудеев. Ведь сначала ученики не благовествовали, они всего лишь говорили о великих делах Божиих. А благовестие началось потом, с Петра, когда апостолы привлекли людей своей необыкновенной способностью.

Говоря о даре языков во второй главе Деяний, важно обратить внимание на следующую фразу: «И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещевать». Слово «давал» использовано ради того, чтобы показать, что природа говорения языками — это дар. Владение языками не есть результат процесса обучения. (Здесь, между прочим, следует заметить, что это прямо противоположно практике пятидесятников на так называемых «собраниях ожидания», где учат, как расширить своё сознание таким образом, чтобы обойти интеллект и обрести способность к глоссалалии). Лука использовал слово «провещевать». В подлиннике употреблено слово *αποφθεγγεσθαι*, регулярное значение которого «говорить громко и ясно, торжественно». Имеется в виду речь оракула, а не экстатическая речь.

Некоторые авторы задают вопрос, зачем ученикам нужно было разговаривать на иностранных языках, когда все присутствующие иудеи могли понимать арамейский, а некоторые из них даже владели греческим койне, который являлся международным языком в тот период истории? Возможно, автор Деяний интерпретировал чудесный инцидент в качестве символа универсальности евангелия.

Следует обратить внимание также на тот факт, что Лука приравнивает слова «языки» к термину «диалект». В Деяниях слово *διαλεκτος* означает национальный язык страны. Речь действительно идет об идентичности «языков» и «диалектов», то есть иностранных языках, а не каких-нибудь духовных эсперанто. Это разговорные языки, так как, во-первых, неверующие, не обладая даром истолкования, не прибегают к переводу. Во-вторых, люди удивлялись, ведь малообразованные ученики были галилеяне, это выдавал их акцент. Слушающие не полагали, что они слышат «духовный язык».

По мнению Хазела, Лука не описывает чудо слушания. Некоторые считают, что он фиксирует то, что ученики говорили на своем собственном языке, а люди понимали их речь так хорошо, как будто она звучала на родном языке слушателей (стр.4). Такого мнения придерживались некоторые из отцов церкви. Но Лука пишет, что «каждый слышал их говорящих его наречием» (Д.Ап.2:6). Слово «их» показывает, что они слушали, как христиане говорили на языках слушателей. Еще одно соображение, опровергающее *Horwunder* (чудо слышания) основывается на том, что это явление распространилось затем от учеников на необращённых людей. Сюда следует добавить, что говорить языками ученики начали ещё до того, как собрались слушатели.

Все присутствующие слышали их на своем «наречии» (*idia dialekto*) — Д.Ап.2:8, отсюда можно сделать следующий вывод: Лука не подразумевает под «иными языками» в день Пятидесятницы глоссалалию, т.е. нечленораздельную, бессмысленную речь, которую потом нужно объяснять, поскольку сразу понять невозможно. Пятидесятница «запустила» век церкви. Начала действовать система духовных даров. В период века язычников и иудеев такого не было. Можно говорить о талантах и способностях, но не о духовных дарах. Единственный духовный дар, упоминающийся в Ветхом Завете — дар пророчества. Но в век церкви каждый христианин наделен духовными дарами. Филлип Шафф считает, что говорение на языках в день Пятидесятницы не может существенно отличаться от глоссалалии в коринфской церкви. Это был такой же акт поклонения, благодарения и хвалы о великих делах Божиих во Христе, диалог души с Богом.

Это событие отражает торжествующий энтузиазм только что рожденной церкви, в которой начал действовать Святой Дух. Ученики стали говорить на языках прежде, чем собрались слушатели. Через некоторое время Петр произнес проповедь на понятном языке. Лука упоминает дар дважды в 10 и 19 главах. Очевидно, что он связан с даром поклонения, а не учения.

Говорение на иных языках в день Пятидесятницы отличалась от коринфской не только яркостью и интенсивностью самого события, но и тем фактом, что народ

слышал и понимал весть на своем собственном диалекте без переводчиков. Отсюда ведет свое происхождение термин «разные» языки, который не использовали ни Лука, ни Павел. Отсюда и удивление людей, которые услышали весть о Боге на своем родном наречии из уст необразованных галилеян. Здесь Шафф вводит новый термин для обозначения этого явления — «гетероглоссалалия».

Рассмотрим некоторые точки зрения на природу и значение явления говорения иными языками в день Пятидесятницы.

1) Первые попытки рационально интерпретировать этот феномен сегодня кажутся абсурдными. В XIX веке некоторые исследователи утверждали, что ветер превратился в бурю или ураган, заряженный электричеством. Огненные языки — это вспышки молнии, разрядившиеся посреди собрания или электрические искры из душной атмосферы, глоссалалия — это молитва каждого на своем родном диалекте. Эта гипотеза также предполагает, что некоторые из учеников владели иностранными языками и просто использовали их по этому случаю.

Такой взгляд превращает чудо наблюдателей и слушателей в обычное естественное явление. Он абсолютно неприменим к глоссалалии в Коринфе, считающейся историческим явлением, которое можно было встретить в ранней церкви. Такая интерпретация также не соответствует лингвистической структуре повествования, отличающей шум обычного ветра и огненные языки от естественного огня при помощи частицы *οὕτως*.

2) Современные рациональная теория превращает чудо в субъективное видение, связанное с тем, что ранние христиане допустили ошибку в интерпретации объективных внешних фактов. Глоссалалия в день Пятидесятницы символизирует идею универсальности евангелия и мессианской унификации языков и национальностей. Эта теория, по сути, имитация раввинистической традиции. Она повествует о том, что синайское законодательство провозгласил голос Божий ко всем нациям на семидесяти языках мира. Так, Целлер настаивает на невозможности и невероятности чуда, которое, по его мнению, является аксиомой историка. Это философское

предубеждение, которое подчеркивает его исторический критицизм.

Однако историк должен принимать факты такими, какие они есть. В случае, если он не может удовлетворительно объяснить их, исходя из естественных факторов или субъективных иллюзий, ему следует интерпретировать их с позиции сверхъестественного. Теперь же христианская церковь, которая является неопровержимым фактом, должна уходить своими корнями в определенное место, в определенное время и определенным образом. И здесь мы не можем вообразить более удовлетворительного и соответствующего повествования её происхождения, чем тот, который оставил нам Лука.

Баур и Целлер полагают, что невозможно, чтобы три тысячи человек обратились в одном месте в один день. Они забывают, что большинство слушателей не были скептиками. Они были открыты для принятия сверхъестественного откровения, и их нужно было только убедить в том, что Иисус из Назарета был обещанным Мессией.

Нет причин *a priori* сомневаться в том, что события в день Пятидесятницы было настоящим чудом. Дух Святой действовал среди учеников и одарил их силой совершать чудеса. Без этих чудесных сил христианство не смогло бы занять то положение в мире, которое оно занимает сегодня. Христианская церковь с её опытом возрождения и обращения — лучшее доказательство её сверхъестественного происхождения.

3) Отрицание чуда.

По мнению сторонников этой теории, описание Луки в данном эпизоде ошибочно. Некоторые ученые рассматривают гетероглоссалию в той степени, в какой она отличается от коринфской глоссалии, элементом неисторической традиции. По их мнению, это ошибка, так как внезапная говорение на иных языках логически невозможно и психологически немыслимо (Shaff P. «From: History of the Christian Church», 7). Лука, который был товарищем Павла, должно быть, был знаком с глоссалией в апостольских церквях, и в двух других текстах он имеет в виду тот же самый феномен, который описывает Павел.

4) Чудо слышания.

Гетероглоссолалия была ошибкой слушателей (чудо слышания), которые в состоянии чрезвычайного возбуждения вообразили, что ученики говорили на их родном языке. Лука просто выразил впечатления пристрастных очевидцев, не корректируя их. Такой точки зрения придерживались Григорий Низкий, Эразм Роттердамский, Шнекенбургер и другие. Если это был эллинистический диалект со своими определенными составляющими, гебраизмами и латинизмами, то он мог легко произвести соответствующий эффект лицами, потрясёнными до глубины души.

Но как мы уже показали выше, ученики говорили на языках слушающих. Кроме того, это явление затем распространилось от учеников на прежде необращенных людей. Как считает Вернер Шкибштед, не зафиксировано, что говорение на языках «услышали». Ясно высказано, что они «начали говорить на иных языках»(стр.78).

5) Глоссолалия заключалась в говорении на архаичных, поэтических глоссах, смешанных с иностранными словами. Этой точки зрения придерживались Блик и Бауэр. Такая интерпретация выражения «говорение на языках» возможно в классическом греческом языке таких авторов, как Плутарх, Аристотель, но не подходит для языка периода эллинизма. Эта позиция не соответствует смыслу, который вкладывает Лука в свое повествование.

6) Небесный язык.

Сторонники мистической теории глоссолалии считают дар языков в день Пятидесятницы дубликатом вавилонского смешения, что, в свою очередь, дает возможность говорить о временном восстановлении первоначального языка Эдема или профетической антиципации небесного языка, который объединит все остальные языки мира. Эта, по сути своей, непонятная, запутанная теория превращает гетероглоссолалию в гомоглоссолалию и помещает чудо в сам язык и его временное восстановление. Шеллинг называет это чудо «перевернутым Вавилоном». Бильрот полагал, что первоначальный, примитивный язык хранил в себе элементы будущих языков человечества, так что каждый слушатель слышал фрагменты своего собственного наречия. Ланж

усматривает в этом язык внутренней духовной жизни, который объединяет искупленных. Делич считает, что апостольское провозвестие произошло на языке Духа, который объединил людей, а не разъединил, в противовес вавилонскому разобщению. Эвальд называет глоссолалию словесным проявлением христианской восторженности, штурмовым прорывом скрытых чувств и мыслей в их непосредственности и силе, кульминацией апостольского века, более слабые отголоски которой позднее проявились в коринфской и других апостольских церквях (стр. 10). Некоторые библеисты утверждают, что экстатическая речь в Деяниях должна стать антитезой вавилонскому столпотворению и смешению языков. Но хотя тут и присутствует тема вавилонского смешения языков, все же главный теологический смысл отрывка — всемирная миссия Духа. Перечень народов в Д.Ап.2:9-11 включает все народы — и западные, и восточные. Тем самым подчеркнута грядущая искупительная миссия церкви.

7) Существует мнение, что «говорение на языках» есть неизменный дар чудесного знания иностранных языков тех народов, которым ученики должны были проповедовать евангелие. Этой теории с некоторыми модификациями придерживались некоторые отцы церкви и теологи V и VI веков, уже после того как дар языков исчез. Иоанн Златоуст предполагал, что каждый ученик получил именно тот язык, который был ему необходим для евангельской работы. Августин же пошел ещё дальше, утверждая, что каждый из них говорил на языках всех наций, демонстрируя тем самым факт объединения католической церковью всех народов земли. Некоторые ограничивают количество языков количеством народов, упомянутых Лукой. Другие считают, что языков было столько, сколько самих учеников. Такая точка зрения превращает нравственное чудо духовного энтузиазма в механическое чудо приобретения определенных знаний без обучения.

Конечно, такое изумительное чудо можно оправдать важностью той творческой эпохи, в которой зародилось христианство. Но все же ей нет параллелей, и, кроме того, она окружена непреодолимыми трудностями. Теория игнорирует факт, что говорение на языках началось прежде,

чем пришли люди, то есть прежде, чем появилась необходимость пустить в ход иностранные языки. Теория «отцов церкви» подразумевает, что все присутствующие сто учеников, включая женщин, должны были бы стать странствующими евангелистами. Но чудо такого рода было излишним; так как со времен Александра Великого, греческий язык был широко распространен по всей римской империи, так что апостолам едва ли нужен был какой-нибудь другой язык, за исключением разве что латинского и их родного арамейского в целях евангелизации. Действительно греческий язык знали все авторы Нового Завета, включая Иакова Иерусалимского. А это говорит о том, что они изучали его, как и все остальные люди, в течение определенного времени. Кроме того, ничто не говорит нам о том, что ученики пользовались чудесным даром после дня Пятидесятницы. Напротив, мы узнаем, что Павел не понимал ликаонский диалект, а Петр пользовался услугами Марка как переводчика. Бог не заменил чудом процесс изучения иностранных языков, которыми можно овладеть при помощи наших ментальных способностей.

Сегодня практически все протестантские комментаторы отвергают данную теорию.

8) Эфемерная глоссалалия.

По мнению некоторых ученых, явление, описанное в Деяниях, было кратковременное говорение на иностранных языках, ограниченное днем Пятидесятницы. Его цель заключалось в том, чтобы подтвердить божественную миссию апостолов и предсказать универсальность евангелия. Об этом упоминает Лэд (стр. 385). Такого же взгляда придерживаются многие современные комментаторы, такие, как Баумгартен, Хакет, Лечлер, Шафф и другие, так как он, по их мнению, лучше всего гармонирует со смыслом повествования. Эта теория также проводит существенное различие между говорением на языках в день Пятидесятницы и коринфской глоссолалией. Утверждать, что кратковременная глоссолалия, также как и долговременная, была излишней, — значит делать нападки на суверенность Бога. Ведь чудо в Деяниях было символическим актом, подтверждавшим уникальность евангелия. Даже Павел в послании к Коринфянам не смел

запретить «говорение на языках». Столкнувшись с этой ситуацией, он оказался между двух огней. Осудить «языки» — значило отвергнуть Божью силу. Поддержать эту практику означало бы конец разумного христианства. Поэтому Павел выбирает нейтральную позицию. Его практическое заключение следующее: «Но лучше хочу сказать в собрании пять слов умом моим для назидания, чем уйму слов...на языке» (1 Кор.14:9).

9) Идентичность иерусалимской и коринфской глоссолалии.

Некоторые ученые придерживаются точки зрения, что между феноменом говорения на языках в день Пятидесятницы и коринфской глоссалалией нет абсолютно никакой разницы. Они идентичны в акте поклонения, а не учения; с небольшой разницей в плане интерпретации. В Иерусалиме говорение на языках сопровождалось внутренним переводом, который доносил Святой Дух на родном для слушателей диалекте; в Коринфе же интерпретацию должен был донести сам говорящий на языках или кто-то другой, наделенный этим даром. По мнению ученых, есть разница между чудом как особым, отдельным феноменом и дарами (Ogilie L.J. «Acts», Word books Publisher WACO Texas, 1979,64). В день Пятидесятницы проявилось чудо, в Коринфе же — дар.

По мнению одного из теологов, эта теория помогает избежать многих трудностей, с которыми сталкиваются другие (Shaff P. «From: History of the Christian Church»,13). Она вносит гармонию между Лукой и Павлом. В её естественной форме процесс гетероглоссалалии продолжается сегодня и выражается в форме донесения евангельской вести на всех языках и более чем трехсот переводов Библии.

10) Общность реакций враждебной группы в день Пятидесятницы (Д.Ап.2:13) и гипотетического нехристианина, посетившего коринфскую церковь в момент говорения (1 Кор. 14:23-24), побудила некоторых исследователей выдвинуть гипотезу, что имеющийся текст Д.Ап.2:1-13 соединяет в себе две различные формы опыта. Одна из них — начало практики иных языков как глоссалалии, то есть бессвязной, лишённой смысла экстатической речи, другая же — осмысленные, известные иностранные языки.

В конце 19 столетия среди приверженцев историко-критического метода появилось исследование Ф. Спитта, который отстаивал существование двух основных источников повествования о Пятидесятнице.

Источник «А» охватывал Д.Ап.2:1,4,11-36 и описывал «говорение языками» подобно тому, как это делал Павел в 1Кор.14. Оставшаяся часть Д.Ап.2 происходит из источника «Б», содержащего описание явления голоса Божьего, обращенного к иудейскому народу. Стихи 3б и 7 были позднее включены редактором, который говорил о лингвистическом чуде.

Бауерфайнд признает авторство Луки только в описании чуда сошествия Святого Духа и чуда языков. По его мнению, невелик шаг от чудодейственного понимания глоссалалии одним толкователем (1Кор.14:28) к чудодейственному пониманию всеми присутствующими (Хазел Г. «Дар языков»,8).

В 1957 году С.Уильямс предположил существование исходного (арамейского) текста, содержащего описание того, как 12 учеников, исполненные Святым Духом, рассылаются в двенадцать частей света. Лука же несколько подправил этот источник, чтобы увеличить число миссий.

Е. Трокме в 1957 году выдвинул гипотезу о том, что Д.Ап. 2:1-6,12,13 написаны Лукой, опиравшимся на источник, в котором описывалось, как благодать Божья решила проблему смешения языков, происшедшего при строительстве вавилонской башни (Быт.11:1-9), даровав «сверхъестественное эсперанто» в соответствии со словом Исх.19. Идею же об иностранных языках в 2:7-8,11 привнес Лука.

11) Лютеранский священник Эдуард Лохс считает, что Лука использовал только устную традицию и самолично трансформировал экстатическую алогичную речь «иных языков» в чудо иностранных языков. Он просто литературно оформил историю говорения на иностранных языках (Buttric G.A. «The Interpreters Kictionary of the Bible», Abington Press, Nashville, 1982,670).

По мнению же Э. Хинчена, Лука не мог рассчитывать на источники, так как античной или общепринятой традиции не существовало. Но Лука был теологом, который под влиянием

опыта иудейской пятидесятницы видоизменил идею о том, что Воскресший Господь передал своим ученикам Святой Дух (Ин.20:22), в историю, где экстатическая речь не была понятна большинству слушателей, хотя некоторые все же понимали.

Несмотря на определенную ценность приведенных выше мнений, ни одно из них не может считаться достаточно обоснованным, и ни одно не является общепринятым.

Обобщая результат анализа Д.Ап.2:1-13, можно отметить следующее:

1. Излитие Святого Духа в день Пятидесятницы было исполнением пророчества о сошествии Духа, данного самим Христом (Лк.24:36-51, Мк. 16:15-17, Д.Ап.1:1-11, Ин.14:15-17,25, 15:26).

2. Принятие верующими святого Духа в храме было феноменом реальным, а не вымышленным. Это действительно произошло, и превратило только что образовавшуюся церковь из преимущественно иудейской общины в общество последователей учителя, состоящее из верующих со всего, в то время известного, цивилизованного мира.

3. Каждый ученик получил Святого Духа индивидуально.

4. Видимые и слышимые знаки принятия Святого Духа означают способность верующих «говорить на иных языках»(Д.Ап.2:4).

5. Способность «говорить на иных языках» означает чудесное овладение иностранными языками, которые говорящему были прежде не известны, и которым он не учился.

6. Цель неотъемлемого духовного дара чудесного говорения на иностранных языках заключалась в том, чтобы подтвердить уникальность евангелия и дать представление о возможных последствиях, связанных с этим; показать, что Дух дается всем, уничтожить барьеры коммуникации, национальные и религиозные препятствия; указать на новую эру-эру церкви; вооружить юную церковь средствами возвещения благой вести миру.

7. Духовный дар «говорения на иностранных языках» последователями Иисуса был знамением для верующих в Единого Бога, но не верующих в Христа иудеев о том, что данное им (ученикам Христа) поручение исходит с Небес.

8. Дар иностранных языков был временным и невоспроизводимым.

Библиография

Левинская, Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры, СПб.:Логос, 2000

МакАртур Д.Ф., Харизматики, Киев: ВВП «Компас», 1995

Мень А., В силе Духа, Москва

Порублев Н.В., Феномен глоссолалии, Мельбурн, 1990

Хазел Г., Дар языков

Элвелл У., Теологический Энциклопедический Словарь, СПб.: «Духовное Возрождение», 2003

Юн П., Что Библия говорит о языках, Минск: Завет Христа, 2002.

Cox S., *Tongues of Angels*, Hyderabad, India: Printland Publishers,

Forbes C., *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1995.

Macchia F.K., *Groans too Keep for Words: towards a Theology of Tongues as Initial Evidence*

McNeil M.A., *Is speaking with Tongues the Initial Evidence of the Spirit Baptism?*

Shaff P., *From: History of the Christian Church*

Shwab R.C., *Let the Bible speak... About Tongues*, Grand Rapids, Michigan: Kregel Publications, 1985.

White J., *Supernatural Tongue*

О чем повествует «повествовательное богословие»?

А.Ширин

История повествовательного богословия началась в 1974 году, когда Ганс Фрей опубликовал свою монументальную книгу «Затмение библейского повествования», в которой утверждалось, что, когда в восемнадцатом веке богословие стало поглощено идеей открытия смысла Писания как явной, или идеальной, референции, доминирующая во времена Реформации типологическая концепция единства Писания была утеряна. Попытки найти альтернативную концепцию единства Библии неизбежно оказывались неудачными. Главную причину этих неудач Фрей видел в поисках смысла библейских повествований не в самих повествованиях, а в их референциях. Произошедший в девятнадцатом веке смысловой сдвиг от референции к субъективности и затем к культуре, в широком смысле этого слова, только подчеркнул тщетность попыток поиска смысла библейских повествований вне их самих. Как субъективность, так и культура оказались неспособными придать Библии то единство, которое могло бы устоять перед строгим критическим исследованием. В результате Библия стала пониматься как коллекция несвязанных друг с другом произведений, что явилось серьезной проблемой для ее богословской интерпретации. Для ее решения Фрей предложил найти способ преодоления возникшего в эпоху Просвещения разрыва между библейскими текстами и их референциями. До эпохи Просвещения не существовало дуализма Библии, с одной стороны, и независимой от Библии истории, с другой. Сама Библия была историей, и никто не пытался измерить

богодухновенность Библии ее соответствием историческим данным, полученным независимо от нее. Никто не пытался выяснить, являются ли «настоящие» исторические события подлинными референциями Писания. Следовательно, буквальная интерпретация текстов Писания не была такой доминирующей, какой она стала позднее. Тем не менее, начиная с восемнадцатого века, богословы искали смысл библейских повествований не в самих повествованиях, а в субъективности и культуре. И когда этот смысл не был там найден, богословие погрузилось в кризис, последствия которого ощущаются по сей день.

Фрей считал, что необходимо вернуться к Писанию как к источнику познания единства и смысла самого себя, и предложил использовать как эвристический прием для достижения этой цели реалистическое повествование, или литературный реализм. В качестве модели Фрей взял французский и английский роман восемнадцатого века. Особенно Фрей предпочитал английский роман, потому что в нем ясней находили отражение социальные и политические структуры общества. В своем жизнеописании роман является реалистичным в той мере, в какой читатели могут соотнести со своей жизнью описываемые в нем ситуации. Конечно, в романе присутствует значительный элемент выдумки. В то же время, не всегда легко определить, где кончается реализм и начинается выдумка. Фрей говорит об «общем и открытом заговоре» (Frey, 1974: 144)¹ между писателем и читателем, где читатель, хотя и в курсе того, что писатель вложил в повествование значительный элемент фикции, тем не менее готов забыть об этом, наслаждаясь романом и возможно беря из него что-то для себя полезное.

Почему реалистичное повествование не появилось в библейской герменевтике в эпоху Просвещения? Среди других факторов, Фрей указывает на исторические причины. С одной стороны, в Германии, где библейской герменевтике было оказано большое внимание в академической среде, роман как литературный жанр в то время распространен не был. С другой стороны, в Англии, где реалистичное повествование было распространено, очень мало внимания уделялось библейской

1. Здесь и далее перевод с английского выполнен автором.

интерпретации. В результате, реалистичное повествование не рассматривалось богословами того времени как фокус смыслового единства Писания. Но, согласно Фрею, реалистическое повествование заслуживает серьезного рассмотрения, так как позволяет восстановить смысловое единство Библии в том виде, в каком оно понималось во времена Реформации, и в то же время не впасть в фундаменталистский литерализм. К тому же, повествовательное прочтение Библии локализовало бы смысл библейских повествований в них самих и таким образом освободило бы богословие от угнетающей альтернативы между демонстрацией соответствия библейских повествований результатам исторических исследований и поиском смысла этих повествований в субъективности, культуре или же где-либо еще (Frey, 1974:52-117).

В своей последующей книге «Типы христианского богословия», которая представляла собой посмертную публикацию его лекций и эссе, Фрей развил интересную богословскую типологию. Эта типология строилась вокруг вопроса о том, является ли христианское самописание базисным для данного богословия. Фрей исповедует богословие как непосредственное христианское самописание, в котором не было бы примесей общего философского богословия. Он считал, что даже его учитель Карл Барт не пошел достаточно далеко в освобождении богословия от общих философских соображений. Хотя Барт и принимал то, что христианское самописание должно быть фундаментальным в богословских построениях, он тем не менее использовал таковые после установления фундаментального значения Писания и традиции. Конечно, Барт не намеревался систематически использовать в своем богословии внешние по отношению к нему идеи и критерии. В то же время, сам факт использования Бартом таковых общих внешних рассмотрений указывает на то, что он не пошел достаточно далеко в освобождении христианского богословия от пленения внешних по отношению к нему критериев. Фрей желал пойти до конца в этом направлении, отбросить все общие схемы и сделать богословие чистым христианским самописанием (Frey, 1992).

К сожалению, Фрею не удалось преодолеть ту самую парадигму берлинского университета, которую он так хотел деконструировать (Freu, 1974: 95-116). Существенным признаком образования в Берлине было отношение изначальной нейтральности перед критическим исследованием. Фрей прав в своем утверждении, что такое отношение несовместимо с христианской верой. В то же время, полностью отделяя христианское самописание от всех других форм описания, Фрей утверждает ту самую дихотомию, которую он хочет разрушить. Если в принципе не существует полностью нейтрального отношения, то следующим шагом должно, по идее, являться исследование роли христианских веры и богословия в более широкой паутине наших убеждений. Вместо возведения непроницаемой стены между христианским самописанием и другими формами описания следует задаться вопросами о том, как христианское самописание влияет на другие формы описания и как последние, в свою очередь, влияют на первое.

Разделение идей и критериев на внутренние и внешние по отношению к христианскому богословию играет важную роль в размышлениях Фрея. В то время как первые являются полностью легитимными, последние должны быть полностью исключены из богословской мысли. Интересно, что Фрей указывает на философа Д. З. Филлипса как на пример такого подхода. Филлипс считал, что богословие должно исходить из предположения о реальности Бога и исследовать эту реальность развитием концепций определенной религиозной традиции. Филлипс подчеркивает, что Бог не является одной из реальностей этого мира. Следовательно, нельзя познать Бога, используя общие методы исследования. Методы богословской мысли должны быть подходящими реальности ее субъекта. Так как Бог, являющийся таковым субъектом, весьма экстраординарен, то и богословские методы должны быть отличными от методов, используемых в других областях человеческого знания. Главное отличие в том, что критерии богословского знания не должны быть «внешними» или общими критериями всякого знания, включая богословское. Если мы применим такие общие критерии к познанию Бога, то мы сделаем бога одним из объектов мироздания, каковым Бог по определению не является. Следовательно, богословский метод

должен быть подходящим к субъекту богословия. В практических терминах это означает, что богословские утверждения легитимны только в контексте конкретной религиозной традиции и религиозного праксиса. Знание о Боге не представляет собою набор общедоступных истин. Скорее, это практическое знание, доступное только тем, кто практикует данную религию и размышляет о своем религиозном опыте (Phillips, 1979).

Подобные подходы, исповедующие идею богословия как христианского самоописания полностью независимого от каких-либо внешних соображений, можно назвать антифундационалистскими. В отличие от Декарта и его последователей, которые стремились найти основание для богословия в неких общедоступных основах знания, антифундационалисты считают, что богословие в таковых не нуждается. Более того, они утверждают, что богословская мысль должна избавиться от зависимости от общих философских соображений. Вместо этого христианское богословие должно предоставить описание своих традиции и практики без каких-либо попыток их оправдания небогословскими аргументами. В некотором смысле, это есть крайняя реакция на посткартезианский фундационализм². И, как и многие крайности, фундационализм и антифундационализм имеют свои точки конвергенции. Интересно, что сам Филлипс является философом, а не богословом. Вкупе с тем, что его подход предназначен для любой религии, а не только для христианства, сей факт находится, по крайней мере, в кажущемся противоречии с его аргументами в защиту ориентированной на конкретную традицию и практику богословской рациональности. В конце концов, если богословская рациональность полностью ориентирована на конкретную традицию, то представляется целесообразным базировать эту ориентацию на богословских, а не философских, соображениях. Философская аргументация Филлипса фактически ставит его в один ряд с теми, кто

² Под фундационализмом понимается гносеологическое учение о том, что знание базируется на самоочевидных, неопровержимых и неизменных основах. Антифундационалисты, в противоположность, отрицают таковые основы и утверждают существование ряда несоизмеримых парадигм человеческого знания.

стремится найти базис для богословия в общедоступном знании.

Джордж Линдбек, чья книга «Природа доктрины» стала важной вехой в развитии повествовательного богословия, видит эту проблему. В предисловии к этой книге, перед тем как предоставить свой аргумент в защиту постлиберального повествовательного богословия, базирующегося исключительно на христианской традиции и практике, Линдбек указал, что его теория основывается на философских и социально-научных подходах (Lindbeck, 1984:7). Через две страницы Линдбек говорит, что его предложение может «быть приемлемым для всех религиозных традиций...другими словами, (эти предложения) задуманы как экуменически и религиозно нейтральные» (Lindbeck, 1984: 9). В начале своего освещения культурно-лингвистического подхода к богословию, Линдбек снова говорит, что он намерен «исследовать небогословский аргумент в поддержку культурно-лингвистического подхода к религии и религиозным доктринам» (Lindbeck, 1984:30). К его чести, Линдбек последователен в своем утверждении, что может быть как вкладом в теорию религии, так и прологом к размышлению о статусе доктринальных согласий и разногласий. Проблема в том, что эти два прочтения находятся в очевидном противоречии. Если христианское богословие является чистым христианским самоописанием, то богословский метод должен быть продуктом этого самоописания. Если мы утверждаем, что богословская теория проистекает исключительно из христианской традиции, то это не согласуется с методом, имеющим свою основу вне этой традиции. Это противоречие подрывает как богословский метод, так и само богословие.

Постоянной проблемой повествовательного богословия, как и других крайних проявлений постмодернизма, являются трудности в объяснении того, каким образом рассудить между конфликтующими утверждениями. Филлипс предлагает два возможных пути оценки противоречащих богословских теорий. Первый — это путь авторитета, или апелляция к тем правилам, которые являются нормативными для дискурса в данной религиозной или богословской традиции. Второй путь — подчеркивание личностного элемента в богословии, отличающем

его от естественных наук. Проблема состоит в том, что представление о естественных науках как полностью безличностных стала весьма сомнительной в контексте постэмпирической философии науки. Современные мыслители начинают понимать, что, например, выбор направления научного исследования весьма тесно связан с субъективными факторами, такими как наличие фондов, политика научно-исследовательских институтов, потенциальная рыночная прибыльность исследования и т. д. Все эти факторы по меньшей мере также важны как «безличный» сбор информации, который долгое время считался главной задачей науки. В некотором смысле эти факторы даже более важны, так как они играют критическую роль в решении того, какую информацию следует собирать (Rouse, 1987: 209-247).

С другой стороны, подавляющее большинство богословов верят в то, что богословскую мысль нельзя ограничить только выражением субъективности богослова или коллективного церковного сознания. Должно существовать нечто, что в какой-то мере соответствует объектам богословской мысли, даже если об этом соответствии можно говорить только символически или метафорически. То же самое верно и в отношении религиозной веры. Если принять идею о том, что религиозная вера выражает только сознание религиозного сообщества, то это серьезно подорвет веру и религиозную практику многих людей. Следовательно, идею о богословской мысли как стопроцентно личностной и субъективной в противоположность полностью безличностным естественным наукам защищать весьма трудно. Конечно, можно говорить о том, что личностный элемент в богословии сильнее, чем в естественных науках. Этот аргумент будет особенно верным для богословия, исповедующего личностного Бога. В то же время, утверждение о том, что Бог является личностью, должно быть понято аналогически. Например, личность, как мы ее знаем, является результатом длительного развития и в конечном счете подлежит дисинтеграции. В большинстве богословских традиций к Богу этого отнести нельзя. В любом случае, неясно, как подчеркивание личностности богословской мыслью поможет нам рассудить между противоречащими богословскими утверждениями.

Таким образом, мы остались только с первым критерием, а именно интерпретирующим авторитетом. И это показывает парадоксальную природу повествовательного богословия. Выбрав в качестве отправной точки протест против авторитарных основ знания, оно заканчивает апелляцией к старому доброму богословию авторитета. Конечно, авторитет является неотъемлемой частью всякой религиозной традиции и академической дисциплины. Только совершенно незнакомые с академическим миром люди могут полагать, что он функционирует, базируясь только на ценности аргумента, без каких-либо апелляций к авторитетам. Более того, никакая серьезная человеческая практика не могла бы долго продолжаться без того, чтобы определенные люди, книги и другие источники приобрели авторитет недоступный другим. К тому же, можно справедливо указать, что богословие должно основываться на авторитете Божьего откровения. Все это так, но авторитет Божественного откровения всегда сосуществует с авторитетом интерпретирующего это откровение. И, в отличие от католичества, в протестантизме не существует авторитета, интерпретирующего откровение безошибочно. Поэтому любая интерпретация Божьего откровения должна проверяться в свете более целостного откровения как в Писании, так и в жизни, каким бы авторитетом интерпретирующий не пользовался. Поэтому то, что авторитет становится практически единственным критерием истины, как в случае с Филлипсом и другими крайними постмодернистами, не может не насторожить.

Вкупе с вышеупомянутым разнообразием между богословским содержанием традиции и чужеродным по отношению к ней богословским методом, проблема интерпретирующего авторитета как единственного критерия истины становится весьма серьезной³. Такой подход может породить авторитарное богословие, которое или породит авторитарное доминирование, или окажется неактуальным. Ведь мы больше не живем в век авторитетов в том смысле, что наши современники не

³ Возражение, согласно которому авторитет локализован исключительно в неинтерпретированном откровении не выдерживает критики, так как само понятие откровения, свободного от человеческой интерпретации, является нелепым. Ведь откровение без человеческого восприятия и понимания не есть откровение, а восприятие и понимание неизбежно включают в себя элемент интерпретации.

понимают авторитет так, как понимали наши предки. Хотя в жизни нам приходится иметь дело с авторитетными людьми разного рода, от этих людей, как правило, ожидается способность подкрепить свои рассуждения не эзотерическими заявлениями, а соображениями, которые в принципе доступны широкой публике. Когда этот механизм балансирования авторитета отброшен, как имеет место в случае повествовательного богословия, то не оказывается средств против перерождения интарпретирующего авторитета в самолегитимизирующуюся притесняющую силу. Конечно, повествовательные богословы с этим не согласятся и укажут, что в их богословии есть другой механизм балансирования авторитета, а именно отказ от универсальных притязаний первенства для какой-либо религиозной традиции. Все богословские утверждения верны только в рамках определенной традиции, и это должно предотвратить богословие от авторитарного перерождения. Тем не менее, когда нет рациональных средств рассуждения между разными богословскими традициями, как в случае с повествовательным богословием, то ничего не остается, как прибегнуть к нерациональным способам разрешения, и, как показывает история, в качестве такого нерационального способа часто выступает сила. Конечно, апелляция к рациональным способам оценки не является гарантией против того, что для разрешения диспута в конечном счете будет применена сила. Кроме того, тираны часто пытались легитимизировать свой авторитет якобы универсальными истинами. Тем не менее, комбинация апелляции к авторитету как к единственному арбитру между разными религиозными традициями с устранением всяких попыток рационального разрешения спорных вопросов увеличивает, а не уменьшает вечное искушение прибегнуть к авторитарным и силовым методам разрешения противоречий. В этом смысле крайний постмодернизм может оказать серьезное негативное воздействие на общество в случае его принятия. В частности, это относится к богословскому антифундационализму. Если посмотреть на прошлые и настоящие мировые конфликты, то мы увидим, что непосредственная апелляция к религиозному авторитету часто была и есть движущая сила этих

конфликтов. Когда по разные стороны линии фронта апеллируют к религиозным авторитетам для легитимизации своих действий, то совершаются зверства, которые, казалось бы, не могут иметь места в наш цивилизованный век. Массовые могилы, которые были найдены в республиках бывшей Югославии, являются страшной иллюстрацией этой истины. Может показаться преувеличением связывать крайний постмодернизм с этими ужасными зверствами. И в каком-то смысле эта связь является драматизацией. Но эта драматизация здесь вполне уместна, так как при отсутствии механизма рационального разрешения противоречий, когда стороны не слышат друг друга, искушение прибегнуть к нерациональным способам их разрешения может заметно усиливаться. И усиление такого искушения в современном российском обществе может иметь крайне отрицательные последствия в первую очередь для российских протестантов, к каковым относится и наше братство.

К тому же, как и многие другие практически-ориентированные формы рациональности, рациональность повествовательного богословия придает весьма малое значение отдельной личности, ее правам и интересам. В своей вышеупомянутой книге Линдбек указывает, что «на религию можно смотреть как на культурные или лингвистические рамки, формирующие жизнь и мысль в их полноте» (Lindbeck, 1984:33). Он продолжает: «Как культура или язык, она есть общественный феномен, которая скорее формирует субъективности личностей, чем сама является манифестацией тех субъективностей» (Lindbeck, 1984:33). Это слишком близко подходит к социальному детерминизму. Эта близость является особенно некомфортной для нас еще и потому, что мы сами испытали весь ужас коллективистской диктатуры. К тому же, такой взгляд на личность и культуру подрывает понятие личной ответственности. В самом деле, если культура формирует личность в такой определяющей степени, то не совсем ясно, где тут место для личной ответственности. Если культурный детерминизм будет принят обществом, то его последствия могут быть ужасающими.

Тем не менее, Линдбек прав в том, что культурно-лингвистическое измерение является очень важным для

богословия. Но критически важными являются также и другие два измерения, упоминаемые Линдбеком, а именно пропозиционное и опытное. Подавляющее большинство верующих считают, что, несмотря на то, что их язык не может описать Бога с полной адекватностью, их описание Бога является адекватным в какой-то мере. Другими словами, их описание Бога каким-то образом действительно отражает Бога таким, каков Он есть. Отсутствие такого соответствия сделало бы их веру бессмысленной. Следовательно, для процветания религиозной веры необходимо, чтобы верующие признавали, что их описание Бога является в какой-то степени правильным. Также, чтобы религиозная практика развивалась, необходимо, чтобы она значительно изменяла жизнь верующих к лучшему. Если такого изменения нет, то религиозная практика потеряет свою актуальность и в конце концов отомрет. Если же компонента опыта в богословии и религиозной практике недооценивается, то насущные жизненные проблемы человека могут выпасть из фокуса. В результате такого небрежения нуждами отдельного верующего, богословие может стать либо опять-таки неактуальным, либо легитимизирующим грубое попрание человеческих прав.

Все эти измерения крайне важны, и при небрежении какого-либо одного из них богословие станет ущербным. По этой причине, сама исповедуемая Линдбеком идея выбора между ними является нездоровой. Вместо такого выбора нужно разработать систематическую модель боголовской рациональности, которая бы синтезировала эти три измерения богословия и религиозной практики.

Если богословие будет лишено пропозиционного содержания, или соответствия, то оно рискует превратиться просто в сказку, в нереалистичное повествование с весьма ограниченным влиянием на академию и повседневную жизнь. Фрей ошибался в своем утверждении, что мы можем совсем отбросить вопрос о соответствии. По крайней мере в религиозной практике сделать этого нельзя. Когда верующие служат Богу, то в подавляющем большинстве они считают, что Бог реально существует. Если они перестанут так считать, то это изменит их религиозную практику самым

фундаментальным образом и, скорее всего, поставит под вопрос само ее существование. И если богословие провозглашает вопрос о существовании Бога неактуальным для богословской мысли, то оно само весьма рискует оказаться неактуальным для религиозной практики.

Если богословие утерять опытное измерение, то оно может стать либо опять-таки неактуальным, либо легитимизирующим подавление отдельной личности. В этом случае оно скорее всего станет гетерономным по отношению к большинству людей. Такое богословие оставит человека на милость современных ему культурных сил и удаленного, или безразличного, бога. Как и в предыдущем случае, богословие будет рисковать оказаться неактуальным, так как оно не придаст должного значения религиозному опыту верующих.

Если богословие будет игнорировать культурно-лингвистическое измерение, то оно станет неисторичным и потеряет значение для своей культурной среды. В результате оно откатится к тем временам, когда оно игнорировало культурное и историческое разнообразие людей разных эпох и местностей. Эта нечувствительность была видна не только в препросвещенческом богословии, но и у таких важнейших мыслителей эпохи Просвещения, как Декарт и Кант. Пренебрежение культурно-лингвистическим измерением приведет к ярковыраженному фундационализму, выразится ли он в благочестивом фундаментализме или в претенциозных притязаниях, подобных тем, что делались в эпоху Просвещения.

Все эти измерения взаимосвязаны и взаимообусловлены. Если один из них утерян, то наше представление о двух других будет искажено. В то же время, ни одно из этих измерений не должно становиться полностью доминирующим, так как в этом случае есть риск не придать должного значения двум другим. Чтобы избежать этого, каждое из этих измерений должно быть модифицировано.

Без должных модификаций, пропозиционное измерение даст нам претенциозное богословие, лишенное фундаментального понимания того, что вся богословская мысль символична или метафорична. Это приведет к библейскому literalismу, не принимающего серьезно таинственность божественного

откровения и превращающего его в придаток человеческого знания. Такой литерализм игнорирует сокрытость Бога как в Писании, так и в повседневной жизни. В результате, знание о Боге будет приравнено к знанию о мирских вещах. Это может быть полезным для тех, кто ищет распространения религиозной практики определенного рода на популярном уровне, так как антропоморфного бога легко понять и проповедовать. В то же время, в долгосрочной перспективе это принесет больше ущерба, так как такой бог не будет принят серьезно большинством современников, многие из которых имеют какое-то образование.

Без должных модификаций опытное измерение приведет к полностью психологизированному богословию, которое будет просто выражением субъективности. В конечном счете это приведет к подмене богословия психологией, в котором богословские идеи если и встретятся, то будут выглядеть как чужеродные объекты в море психоанализа или какой-либо другой психологической теории. В таком психологическом редукционизме познание Бога будет подменено «внутренним» познанием субъекта. Это не значит, что между богословием и психологией не может быть продуктивного взаимодействия. Напротив, междисциплинарный дискурс может быть очень полезен как для богословия, так и для дисциплин, с которыми богословие находится в дискурсе, так как это может повысить потенциал решения проблем у всех этих дисциплин и у самого богословия. Тем не менее, чтобы этот дискурс был продуктивным, он должен проводиться на основе более широкой чем субъективный религиозный опыт, хотя этот опыт и должен играть важную роль в богословской мысли.

Без должных модификаций культурно-лингвистическое измерение сведет богословие к простому выражению культуры или, что еще хуже, будет исповедовать культурный детерминизм. Временами Линдбек близко подходит к этой позиции. В вечной дихотомии личности и культуры он придает последней доминирующее значение. Конечно, обратной стороной этого является практическая потеря личности. Вместе с ней потеряна и идея личной ответственности, так как при культурном детерминизме неясно, каким образом личность является ответственной за свои действия. Идея прав

человека в подобном мышлении тоже не находит себе места, так как, при отсутствии личной ответственности, идея прав личности оказывается невразумительной. Такая дорога может привести к орвеллианскому обществу, в котором последнее отвечает за все стороны жизни человека. Проповедники культурного детерминизма и квазидетерминизма, конечно, скажут, что они к такому обществу не призывают. В то же время, такое поверхностное отношение к идее личной ответственности может как раз поставить нас на путь именно к такому обществу.

Наконец, если эти измерения несинтезированы, то они могут оказаться в противоречии, что может привести к искушению выбора между ними, как имеет место у Линдбека. Такой выбор будет фальшивым, так как он неизбежно оскудит богословие, отобрав у него жизненно важные элементы. Богословие станет редукционистским и, как следствие, менее актуальным и эффективным. Поэтому серьезное богословие должно эти измерения модифицировать, провести их систематический синтез и открыть его для продуктивного дискурса с другими дисциплинами.

Хотя в целом повествовательное богословие верно очертило проблему отсутствия смыслового единства Писания в эпоху Просвещения, приходится признать, что выход, предлагаемый крайними постмодернистами, к каковому повествовательное богословие относится, является непремлемым, так как в случае его принятия приведет к негативным последствиям. Особенно негативными будут последствия для миссионерского самопонимания церкви. Ведь если религии понимаются как замкнутые в себе несоизмеримые парадигмы, если каждая из них по своему истинна и может быть правильно оценена только «изнутри», то устраняется возможность диалога с представителями нехристианских исповеданий и убеждений. Но ведь именно с такого диалога и начинается всякий миссионерский труд. В силу этого повествовательное богословие не в состоянии дать серьезный богословский базис для миссионерства и миссиологии, и это является еще одной, и возможно самой веской, причиной того, почему оно не должно быть принято.

Библиография

Frei H., *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven and London: Yale University Press, 1974

Frei H., *Types of Christian Theology*, New Haven and London, Yale University Press, 1992

Lindbeck G. A., *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: The Westminster Press, 1984

Phillips K. Z., *Faith and Philosophical Enquiry*, New York: Schocken Books, 1979

Rouse J., *Knowledge and Power: Toward A Political Philosophy of Science*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1987

Диалог между СЦ ЕХБ и ВСЕХБ 1961-1972 гг.

А.Синичкин

(продолжение, начало в №10, 2004 г)

3. Диалог Оргкомитета и ВСЕХБ вокруг Совещания-съезда 15-18 октября 1963.

В сентябре 1963 года местные общины неожиданно получили приглашения прислать своих делегатов в Москву на конференцию, которая должна была состояться с 15 по 17 октября. Фактически свершилось то, чего так добивался Оргкомитет и во что не верили лидеры ВСЕХБ. Почему Совет по делам Религии при СМ СССР в разгар атеистической компании дал разрешение ВСЕХБ на проведение съезда? Ведь последний настоящий съезд состоялся еще в 1926 году. О мотивах, которым руководствовались власти, говорил в своем докладе Председатель Совета по делам религиозных культов А. А. Пузин «Давая разрешение на проведения баптистского съезда, Совет имел в виду необходимость подорвать позиции «раскольников», лишить их поддержки и доверия религиозных объединений и, тем самым, облегчить борьбу с нелегальной деятельностью баптистских организаций. И эта цель, по-нашему, была достигнута» (А. А. Пузин «Строго соблюдать законы о культах» доклады 1964 г. Цитируется по Митрохину Л. Н. «Баптизм: история и современность»).

Итак, с 15 по 17 октября 1963 года в Москве состоялся долгожданный съезд представителей нашего братства.

Вскоре после открытия «совещания» (как по началу называли это собрание см. «Братский вестник» №6, 1963 год, стр. 7), когда

Мандатная комиссия, возглавляемая И. И. Моториным, подтвердила полномочия делегатов, А. Л. Андреев объявил об открытии съезда. Переименование совещания в съезд вызвало недовольство у ряда делегатов, поскольку на этом собрании были представлены, главным образом, старшие пресвитера, которые были замешаны в деле распространения «инструктивных писем» (Интервью с Шапталой М. Т. 29. 06. 96).

На повестке дня съезда стоял отчетный доклад Президиума ВСЕХБ и ревизионной комиссии, рассмотрение и утверждение Устава Союза евангельских христиан-баптистов, а также вопросы единства и выборы нового состава ВСЕХБ («Братский Вестник» №6, 1963 г. стр. 9).

Оргкомитет воспринял съезд евангельских христиан-баптистов отрицательно. На второй день работы съезда три представителя Оргкомитета Г. П. Винс, А. А. Шалашов и Г. И. Майборода вручили послание, обращенное к съезду. Брату, имевшему с ними предварительную беседу, они сообщили, что не признают съезда и поэтому присутствовать на нем не будут, а только зачитают послание. В беседе они назвали членов ВСЕХБ отступниками и заявили, что съездом должен руководить Оргкомитет. Руководство ВСЕХБ предложило Оргкомитету послать от трех до пяти человек для участия в работе съезда, но это предложение было отвергнуто. В послании съезду, подписанному Г. К. Крючковым, Г. П. Винсом и А. А. Шалашовым, ВСЕХБ обвинялась в «связи с миром»; было также сделано заявление, что Оргкомитет не поддерживает съезд и не будет принимать участие в совещаниях и съездах, проводимых ВСЕХБ. В новом Уставе Союза евангельских христиан-баптистов, принятом на съезде, Оргкомитет усматривал «более утонченную сеть для ... братства». Одна из главных претензий Оргкомитета заключалась в изменении статуса собрания уже в процессе его проведения.

Члены оргкомитета всегда утверждали, что они не были приглашены на этот съезд, что не совсем верно. В своем открытом письме Г. П. Винсу А. И. Мицкевич пишет: «В Москве в 1963 году состоялся Всесоюзный Съезд ЕХБ. Вы распространили слух о том, что вы не были приглашены на этот Съезд. Но так ли это было? Примерно за месяц до Всесоюзного Съезда 1963 года, на собеседовании в канцелярии

ВСЕХБ, мною от имени ВСЕХБ было предложено брату Константину Павловичу Крючкову передать его сыну Геннадию Константиновичу наше приглашение придти до созываемого совещания для совместной беседы. Вы пришли, но когда? В разгар работы съезда. О, если бы вы несли с собой подобно Христу слова мира и любви! Вы бы были приняты с широким объятиями. Но вы принесли с собой заявление, наполненное ядом вражды и разделения. Вместо приветственных слов — «Мир вам» — вы написали: «В совет их да не внидет душа моя». «Настоящее совещание служителей ВСЕХБ и его работников Оргкомитет рассматривает как новый заговор против Церкви Иисуса Христа». Как же вы после этого бросаете обвинение, что вы не были допущены на съезд? Вы назвали съезд, утвердивший благословенные решения, «лжесъездом». Бесстрашно открылись уста ваши изливать проклятия на священнослужителей, приехавших со всех сторон нашей необъятной Родины, всю свою жизнь посвятивших Христу и Церкви, и в числе которых было немало перенесших большие испытания» (Открытое письмо А. И. Мицкевича П. Г. Винсу. 26 июля 1965 года. Архив ВСЕХБ. Папка 28/5).

После съезда 1963 года отношения ВСЕХБ и Оргкомитетом начинают носить еще более обостренный характер, не смотря на то, что документы — главные виновники разделения, устранены.

3.1 Заявление Оргкомитета по созыву всесоюзного съезда служителей ВСЕХБ, открывшемуся 15 октября 1963 года в г. Москве

Еще до начала работы совещания 11 октября 1963 года лидеры Оргкомитета Г. К. Крючков, Г. П. Винс и А. А. Шалашов распространяют «Заявление оргкомитета по созыву всесоюзного съезда служителей ВСЕХБ, открывшемуся 15 октября 1963 года в г. Москве» (Архив РС ЕХБ документ 7.10-16). С первых строчек этого заявления Совещание ВСЕХБ рассматривается как новый заговор против церкви Иисуса Христа. Указывается, что все трудности в братстве связаны

с неверностью служителей ВСЕХБ, которая выразилась в «нелегальной и преступной связи церкви с миром, разложении ее изнутри и уничтожении». Весь текст этого заявления написан в крайне резком тоне. Цели ВСЕХБ в данном заявлении называются «богопротивными». Такая позиция лидеров Оргкомитета чрезвычайно осложняла диалог.

Приведем некоторые характерные заявления Оргкомитета:

1. Ни в каких совещаниях, съездах и других подобных мероприятиях, проводимых под руководством ВСЕХБ, Оргкомитет принимать участие не будет и полномочий представительства никому не выдает.

2. Настоящее совещание служителей ВСЕХБ не правомочно решать церковные вопросы, так как оно создано и проводится под руководством служителей ВСЕХБ, отлученных Церковью ЕХБ. (Естественно Оргкомитет имел в виду, что они сами и отлучили упомянутых служителей, что, между прочим, противоречит принципам баптизма, т.к. отлучение есть привилегия поместных церквей).

3. Все мероприятия, решения, документы вышеназванных совещаний, конференций, съездов, проводимых под руководством ВСЕХБ, Оргкомитет, согласно ранее принятой резолюции, считает и будет считать недействительными.

4. Оргкомитет считает, что для ВСЕХБ и его сторонников есть только одно «истинное, весьма благословенное уготованное Богом средство покаяния перед Богом и Его народом в своих грехах отступления от заповедей Божьих. Результатом этого покаяния должна быть готовность служителей ВСЕХБ предать себя воле Божьей и, невзирая ни на какие обстоятельства, не препятствовать созыву Всесоюзного съезда под руководством Оргкомитета. Это единственный верный путь, соответствующий Слову Божьему. И поэтому единственным угодным Богу и церкви решением, какое могут принять ВСЕХБ и его сотрудники на этом совещании, — это, покайсявшись, обратиться с письмом открытого исповедания к Церкви и передать решение всех церковных вопросов Всесоюзному съезду Церкви ЕХБ под руководством Оргкомитета».

Авторы этого письма прекрасно понимали, что ни на какую передачу власти Оргкомитету ВСЕХБ не пойдет. И это письмо было рассчитано, прежде всего, на рядовых членов церкви.

Несмотря на заявление о том, что Оргкомитет не будет участвовать ни в каких мероприятиях, проводимых ВСЕХБ, на съезд представители Оргкомитета пришли. 15 октября Оргкомитет направил на совещание своих представителей: Шалашова А. А., Винса Г.П. и Майборода Г. И. с поручением зачитать послание Оргкомитета участникам съезда.

Пришедшие на Совещание сторонники Оргкомитета пытались распространять среди участников совещания обращение (Участникам совещания от Оргкомитета. 15 октября 1963 года (1 стр.) 7.10к-15), которое начиналось следующим заявлением: «Церковь Иисуса Христа вновь обманута. Лукавством и коварством служителей ВСЕХБ совещание, после начала своей работы, объявлено теперь съездом, за дело которого страдают наши братья и сестры во Христе. Неужели вам не ясно, что ВСЕХБ, выступая против съезда, получил разрешение на совещание, которое выдает за съезд только потому, что под руководством ВСЕХБ он принесет не пользу, а еще больший вред делу Божьему».

Оргкомитет указывал, что вред будет заключаться в следующем:

1. Данный съезд будет способствовать увеличению разделения между зарегистрированными и незарегистрированными общинами.

2. Он увеличит разделения между сторонниками Оргкомитета и сторонниками ВСЕХБ.

3. Он укрепит нелегальный и преступный союз церкви с миром.

Авторы этого анонимного обращения утверждали, что данное совещание имеет цель вывести церковь на путь греха и лишить благословений Господних. Оргкомитет призывал участников совещания содействовать достижению этих целей и не участвовать в грехе перед Господом и Его народом, каковым является данный съезд. Заканчивалось послание призывом: «Умоляем вас именем Господа принять все меры к тому, чтобы единодушно признать неправомочность этого совещания лжесъезда ибо оно неправомочно решать какие-либо церковные вопросы».

Оргкомитет очень оперативно отреагировал на проведение совещания. Уже 26 октября по церквам начинает распростра-

няться Сообщение Оргкомитета об отношении к совещанию ВСЕХБ 15 — 18 октября 1963 г. 15.10.63 г. (20 страниц 28.3-24) В этом послании в частности говорилось, что в то время, когда Церковь ЕХБ молилась, постилась, переносила испытание и ходатайствовала о съезде перед Советом по Делах Религиозных культов, тот разрешил проведение совещания-лжесъезда служителям ВСЕХБ, выступавшим в течение последних двух лет против съезда. Далее утверждалось, что это совещание — лжесъезд ставило своей целью обмануть народ Божий и похитить у церкви право на подлинный съезд. Отмечалось также, что только в некоторых зарегистрированных общинах было проведено избрание делегатов на совещание, причем и этого делегата нельзя было назвать избранным, поскольку все утверждал старший пресвитер и уполномоченный по делам религий, а подавляющее большинство общин вообще не было извещено об этом совещании. Соответственно, на совещание поехали в основном старшие пресвитера, то есть те, кто выступали, по мнению Оргкомитета, против съезда, активно боролись с его сторонниками, сотрудничая в этом деле с властью, одобряя физическую расправу с верующими. Авторы этого послания утверждали, что в результате такой работы около двухсот братьев, выступавших за съезд, оказались в узах, это число соответствует числу назначенных делегатов съезда с правом решающего голоса (210 человек). «Таким образом, те, кто ходатайствовал за съезд, посланы в тюрьмы и лагеря; те же, кто в подавляющем большинстве выступал против съезда, стали делегатами совещания-лжесъезда».

Далее в этом заявлении разъясняется, каким видит Оргкомитет съезд, чтобы он действительно был полномочным представителем всего братства ЕХБ:

1. Должны быть представлены делегаты по территориальному признаку из всех союзных республик, автономных краев и областей.
2. Должны быть представлены все общины евангельско-баптистского вероучения, как зарегистрированные, так и незарегистрированные.

3. Всесоюзному съезду должны предшествовать областные и краевые съезды, на которых и должны выбираться его делегаты.

По мнению лидеров Оргкомитета, только такой съезд мог ликвидировать разделения между сторонниками Оргкомитета и сторонниками ВСЕХБ, объединить в один союз все зарегистрированные и незарегистрированные общины, ликвидировать нелегальный союз церкви с миром и привести церковь под руководством Духа Святого в состояние, соответствующее евангельскому учению.

Оргкомитет заявил, что он будет продолжать свою работу вплоть до созыва такого Всесоюзного съезда ЕХБ и сложит свои полномочия перед президиумом этого съезда, подчинившись любым решениям такого «подлинного» съезда.

В заключение Оргкомитет просил «всех Детей Божьих» считать все решения совещания-лжесъезда ВСЕХБ недействительными.

3.2 Съезд ВСЕХБ о диалоге с Оргкомитетом

Отчетный доклад на съезде сделал А. В. Карев. Это был очень длинный доклад. Его отличала широта охвата.

Касаясь вопроса единства, он отметил, что присоединение к Союзу евангельских христиан-баптистов церквей и групп христиан веры евангельской на основе Августовского соглашения еще не завершено. Вне единства находятся около тринадцати тысяч верующих, в их числе те, которые не желают руководствоваться Августовским соглашением. Карев в своем докладе очень мало уделил внимания движению, возглавляемому Оргкомитетом. Намного больше внимания он уделил «чистым баптистам» на Донбассе и, так называемым, «евангельским христианам-совершенникам». Основная дискуссия развернулась после выступления пресвитера Винницкой церкви М. Е. Зюбанова по поводу конфессиональных разногласий и возможности примирения с теми, кто поддерживал «чистых баптистов». Об Оргкомитете было сказано буквально следующее: «Новые, более сильные попытки к разделению нашего братства были предприняты так называемой «инициативной группой», начиная с августа 1961 года. Причины этих попыток известны всему нашему братству,

и мы не будем тратить время на подробное изложение их»(ТР РТ»Братский вестник» №6, 1963 год. Стр. 21). Тем не менее, старший пресвитер по Украине А. Л. Андреев не стал замалчивать это вопрос. Он сказал, что влияние «инициативной группы проявилось главным образом в Донецкой, Харьковской, Луганской и еще в некоторых областях...То очищение, к которому их призывают, на самом деле является разделением церкви и является делом, не угодным Господу!» (Братский Вестник №6, 1963 г. стр. 36) Он настаивал на термине раскол, постоянно повторяя, что деятельность «Инициативной группы» опасна, ибо ведет к расколу. В «Братском Вестнике» перечисляются и другие выступавшие, а в материалах Оргкомитета приводятся некоторые изложения этих выступлений.

Очень острым было выступление Латвийского пресвитера П. К. Эгле, который пользовался большим уважением. П. К. Эгле родился в 1903 году. В 40-50-е годы он был пресвитером одной из сильнейших центральных церквей в Латвии (Талзен). В 1963 году он нес служение в Яунелгав. В 1966-1977 годах он был старшим пресвитером, а потом и епископом Латвии. В своем выступлении на съезде он заявил, что ситуация в Латвии далека от благополучия, что они теряют поддержку верующих, и настаивал на том, чтобы на руководящие посты выдвигались молодые деятели. Эгле набрался смелости и выразил свое собственное мнение о руководстве Карева. По его мнению, Кареву с его ораторским даром следовало бы быть пресвитером крупной общины, а не секретарем союза. Он довольно резко заявил, что латвийские люди экономные, и им кажется, что руководители ВСЕХБ получают слишком большое жалование. (Судя по информации приведенной Ивановым, члены президиума получали по 5000 рублей в год. Это было намного больше среднего уровня зарплаты по стране.) Он сказал, что в Латвии еще не сформировалось определенное отношение к Оргкомитету, поскольку информация слишком противоречивая, однако уже сейчас ясно, что входящие в него люди — это люди чести.

По вопросу единства выступил А. И. Мицкевич. Он зачитал братское послание всем евангельским христианам-баптистам, христианам веры евангельской и менонитам, в котором, в частности, говорилось: «Мы предостерегаем наших братьев и

сестер от разного рода посланий, содержащих опасные для дела Господнего попытки поставить наше братство в обостренные отношения с властями и правителями нашей страны. Это не только наносит ущерб всему нашему братству, но и противоречит духу Евангелия и учению нашего Господа Иисуса Христа». В послании перечислялись основные евангельско-баптистские принципы, которые основаны на Слове Божиим и согласуются с основными принципами русско-украинского и Всемирного братства баптистов.

3.3 Разъяснение Оргкомитета на новый Устав о Союзе ЕХБ. 10 декабря 1963 г.

На рассмотрение участников съезда вместо Положения 1959 года был предложен проект Устава ЕХБ, который зачитал Н. А. Левинданто. Текст нового Устава в корне отличался от Положения. В нем отсутствовали пункты, которые вызывали смущение верующих. В связи с этим А. В. Карев сказал в своем докладе: «Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов надеется, что новый Устав будет приемлем для всех верующих». После внимательного прочтения и детального обсуждения Устав был принят и утвержден съездом. Авторы нового Устава пошли на значительные уступки. Если сравнивать этот устав с предложениями А. Ф. Прокофьева и Г. К. Крючкова, то можно найти сходные поправки сделанные в новой редакции. Наиболее важными изменениями в новом уставе был отказ от пресвитерианской и епископальной формы церковного управления в пользу конгрегационной. Высшим руководящим органом союза ЕХБ отныне стал Всесоюзный съезд, а не Всесоюзный Совет, как это было раньше. Устав гарантировал, что отныне вся власть принадлежит исключительно Съезду, или, как сказано в Уставе, Собранию представителей церквей ЕХБ. Духовные лидеры рассматривались отныне не только как административные работники, но в первую очередь как пасторы. Устав больше не ограничивал членство в Союзе, открыв доступ в него для незарегистрированных общин. Отмена двух-трех летнего испытательного срока для желающих принять крещение и запрета на участие в хоровом пении лиц, не являющихся

членами данной церкви, устранила препятствие на привлечение в церковь молодежи. Была сделана очень важная оговорка о том, что кандидатура старшего пресвитера должна быть одобрена общиной, хотя она и не принимала решение о его назначении. Было признано традиционное требование баптистов о предоставлении автономии поместным церквям. Это выразилось в определении союза как добровольной ассоциации церквей, а не как союза верующих. (Устав Союза ЕХБ в СССР. «Братский Вестник» №6, 1963 год. Стр. 43-47 Устав ЕХБ в СССР. Утвержден Всесоюзным Съездом ЕХБ, в среду, 16 октября 1963 года в г. Москве. (7 стр.) 7.10к-2).

Несмотря на то, что Новый Устав Союза ЕХБ появился во многом благодаря усилиям Оргкомитета, и, более, того, основой нового устава послужил проект, написанный лидерами Оргкомитета Крючковым и Прокофьевым (власти вероятно разрешили принятие Нового Устава именно благодаря деятельности Оргкомитета и с целью ограничить его влияние в братстве ЕХБ, одновременно подняв авторитет ВСЕХБ), он был встречен сторонниками оргкомитета крайне негативно. 10 декабря 1963 года в поместных церквях начал распространяться документ под названием «Разъяснение Оргкомитета на новый Устав о Союзе ЕХБ. 10 декабря 1963 г.» (Архив РС ЕХБ, документ 28.3-25). В самом начале этого документа говорилось, что устав — «это новый антиевангельский документ, только более утонченный и более коварный. Он преследует ту же противоцерковную цель, что и «Положение» от 1960 г. и «Инструктивное письмо старшим пресвитерам». Еще раз подчеркивалось, что все документы этого совещания недействительны, что Устав не соответствует Слову Божьему. Критикуя положение о том, что «Высшим руководящим органом Союза ЕХБ является собрание представителей церквей ЕХБ», указывалось, что речь идет только о зарегистрированных общинах. Оргкомитет обвинял ВСЕХБ в том, что такое положение подвергает репрессиям незарегистрированные общины, объявляя их нелегальными. Нарекание вызвал термин «собрание представителей» вместо «избранных и посланников церквей». Утверждалось, что делегаты в такое собрание будут не избираться, а назначаться, и, следовательно, возможно, что собрание из представителей 10-15 общин будут

избирать руководство всего союза. Кроме того резкой критике подверглось положение о назначении старших пресвитеров сверху. Особой критике подверглось положение Устава о том, что Церковный Совет и Исполнительный орган общины обозначен как одно и то же и избираются. Далее подробно разъясняется различие Церковного Совета и Исполнительного органа и почему нельзя их совместить. Рассматривая другие пункты Устава, Оргкомитет казуистически придирается к различным нюансам, вроде приведенного выше.

Подводя итог, авторы послания пишут: «Всякое же насильственное объединение верующих ЕХБ под началом ВСЕХБ, от кого бы оно ни исходило, есть ни что иное, как нарушение принципа добровольности и посягательство на свободу совести граждан нашей страны и является прямым нарушением Декрета об отделении церкви от государства». В заключении даются советы «всем детям Божиим зарегистрированных общин не принимать Устава, как антиевангельского документа». Те же общины, которые приняли Устав, Оргкомитет «умоляет именем Господа, во имя вашего же спасения отвергнуть не только Устав ВСЕХБ, но и освободиться от влияния самих авторов этого документа, как людей, сознательно идущих в погибель и увлекающих за собой тысячи детей Божьих, лишая их вечной жизни». Таким образом, уже на этом этапе лидеры Оргкомитета начали увязывать членство в церквях ВСЕХБ с потерей спасения. Позже СЦ ЕХБ развил учение о «спасающей церкви».

Как мы уже говорили выше все утверждения в этом письме надуманные. Оргкомитет усиленно искал доводы, чтобы побудить церкви не принимать этот документ, вполне соответствующий тому эталону, который и предложила в декабре 1961 года Инициативная группа. Причина была только в том, что Устав принимался без участия и не по сценарию Оргкомитета.

3.4 Обращение Оргкомитета к верующим в 1963 году

Продолжением заочного диалога вокруг съезда и его решений можно считать ряд посланий выпущенных Оргкомитетом в конце 1963 года. Эти послания были размножены и

распространены по церквям. Одно из посланий носило название «Берегитесь!» (Архив РС ЕХБ 7.10к-17) и содержало обращение Оргкомитета к верующим. Оно было выпущено в декабре 1963 года и в течение нескольких месяцев распространялось среди верующих ЕХБ. В нем много сказано о прельщении церкви в последнее время. Особое место уделено процессу поставления служителей в церкви. Авторы послания задают вопрос: «поставлены ли в церквях служители, которые были прежде (то есть служители ВСЕХБ), от Бога «Духом Святым». Ясно дается понять, что ни съезд, ни новый Устав, принятый этим съездом, не удовлетворяет Оргкомитет. Основная претензия — это служители, дискредитировавшие себя сотрудничеством с властями. В обращении критикуется участие уполномоченных Совета по Делах Религии в жизни церкви. В конце упомянуты осужденные за веру по вине ВСЕХБ.

Этот документ явно не оставляет никакого шанса на примирительные переговоры или диалог на сотрудничество между ВСЕХБ и СЦ ЕХБ.

Другой подобный документ носит название «Ни копыта! ...» (Исх. 10:26) (1963 год. (Архив РС ЕХБ 32.2-38). В нем говорится, что работники ВСЕХБ пошли не верой, а виденьем, взирая на трудности, решили сделать некоторые уступки миру, лишь бы сохранить дело Господа. Опираясь на Ветхий Завет, авторы послания утверждают, что это большая ошибка, которую ни в коем случае не следует повторять остальным верующим.

3.5 Итоги съезда

Несмотря на то, что он прошел совсем не по тому сценарию, который планировался Оргкомитетом, съезд частично удовлетворил чаяния поместных церквей. Были отменены документы, которые послужили поводом для начала движения против ВСЕХБ. Многие верующие вернулись в свои зарегистрированные общины. Если к концу 1963 года по Украине количество верующих, принимавших сторону Оргкомитета, составляло 4710 человек, то на 1 марта 1965 года, их не превышало 3500 человек. (Состояние дела единства на в общинах ЕХБ на Украине. Архив РСЕХБ).

Оргкомитет полностью отверг съезд и все его итоги и начал работу по полному отделению от ВСЕХБ.

Естественно все эти выступления Оргкомитета не могли способствовать установлению нормального диалога с ВСЕХБ.

В сентябре 1964 года состоялся расширенный пленум ВСЕХБ, посвященный проблеме единства. Среди приглашенных на него были бывшие сторонники Оргкомитета и колеблющиеся, решившиеся окончательно примкнуть к ВСЕХБ. («БВ» №6, 1964 г. стр. 41-43) Однако, несмотря ни на что, движение сторонников Оргкомитета продолжало шириться.

Вскоре после съезда началась очередная полоса притеснений со стороны властей. Зимой этого года алтайский областной суд рассмотрел дела четырех обвиняемых и признал их виновными в реакционной деятельности, наносящий вред обществу. По решению суда пресвитер местной церкви получил пять лет, братья Николай и Василий Хмара по четыре года, а Любовь Хмара была осуждена условно. Имя Николая Хмары вскоре стало широко известно, так как спустя две недели он скончался в тюрьме. Когда его тело выдали родным, то на теле были обнаружены многочисленные следы пыток. Вполне вероятно, что случай с Хмарой явился сознательной провокацией властей для разжигания противостояния между Оргкомитетом и ВСЕХБ. Члены Оргкомитета потребовали расследования, у них на руках были фотоматериалы и копии подлинных документов. В Барнаул прибыли Моторин и Карев, пытаясь уговорить верующих перейти в зарегистрированную общину. Комиссия подтвердила факт пыток, но власти отказались официально признать, что было совершено преступление. Карев заявил, что Хмара пострадал по собственной инициативе. Оргкомитет впоследствии неоднократно спекулировал этим заявлением. Только на съезде 1966 года Карев исправил положение, выразив сочувственное, сострадательное отношение к братьям-узникам. Вообще отношение к узникам было одним из пунктов противостояния между ВСЕХБ и Оргкомитетом, а впоследствии Советом церквей.

Сторонники Совета церквей с большим почтением относились к служителям, находящимся в заключении. Через шесть недель после смерти Николая Хмары состоялось первое

тайное заседания совета родственников заключенных и началось составление первых подробных списков репрессированных. История этой удивительной организации связана с именами Лидии Винс и Галины Рытиковой. Совет Родственников Узников (СРУ) возникает в 1964 году и впоследствии играет огромную роль в движении Совета церквей (СЦ). Официально границы между СРУ и СЦ стираются на Тульском совещании 1969 года. Но практически все участники событий тех лет заявляют, что СРУ был не отделим от СЦ с самого начала. Нам бы не хотелось в данной работе говорить подробно о Совете Родственников Узников, но в основном, благодаря лидерам этого движения, были предприняты все ходатайства к органам власти. Именно лидеры СРУ занимались тем, за что Оргкомитет критиковал ВСЕХБ, а именно пытались апеллировать к руководству СССР. Особенно в тот период, когда СРУ возглавляла Лидия Михайловна Винс, методы работы этой организации отличались своей категоричностью и принципиальностью. По сути это была гражданская организация, борющаяся за права человека, но никакого отношения не имеющая к духовной христианской организации, на роль которой она претендовала. Влияния этой организации было огромным и совершенно не способствовали нормализации отношения с ВСЕХБ.

Оргкомитет по-прежнему ходатайствовал о проведении Всесоюзного съезда, но делал это уже без контактов с ВСЕХБ. В проведении съезда ему было отказано.

ВСЕХБ таким образом прокомментировало это известие: «Из достоверных источников нам стало известно, что Оргкомитету в разрешении созыва Всесоюзного съезда отказано, что, может быть, явилось истинной причиной переименования Оргкомитета в Совет церкви евангельских христиан-баптистов. Нас удивляет, почему Оргкомитет решил скрыть факт отказа в созыве съезда от нашего братства.» (Третье Открытое письмо ко всем верующим евангельско-баптистского вероисповедания. Исх № 2180 от 1 ноября 1965 года. Архив РСЕХБ. Папка 28.5)

Кроме того, во всех своих изданиях Оргкомитет называл работников ВСЕХБ лицемерами, наемниками и даже

атеистами, что естественно вносило напряженность в отношения.

Оргкомитет настоятельно требовал от ВСЕХБ покаяния за «Инструктивное письмо» и «Положение», совершенно упуская из виду, что эти документы не были приняты Союзом. Но Оргкомитет совершенно не осознавал или не хотел принимать своей ответственности за разложение и разделение общин, за уход многих верующих в мир под влиянием посланий Оргкомитета.

Оргкомитет обвинял братьев из ВСЕХБ за сотрудничество с властями, но, с другой стороны, сами постоянно ходатайствовали перед Верховным Советом, Советом по делам религий, прокуратурой и другими органами власти. Его сторонники сами искали диалога с властями, требуя официального признания.

При каждом удобном случае Оргкомитет возводил поношения на руководство ВСЕХБ.

С одной стороны, в своей литературе Оргкомитет призывает своих сторонников проявлять к членам зарегистрированных общин любовь и кротость. И в то же время в его журналах появляются статьи, пропитанные ненавистью и злобой, поношением и подстрекательством к возмущению церкви. Многие сторонники Оргкомитета, особенно узники, считали, что все, кто не поддерживает Оргкомитет — отступники. Они призывали членов церквей изгонять всех пастырей и избирать новых.

Оргкомитет учил своих сторонников не общаться и не приветствоваться с братьями и сестрами из зарегистрированных общин. Налицо было явное выражение нелюбви и даже открытой враждебности. В своем противостоянии ВСЕХБ члены Оргкомитета поспешно рукополагали служителей, которые были отлучены из зарегистрированных общин за грех, даже не удосужившись навести справки. Были выявлены факты не совсем честного сбора подписей активистами Оргкомитета под письмами и воззваниями.

Оргкомитет не желал никакого примирения с братьями из ВСЕХБ.

Из всего вышесказанного понятно, что позиции руководства ВСЕХБ и Оргкомитета расходились все больше и больше.

В 1965 году Оргкомитет был переименован в Союз церквей ЕХБ, и на этот раз это было незаконное действие, как с юридической стороны, так и уставной. По свидетельству интервьюируемых, это было единоличное решение Крючкова (возможно с узким кругом приближенных), что уже тогда давало основание предполагать в нем властную натуру и диктат.

4. Попытки проведения очного диалога СЦ ЕХБ и ВСЕХБ в 1964-1965 годах

Начиная с конца 1964 года, предпринимаются попытки проведения встречи ВСЕХБ и Оргкомитета, чтобы путем очных переговоров выяснить взаимные противоречия, объяснить позиции друг друга по вопросам, которые являются предметом разногласия, и определить шаги, которые следует предпринять для примирения сторон и преодоления разделения в братстве ЕХБ. Инициатором таких встреч выступил ВСЕХБ. 16 февраля 1965 года по общинам распространяется открытое письмо ВСЕХБ, в котором говорится, что братьям Г. К. Крючкову, С.Т. Голеву, А.С. Гончарову, С.Г. Дубовому, С.Х. Цуркану, Г. И. Майбороде и Г.П. Винсу направлено письмо следующего содержания: «Не наступило ли время порадовать нашего Искупителя примирением и прекращением оскорблений и поношений? Все мы должны бояться того, чтобы участвовать в вечере Господней,нося небратские чувства в сердцах наших друг против друга.» (Архив РС ЕХБ документ 32-69).

Ответ Оргкомитета был резко негативным, как можно судить по «Резолюции совещания Оргкомитета Церкви ЕХБ по письму президиума ВСЕХБ от 12 февраля 1965 года», в которой утверждается, что:

1. Вопреки указаниям Слова Божия, ВСЕХБ вступил в тесную, незаконную связь с властями мира сего.

2. В угоду миру и вопреки Слову Божьему, ВСЕХБ отступил от истины и отверг основные принципы евангельско-баптистского вероучения.

3. В результате отступления от принципов ВСЕХБ осуществляет разрушительную работу в Церкви ЕХБ.

4. За такую антицерковную работу ВСЕХБ был отвергнут Церковью и, как религиозный центр, восстановлению и исправлению не подлежит.

5. В подобных случаях Слово Божие предупреждает всех Детей Божьих не быть сообщниками отступников.

6. В случае объединения Оргкомитета и ВСЕХБ это объединение укрепит ВСЕХБ в отступничестве, окончательно удалит его от возможности покаяния и приведет к окончательной гибели.

7. В случае примирения и объединения Оргкомитета и ВСЕХБ и сам Оргкомитет соединится с миром, лишится общения с Господом и подвергнется суду Божию.

Оргкомитет принял решение считать служителей, перечисленных в протоколах, отлученными от церкви; всякие беседы и совещания с ВСЕХБ по вопросам совместного служения считать недопустимыми; вопрос принятия отлученных служителей (в письме «служителей» взято в кавычки) ВСЕХБ в Церковь решать в индивидуальном порядке после их искреннего покаяния, на общих для всех отлученных основаниях. В заключительной части резолюции следует призыв служителей ВСЕХБ к покаянию.

Эта резолюция определила дальнейшую позицию Оргкомитета в диалоге с ВСЕХБ. В сущности, вся позиция Оргкомитета строилась на том, чтобы выступать от лица братства ЕХБ в СССР.

Ратуя за проведение съезда, лидеры Оргкомитета подменили собой съезд, называя себя Оргкомитетом Церкви ЕХБ. Возникает вопрос: какой церкви? Согласно вероучению ЕХБ существует поместная церковь и Вселенская Церковь? От какой церкви были отлучены лидеры ВСЕХБ? Если от поместной, то нарушался баптистский принцип автономности церкви. Если от вселенской — то, согласно баптистскому вероучению, это привилегия Бога. Лидеры ВСЕХБ были избраны представителями церквей, а Инициативная группа (а позже и Оргкомитет) избрала себя сама. Фактически Оргкомитет игнорировал рядовых верующих точно так же, как и ВСЕХБ, и даже в большей степени.

С 18 по 19 сентября 1965 года в Москве было организовано Всесоюзное совещание служителей церквей ЕХБ, которые поддерживают Оргкомитет. На это совещание съехались пресвитеры, благовестники, диаконы, проповедники из Центральных областей России, Урала, Сибири, Северного Кавказа, Закавказья, Украины, Средней Азии, Казахстана и Молдавии.

В повестке дня этого совещания были отчеты Г. К. Крючкова о работе Оргкомитета, о переименовании Оргкомитета, о заявлении правительству от имени Всесоюзного совещания и об обращении к церквам ЕХБ.

На тот момент авторитет Оргкомитета в некоторых поместных церквах был очень высок. Поэтому Крючков не побоялся заявить в отчетном докладе, что руководящим органом Церкви Божьей в нашей стране является Оргкомитет, что совершенно не соответствовало действительности.

После краткого отчета Г. К. Крючкова Совещание перешло к рассмотрению вопроса повестки дня: «О переименовании Оргкомитета».

Г. К. Крючков сказал, что на протяжении всего времени деятельности Оргкомитета в него поступали пожелания и предложения от поместных церквей с просьбой дать новое наименование центральному руководству церкви ЕХБ (то есть, в интерпретации Крючкова, Оргкомитету), которое соответствовало бы евангельскому названию и было бы более понятным народу Божьему. Крючков заявил, что Оргкомитет фактически осуществляет не только ходатайство о съезде, но и служение по руководству церквами ЕХБ. В связи с этим функции Оргкомитета значительно расширились. Поэтому существует необходимость поставить на повестку дня вопросы как о некотором изменении структуры руководящего органа, так и об изменении его наименования. Со своей стороны Оргкомитет «единодушно признает такое изменение целесообразным и своевременным и предлагает переименовать Оргкомитет в Совет церквей ЕХБ» («Извещение о всесоюзном совещании служителей церквей ЕХБ» «Братский листок» № 9-10, 1965 год). На совещании был принят Устав СЦ ЕХБ.

Это было единоличное решение Крючкова (возможно с узким кругом приближенных), что уже тогда давало основание предполагать в нем натуру властную, склонную к диктату.

В «Извещении» была такая фраза: «Данная реорганизация не должна означать и создание второго Союза. Совет церквей должен будет вести все свое служение таким образом, чтобы достичь нашей основной цели — единства всего народа Божьего на основании чистоты и святости...». Здесь мы видим противоречие. То ли имелось в виду, что Союз ЕХБ во главе с ВСЕХБ упразднен, что по логике Совета церквей вытекает из «Протокола №7», то ли создается какая-то совершенно новая параллельная структура. Упразднение ВСЕХБ, очевидно, не имело места, так как, по данным Оргкомитета, треть общин поддерживало ВСЕХБ, особенно после того, как съездом 1963 года были отменены документы, послужившие поводом к образованию Оргкомитета.

ВСЕХБ откликнулся на преобразование Оргкомитета в СЦ ЕХБ посланием, известным как «Четвертое открытое письмо ВСЕХБ всем верующим ЕХБ исповедания» от 3 января 1966 года. (Архив Российского Союза ЕХБ, документ 32-77). В нем говорится о том, что очень многие верующие братства смущены и удивлены вопиющими противоречиями и удивительным непостоянством в деятельности Оргкомитета:

«1. В «Братском листке» №9-10 написано: «переименование Оргкомитета не должно означать создания второго союза» а, в «Братском листке» №-11 сообщается о создании Оргкомитетом «Союза церкви евангельских христиан-баптистов», то есть о создании именно второго союза;

2. В течение четырех лет Оргкомитет внедрял в умы и сердца верующих понятие, что Церкви Христовой уставы не нужны, что устав ее — Слово Божие, чем и старался побуждать общины Союза евангельских христиан-баптистов к возвращению Устава ВСЕХБ, принятого на съезде 1963 года. Но вот 20 ноября 1965 г. Оргкомитет — публикует, на удивление многих верующих, свой «Устав» и призывает свои группы к регистрации, к чему он еще так недавно относился с недоброжелательством. И это называется: не считаться с условиями времени?!

3. Сколько поношения излил Оргкомитет на братьев ВСЕХБ за «связь с миром». А сам что делает? Идет к «миру» за признанием Оргкомитета как руководящего органа нашего братства и тем самым просит «мир» об отстранении ВСЕХБ. И это называется работать без связи с «миром»!»

«Так, шаг за шагом, Оргкомитет отступает от провозглашенных им же самим Принципов», — утверждает в письме.

По утверждению представителей ВСЕХБ, «Союз церквей евангельских христиан-баптистов» является не чем иным, как только орудием для окончательного разделения братства.

Однако, несмотря на такой жесткий заочный диалог, стремление к переговорам или очной встрече было очень велико, и такая встреча состоялась.

5. Беседа представителей ЦС ЕХБ и ВСЕХБ 23 марта 1966 года

Итак, после долгих предварительных переговоров очная встреча представителей ВСЕХБ и ЦС ЕХБ состоялась 23 марта 1966 года в канцелярии ВСЕХБ в здании Московской церкви в Малом Вузовском переулке.

В беседе приняли участие: со стороны ЦС ЕХБ братья — Г.К. Крючков, С.Г. Дубовой, М.П. Кондратов, Н.Г. Батурин и Н.П. Храпов; со стороны ВСЕХБ — Я.И. Жидков, А.В. Карев, И.И. Моторин, А.И. Мицкевич, А. Н. Карпов, В.М. Ковальков, М.Я. Жидков. На беседе присутствовали также В.А. Мицкевич и В.Д. Федичкин.

Беседа проходила в канцелярии ВСЕХБ с 12.00 до 16.00 час. По записи со стороны ВСЕХБ (Архив РСЕХБ 28.10-3), которую вела Е. Трубина беседа закончилась в 17.30. С обеих сторон велась запись.

При сравнении редакций протоколов бросается в глаза отсутствие в версии ЦС ЕХБ фрагментов беседы, когда А. В. Карев, аргументировано, обличает лидеров Оргкомитета в сознательном разделении братства и отступлении от Слова Божьего. В основном весь более чем пятичасовой диалог занимают дебаты или, как сказали участники встречи, «пикировка» между А. В. Каревым и Г. К. Крючковым.

Интересно, что в версии СЦ ЕХБ опущена аргументация ВСЕХБ и появляются вставки с длинными монологами Крючкова, которых нет в протоколах со стороны СЦ ЕХБ.

Как различны были редакции протоколов, так и различны реакции сторон на эту встречу. Наиболее сложной была позиция у лидеров ВСЕХБ. Совершенно очевидно то, что они всей душой болели за единство братства, помня печальные страницы истории противостояния евангельских христиан и баптистов в 20-х годах. Это были известные всему братству служители. Однако, оставаясь верными служителями Божиими, членам ВСЕХБ приходилось принимать те условия работы, которые диктовались атеистической властью. Одним из таких условий было согласование всех документов, поездок, переговоров, исходящей и входящей корреспонденции с Советом по делам религиозных культов. Естественно, что вопросы, обсуждаемые с братьями из СЦ ЕХБ и шаги, предпринимаемые для нормализации отношений согласовывались с СДРК.

А. В. Карев пишет записку под названием «Как проходила беседа с пятью представителями Оргкомитета — Геннадием Крюковым, Батуриным, Дубовым, Храповым и Кондрашовым — в канцелярии ВСЕХБ среду 23 марта 1966 года» Этот документ отражает основные моменты встречи с точки зрения Карева и согласуется с протоколом встречи в редакции ВСЕХБ. В самом начале беседы представителям Оргкомитета (так по инерции называли СЦЕХБ в документах того времени) был задан вопрос: признают ли они членов ВСЕХБ братьями по вере? Все пятеро заявили, что не признают.

Крючков начал беседу с вопроса к сторонникам ВСЕХБ о том, что, по их мнению, является причиной разделения братства ЕХБ.

А. В. Карев назвал следующие причины разделения:

1. Непонимания сторонниками Оргкомитета «Инструктивного письма ВСЕХБ».

2. Незнание Оргкомитетом Библии («хотя он и «пересыщает свои послания ссылками на Библию, часто не относящимися к делу»).

3. Гордость и честолюбие руководителей Оргкомитета и особенно самого Геннадия Константиновича.

Говоря об инструктивном письме, Карев сказал, что оно составлено на основании писанных и неписанных законов о культах, и зачитал концовку Инструктивного письма, где говорится: «Посылая вам, старшим пресвитерам, новое положение ВСЕХБ и данное Инструктивное письмо, что как Положение, так и Инструктивное письмо имеет основой, главным образом, постановление Исполнительного Комитета и Совет Народных Комиссаров о религиозных объединениях от 8 апреля 1929 год, а также и другое советское законодательство о культах. И поэтому при проведении в жизнь Положения и Инструкций вам надлежит, в основном, ссылаться на советское законодательство о культах». Таким образом, инструктивное письмо имело целью ознакомление общин ЕХБ с законодательством о культах.

Говоря о незнании Оргкомитетом Библии, Карев привел в пример 13 главу послания к Римлянам. Он сказал, что Оргкомитет не хочет знать этих слов и подобных им в Библии, и дошел в своем первом послании, разосланном по всем общинам ЕХБ, даже до того, что назвал власть «сатаной».

Говоря об узниках Оргкомитета, Карев сказал, что многие из них пострадали за неправильное отношение к властям. Карев отметил, что очень важно было выдержать баланс между лояльностью к властям и верностью Христу и братству. Примером неправильного отношения к властям он называл А. Ф. Прокофьева, отвергая при этом обвинения ВСЕХБ в арестах и ссылках верующих. Карев пишет: «Уж если говорить, что узники Оргкомитета пострадали за Инструктивное письмо, то в первую очередь должны были пойти в ссылку главные зачинщики борьбы против Инструктивного письма — Геннадий Крючков и Винс, но они пятый год разъезжают по всему Советскому Союзу, бывали и в органах милиции, и в органах прокуратуры, и в совете по делам религиозных культов — всюду ратую против Инструктивного письма, и, однако, не попали в число узников». Это очень серьезное заявление Карева можно по-разному истолковывать. С одной стороны, он говорит, что Инструктивное письмо ВСЕХБ не имеет никакого отношения к репрессиям, которым подвергаются члены церкви ЕХБ со стороны органов власти. Но с другой стороны, он как бы указывает властям на тот

факт, что лидеры движения Оргкомитета не только находятся на свободе, но и разъезжают по всем церквам, агитируя не подчиняться советским законам о религиозных культах.

В связи с вопросом об узниках, Карев задал вопрос Крюкову: «О каком множестве погибших в заключении узниках говорите вы в своих посланиях? Мы знаем о гибели Хмары, но кто же составляет множество погибших?» Крючков ступешался и ответил: «Вот например, Кучеренко: он погиб в комнате своего следователя». На вопрос, как погиб Кучеренко, Крючков не ответил. Но если даже Кучеренко был убит, то о множестве погибших в заключении в период существования Оргкомитета говорить нельзя. Для чего нужна эта клевета на власть?

А. И. Мицкевич заговорил о том, что Оргкомитет поносит ВСЕХБ, говоря, что руки ВСЕХБ в крови. Крючков начал это отрицать — дескать, Оргкомитет никогда ничего подобного не утверждал. Тогда Карев процитировал ему документ, в котором Оргкомитет критиковал новый Устав ВСЕХБ: «ВСЕХБ протягивает нам руки братской любви, но эти руки в крови ...». Он напомнил, что в послании к общинам Украины «инициативники» называли работников ВСЕХБ «братоубийцами». Крючков был вынужден это признать.

Крючков заговорил о последнем письме Н. А. Левинданто, в котором тот писал о необходимости более крутых мер в отношении инициативников, истолковывая эти слова Левинданто, как призыв к властям. Но Крючкову было разъяснено, что Левинданто призывал к употреблению более строгих мер в отношении раскольников не власти, а ВСЕХБ, который слишком миндальничает с разделителями общин ВСЕХБ. Здесь у Карева появляется вопрос: откуда мог Оргкомитет получить последнее письмо покойного Левинданто? (Это действительно загадка по сей день.)

Дубовой бросил упрек ВСЕХБ в том, что он посылает своих работников, чтобы душить начавшееся духовное пробуждение братства ЕХБ. Ему было указано, что душится не духовное пробуждение в общинах, а пробуждение небывалого поношения ВСЕХБ эмиссарами Оргкомитета, пробуждение вражды, неприязни, клеветы, невиданное еще среди евангельских

христиан-баптистов. Такое «пробуждение» действительно душит и будет душиться.

Карев предложил прекратить взаимное поношение, которое идет только на пользу атеистам. Он привел пример, как один светский корреспондент хотел написать брошюру под названием «Правда о ВСЕХБ», но когда он ознакомился с писаниной Оргкомитета о ВСЕХБ, он решил не писать брошюры и сказал: «Оргкомитет за год делает против ВСЕХБ больше, чем мы, безбожники, за 10 лет». На это Крючков ответил: «Мы не поносим ВСЕХБ, а доводим до сведения всего нашего братства о делах ВСЕХБ, какие они есть».

Крюкову объяснили, что вопрос о приеме представителей Оргкомитета в Президиум Верховного Совета является безрассудными и ведет к ненужному обострению отношений с властями.

В конце беседы Крючков прочитал из Евангелия слова о домостроителях Божьих, которые должны быть абсолютно верными в своем служении — явно намекая на неверность ВСЕХБ во всей его работе.

Когда Карев поставил Крюкову вопрос ребром: «Скажите честно и откровенно: неужели вы считаете себя абсолютно безгрешным во всем?» Крючков не ответил ни да, ни нет, а встал со своими сторонниками и начал прощаться.

При прощании Моторин задал Крюкову вопрос: «Примет ли Оргкомитет участие в предстоящем съезде ВСЕХБ, если ему будет послано приглашение?» Крючков уклонился от прямого ответа, но дал понять, что если съезд будет проходить под руководством ВСЕХБ, то Оргкомитет не примет участие в нем. На последок Крючков заявил: «Мы видим, что ВСЕХБ намерен и впредь идти путем отступления от Слова Божия и сохранять свою связь с миром, и поэтому у нас с вами не может быть ничего общего».

Совет церквей распространил в церквях послание, под названием «СЦ ЕХБ Отчет о встрече представителей СЦ ЕХБ с ВСЕХБ состоявшейся 23 марта 1966 года.» (Архив РС ЕХБ 32.1-23). На 20 страницах этого документа излагался протокол или ход беседы. Лидеры Оргкомитета очень тенденциозно изобразили эту встречу, которая могла бы быть благословением для всего братства. Интересно, что в самом начале этого

отчета СЦ говорит, что заявления ВСЕХБ о том, что причины, породившие разделение устранены, не соответствует истине. Почему-то лидеры СЦ в этом документе говорят, что «Положение» и «Инструктивное письмо» не является причиной разделения и их отмена ничего не меняет. Описывая ход беседы, авторы этого документа пишут, что «беседа была трудной и проходила в обстановке напряженности, создаваемой отдельными работниками ВСЕХБ... Господь позволил нам и через эти трудности еще раз увидеть истинное состояние работников ВСЕХБ и убедиться, что подлинный корень всех неустойств и разделений они сберегают с особой тщательностью». Несмотря на то, что даже изложенная версия диалога (хотя, как мы выяснили она не соответствует действительности) не подтверждает выводов лидеров СЦ и отличается от выводов ВСЕХБ, в конце документа отмечается, что ВСЕХБ, старшие пресвитеры и другие служители «играют едва ли не основную роль в войне против церкви». Затем следует совсем парадоксальное заявление: «ВСЕХБ умалчивает о том, что свою программу по уничтожению церкви, атеизму удастся осуществить только через «своих людей», стоящих на руководящих постах в Церкви, то есть через работников ВСЕХБ. И далее следует фраза о том, что ВСЕХБ помогает органам отыскивать в Церкви ревностных верующих. Это и другие подобные заявления прямо противоречит ходу диалога согласно протоколам беседы.

6. Съезд ВСЕХБ 1966 о диалоге с СЦ ЕХБ

В соответствии с Уставом принятом на Всесоюзном съезде ЕХБ 1963 года, с 4 по 7 октября 1966 года в Москве происходил очередной Всесоюзный съезд евангельских христиан баптистов. Это был год наибольшего пика активности Оргкомитета, к тому времени уже преобразованного в Совет церквей. Естественно Совет по делам религий это очень волновало, и власти не сильно препятствовали проведению этого съезда. Уполномоченные на местах и сотрудники органов госбезопасности старались сделать все для того, чтобы съезд прошел по их сценарию. Но времена несколько изменились.

Перед съездом были проведены региональные конференции, целью которых было обсуждение повестки дня будущего съезда и выбор делегатов. Несмотря на контроль уполномоченных и КГБ и их настоятельные требования выбирать только тех людей, которые согласуют свои действия с органами власти, многие региональные конференции остановили свой выбор на вполне искренних людях, надеясь, что претензии местных общин будут высказаны на съезде в Москве. Всего по всей стране было проведено 64 таких конференции, в которых приняло участие 8127 человек. Эти конференции выбрали 478 делегатов с правом решающего голоса и 233 делегата с правом совещательного голоса, то есть делегатов, которые могли обращаться к собранию, но не могли голосовать. Кроме того на съезд прибыло 315 гостей. Общее число присутствующих на съезде достигало 1026 человек, что более чем вдвое больше числа делегатов съезда 1963 года.

Участники съезда впоследствии вспоминали, что это был самый демократический съезд, на котором им пришлось побывать.

А. В. Карев в своем первом выступлении на съезде сразу же дал оценку предыдущему съезду. Он признал ошибки, которые сделало руководство ВСЕХБ. Кареву было очень важно, чтобы весь съезд, все братство официально услышало, что сотрудники ВСЕХБ признали их и исправили. Далее Кареев упрекнул СЦ за нежелание простить эти ошибки и огульное осуждение, не согласующееся с евангельскими принципами. Он называет Совет церковей друзьями, но тут же выражает свое негативное отношение к деятельности Совета церковей.

Затем А. В. Карев говорит, что ВСЕХБ, выполнивший свою миссию по работе съезда, слагает свои полномочия в соответствии с Уставом 1963 года, показывая, что руководство ВСЕХБ не является каким-то исключительным органом, как это было в «Положении 1960 года». Фактически это был тот съезд, которого так долго добивался Оргкомитет. Кажется, что если бы братья из Оргкомитета проявили мудрость, любовь и терпимость, они вполне могли принять участие в работе этого съезда.

И. Г. Иванов оглашает повестку дня съезда: доклад ВСЕХБ и финансовый отчет, доклад ревизионной комиссии ВСЕХБ, Вероучение ЕХБ, изменения и дополнения к Уставу 1963 года, Вопрос единства, избрание членов ВСЕХБ и ревизионной комиссии ВСЕХБ, реферат на тему «Единство верующих» и «Христианская воспитательная работа».

А. В. Карев выступил с отчетным докладом, в котором он отметил, что важнейшей проблемой братства является проблема мира и единства в наших церквях. Характеризуя отношения с Советом церквей, Карев заявил: «В течение своей пятилетней деятельности Совет церквей выпустил великое множество документов, в которых непредубежденный читатель увидит удивительное самовозвышение и самовосхваление» По поводу ответных действий ВСЕХБ на все действия Совета церквей Карев отметил, что ВСЕХБ «... стремился неизменно быть верным словам 1Петра 2:23: «Будучи злословим, Он не злословил взаимно». Правда, ВСЕХБ в своих посланиях указывал на ошибки Совета церквей», но делал это всегда в духе братской любви. Зная, что Совет церквей и его сторонники искуплены той же жертвой Христа на Голгофе, ВСЕХБ всегда считал их за братьев и сестер по вере».

Анализируя вопрос, совершал ВСЕХБ грех или нет, выпуская Инструктивное письмо и Положение 1959 года Карев сказал: «Мы не считаем, что ВСЕХБ совершил смертный грех, подчиняясь установленным в нашей стране законам, которые не запрещают нам отправлять наши богослужения и проповедовать Евангелие. ВСЕХБ всегда отдавал себе полный отчет в том, что возможно и что невозможно для нашего братства».

Далее А. В. Карев предложил разобраться, каким путем нужно идти братству сегодня. Он особо подчеркнул: «Игнорировать в нашей стране законы нельзя! Это приведет нас только к тупику».

В конце этого раздела он сделал беспрецедентный для ВСЕХБ жест. Он сказал: «Мы молимся за наших пострадавших вследствие некоторых своих ошибочных действий братьев и сестер из «Совета церквей» и надеемся, что органы власти проявят гуманность и снисхождение к тем, кто находится в настоящее время под следствием». Эта фраза, по

всей вероятности, была связана с тем, что Г. К. Крючков и Г. П. Винс в это время находились в заключении. Сторонники Совета церквей, ожидавшие от Карева признания того, что эти люди страдали «за дело Божие», были разочарованы формулировкой «ошибочные действия». Тем не менее, А. В. Кареев, таким образом, протянул руку общения Совету церквей, призывая его к диалогу и примирению с последующим воссоединением. Диалог шел, но воссоединения не последовало.

Я. И. Татарченко в своем выступлении сделал второй шаг, заявив: «мы должны смотреть на отделившихся от нас, как на дорогих братьев. При всех обстоятельствах мы — братья. Их испытания — это наши испытания, их слезы — это наши слезы. Я думаю, что никто из вернувшихся в общины не будет чувствовать упреков, любовь должна все покрыть. Мы говорим им: у вас есть роковые ошибки, осознайте их, и мы несем вам братскую любовь. Мы сознаем также и наши ошибки. Будем идти вместе за Господом, никого не унижая и не оскорбляя».

В третий день работы съезда выступил пресвитер Рижской церкви А. В. Вакс и прочитал реферат о единстве верующих.

После этого доклада представители Совета церквей Е. Т. Коваленко и Г. И. Майборода обратились к съезду с заявлением от Совета церквей. В заявлении содержались обвинения с основным акцентом на антиевангельские документы 1960 года. Оба оратора сразу оговорились, что они уполномочены только огласить документы, отмечая, таким образом, любую возможность диалога. Через три года, уже на следующем съезде Г. И. Майборода так вспоминал об этом событии: «Читая это послание, я огорчил съезд, потому что слышались возгласы: «Прекрати читать!» Но президиум съезда позволил мне дочитать послания Совета церквей до конца. ... Я оскорблял съезд, на котором видел чудесные лица, и я после того долго и много думал и молился, чтобы Господь вразумил меня, как мне поступать дальше» («Братский вестник» №2, 1970 год. Стр. 66.)

Старший пресвитер по Харьковской области Д. Д. Шаповалов, обращаясь к сторонникам Совета церквей, сказал: «Мы — ваши братья. Мы о вас молимся, ваши слезы — наши

слезы. Мы скорбим о вашем высокомерии. Оставьте это! Приходите в наши молитвенные дома, и будем вместе трудиться и славить Господа. Я бы хотел, чтобы мы сегодня подали друг другу руки и поцеловались!» Бывший активный сторонник Оргкомитета старший пресвитер по Винницкой области В. Ф. Василенко, продолжая мысль Д. Д. Шаповалова, отметил, что когда съезд 1963 года отменил «Положение» 1960 года и «Инструктивное письмо» и принял новый Устав, то работу Оргкомитета можно было считать законченной. Далее он заявил: «... в работе ВСЕХБ были ошибки, но у Оргкомитета тоже были и есть ошибки. Разница в том, что ВСЕХБ признал свои ошибки и исправил их, а «Оргкомитет» остался в том же состоянии, считая себя совершенно непогрешимым. Я убедился, что работники ВСЕХБ имеют страх Господень.... Я переменял свое отношение к ВСЕХБ».

Далее на съезде были еще выступления с увещаниями к сторонникам Совета церквей и призывами не делить церкви.

На вечернем заседании 6 октября с докладом о единстве выступил помощник генерального секретаря ВСЕХБ С. П. Фадюхин. Он раскрыл Библейское основание единства верующих, говорил о том, что для Союза ЕХБ является основой единства, размышлял о видимом выражении единства в братстве.

Говоря об Оргкомитете, докладчик остановился на обвинениях в том, что братство в 20-е годы подчинилось человеческим постановлениям, и поэтому в 30-е годы его постигло такое опустошение. Фадюхин сравнил это обвинение «с бестактностью Ровоама по отношению к отцу своему Соломону. ... Всякий, кто помнит эти годы, незабвенные годы для тысяч душ, обращенных тогда к Господу, скажет: «Как можно говорить о таком плодотворном труде того времени, что он был подчинен человеческим постановлениям?» Далее Фадюхин предлагает вспомнить, сколько в те годы было выпущено различной духовной литературы. Он вспоминает имена тружеников тех лет: В. Г. Павлова, И. С. Проханова, И. В. Каргеля, М. Д. Тимошенко и многих других. «И их то называли отступниками от заветов Господа. Это определение, мягко выражаясь, несправедливо. Такой вывод могут сделать только те, которые, в силу своей молодости, не успели

познакомиться с историей нашего братства, ... или же те, которые заведомо в своих личных целях искажают и утрируют факты, вошедшие в историю церкви нашей страны» Далее он опровергает утверждение Оргкомитета, что «сатана диктует, а церковь принимает всякие положения, которые явно идут против заповедей Божиих». Фадюхин утверждает: «Бросить такое обвинение всей церкви — это значит сказать, что все ее слезы, все ее страдания, все ее молитвы и ходатайства Духа Святого неизреченными вздыханиями в нас — все это фикция, самообман. Это не только ложное обвинение, но еще страшнее, — это уже злословие!»

Говоря о документах, послуживших поводом к разделению братства, докладчик сказал: «Они, как не одобренные нашим братством, отменены. А, предоставленный взамен их Устав, по проекту ВСЕХБ принятого съездом в 1963 году, ВСЕХБ, к радости и глубокому удовлетворению всех детей Божиих, искренне и в смирении доказал, что он может сотворить и действительно сотворил достойный плод покаяния». Таким образом, Фадюхин не просто упомянул о покаянии руководства ВСЕХБ, а указал на результат покаяния, подчеркивая, что главное не слова и жесты, а конкретные дела. Так же были признаны такие недостойные баптистского братства явления, как: поставления старших пресвитеров без согласия церкви, в которой они состоят членами, рукоположение пресвитеров вне церкви и без избрания церкви, для которой они рукополагались, оставление на служении старших пресвитеров и пресвитеров общин, явно утративших свое пасторское достоинство и уважение среди детей Божиих. Все эти моменты с помощью Господа будут устранены — обещал Фадюхин от имени ВСЕХБ.

После выступления Фадюхина слово брали бывшие сторонники Оргкомитета и называли причины, по которым они оставили работу в Оргкомитете и с покаянием вернулись в церкви поддерживающие ВСЕХБ. Среди основных причин такого решения были непримиримые позиции Оргкомитета по отношению ВСЕХБ и его сторонников. Брат П. Г. Ковалев сказал в своем выступлении: «Если их поставить в руководстве, то я уверен, что они еще больше сделают ошибок». Брат Ю. С. Грачев из Куйбышева сказал, что Оргкомитет серьезно

болен тем, что не видит своих ошибок, а только ошибки ВСЕХБ.

Далее выступающие указывали на причины разделения: «Разделение произошло по вине некоторых руководящих братьев, которые или по неопытности, или по причине заносчивости не смогли по-отцовски подойти к верующим, не проявили к ним должного внимания и любви». Было также высказано мнение, что «в разделении повинны некоторые старшие пресвитеры, которые действовали административно, не считаясь с мнением церкви. Несправедливо исключенные из общин лица уходили в Оргкомитет, больше им некуда было идти. Иногда старшие пресвитеры совершали другого рода недостойные поступки».

Вероятно, наиболее обобщающим было выступление пресвитера Оскара Ольвика из Таллинна: «Мы все виновны в этом, и если каждый из нас увидит свою вину, тогда будет сделан первый шаг к устранению раскола».

В конце дискуссии выступил сторонник Оргкомитета и задал А. В. Кареву три вопроса, которые очень волновали многих сторонников Оргкомитета, понявших, что Оргкомитет выполнил свою функцию и подлежит роспуску.

1. «Если мы объединимся, то будут ли признаны рукоположения пресвитеров, диаконов и благовестников, совершенных после нашего ухода в Оргкомитет? Признаете ли вы пресвитеров, диаконов и других служителей, вернувшихся из Оргкомитета и принявших эти рукоположения в Оргкомитете? (Карев отвечал утвердительно.)

2. Будет ли церковь впредь руководствоваться Словом Божиим? (И на этот вопрос Карев отвечает положительно.)

3. Что же касается вопроса о находящихся в тяжелых испытаниях, — «будет ли им оказываться помощь и будут ли молиться за них?» (А. В. Карев ответил, что он сам был в тяжелых испытаниях, поэтому он никогда не забывал и не забывает молиться о таковых.)

Всем сторонником Совета церквей было очень важно понять позицию ВСЕХБ в отношении репрессированных в связи с тем, что узники для них составляли особую боль и заботу: о них молились, им писали, ими гордились и за них ходатайствовали перед властями, на их примере воспитывали

молодежь. Поддержка страдающих за веру со стороны ВСЕХБ вела к примирению братства.

Съезд принял постановление по вопросу единства, с проектом которого выступил А. И. Мицкевич. В этом постановлении выражалась скорбь по поводу разделения братства, начавшееся в 1961 году.

При чтении этого постановления А. И. Мицкевич сказал: «Касаясь наших недостатков, я выражаю полное согласие с мнением братьев: мы сознаем все свои ошибки. Я думаю, братья и сестры, что вы простите нам все наши ошибки». И все в один голос ответили: «Прощаем и не вспоминаем!» (ТР РТ «Братский Вестник» №2, 1970 год, стр. 54)

Съезд выразил глубокое сожаление, что Совет церквей и его сторонники отказались от участия на равных правах в обсуждении всех назревших вопросах на заседании съезда.

Съезд не признает отлучение служителей церквей, входящих в ВСЕХБ, произведенных Оргкомитетом. Съезд считает, что такое отлучение является нарушением прав церкви, данных ей Христом.

Съезд отмечает, что за отчетный период ВСЕХБ терпеливо и с любовью расчищал путь, устраняя допущенные ошибки.

Съезд избрал комиссию по объединению и поручает ей осуществлять практическую работу в этом направлении.

Съезд обратился ко всем верующим евангельско-баптистского исповедания с призывом:

1. Прекратить взаимные оскорбления (Пр. 15:1)
2. Усиленно молиться друг за друга (Иак. 5:16)
3. Приступить к взаимному сближению на основе единения во Христе (Иоанн. 15:6)
4. Осознать, что мы дети единого Отца, и стремиться быть в одной семье народа Божьего (Кол. 3:13).

5. Сделать воскресенье 30 октября 1966 года днем усиленной молитвы о прекращении раздоров в братстве и исполнении всех Духом Христа (2 Кор. 12:20; Рим. 8:9).

В Послании съезда евангельских христиан-баптистов 1966 года ко всему евангельско-баптистскому братству СССР в частности говорилось: «Мы не видим в настоящее время того, что могло бы нас разделять и препятствовать нам быть благословенной семьей». Далее предупреждалось об опасности

нарушения законов страны, касающихся деятельности религиозных организаций. «Нарушение нами этих законов может закрыть дверь для нашей деятельности», — говорится в этом послании. Осуждались действия типа организованной Советом церквей майской демонстрации 1966 года на Старой площади. Съезд призывал обратить внимание на личное христианство, на поведении дома, на работе, в обществе.

Съезд сделал все, что было на тот момент в его силах, чтобы устранить разногласие между ВСЕХБ и Советом церквей, однако не в силах съезда было изменить политику страны по отношению к религии. Напомним, что в тот момент наиболее влиятельные лидеры Совета церквей находились в заключении и, к великому сожалению, не признали этот благословенный съезд.

7. Попытки Диалога в 1967-1968 годах

Практически сразу после съезда Комиссия по объединению, избранная на Всесоюзном съезде ЕХБ 1966 г. начинает предпринимать попытки продолжить диалог с СЦ ЕХБ. 26 января 1967 года распространяется «Обращение комиссии по вопросу объединения, избранной на всесоюзном съезде ЕХБ 1966 года, ко всем верующим евангельско-баптистского братства». (Архив РС ЕХБ 32-85) В этом обращении, кроме рассказа о работе комиссии», говорилось, что на переговорах с И. Я. Антоновым и И. А. Пунком, которые представляли церкви, не входящие в ВСЕХБ, достигнута договоренность о том, что единство между верующими ЕХБ признается необходимым и первый шаг к этому — примирение и соблюдение братских отношений. Далее предлагаются шаги, которые должны привести к единству: это молитва, проповедь единства, прекращение оскорблений и поношений, образования в церквях, где имеются серьезные разделения, комиссий по единству, привлекать к делу примирения всех членов церкви и ряд других шагов.

Были и другие шаги заочного диалога. В мае 1967 года распространяется письмо под названием «Обращение ко всем

верующим ЕХБ исповедания от служителей церквей, объединенных служением СЦ ЕХБ» (Архив РС ЕХБ 28.7-18). В письме подробно излагаются идеи и задачи служения Совета церквей и помимо всего прочего предлагается: «Отвергните порочное служение ВСЕХБ, переходите на независимое от них служение. Отсылайте в адрес Президиума ВСЕХБ Устав 1966 года, который обеспечивает господство религиозно-мирского центра над церковью, закрепляет связь государства с церковью, и в котором нет указания на основное назначение церкви на земле — проповедовать Евангелие всем людям». Говоря о комиссии по объединению избранной на съезде 1966 года, авторы этого обращения заявляют, что эта комиссия стремится объединить все церкви под руководством ВСЕХБ и поэтому не служит интересам единства, и действия этой комиссией направлены на «подавление внутрицерковного служения и способствуют предательству служителей пробужденных церквей». Поэтому Совет церквей не желает иметь с этой комиссией никакого общения и не вступает с ней ни в какие переговоры о Деле Божьем. И далее следует мысль, которая становится доминирующей в диалоге между ВСЕХБ и СЦ ЕХБ. Служители СЦ провозглашают, что для примирения и единства служители или члены общин ВСЕХБ должны каяться только перед церковью, входящую в служение СЦ или, как они выразились, «перед пробужденной церковью». Другие формы покаяния, как например, покаяние перед церковью входящую в ВСЕХБ или попытки пригласить служителей СЦ на совместное служение в церковь ВСЕХБ, не принимается. В этом же письме сказано, что нельзя участвовать в хлебопреломлении в общинах поддерживающих ВСЕХБ, «потому что малая закваска оскверняет всех». Это письмо очень хорошо показывает, что СЦ ЕХБ был не готов к открытому и честному диалогу с ВСЕХБ на основе равенства и открытости сторон и, что самое главное, он совершенно не готов был слушать и внимать аргументам, излагаемым ВСЕХБ в дискуссии. Самое удивительное то, что сторонники движения СЦ, несмотря на то, что они занимались очищением, освящением и пробуждением поместных церквей и всего братства совершенно не хотели замечать и признавать собственных ошибок и недочетов. Скажем, переход

целого ряда служителей СЦ в церкви ВСЕХБ после съезда 1966 года практически никак не комментируется в СЦ.

В открытом письме А. Ф. Прокофьева (Архив РС ЕХБ Письмо А. Прокофьева 1967 год. 28.7-19) распространявшемся по общинам в 1967 году сказано, что необходимо хранить себя чистым от «греха отступничества ВСЕХБ и их пресвитеров, которые ко всему прочему сотрудничают с Всемирным Советом церквей, объединившим все религиозные течения, что является Вавилоном наших дней».

Комиссия по объединению, избранная на Всесоюзном съезде ЕХБ в 1966 году, в 1967 году активно включилась в диалог на стороне ВСЕХБ. 12 июля 1967 года состоялось совещание этой комиссии (Протокол совещания Комиссии по объединению, избранной на Всесоюзном съезде ЕХБ 1966 г. Москва 11-12 июля 1967 г. (12 стр.) 32-80) На этом совещании были проанализированы сообщения с мест, в результате была замечена положительная тенденция направленная, если не на объединение, то на примирение и установление братских отношений. Основная проблема, которая отмечалась в выступлениях членов комиссии, заключается в жесткой позиции руководства Совета церквей, который запрещает своим пресвитерам самостоятельно вести переговоры по объединению. Особенно сложно там, когда рядовые члены церкви, поддерживающие Совет церквей, хотят пойти на примирение, а руководители настроены категорически против. Даже если служителям ВСЕХБ удастся устранить причины, породившие разделения на местах, вплоть до замены руководителей, чьи действия препятствовали примирению, СЦ находит новые и новые поводы для продолжения конфликта, поношения и разделения. На совещании 12 июля 1967 года было принято «Обращение комиссии по вопросу объединения, избранной на всесоюзном съезде ЕХБ 1966 года, ко всем верующим евангельско-баптистского братства.. (Архив РС ЕХБ, документ 32-92 (6 стр.). В этом обращении говорится о тех препятствиях, которые создает руководство Совета церквей для примирения и возвращения верующих в зарегистрированные церкви ВСЕХБ.

Подобных обращений комиссия по объединению выпустила в 1967-1969 годах целый ряд.

8. Беседа представителей СЦЕХБ и ВСЕХБ 19 апреля 1969 года

Вероятно, власти намеревались дать санкции ВСЕХБ на сворачивания всех контактов с незарегистрированными церквями. У нас не хватает данных, чтобы рассуждать на эту тему, однако нам известно, что, готовясь к встрече с представителями СЦ ЕХБ, А. В. Карев согласовал с представителями Совета по делам религии вопросы, которые будет ставить ВСЕХБ на данной встрече. (Вопросы ВСЕХБ Для Совета по делам религии. Подготовил А. В. Карев 10 июня 1968 года. (Архив РС ЕХБ 32-32). А. В. Карев своими вопросами пытается убедить органы Советской власти, что прерывать всяческие контакты с незарегистрированными общинами нельзя. С точки зрения Кареева необходимо было предоставить возможность свободного общения как зарегистрированным, так и незарегистрированным общинам. Надо дать возможность регистрировать общины. Если это не делать, то раскол и конфронтация среди верующих ЕХБ усилятся, начнутся процессы, на которые очень трудно будет оказывать влияние, а тем более контролировать их, как того требовал от ВСЕХБ Совет по делам религий. Карев очень хорошо понимал, что все действия властей направлены на развал работы религиозных союзов, для чего и провоцируются расколы. Однако он постоянно пытался найти компромисс с властью, который был бы способен сохранить братство от внутренних раздоров и расколов. Его аргументы перед властями были следующими:

1. Запрет со стороны СДР взаимодействия с незарегистрированными общинами вернет ситуацию к 1961 году и соответственно сведет на нет все усилия ВСЕХБ к примирению и объединению, которые были достигнуты на съездах в 1963 и 1966 годах.

2. Карев не знает как аргументировать разрыв с незарегистрированными общинами, которого, судя по письму, требовал от ВСЕХБ Совет по Делах Религий. Спрашивая совета или указаний у СДР, Карев понимает, что Пленум ВСЕХБ не поддержит такой разрыв. Говоря о разрыве с незарегистрированными общинами, Карев употребляет словосочетание

«новый разрыв». Отсюда мы можем сделать вывод, что первый разрыв также инспирировался властями. Мы можем задать вопрос о том, какой логикой или из каких предпосылок исходили власти, толкая ВСЕХБ на прямую конфронтацию с Советом церквей. Возможно, власти рассчитывали, что раз все руководство СЦ находится в заключении, то стоит оставшимся прекратить все контакты с ВСЕХБ, то движение за обновление церкви угаснет, оставшись в изоляции и без духовных лидеров.

Карев говорит, что прекращение общения с Советом церквей противоречит ряду пунктов Устава Союза ЕХБ, принятому на съезде 1966 года, в частности параграфу, где сказано о том, что Союз ЕХБ стремится способствовать единству всех верующих ЕХБ, пятидесятников и менонитов. Получается, то СДР запрещал тот Союз, создание которого инициировало само государство в 40-е годы. Карев напоминает, что кроме Совета церквей есть очень значительное количество незарегистрированных пятидесятников и менонитов. Получается, что вся огромная работа, проделанная по объединению с ними напрасна, и если они захотят вступить в ВСЕХБ, то им придется отказать.

Карев приводит и другие аргументы, доказывая властям, что в тот момент, когда заработала комиссия по примирению, когда потрачено много сил для возвращения отделившихся общин, ВСЕХБ утратит и так значительно подпорченный авторитет как внутри страны так и за рубежом.

Подводя итог своих доводов, Карев пишет: «Разрыв ВСЕХБ с тысячами своих сторонников и единоверцев высоко поднимет авторитет инициативников в массах ЕХБ, — представителям ВСЕХБ он только закроет рот для бесед с отделившимися, углубит пропасть между ВСЕХБ и Советом церквей, и сделает напрасным труд ВСЕХБ по ликвидации раскола. И невольно встает вопрос: кому и для чего это нужно?»

Итак, беседа представителей ВСЕХБ и Совета церквей ЕХБ состоялась 19 апреля 1969 года в Канцелярия ВСЕХБ. Беседа продолжалась с 14 часов 40 минут до 20 часов.

Присутствовали: От ВСЕХБ: — С. Т. Тимченко, Н. Н. Мельников, А. И. Мицкевич, С. П. Фадюхин, М. П. Чернопятков, М. Я. Жидков и В. И. Лебедев. От Совета церквей: —

М.Т.Шептала, М.И.Хорев, С.Т. Голев, Д.М.Виноградский, М.А.Павлов.

Запись беседы вели Воронова, В.А.Мицкевич, Е. Костикова, Лебедев В. И. и А.И.Мицкевич. Общее руководство встречей осуществлял заместитель председателя ВСЕХБ С. Т.Тимченко.

В ходе беседы сторонники СЦЕХБ прежде всего хотели знать, как расценивал ВСЕХБ историю с документами 1960 года: как необходимость, как ошибку или как грех? После выступления нескольких представителей ВСЕХБ стало понятно, что мало кто из них готов был признать, что это была «греховная ошибка», в основном представители ВСЕХБ констатировали, что принятие этих документов вызвало разделение в братстве. По сравнению с предыдущими переговорами это был большой прогресс.

Далее представители СЦ хотели убедиться в том, что деятельность Оргкомитета не расценивается больше как «дьявольское наваждение». Представители ВСЕХБ заверили, что смотрят на сторонников СЦЕХБ, как на любимых братьев, с которыми оно хочет наладить общение. Но, похоже, что СЦ ждал от ВСЕХБ признание в том, что движение, начатое Инициативной группой, является проявлением Божьей воли на благо всему братству ЕХБ.

Сторонники СЦ стремились выяснить отношение ВСЕХБ к заключенным. ВСЕХБ был готов признать, что большинство заключенных страдают за свои религиозные убеждения, хотя среди них есть и жертвы собственной безответственности. Все они, конечно, ревностно трудились для Господа, но часто это была «ревность не по рассуждению». СЦ отвергал даже саму возможность предположения, что кого бы то ни было из них арестовали за то, что он вступил в конфликт с властями, и утверждали, что всех их посадили за то, что они верующие.

Последний вопрос, интересовавший сторонников СЦ выявлял глубоко укоренившееся взаимное недоверие. Они хотели удостовериться в том, что во время своих зарубежных поездок члены ВСЕХБ не будут представлять СЦЕХБ в ложном свете.

Говоря об объединении, стороны обменялись взглядами на то, как это может произойти. Шептала М.Т. зачитал предло-

жение Совета церквей по вопросу, что может послужить делу объединения

Во-первых, СЦ требовал покаяния. Шептала сказал: «Вы сделали покаяние на съезде перед своим братством. Это одностороннее покаяние. Необходимо это сделать перед нашим братством (отделившимися). Это необходимо для тех, кто не подает вам руки. Это необходимо, чтобы нам легче было осуществить объединение, и мы могли бы вас приветствовать».

Во-вторых, СЦ предложил рассматривать зарегистрированные и незарегистрированные общины как одно братство.

В-третьих, когда эти два пункта будут вами выполнены, можно будет подумать о совместном Съезде.

Со стороны ВСЕХБ были подготовлены «Предложения комиссии ВСЕХБ на совещании с представителями СЦ ЕХБ 19.04.1969 года».

В «Предложениях» говорилось:

«Для того, чтобы сделать первый шаг и в дальнейшем договориться о совместной работе или съезде, мы считаем необходимым предложить братьям и сестрам, находящимся вне единства ВСЕХБ, вступить на путь полного примирения с общинами ВСЕХБ и их членами (Матф. 5:9)

Перед лицом Господним забудем все укоризны в отношении друг друга и простим взаимно кто на кого имеет жалобу (Кол. 3:13). Прекратим издавать документы, которые не содействуют единству и откроем свои кафедры взаимно для работников ВСЕХБ и Совета церквей с твердым решением не затрагивать в проповедях тем, нарушающих единство. Это будет первым шагом на пути к совместной работе и тогда легче будет решать вопросы о Всесоюзном съезде и о будущей рабочей структуре нашего Братства».

После прочтения предложения было заявлено, что Комиссией ВСЕХБ принимается предложение СЦ для дальнейшего рассмотрения, но Комиссия считает, что в обращении должно быть признание ошибок и покаяние с обеих сторон. Необходимо, чтобы и СЦ подумал и о своих ошибках и недостатках.

Обе стороны согласились ничего не публиковать и встретиться еще для продолжения беседы.

Представители СЦ заявили, что они принимают предложения Комиссии ВСЕХБ и сообщат Совету церквей о всей беседе, что они хотели бы обсудить все эти вопросы с Крючковым и Винсом после их освобождения в конце мая.

9. Беседа представителей СЦЕХБ и ВСЕХБ 17 мая 1969 года.

На следующем раунде переговоров, состоявшемся 17 мая 1969 года, инициативу перехватил представители ВСЕХБ, сообщив о решениях, принятых на пленуме ВСЕХБ 7 мая 1969 года. Пленум решил считать встречу представителей ВСЕХБ с представителями СЦ 19 апреля 1969 года своевременной и полезной и одобрить проведение в ближайшее время подобных встреч, на которых поставить пред отделившимися следующие условия объединения:

1. В повседневной жизни церквей евангельских христиан-баптистов руководствоваться только Словом Божиим и Уставом, принятым на Всесоюзном съезде 1966 г.

2. Решения съездов ВСЕХБ 1963 г. и 1966 г. по вопросам единства считать основанием, на котором возможно объединение.

3. Сохранять принципы нашего братства с учетом действующего законодательства в нашей стране.

Представители ВСЕХБ вручили представителям СЦЕХБ заявление от имени Совета церквей, в котором говорилось об его покаянии и предлагалось подписать его. Однако представители СЦ отказались это сделать, предлагая вместо покаянного заявления ВСЕХБ подписать декларацию о взаимном признании ошибок и извинении друг перед другом. Правда, если бы они внимательно прочитали свой собственный отчет о предыдущей встрече, они увидели бы, что представители ВСЕХБ с самого начала говорили о взаимном покаянии.

Обе стороны постарались завоевать поддержку общественного мнения в поместных церквях, опубликовав свои версии отчета о переговорах. СЦ призвал всех участников встречи предотвратить обсуждение темы единства на местном уровне. СЦ хотел обладать исключительным правом вести любые

переговоры с ВСЕХБ об объединение и всеми силами сопротивлялся, когда переговоры об объединении велись на уровне поместных церквей. Это показывает, что, борясь с ВСЕХБ, лидеры СЦ перенимали практически полностью структуру и методы работы ВСЕХБ начала 60-х годов, причем в более жесткой форме. Все это наводит на размышление о том, что лидеры СЦ, а конкретно Г. К. Крючков, стремились к авторитарной власти в братстве, в чем их неоднократно упрекал А. В. Карев и другие братья.

10. Съезд ВСЕХБ 1969 года о диалоге с СЦ ЕХБ

В 1969 году состоялись четыре встречи между представителями ВСЕХБ и Совета церквей. Хотя эти встречи прошли в теплой обстановке, никакого взаимопонимания не было достигнуто.

В том же году с 9 по 11 декабря состоялся очередной съезд Союза ЕХБ, на котором также присутствовали представители Совета церквей. Г.П.Винсу, Г.К. Крючкову, М.Т. Шаптале и некоторым другим руководителям Совета церквей были направлены персональные приглашения, но они сообщили телеграммой о своем отказе принять участие в работе съезда в качестве гостей. Всего на съезде присутствовало 475 делегатов и 269 гостей. Более 250 человек были представителями украинских церквей.

С докладом по вопросу единства выступил заместитель председателя ВСЕХБ С.Т. Тимченко. В нем отмечалось, что с 1963 года в союзные церкви вернулось более десяти тысяч верующих, в том числе много служителей, которые и далее продолжают свое служение. Также был заслушан отчет комиссии по примирению. Бывшие сторонники Совета церквей Г.И. Майборода, П.П.Рак, О.Г.Попов и Я.Г. Стародебец публично попросили прощения за свои действия против ВСЕХБ. Выразив благодарность комиссии по примирению за проведенную работу, съезд поручил в дальнейшем проводить ее непосредственно Президиуму ВСЕХБ. На этом съезде в Устав Союза были внесены изменения, согласно которым съезд должен был созываться раз в 3-5 лет.

11. *Совещания СЦ ЕХБ в г. Туле 6 декабря 1969 года*

Переговоры о воссоединении, проходившие в 1969 году, никаких результатов не дали, однако оптимистический настрой их участников сохранился и даже усилился после того, как многие из руководства СЦ освободились из заключения. Официальные представители СЦ ЕХБ обратились к властям Тулы с просьбой разрешить провести в этом городе съезд и, к своему величайшему удивлению, получили согласие. Через три дня 6 декабря 1969 года съезд был открыт. Возможно, это произошло по недосмотру Тульского горсовета, а, может быть, руководство СДРК в Москве возлагало на него какие-то свои надежды, как на последнюю попытку объединения двух союзов. Не исключено, что государственные органы хотели получить больше информации о деятельности СЦ ЕХБ, что подтверждается тем обстоятельством, что практически сразу после окончания съезда Совет церквей перешел на нелегальное положение и практически стал подпольной организацией.

На съезд съехалось 120 представителей.

Г. К. Крючков, которого избрали председателем, сделал отчет. Практически это был отчет о закончившихся переговорах о воссоединении с ВСЕХБ. Съезд окончательно принял решение отказаться от участия в съезде ВСЕХБ, поскольку им предложили участвовать только в качестве гостей.

Следующим пунктом повестки дня были отношения с ВСЕХБ, но здесь, после решения отказаться от участия в съезде, обсуждать было практически нечего.

Принятая СЦЕХБ декларация не только обвиняла руководство ВСЕХБ в том, что оно осталось верным прошлым ошибкам и заблуждениям, но и предупреждала местные общины об опасности, призывая их разорвать всякие связи с ВСЕХБ.

На этом съезде Совет церквей признал возможным призвать общины к регистрации на основании полного соблюдения принципа отделения Церкви от государства. То есть речь шла о недопустимости вмешательства государственной власти в жизнь Церкви. Соответствующие пункты вносились в уставы церквей, которые они подавали на

регистрацию. Также в уставах шла речь о подчиненности данных церковей Совету церковей. Понятно, что власть не могла согласиться с этим, что вело к отказам в регистрации.

Возможно, именно на это и рассчитывал Совет церковей: продемонстрировать всем, что он согласен на регистрацию на основании принципов, формально провозглашенных самой властью, но сама же власть не желает их исполнять и отказывает в регистрации. Отказы в регистрации привели к тому, что в 1979 году было принято решение об отказе Совета церковей от регистрации.

ВСЕХБ расценил решения тульского съезда, особенно решение о регистрации общин, как желание увековечить раскол. С другой стороны, по мнению ВСЕХБ, это свидетельствовало о том, что Совет церковей также пришел к пониманию необходимости соблюдать действующее законодательство.

13. Заключение

В начале семидесятых годов накануне съезда Союза ЕХБ под руководством ВСЕХБ в 1974 году ВСЕХБ получил очередное письмо от Совета церковей с предложениями отложить съезд, ходатайствовать о проведении съезда на более широкой представительской основе, ходатайствовать о сторонниках Совета церковей, находящихся в местах лишения свободы, требовать признания и легализации Совета церковей. После обсуждения этих предложений было решено, что откладывать съезд не является целесообразным, что его представительство является удовлетворительным, так как для избрания делегатов проводились предсъездовские совещания и собрания членов поместных церковей.

Для сторонников Совета церковей возможность принять участие в работе съезда предоставлялась на общих основаниях. Признание и легализация Совета не входило в компетенцию ВСЕХБ, являясь компетенцией государственных органов. Что касается ходатайств об арестованных сторонниках Совета церковей, то отмечалось, что ВСЕХБ дважды направлял соответствующие ходатайства в Верховный Суд СССР, после чего многие братья и сестры были освобождены.

В декабре 1974 года состоялся очередной 41-й съезд Союза ЕХБ под руководством ВСЕХБ, который проходил под девизом «Сохранять единство духа в союзе мира» (Еф.4.3). На этом съезде для представителей Совета церквей были даже оставлены вакантные места во ВСЕХБ и его Президиуме, однако Совет церквей отклонил братское приглашение.

В конце мая 1975 года ВСЕХБ направил очередное письмо руководству Совета церквей с предложением о встрече, но и оно осталось безответным. Вопрос единства рассматривался и на пленуме ВСЕХБ, состоявшемся 22-23 октября 1975 года. В свою очередь Совет церквей предписывал своим сторонникам не соглашаться на встречи и беседы со служителями ВСЕХБ, не посещать богослужения зарегистрированных церквей, не допускать проведения своих богослужений в помещениях зарегистрированных церквей.

Также Совет церквей запрещал своим общинам регистрироваться, выражая свое негативное отношение к регистрации. Однако, несмотря на эти запреты, некоторые общины все же принимали решение о регистрации. Всего по СССР в зарегистрированные общины вернулось 317 верующих, многие общины стали на путь автономной деятельности. В 1977 году, посещая Ростовскую область, заместитель Генерального секретаря ВСЕХБ А.И.Мицкевич через пресвитера Шахтинской церкви СЦ Н.Г.Батурина передал руководству Совета церквей, что предложение ВСЕХБ о встрече остается в силе. Однако Н.Г.Батурин ничего на это не ответил. После этого поиск путей для улучшения взаимоотношений между ВСЕХБ и Советом церквей прекратился.

Интересно, что на пленуме ВСЕХБ в 1972 году вновь было обращено внимание на необходимость строгого соблюдения действующего законодательства, потому что «нарушение этих законов может закрыть двери для нашей деятельности». (Братский вестник.- 1972.- #5.- С.71.) Следует отметить, что во многих случаях верующие на местах практически шли против указаний ВСЕХБ, оставаясь в Союзе под его руководством. Так, в 1966 году в Харькове был создан женский кружок при центральной церкви. Для руководства кружком были избраны К.М.Зайцева, А.И.Аристова, Р.А.Шаповалова, Д.Е.Разумовская и другие. В связи с тем, что женская работа

в церквях была запрещена законодательством, в кружок вошло лишь тридцать-сорок самоотверженных сестер. Сестры помогали больным верующим, вместе изучали Слово Божие, кроме того, они посещали дома престарелых. В связи с недостатком средств сестры сами шили одежду и белье. С 1970 года сестры стали проводить особые сестринские служения.

С 1971 года начало свою деятельность нелегальное издательство Совета церквей «Христианин». Оно представляло собой несколько конспиративных типографий. Правоохранительные органы внимательно следили за деятельностью этих типографий, стремясь арестовать работающих в них и конфисковать тираж. Однако не было ни одного случая, чтобы органам безопасности удалось ликвидировать все типографии. Издательство «Христианин» печатало Братский листок Совета церквей, журнал «Вестник Истины», Бюллетень Совета родственников узников, Евангелия, песенные сборники и другую духовную литературу.

С 1974 года украинское евангельско-баптистское братство возглавил Яков Кузьмич Духонченко, который с декабря 1968 года нес служение старшего пресвитера по Запорожской области, а с 1971 года был членом ВСЕХБ. В том же 1974 году он был избран заместителем Председателя ВСЕХБ. С 1975 года он стал членом Генерального совета Всемирного союза баптистов. Под его руководством была осуществлена работа по новому переводу Нового Завета и Псалтыря на украинский язык и проделана большая работа по укреплению евангельско-баптистских церквей Украины.

В 1975 году был арестован и осужден на пять лет лишения свободы и пять лет ссылки Генеральный секретарь Совета церквей Г.П.Винс. На его должность был избран Н.Г.Батурин. Но в 1979 году Винс вместе с четырьмя политическими диссидентами был обменен на двух советских шпионов, арестованных в США. Винс был лишен советского гражданства и выслан за рубеж, что дало ему возможность непосредственно информировать мировую общественность о нарушении свободы совести в Советском Союзе и про преследование верующих. Следует заметить, что руководство ВСЕХБ по различным причинам практически не имело возможности на

официальном уровне заявить о реальном положении верующих в Советском Союзе.

С выездом Винса за рубеж было создано Зарубежное представительство Совета церквей, которое ставило перед собой целью ознакомление широкой общественности с действительным положением верующих в Советском Союзе. Также Г.П.Винсом была основана миссия, занимавшаяся переводом на русский язык христианской литературы и доставкой ее в Советский Союз. Состоялся ряд встреч Винса с лидерами зарубежных стран, в том числе с президентом США Р.Рейганом. С одной стороны, это привело к активизации действий зарубежных правительств и общественности, направленных на улучшение положения верующих в советской стране.

Однако это также имело и негативные последствия, так как власть обвинила верующих в контактах с империалистическими кругами. Это заставило Совет церквей обратиться к Г.П.Винсу с просьбой прекратить свою зарубежную деятельность, что привело к разногласиям между ними. Следует заметить, что 15 августа 1990 года Винсу и еще некоторым лицам, высланным за пределы Советского Союза за свои религиозные или политические убеждения, было восстановлено советское гражданство, и в ноябре того же года Винс получил возможность посетить Советский Союз.

В 1984 году руководителями автономных церквей был подписан документ, получивший название «Братского соглашения». Практически, это было обращение к двум союзам: под руководством ВСЕХБ и под руководством Совета церквей. Это обращение содержало краткий анализ прошлого, указание на сделанные каждым союзом ошибки, призыв к руководству союзов признать эти ошибки, попросить друг у друга прощения и объединиться. Кроме этого «Братское соглашение» содержала идейные основы будущего Союза независимых церквей. Краеугольными принципами деятельности нового союза были: структурная независимость или автономия поместной церкви и отделение от государства.

(Продолжение в следующем номере)

Религиозное издание

«Путь Богопознания»

Богословско-публицистический журнал

Московская богословская семинария
евангельских христиан-баптистов

Москва, ул. Перовская д. 4а
тел. 730-35-80, 730-35-81, факс 730-35-79
www.mbs.ru e-mail seminary@mbs.ru

ISSN 1815-8803 (Put' bogopoznania)