

Наше время во многом созвучно периоду Реформации. Сегодня рушатся старые стереотипы, а новый уклад жизни еще не определен. Такие условия весьма благоприятны для развития христианской церкви в такое качество, при котором Господь мог бы лучшим образом использовать ее в мире, для свидетельства о Его имени и служения во имя Его.

“Что такое церковь?” — этот вопрос задавали христиане на протяжении многих веков. Этот вопрос очень остро стоит и в наше время в связи с тем, что влияние церкви в обществе постоянно возрастает. Количество церквей и их членов быстро растет, образуются новые, со своими особенностями, с незнакомым для других устройством церкви, через которые, по мнению их организаторов, Господь сможет лучше совершать Свою работу на земле. Вместе с изменением существующих представлений о церкви, меняется и сама концепция церкви, что часто приводит к неприятию одним верующим другого как того, кто составляет одно с ним тело Иисуса Христа. Ввиду множества различных церквей, в сердца верующих западает сомнение в истинности церкви, членами которой они являются, так как важнейший для человека вопрос “где я могу найти истинного Бога?” связан с вопросом поиска истинной церкви. Вопрос о истинности церкви стоит перед каждым христианином.

ВЗГЛЯДЫ РЕФОРМАТОРОВ НА ПРИРОДУ ЦЕРКВИ

Игорь Дронов

Введение

Период Реформации отличался в истории церкви остротой постановки проблем экклесиологии. Реформаторы отказались от римско-католической церкви как “института человеческого” и неспособного в действительности решать вопросы, связанные с верой и жизнью. Вновь открыв для себя Св. Писание — единственный путь, через который можно найти Бога, — они увидели необходимость в приведении богослужения, морали, устройства церкви и ее работы в большее соответствие с библейскими принципами. Для них было ясно, что рядовому прихожанину практически невозможно было найти Бога, каким Он представлен Евангелием, в существующей на то время католической церкви. Они видели несостоятельность римской церкви перед лицом Евангелия. В это время начался поиск альтернативной церкви. С 1517 г. положено начало периода активного развития учения о церкви в истории богословия.

Мак-Грат указывает, что в понятие “Протестантская Реформация” входит Лютеранство, Реформаторская церковь (называемая иначе “Кальвинизм”) и радикальная Реформация (называемая иначе “Анабаптизм”). В данной работе предпринята попытка представить экклесиологию церквей протестантской Реформации в первые два поколения реформаторов; к первому поколению относятся Лютер и Цвинги, а ко второму Кальвин.

Конечно, о Реформации нельзя судить по тем результатам, которых она достигла при первых двух поколениях. Тогда она была полна противоречий и крайностей. И это неудивительно, потому что для реформаторов путь поиска новой церкви был совершенно неведом. Несмотря на то, что первые реформаторы были из академической среды, их программы реформ церкви были по своей природе не академическими. Эти программы были направлены на преобразование конкретной церкви, находящейся в определенных условиях. Реформаторы брали в качестве модели для проведения церковных реформ конкретную церковь, и это обстоятельство часто приводило их к непониманию одним другого. Кроме того, у каждого реформатора были свои взгляды на основание для программы реформ. Если для Лютера в его программе центральной была доктрина оправдания, то швейцарские реформаторы были склонны решать свою программу при помощи социально-этического учения. В подобном контрасте интересна Реформация, в нем ясно выражаются позиции и следствия, достоинства и недостатки взглядов реформаторов. Контраст в решении вопросов, связанных с экклезиологией, становится более очевидным при рассмотрении взглядов на церковь магистрских реформаторов и радикалов (анабаптистов). Важно познакомиться с взглядами анабаптистов еще и потому, что мирным крылом анабаптизма являются меннониты, повлиявшие на появление на юге Украины штундистов, стоящих у истоков русско-украинского баптистского братства.

Гарнак в "Истории догматов" указывает что Реформация в "своей религиозной основе – это скорее восстановление Павлова христианства в духе нового времени". Другими словами, реформаторы обновили христианство, освободили его от учения "человеческого" и особенно от гнета учений средневековой схоластики. Задачей реформаторов было провозгласить познание Бога во вновь открытом Евангелии. Они восстанавливали место Евангелия в его истинно религиозном понимании, его непревзойденный авторитет в вопросах веры. Они также указали на высшее значение личности Иисуса Христа в христианстве. В результате они вышли из рамок средневековой церкви и старокатолической эпохи и вернулись к Новому Завету, к самому Евангелию. Реформаторы фактически вышли за рамки гуманистического, францисканского и политического христианства и предложили своим современникам заинтересоваться тем, что было для них чуждо, а именно, Евангелием и учением древней церкви.

Гарнак [4, с.465] предлагает помнить несколько моментов для того, чтобы понять Лютера, который олицетворяет собой саму идею христианской Реформации.

1. Зло, с которым приходилось бороться реформаторам, выходило, главным образом, из средневекового богословия. Исторический горизонт реформаторов ограничивался приблизительно возникновением папской церкви. То, что лежало дальше, сливалось для большинства из них с "золотой линией Нового Завета". Иначе говоря, труды первых отцов церкви воспринимались ими в некотором смысле так же, как и Новый Завет.
2. В большинстве своем, они никогда не боролись против неправильных теорий и учений как таковых, а лишь против тех теорий, которые явно искажали "puritatem evangelii".
3. Догматика средневековья противоречила тому пониманию Евангелия, какое они проповедовали. Они хотели правильной веры и больше ничего. Но древняя догматика, противоположная средневековой, изображала христианство не как смесь веры и дел, благодати и заслуг, а как дело Бога через Иисуса Христа для прощения грешников и вечной жизни. Только это содержание и видели они в древней догматике, всего же остального не замечали. Поэтому они смотрели на свое призвание, как на призвание реформаторов. Надо было путем восстановления учения древней церкви восстановить Благую Весть о свободной благодати Бога во Христе.

1. ЛЮТЕР И ЦЕРКОВЬ

1.1. Богословие Лютера

Мартин Лютер отличался в богословской терминологии большой независимостью и очень свободно пользовался формулами вероучения. Никто из серьезных богословов его времени не позволял себе подобного. Гарнак замечает, что его противники "...были гораздо более осторожными и благочестивыми мыслителями, чем он..." [18, с.459]. Традиционные древнецерковные схемы он обычно рассматривал таким образом, что в каждой из них, правильно понятой, находил выражение своего учения.

Во всех частях вероучения Лютера воплощалась центральная его идея – свободная благодать Бога во Христе. Охотнее всего он останавливался на Павловой формуле оправдания "*propter Christum per fidem*" (посредством Христа через веру). Для него важнее всего была уверенность в спасении. "Где есть отпущение грехов, там есть также жизнь и блаженство". Благодаря этому убеждению он приобрел религиозную независимость и свободу по отношению ко всему, что не есть Бог, так как жизнь только в независимости и свободе. Уверенность в спасении во имя Христа стала для него смыслом веры и совокупностью религии. Все его учение было сведено к этой уверенности. Следствием прощения грехов является усыновление, благодаря которому христианин становится независимым по отношению к миру. Он ни в чем не нуждается, не находится ни в рабстве закона, ни в зависимости от людей – приобретает царственное священство, становится царем над миром и священником Богу.

Описывая богословие Лютера, используют три латинских выражения.

1. *Sola Scriptura* (одно Писание) – авторитет Писания является наивысшим в вопросах веры и жизни. Высказывания папы римского, отцов церкви и кого-либо еще не авторитетны, если не основываются на Слове Божьем.
2. *Sola Fides* (одна вера) – оправдание человек получает только через веру. Как-то Лютер сказал: "Для католиков Бог говорит только через Иакова". Для него дела были только результатом оправдания.
3. *Sola Gratia* (одна благодать) – это заявление было направлено в основном против схоластов, против их утверждения: если вы со своей стороны делаете все, что возможно, пусть даже это и недостаточно, то Бог со Своей стороны должен сделать все недостающее для вашего спасения.

1.1.1. Священное Писание. Для Лютера Священное Писание имело самую непосредственную связь со словом Божиим, потому что Писание есть Слово Божье. Он настаивал на том, чтобы авторитет пап, соборов и богословов являлся второстепенным по отношению к авторитету Писания. На практике это означало, что они не имели никакого авторитета. Лютер отстаивал этот принцип, ссылаясь на путаницу и непоследовательность средневекового богословия. Он утверждал, что авторитет в церкви вытекает не из занимаемой должности, а из Слова Божьего, которому занимающие эту должность служат. Отсюда, вышеупомянутый принцип включал в себя утверждение, что авторитет церкви основывается на ее верности Писанию.

1.1.2. Учение о Боге. В "Аугсбургском исповедании" сказано:

"Согласно постановлению Никейского собора, исповедуем Единую Божью Сущность, а в Нем три лица: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой, Которые являются равносильными, равновечными и в одинаковой степени заключают в себе Божественную сущность" [38].

Следует отметить, что Лютер ставил акцент на том, что Бог существует “вне Христа и во Христе”. Но, пожалуй, главная особенность учения Лютера о Боге состоит в акценте на том, что Бог добр, милостив и долготерпелив.

1.1.3. Христология. Для Лютера Христос назван Христом даже не потому, что в Нем два естества, но потому, что Он носит это дивное и утешительное имя от служения и дела, которое Он на Себя взял. “Христос – зеркало, отражающее в себе отеческое сердце Бога”. Учение о двух естествах, конечно же, остается в силе. Еще одна отличительная особенность христологии Лютера состоит в том, что он говорит о “вездесущем теле Христа”, фактически выводя последнее заявление из таинства причастия.

1.1.4. Антропология. Лютер понимал несостоятельность человека в вопросе спасения. Он был убежден, что своими усилиями человек не способен освободиться от собственных грехов. Он учил о первородном грехе:

“Из-за грехопадения Адама все люди по природе грешны и исполнены злыми желаниями и склонностями. Они не могут в действительности любить Бога и бояться Его, пока не возродятся крещением и Духом Святым” [38].

1.1.5. Сотериология. Дело спасения человека Лютер полностью отдавал в руки Бога, утверждая, что спасение не зависит от нас, но только от Божьей благодати. Бог же достиг искупления греховного человечества через смерть Христа на кресте. И мы должны только принять это верой. Он писал: “Наконец, я понял спасающую благодать: *праведный* [только одной] *верою жив будет*” (Рим.1.17). Здесь Лютер добавил в текст послания слово только (одной). И этот акцент виден в и богословии и в жизни Лютера. Особенно остро он проявился в дебатах с анабаптистами, которые учили о спасении через веру и дела.

1.2. Лютер о церкви

Для Лютера, церковь – это община всех истинно верующих, призванных Духом Святым, которых Он просвещает и освящает, которым проповедуется истинное Евангелие и которые служат друг другу в любви каждый на своем месте. Для него существует единая, святая, христианская церковь, и к истинному единству приводит учение согласно Евангелию и приобщению к таинствам, в соответствии с Писанием. Но единство не требует, чтобы повсюду были одинаковые, людьми установленные предания, или обряды и церемонии [34].

Во взгляде Лютера на церковь Гарнак находит четыре основные мысли:

- 1) Святой Дух через Слово Божье основывает церковь.
- 2) Этим Словом является проповедь откровения Бога во Христе, поскольку она созидает веру.
- 3) Церковь поэтому не имеет другой области, кроме области веры, но в ней она является матерью, на лоне которой люди достигают веры.
- 4) Так как религия является только верой, то не особые подвиги, не особая область, будь то официальный культ или исключительная жизнь, не могут быть той сферой, в которой церковь и отдельные верующие обнаруживают свою веру. Христианин должен проявлять ее в обычном строе жизни и любовном служении ближнему.

С этими четырьмя положениями Лютер выступил против старой церкви. Первым из них он положил основанием церкви Слово Божье, понимаемое на основании чистого разума, подчеркивая в августиновской формуле “Слово и таинства” исключительно первое. Вторым он, в противоположность всем теологам, аскетам и сектантам средневековой церкви, восстанавливает

Евангелие в Евангелии и возводит в единственную норму “данное во Христе утешение”, за которое “хватается” вера. Третьим он сильно сузил понятие и границы церкви, но возвратил ее в область веры (в августиновской формуле, по которой церковь является не только общиной верных, но также и политическим учреждением, он сохранил только первую половину). Четвертым, наконец, он возвратил самостоятельное право на существование естественному строю жизни, браку, семье, различным профессиям и государству; он освободил их от опеки церкви, но подчинил их духу веры и любви. Право на существование обычной мирской жизни не было для Лютера самостоятельным идеалом – он был настроен эсхатологически и ждал дня, когда мир, с его радостями и страданиями, с господством в нем дьявола и со всем своим строем, погибнет [4, с.458].

1.2.1. Церковь как община святых. Лютер ставил ударение на общественном характере христианства. Паул Алтхауз приводит детальное исследование терминов, которыми Лютер определял церковь [39, с.294]. В своих трудах реформатор, интерпретируя “*communio sanctorum*” из Апостольского credo, часто переводит это выражение как “община святых”, а не, как было общепринято, “Святая христианская церковь”. Этим объясняется его понимание церкви, и это является решением для лютеровского понимания этой доктрины. Понимание “*communio sanctorum*” как стоящее в оппозиции утверждение о церкви, легче понять как “община, составляемая из святых”, или “община только святых людей”. Алтхауз говорит, что лучше всего это выразить как “святая община” или “святые люди”. Лютер критично относился к переводу слова “*communio*” на немецкий как “*gemei-nshaft*” (общество). Он говорил, что это неаккуратный перевод на плохой немецкий. Иногда он находил определители этого слова на латинском “*congregatio*” (использовал в Аугсбургском исповедании) или описывал его как “*gemainde*” (община), как “*sammlung*” (собрание), “*versammlugg*” (группа) или “*naufe*” (ассамблея). Лютер не любил немецкое слово “*kirche*” (“церковь”), потому что в общепринятом употреблении оно обозначает здание или учреждение. Для Лютера же истинная церковь была людьми Божиими, собранием верующих [43, с.87].

1.2.2. Работа церкви. Лютеровское понимание “*communio sanctorum*” отражалось и на понимании работы церкви. В этом отношении его положения были такими: в церковь входят только святые люди, а это святость абсолютная, так как она является следствием праведности Христа, которую мы принимаем по вере. Лютер объяснял это так, что верующий как бы одевается, облачается в праведность Христа (Гал.3.27) и потому предстоит перед Богом святым и праведным. Поскольку в церкви все уже святые через веру, то нет необходимости “в сокровищнице святых”, которой распорядилась римская церковь. Впрочем, в тезисах Лютера содержатся высказывания по этому поводу:

“Сокровище, приобретенное для церкви святыми, всегда дает благодать внутреннему человеку и крест, смерть и адские мучения телесному” [5, с.10].

Но в этом высказывании содержится мысль более глубокая, чем учение о сокровищнице святых. Лютер подразумевал под этим любовь Бога, которую святые своими делами еще более привлекли к человечеству. Подвижнические и карающие образы святых, общность великих преданий, святость христианского прошлого – все это для Лютера, конечно же, влияет на настоящее, но непосредственно, лично на каждого верующего, находящегося в церкви, при личном его участии в святости. Алтхауз, указывая различия

между лютеровской и средневековой доктриной "communio", выразился так: "Исключительное и материализованное ходатайство заменено включающим и личным" [39, с.302]. Исходя из этого выводится и понимание дела Христа, тело Которого составляют члены общины. И в этом отличие Ансельма и Лютера.

Главным же образом, работу церкви Лютер видел в провозглашении Евангелия и в исполнении таинств в соответствии с Писанием. Этот взгляд характерен, как известно, практически для всех протестантских реформаторов. Но существует еще один аспект в работе церкви по Лютеру, точнее сказать, задание для каждого ее члена. Об этом детально говорит Алтхауз [39, с.304]. Община остается под влиянием того факта, что Христова жертва любви сделала верующих одним телом, или "одним хлебом" с Христом и через это друг с другом. Дух Святой сделал каждого верующего членом тела Христова. Но сущностью для составления единства служит, однако, не мистическая абсорбция, но, скорее, полное участие каждого в жизни церкви через любовь. Никто лично и независимо от других не может рассматриваться сильным или слабым, праведным или грешным, благополучным или неблагополучным, без того, чтобы все не были вовлечены в такое состояние. Ведь тело живет одной жизнью. И членство в такой общине вовлекает каждого члена церкви в общий дар и в общую задачу. Все блага, находящиеся во Христе, становятся непосредственно благами каждого, кто составляет тело, но, с другой стороны, члены общины имеют не только дары веры, но и постоянное задание любить. Такая задача относится к тому, чтобы всякий член тела любил и беспокоился о главе и о конкретном каждом члене тела. Таким образом, членство влечет за собой активное действие любви. Это задание выражает очень важный принцип работы церкви, так как им Лютер указал на инициативу каждого члена в любящей заботе о всей церкви. Этот принцип имеет связь с принципом всеобщего священства, чрезмерный акцент анабаптистов на этих моментах несомненно повлиял на естественное их развитие в богословии Лютера.

1.2.3. Должность служителя. После 1524 года Лютер ставил ударение на авторитете служителя церкви [39, с.323]. Руководящая роль Слова Божьего; крещение; Вечеря Господня; "служители ключей" – эти четыре "целебные силы церкви" указывали на необходимость того, чтобы церковь "христианские святые люди" имела должности "служителей церкви", кто управлял бы этими "целебными силами".

Лютер дает двойное описание необходимости и авторитета официального служения. С одной стороны, он исходит из всеобщего священства всех крещенных. Посредством силы священства они уполномочены и призваны выполнять служение посредством слова и таинств. Однако это не указывает на возможность всякого члена общины публично преподавать слово и таинства для всего общества, так как это повлекло бы глубокие недоразумения. Избегая этого, община должна поручать такое публичное служение одному лицу, кто выполнял бы его "для и во имя церкви".

Необходимость авторитета должностного служения тем более основывается на том, что оно было учреждено Христом. В соответствии с Еф.4.8-12, Лютер говорит, что Христос "дал дары человекам" и поставил одних апостолами, других пророками, евангелистами, учителями и т.д. Но это поручение не относится только к первому поколению христиан, ибо церковь остается до конца мира. Таким образом, Сам Бог "поручил, учредил и посвятил" служение проповедника [39, с.324].

Лютер уделял большое внимание и другим видам служения, как например, в социальной сфере, в области образования и т.д. Указывал на то, что каждый по мере возможности может принимать участие в служении церкви словом, вспоможением, в образовании. Позже в лютеранстве такие служения получили большое развитие. Но Лютер все же самую значительную роль в общине отводил пастору: пастор проводит литургию, проповедует, представляет общину и делает все во имя нее. Этому вопросу Лютер большое внимание уделяет в работе "Истинная христианская месса", описывая евангелическую мессу. О пастыре здесь он пишет, что тот является "знаком, установленным Христом в Вечере Господней", и община коленопреклоненно стоит за ним и вокруг него. Все из предстоящих являются "истинными и святыми священниками", такими же, как и сам пастырь.

"Мы не должны допускать нашему пастырю говорить слова Христа для себя, как будто он говорит их для своей собственной персоны, скорее, он является устами всех нас, и все мы говорим им и с ним в наших сердцах" [39, с.326].

Лютер указывал на то, что отдельный христианин не может принимать должность служителя сам на себя. Такое служение дается ему через соответствующий призыв. У Лютера была причина указывать на это, так как в то время появилось много, особенно из числа анабаптистов и сектантов, тех, кто собирали небольшие группы вокруг себя. И такой, несколько крайний для него акцент появился в этой связи. Он различает два пути, через которые Бог призывает человека на служение: один – внутренний, прямой призыв, который делает Сам Бог, например, ап. Павлу; другой – внешний призыв, который исходит от других или через других. Первый должен подтверждаться "внешними знаменами или свидетельствами". Лютер настоятельно требовал этого от Мюнцера и его последователей. Для него всегда оставалась возможность того, что Бог может каким-либо способом изменить исторически сложившийся порядок, но это должно было подтверждаться знаменами и чудесами (хотя этого было бы недостаточно, ибо сатана также может производить чудеса и знамения!). Другой, внешний призыв – через людей. Он не требует подтверждения сверхъестественными знаками. Этот призыв имеет место, когда другие просят кого-либо проповедовать, тогда ответ на этот призыв рассматривается как принятие служения. Аргументацию Лютера можно изложить следующим образом. Божье повеление любить требует его принятия и исполнения. Любовь является повелением Божиим, тем не менее, призыв к этому повелению происходит через человека, находящегося на служении, и это рассматривается как призыв от Самого Бога. И такой призыв не требует подтверждения через чудеса и знамения. Лютер указывает на это, в частности, со ссылкой на его собственное служение в Виттенберге [39, с.329-331]. Он понимал важность того, чтобы проповедник был призван должным образом. И так как от лидеров церквей во многом зависел успех Реформации, он хотел, чтобы пастырь не только следил за порядком, но и произносил такую проповедь, которая касалась бы лично каждого.

1.2.4. Богослужение. Хотя христианское общество, по Лютеру, состоит во внутреннем общении благ Святого Духа, тем не менее он допускал существование храмов и установил совершение в них богослужений и внешних рядов не потому, что они требовались сущностью христианства, а "ради простого, необразованного народа, которому непонятны возвышенные идеи христианского богословия и для которого внешний культ необходим как вспомогательное средство" [29, с.255]. В порядке богослужения Лютер допускал некоторую свободу для отдельных общин и лиц.

Перед реформатором стояла проблема: как устранить беспорядок богослужений в германских церквях, который возник с крушением римско-католической церкви. Визитация 1527-1529 гг. показала, что церкви находились в жалком состоянии и существовали необычайные жалобы на пасторов во всех местностях. “В иных местностях... не было ни страха Божия, ни добрых нравов, потому что отлучение папское перестало действовать и каждый делал, что хотел”, – пишет о результатах этой визитации Герцог [21, с.609].

Такое плачевное состояние церквей повлияло на решительные действия реформатора в области внутренней церковной жизни. Но здесь он встречается некоторое противоречие между идеалом и требованиями действительности. Нечто подобное происходило, когда он определял общинное начало (рассуждение о *communio*). В борьбе против церкви, которая все сводила к внешним проявлениям благочестия, в которой уже само слово “богослужение” невольно возбуждало мысль о звоне колоколов, кадильном фимиаме и прочем великолепии символики, он первоначально отстаивал полную свободу и безразличие всех внешних атрибутов богослужения – таких, как время, место, лица и формы. Верующий может избрать любой день для празднования, и Слово Божье может всюду раздаваться, “будь то в лесу и на воде, или где бы ни пришлось”. Но эту возвышенность над всякими формами и правилами нельзя было осуществить на деле, ввиду огромного большинства “слабых”. Лютер, все еще будучи в полном убеждении, что это учреждение только временное, и не имея никаких притязаний на создание прочных или даже неизменных норм, пришел к тому, чтобы придать богослужению преимущественно поучительный характер. Он даже еще в 1540 году мог утверждать, что миряне или иностранцы, не понимавшие проповеди, должны были от его богослужения получить впечатление, “что это настоящая папская церковь и разницы нет почти никакой, или же лишь очень небольшое отличие от того, что они сами совершают на родине”. Но такое воскресное богослужение лютеран, которое происходило на немецком языке, было введено в Виттенберге впервые лишь осенью 1526 года и стало лишь оболочкой для новой сущности богослужения – для проповеди, вследствие того, что устранена была сама суть мессы, принесения бескровной жертвы. Намерение Лютера явно состояло в том, чтобы оказывать воспитательное действие на юношество и на простых людей. Но он не соглашался с безусловной обязательностью подобных установлений. Для него всякий порядок был “внешней вещью, как бы он ни был хорош, он может обратиться к злоупотреблению”, после чего его тот же час следует отменить и заменить новым [1, с.57].

Герцог указывает на то, что в немецкой мессе и порядке богослужения, принятого в Виттенберге (1526 г.), Лютер предлагал три вида богослужения и мессы [21, с.607]. Прежде всего – латинская месса, которую он не хотел устранять из богослужения, так как при этом заботился о юношестве. Через воскресение должна была проходить месса, читалась и пелась она на всех языках: немецком, латинском, греческом и еврейском. Во-вторых, он устанавливает немецкую мессу и богослужение. Затем он находит и третью форму, в которой также видит богослужение и истинное христианское общение. Это богослужение не должно совершаться открыто для всех, в нем могут участвовать только те, кто искренно хотят быть христианами, исповедуют Евангелие словом и делом, они должны записываться по имени и собираться только в одном доме. В таких богослужениях все должно было направляться к Слову, молитве и любви. В постановлении об этой форме говорилось, что тех, кто не жил по-христиански, можно было наказывать, исправлять, изгонять или подвергать отлучению по установленному правилу Христа

(Мф.18.15). В этом состоял принцип дисциплинарного воздействия церкви. У Лютера не было строго разработанного учения об отлучении и дисциплине в церкви. Главным оружием в дисциплинировании Лютер видел Писание, Слово Божье. Но надо отметить, что на практике третий вид общин Лютер так и не установил. “Я еще не имею для этого людей, лиц, – говорил он, – при этом я не вижу также, чтобы многие стремились к тому”.

Впоследствии Лютер установил особый класс ведущих богослужение и проповедников, составил чин их избрания и посвящения, определил время общественного богослужения, издал формулы литургии и разных обрядов, составил первую книгу богослужебных песнопений.

Во время богослужения в лютеранской церкви обычно не отводилось место личной молитве каждого (вслух), хотя общим пением пелись молитвы и произносились отдельные части заученных молитв. Но в своей жизни Лютер отводил молитве большое место. Долгие годы сомнения в своем спасении послужили тому, что Лютер стал прилежным молитвенником. У него был свой подход к молитве. В работе “Как я молось” он дает советы из собственного молитвенного опыта. Здесь он полностью отказывается от установленных молитв и предлагает, рассуждая над Словом Божиим, произносить личную молитву.

1.2.5. Учение о таинствах. В работе “Вавилонское пленение церкви” Лютер говорит, что следует отвергнуть четыре из семи таинств, принятых римско-католической церковью, оставив только три: крещение, покаяние, причащение. Здесь он находит нечестивым отнятие у мирян чаши, выступает против пресуществления. Хотя третьим таинством он признает покаяние, при этом, однако, замечает, что само название таинства не подходит к нему, так как покаяние не имеет никакого внешнего знака. Так что таинствами, по его мнению, собственно, следует называть только крещение и причащение [21, с.585]. Лютер не признает таинств как проводников благодати, сообщающих человеку силу для духовно-нравственной жизни, а говорит о них как о внешних знаках общения со Христом, назначение которых напомнить об Иисусе Христе и спасении Им рода человеческого. Само таинство имеет силу только при принятии его с верой: иначе оно не есть таинство и остается бесплодным.

В начале своей реформаторской деятельности Лютер, похоже, не признавал действительным присутствие Христа в евхаристии посредством пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Господа. Но в борьбе с швейцарскими реформаторами он изменил учение об образе Христа в евхаристии, заняв промежуточную позицию между их пониманием причастия, только символическим, и католическим учением.

“Евхаристия, – говорил теперь Лютер, – есть торжественное установление Господне вкушения освященного хлеба и вина, в которых, с которыми и под которыми мы непостижимым образом, под условием нашей веры, вкушаем истинное тело и кровь Христову в оставление грехов, утверждение нашей веры и укрепление добродетели. Хлеб и вино только в нашей вере во время вкушения становятся лично для каждого из нас телом и кровью Господа, а на самом деле до и после вкушения они остаются просто хлебом и вином” [Апология. Аугсбургское исповедание. 4 л., IV].

Лютер высказывается в пользу того, чтобы каждый брал евхаристический хлеб собственными руками, но не хотел, чтобы из этой свободы делалась заповедь. У лютеран, по примеру римско-католической церкви, осталось совершение евхаристии на опресноках, приготовленных особым образом, в форме облаток, тогда как реформаторы ввели в употребление хлеб квасной [29, с.255].

Так как для Лютера таинства порождают веру, следовательно, обряд крещения может породить в младенце веру. Лютер говорил:

“Быть крещенным во имя Божие, это значит быть крещенным не человеком а Самим Богом. Хотя это совершается через руки человека, это, тем не менее, истинное дело Бога” [39, с.352].

Он связывал крещение со спасением в том смысле, что крещение сообщает всем его принявшим спасение. О крещении Лютер говорил, что дети должны быть крещены пастором не позже шести недель после рождения. По Лютеру, крещение должно быть совершаемо только через погружение, по Меланхтону – и через обливание, непременно с произнесением слов: “*Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа*”.

1.2.6. Музыкальное служение. Реформаторы ставили целью сделать церковное пение понятным и близким для простого народа. И они успешно справились с этой задачей. Пение гимнов всей общиной стало служить отличительной чертой новой церкви, демократическое происхождение которой продолжает сказываться в мощных звуках этого народного пения.

Первые опыты по переводу латинских песнопений, мессы и официума на немецкий язык принадлежат Томасу Мюнцеру. Следуя отчасти его примеру, Лютер предложил новый порядок проведения службы, он отказался от большинства служб: “часов”, офферториума и канона в мессе, ввел общинное песнопение. Для монастырей, Домских соборов и городов с латинскими школами Лютер в целом сохранил латинскую литургию с заменой отдельных разделов немецкими песнопениями общины. Для небольших городов он предложил использовать немецкую мессу, состоящую исключительно из немецких духовных песнопений. Лютер, по крайней мере вначале, считал желательным сохранить хоровое пение на латинском языке. Отчасти он руководствовался тем соображением, что латинское пение будет служить для юношества полезным упражнением в латинском языке [15, с.29].

Лютер рассматривал музыку как активное средство духовного формирования человека. В соответствии с требованиями протестантизма, он стремился повысить роль музыки в реформированном обряде церковного богослужения. Представители Реформации противопоставляли музыке католицизма (непонятной широким массам из-за латинского текста и сложности музыкального склада) протестантский хорал, исполняемый всей общиной. Основным музыкальным источником протестантского хорала стала немецкая народная песня. Часто к уже известному напеву приспособлялся новый текст. Лютер допускал также использование для духовных песен напевов поэтов-певцов из ремесленно-цеховой среды, итальянских, французских народных песен, а также традиционных католических мелодий. Хоралы Лютера, а также его сподвижников носили строгий, мужественный характер и отличались простотой формы и четкостью. Ранние хоралы были выдержаны в рамках одноголосья [15, с.360].

Первоначально Лютеру приписывалось множество текстов и напевов протестантских хоралов; несомненным можно считать его авторство только двадцати трех (до 1524 года), часть из них является переработкой народных мелодий, а также старинных латинских секвенций. Наибольшую известность приобрел хорал Лютера “Бог наша крепость”. Один иезуит по поводу этой песни сказал: “Песни Лютера погубили больше душ, нежели его книги и проповеди” [11, с.123]. Действительно, эти песнопения, может быть, даже сильнее самой проповеди содействовали распространению реформации. Как замечает Бецольд, “они легко проникали в народ и, передаваясь вначале из

уст в уста, потом, однажды, провозвещали внутреннюю перемену целой толпы народа на открытой площади или в церкви" [1, с.58]. О том, какое значение музыка занимала в жизни Лютера, можно судить хотя бы по его фразе:

"Мое совершенное убеждение, и я не боюсь это утверждать, что после теологии нет такого искусства, которое могло бы равняться с музыкой, ибо после теологии лишь она одна создает то, что вызывает одна теология, а именно, спокойствие и ясное состояние духа" [16, с.381].

Чтобы провести свои положения в жизнь, Лютер предложил среди прочих мер следующее: "Любой школьный учитель должен уметь петь, иначе я его ни во что не ставлю". Таким образом, речь идет о систематическом преподавании музыки как предмета широкого образования. Далее: "Допускать в качестве проповедников надлежит лишь тех, кто еще на школьной скамье чрезвычайно искусен в музыке и освоил ее практически" [16, с.382]. Собственно, это соответствовало требованиям протестантского богослужения, в основе которого лежало не совершение формальных обрядовых актов, но проповедь, воздействие на сердца слушающих живым словом и музыкой. Свои музыкально-эстетические взгляды Лютер изложил в теоретических трудах: "О порядке богослужения в общине" (1523 г.), "Немецкая месса" (1526 г.), где во многом регламентированы правила использования музыки в евангелическом богослужении.

Его последователи и соратники также отдавали должное этому виду искусства. Так, Меланхтон в своем произведении "О похвале музыке" сравнивает музыкальную гармонию с согласием и единством в церкви.

"Мне кажется более правильным отнести сравнение гармонической пропорции к церкви, в которой не существует общности без различия всех честных людей от преступных, которые такими и остаются. Там не делают на основании геометрических пропорций – по добродетели и заслугам, нет, там имеет силу сладостная гармония музыки, ибо церковь – общность отличающихся, прекрасных и искаженных, Иосифа, Давида и разбойника на кресте. Но они образуют общность таким образом, чтобы существовала пропорция согласующихся различий, а именно созвучие в познании Сына Божия и веры" [16, с.37].

Позиция Лютера относительно музыкального служения в церкви отличалась от позиции швейцарских реформаторов. Лютер не мог согласиться с теми, кто требовал устранения из церкви хоралов художественного пения: он не мог видеть в хоре только средство для привлечения верующих к общинному пению. В предисловии к вальтеровским хорам от 1524 года он пишет:

"Я не придерживаюсь мнения тех, кто думает, что Евангелие поразит и уничтожит все искусства, как это считают некоторые святоши, но я хотел бы видеть все искусства и особенно музыку на службе у Того, Кто создал их и дал нам. Поэтому пусть каждый благочестивый христианин действует в этом направлении – так, как ему понравится, в меру сил, дарованных ему Богом" [23, с.25].

Лютер, сам музыкант и большой любитель полифонической музыки, на практике поступил менее радикально, чем швейцарские реформаторы. Он предложил, чтобы в городах и больших соборах в торжественных случаях продолжала исполняться католическая полифоническая музыка. В то же время Лютер требовал, чтобы в церквях сел и в маленьких городах исполнялись одногласные хоралы на немецком языке. Лютер заявлял, что вся хорошая музыка должна быть использована протестантами – незачем, мол, отдавать дьяволу хорошие напевы [6, с.314].

Едва ли можно говорить о широком употреблении органа во время богослужения в протестантских церквях. В работах Лютера мы не находим того, чтобы он рассматривал орган как инструмент, сопровождающий общинное

пение. Он нигде не указывает на то, что орган должен участвовать в богослужении. И в тех немногих местах, где упоминается орган, он говорит о нем почти презрительно [23, с.51]. Реформированная церковь осуждала и в свое время изгнала орган. В лютеранской и даже в католической церкви в это время происходило приблизительно то же. Орган и раньше имел своих противников. Сам Фома Аквинский объявил ему войну, ибо находил органную музыку, как и вообще инструментальную, непригодной для пробуждения набожных чувств. Тритенский собор, призванный урегулировать неясные церковные вопросы, вынужден был строго ограничить чрезмерное и слишком широкое применение органа в церкви. Он вполне заслужил эту немилость. На органе задавали тон священнику и хору. Позже его использовали в исполнении литургических песен и гимнов так, что попеременно одну песню пели, а другую играли на органе. Хор и орган выступали не совместно а попеременно. После того, как органист исполнял свою строфу, один из хористов должен был громко читать или, еще лучше, петь соответствующий текст. При таком свободном применении органа злоупотребления были неизбежны. К тому же органу передавались напевы, которые должен был исполнять хор, так что органист слишком долго солировал.

1.3. Лютер о воспитании и образовании

В многочисленных работах Лютера, составивших 24 тома, содержится большое количество мест, свидетельствующих о его большом интересе к образованию. Лютер много говорил как о воспитании и образовании в семье, так и в общеобразовательных школах. Он понимал, что вопросы, связанные с научением молодежи, надо решать в комплексе. И потому указывал на ответственность за воспитание детей как со стороны родителей, так и со стороны правительства.

1.3.1. Воспитание детей в семье. Воспитание детей, по мнению Лютера, было величайшей, первейшей обязанностью семьи.

“Хотя бы ты, – говорил он в проповедях, – не ходил в церковь и не слушал проповеди, но, занимаясь воспитанием детей, ты удовлетворяешь тому, что от тебя требуется” [11, с.95].

Лютер понимал, какое место в ответственности родителей в воспитании детей должна занимать Библия.

“Женатые люди, – говорил он, – должны знать, что они не могут делать лучшей и более успешной работы для Бога, христианства, мира и самих себя, чем правильно воспитывать детей”.

Малый катехизис был обязателен для каждого хозяина и отца семейства, чтобы он приучал домочадцев и детей заучивать наизусть его главные разделы: десять заповедей и т. д., а кто не хотел учиться, того “следовало предавать прямо папе и его официалам, а вместе с тем и самому сатане”. Бецольд говорит: “...никогда еще задача сжато и общепонятно изложить основания христианства не была решена удачнее, чем в маленьком катехизисе, “дитятею и учеником” которого называл себя сам его автор” [1, с.58]. В большом катехизисе, “Deutsch Katechismus”, предназначенном для наставления “юного народа” и “грубых крестьян”, Лютер с интенсивной серьезностью убеждает родителей не оставлять своих обязанностей по отношению к детям. В этом катехизисе в своих размышлениях Лютер заходит еще дальше и говорит, что люди не могут вступить в брак до тех пор, пока они не будут в состоянии обучать своих детей элементам христианской религии. Он говорит:

“Никто не должен становиться отцом, если он неспособен научить и воспитать своих детей в духе Десяти заповедей и Евангелия, так чтобы он мог воспитать истинных христиан” [40, с.78].

1.3.2. Общеобразовательные школы. Лютер понимал, после обучения в семье следующим по важности идет общеобразовательная школа. И это ясно видно из его работы о том, что “надлежит учреждать и поддерживать христианские школы” [12, с.55]. Его суждения по этому поводу видны из следующего выражения:

“Это действительно стыд и грех, что мы должны пробуждать и побуждать к обязанности давать образование нашим детям, тогда как это должно идти как само собой разумеющееся... По моему мнению, нет другого внешне проявляющегося проступка, что в лице Бога так тяжело обременяет мир и заслуживающего тяжелого осуждения, как пренебрежение к образованию детей”.

Лютер видел необходимость в том, чтобы улучшить воспитание в семье и школе. С целью улучшения существующей системы он издал инструкцию для школ, которые считал необходимым сделать и для мальчиков и для девочек. Он сам составил план такой школы и описал способы преподавания в ней. Лютер издал букварь и катехизис, наконец, сделал Библию народной книгой. Он заботился о преобразовании университетов, о повсеместном учреждении библиотек. Вместе с Меланхтоном лично образовывал многих хороших преподавателей для высших и низших школ, которые продолжили его дело, закончившееся созданием народной школы.

Лютер понимал, что новая общеобразовательная школа необходима для успеха реформы церкви. И такой успех может быть достигнут, когда будет решаться комплекс проблем: целенаправленное обучение детей, обучение преподавателей и родителей и соответствующее служение проповеди. Такие образовательные звенья должны были содействовать продвижению работы церкви. Лютер говорил:

“Когда школы процветают, церковь остается правильной и ее доктрина чиста. Молодежь и студенты являются семенем и источником церкви. Когда мы умрем, откуда появятся наши преемники, если не из школ. Потому мы должны заботиться о церкви, но и школы не забывать” [12, с.157].

Будучи сторонником всеобщего обязательного образования, Лютер ясно понимал, что фундаментальные принципы протестантизма могут быть поддержаны и продолжены только посредством общего образования. Он писал:

“Если бы я не был проповедником, я не стал бы должностным лицом церкви, я скорее пошел бы в школу учителем, потому что я знаю, что это следующее из наиболее важных служений, великих и наилучших. Я даже не знаю, какое из двух предпочтительней” [40, с.80].

Лютер с жаром отдавался церковно-просветительской деятельности. Его сборники духовных гимнов и катехизисы стали прочными и действительно народными произведениями. Он много заботился о том, чтобы школы были устроены по новому образцу, они должны были соединить религиозное воспитание с внешними данными гуманистического обучения. Он был одинаково непоколебимо убежден как в том, что твердое основание должно быть положено бюргерством [12, с.160], так и в том, что гуманистический характер новой школы должен остаться неприкосновенным [12, с.169].

Лютер выступал в защиту изучения языков, против различных противников образования, в число которых входили и некоторые приверженцы новой веры, ибо языки – по его выражению, это – “ножны, в которых хранится

меч духовный, Евангелие”. Результатом воззвания к городским властям в сочинении “Об учреждении и поддержании христианских школ” (1524 г.), было открытие в 1526 году гимназии в Нюрнберге. Но Лютер после 1525 года, кажется, начал разрушать одной рукой то, что делал другой, действуя против высшего гуманистического образования. Выступая против “небесных пророков”, он объявляет разум “блудницей дьявола, которая только позорит и оскверняет все, что говорит и делает Бог”. Гуманистические университеты под влиянием таких проповедей начинают пустеть. Таким образом, Лютер стал в стороне от лучших просветительских задач своего времени. Изгоняя из школы “языческий” элемент, он косвенно содействовал развитию христианской схоластики. В это же время происходит резкий разрыв между Лютером и Эразмом.

Но все же, под влиянием евангеличества, христианские школы получили очевидный для всех подъем. Ученики упражнялись в чтении Библии. В будние богослужения они пели по несколько псалмов на латыни: дети прочитывали по две или три главы из Нового Завета по-латыни и затем то же по-немецки [21, с.608]. Такой подъем побудил пессимистически в остальном настроенного Лютера в 1530 году обратить внимание курфюрста на то, как теперь нежное детство подрастает настолько хорошо подготовленное катехизисом и Священным Писанием, “что я радуюсь в глубине души при виде того, как мальчики и девочки гораздо больше молятся, веруют и могут говорить о Боге, и о Христе, чем могли бы раньше, да и теперь все капитулы, монастыри и школы”.

В целом же реформа школы Лютеру удалась не в полной мере, несмотря на то, что, пожалуй, церковное образование было тем, в чем Лютер преуспел в большей степени, по сравнению с другими областями устройства церкви. Несомненно, однако, что Лютером были заложены главные принципы и прочные основы для будущей школы протестантов.

1.4. Церковь и государство

В отношениях церкви и государства Лютер обращался к теории своего учителя блаженного Августина. Он выступал против утверждения, что иерархия низвела сам принцип государства на степень чисто человеческого и даже дьявольского изобретения, и похвалялся, что “никто из учителей со времен апостольских, кроме разве блаженного Августина”, не писал возвышенной и полезней его светской власти о ее обязанностях. Гундесгаген утверждает:

“Государство становится в его глазах воспитательным учреждением, тем более, что крушение владычества церкви образовало вместе с тем огромный пробел и грозило повлечь за собой ужасную нравственную и социальную смуту” [1, с.56].

Голубкин приводит неплохой анализ работ Лютера, касающихся взаимоотношения церкви и государства [12, с.311], из которого видно, что в 1521-1524 гг. Лютер конкретизировал свои взгляды на светскую власть и религиозную организацию и взаимоотношения этих двух сфер. Он указывает на то, что социальная, политическая и правовая мысль средневековья исходила из представлений о так называемом “христианском теле” (*corpus christianum*), единой организации всех христианских народов. Члены этого универсального христианского объединения разделялись на два народа – мирян и священников. Их жизнь должна была регулироваться при помощи двух видов власти – светской и духовной, а также двух прав – гражданского и канонического. Выдвинув учение о всеобщем священстве, Лютер показал несостоятельность рассуждений о двух народах и двух правах, а также идеи превосходства духовной сферы над светской. Рассмат-

ривая государство и церковь как единый организм, Лютер трактовал теорию “двух властей” в духе предшествующих борцов с папской теократией. Причисляя светскую власть к высшей по рангу “службе”, Лютер вверял ее попечению не только телесную жизнь подданных, но и контроль за деятельностью духовенства.

Вмешательство светской власти в духовные дела рассматривалось в 1517-1521 гг. Лютером не как право, а как вытекающая из ее “службы” обязанность по отношению к единому христианскому организму, который вынужден терпеть невыносимую тиранию со стороны римской курии. Реформатор не ставил светскую власть над религиозной общиной и не подчинял последнюю светской власти, так как относил к числу священников, обладающих правом исполнения духовных обязанностей, всех членов общества. Право реформирования католической церкви Лютер также признавал за всеми без исключения членами общества, исходя из “задания” каждого члена тела Христа.

Вместе с тем в эти годы Лютер постепенно отходит от мысли о безоговорочном признании всех членов общества истинными христианами. Он исключает из числа христиан высшее духовенство и сомневается в правомерности причисления к обществу истинных христиан всех представителей мирских сословий, и прежде всего светской власти.

В конце 1522 г. Лютер окончательно порывает с идеей “христианского тела”. В сочинении “О светской власти” он излагает основу своего нового учения о двух царствах. Согласно этому учению, всех людей нужно разделить на две части: одних отнести к светскому царству, других – к Божьему. Характерно, что Божье царство уже представлялось Лютеру не внешним видимым объединением всех людей, а “мистическим телом” (*corpus mysticum*) – духовным сообществом избранных душ в вере. Реформатор считал, что Божье царство не может существовать на земле.

Касаясь земных дел, Лютер, как правило, говорит о двух противостоящих друг другу по своей сущности и функциям правлениях: светском и духовном. В произведении “Могут ли воины обрести Царство Небесное” Лютер конкретизировал границы вмешательства светской власти, проведя грань между такими различными, по его словам вещами, как “служба и личность” или “дело и исполнительность”. Сами институты власти, “службу” или “дело”, Лютер считал справедливым, божественным и полезным устройством. Он приложил немало усилий для освящения институтов власти божественным авторитетом. “Христианство, – по словам Людвига Фейербаха, – существовало для него только в вере, а не в области права, морали и государства. Освободив светскую власть от обременительной опеки церкви, Лютер отводил ей довольно широкое поле деятельности: сохранение мира и порядка среди людей, административные функции, контроль над внутренней и внешней торговлей, заботу о воспитании и образовании молодежи, призрении нетрудоспособных. Решение этих задач реформатор возлагал на должностных лиц. Главный принцип в сочинении “О светской власти” – забота должностного лица о людях и служении им”.

Исходя из того, что институты власти учреждены Богом, Лютер совершенно отрицал право активного сопротивления властям со стороны подданных. Он подчеркивал, что послушания требует не должностное лицо, не исполнитель, а “служба” или “дело”. Ведь должностные лица приходят и уходят, а “служба” является неизменной объективной величиной. Непослушание по отношению к существующим властям Лютер считал более тяжким грехом, чем убийство, прелюбодеяние и ложь.

Поставив вопрос об освобождении государства от опеки церкви, Лютер вместе с тем выдвинул тезис о необходимости предоставления церквям полной автономии. Сфера деятельности светских властей, по его мнению, должна заканчиваться там, где речь идет о духовной жизни человека, его совести и вере. Политика светских властей, вмешивающихся в вопросы веры, заслуживает, по мысли Лютера, самого сурового порицания. В случае вторжения властей в религиозную жизнь человека, Лютер признавал справедливым право отпора им со стороны подданных. Но активного сопротивления властям реформатор не допускал. Оружием христианина на земле он считал слово и страдание. Единственным судьей и мстителем является только Бог.

* * *

Лютер освободил христианство из-под контроля римско-католической церкви, которая осуществляла его за счет сложной системы благодати, подвигов, искуплений и утешений, и восстановил его снова в простом величии. Христианство – это живая вера в живого Бога, являющегося в Иисусе Христе, раскрывшего свое сердце, пославшего Своего Сына и милостивого ради Христа. Объективно – это Иисус Христос, вочеловечившийся, распятый и воскресший. Субъективно – это вера; но ее содержание – милостивый Бог, следовательно, отпущение грехов – заключается в усыновлении и блаженстве. В этом круге для Лютера заключается вся религия [18, с.457]. Притязания реформатора в сфере церковной деятельности на практике не находили той идеализированной формы, которую он хотел бы видеть. Его собственное мнение по многим церковным вопросам менялось, но его взгляд на спасение оставался прежним.

2. ЦВИНГЛИ И ЦЕРКОВЬ

2.1. Богословие Цвингли

Ульрих Цвингли был самым гуманистическим из реформаторов. Основные идеи протестантизма он воспринял еще в Вене, где слушал лекции известного теолога Томаса Виттенбаха, высказывавшего уверенность в том, что “недалеко то время, когда схоластическая теология будет низвергнута и восстановится древнее учение церкви”.

Цвингли всегда настаивал на том, что пришел к идеям реформации совершенно независимо от Лютера. И такие моменты, как авторитет Св. Писания и необходимость очищения христианского поклонения, играли несомненно важную роль в его понимании Реформации. Но христианство в глазах Цвингли, в силу его гуманистических наклонностей, было, прежде всего, нравственным учением, а не культом. С самого начала Он поставил перед собой главной задачей религиозно-нравственное перевоспитание общества. Его религиозная проповедь часто тесно сплеталась с проповедью моральной, как это было, например, с протестом против наемничества.

2.1.1 Священное Писание. В системе богословских взглядов Цвингли выступает положение о Св. Писании как единственном источнике спасения. Он не заботился об объяснении этого заявления, оставляя его свободным. Как и другие реформаторы, он утверждал, что “получил наставление вследствие своей молитвы от Бога, из Писания и от Духа” [21, с.659].

2.1.2. Учение о Боге. Цвингли всегда указывал, что судьбу мира и каждого отдельного человека следует понимать в контексте Божьего суверенитета. Для него более характерно понимание зависимости избранных от Божьей

воли, чем от Его мудрости. Такое понимание объясняет то, что Бог вполне свободен в Своих действиях и решениях. И это понимание уничтожает любую возможность человека избежать влияния такого решения.

2.1.3. Христология. Цвингли определял Христа как Того, Кто является Сущностью и содержанием Евангелия. В 67-митезисах (см. прил.) он указывал на Христа как на единственный путеводитель для всех, кто когда-либо был и будет. Он утверждал, что люди, жившие до Христа, могут получить спасение через Него. Еще одна особенность его христологии в том, что он определяет место Христа на небе, одесную Бога, как бы исключая Его вездесущность, как это видно из Марбургского диспута. При этом он говорил, что верующие составляют тело Христа и таким образом Христос присутствует на земле.

2.1.4. Антропология. Цвингли, как и Лютер, утверждал, что человек из-за грехопадения безусловно предан злу, и какие бы дела он ни делал, они остаются тщетными и даже греховными: "Из совершенно греховной природы человека неизбежно вырастают тяжчайшие грехи, подобно ветвям из ствола дерева". И потому учение о способности человека без помощи Божьей делать добро, как и учение о свете нашего разума, должно быть отвергнуто. Но он рассматривал первородный грех, как моральную болезнь, не считая его виной. Следовательно, дети могли быть спасены через Христа без крещения [18, с.20].

2.1.5. Учение о спасении. Цвингли признавал предопределение ко спасению, но полагал, что только те, кто слышал и отверг Евангелие в неверии своем, предназначены к осуждению. Он говорил, что все когда-либо жившие добродетельные люди будут спасены. Комментируя взгляд Цвингли о провидении, Герцен говорит, что для реформатора "...сам Бог делается виновником греха... Человеческая свобода совершенно уничтожается. Ввиду этого становится мыслимым единственно только Лютерово учение об оправдании верою". Основываясь именно на этом учении, придавая ему чрезмерную широту, он оправдывает свое пресловутое утверждение об общении Христа и святых с Геркулесом, Тезеем, Сократом и т.д. [21, с.660].

2.2. Цвингли о церкви

Представление Цвингли о церкви сформировалось под влиянием полярных мнений на этот счет его католических оппонентов и анабаптистов. С католиками он был не согласен в отношении природы вселенской, католической церкви и роли поместной церкви. С анабаптистами он расходился, в основном, по вопросу природы и характера поместной церкви. Его новое понимание Христа и веры повлекло за собой и новое понимание церкви. Об этом свидетельствует, во-первых, обсуждение этого вопроса в тезисах 1523 года. Тезис о церкви идет сразу же за тезисами, говорящими о Христе, и церковь определяется там в полной зависимости от Христа [см. прил. 1, тезис 8]. Цвингли дает определение церкви противоположное католическому. Стефанес [49, с.260] рассматривает значение церкви у Цвингли следующим образом: после утверждения, что она является сообществом, а не зданием, он указывает на два значения понятия "церковь" в Писании. Одно используется им для обозначения всего сообщества тех, кто составляет здание по вере в Иисуса Христа; другое – для отдельной общины или конгрегации. В подтверждение первого употребления понятия "церковь", он ссылается на слова исповедания Петра в Мф.16, указывая, что Христос является тем камнем, на котором строится церковь. Таким образом, под церковью подразумеваются только верующие. Она свята, так как остается в Иисусе Христе. В этом мире она неразлучна с Духом Святым, и в полной мере она известна только Богу.

Эта точка зрения противоречит взгляду на церковь как на собрание, представленное в епископах и священниках. Как и все другие, они являются членами церкви хотя бы потому, что у них есть Христос как Глава.

Разрабатывая свою полемику относительно термина “католическая церковь”, Цвингли соглашается с переводом слова “католическая” как “вселенская”, но отличает ее от римской церкви. Церковь Христа является той церковью, которая говорит: “Все христиане, объединяйтесь в одну веру посредством Духа Божьего”. И хотя это означает собираться вместе в одно тело в Духе Святом, это еще не указывает на то, что должны все вместе собираться видимым образом на земле. Более того, человек может знать, находится ли он в церкви или нет, если он возлагает все свое доверие на Бога через Иисуса Христа. Это противоречит “сотворению веры” и вере в то, что кто-нибудь о чем-либо говорил, кроме Бога. “Истинное единство церкви – это не единство через отцов церкви и их учение, но единство через Слово Божье” [49, с.261]. Все это указывает на характер понимания Цвингли образа церкви. Кроме того, для церкви необходима прямая связь со Христом и Духом. Это два существенных момента, на которые указывает Цвингли. И в своих работах он указывает на необходимость Христа для церкви, описанную в посланиях Павла, как отношения главы и членов тела, и в писаниях Иоанна, как лозы и ветвей.

“Дух же, – говорит Цвингли, – не присутствует там, где проходят соборы или собираются представители церкви, но только там, где Слово Божье занимает руководящее место”.

Некоторые элементы не появились, по крайней мере явно, в работах Цвингли, пока они не стали центром его дебатов с католическими оппонентами, в которых фундаментальным предметом стало отличие истинной церкви от учрежденной или еретической. В этой связи Цвингли указывает на то, что церковь не может ошибаться: “Но не римская католическая церковь во главе с папой, но та, в которую входят все истинные христиане, собранные во имя Духа Святого и по воле Божьей”. Такая церковь не может ошибаться. Почему? Она ничего не делает по своей собственной воле или по своему усмотрению, но ищет того, чего требует Дух Святой. Мысль о том, что существует самая тесная непосредственная связь Христа и церкви и также с Духом Святым, была высказана Цвингли еще в 1522 году. Основываясь на Мф. 16, он говорит:

“Основанием церкви является тот камень, который дал Свое имя Петру. Его истинному исповеднику. Никто не может положить другого основания”.

Далее, церковь, вне которой никто не может быть спасен, является церковью для всех тех, “кто исповедует своими устами Иисуса Христа Господом и верит сердцем, что Бог воскресил Его из мертвых”. О Духе Святом Цвингли говорит, что Он даруется не только епископам и клиру, но и прихожанам. Этим выражением он указывает на всеобщее священство в истинной церкви.

Дальнейшие дискуссии с католиками и конфликт с анабаптистами повлекли развитие ранних идей Цвингли, но его фундаментальные понятия не изменились. Цвингли обращает внимание на природу церкви вновь в работе “О мессе” (1523 г.) и в еще большей степени в “Ответе Эмстеру” (1524 г.). Здесь церковь еще рассматривается как “католическая” и поместная в контрасте одного понятия с другим. Вселенскую церковь Цвингли рассматривает как всех тех, кто верит в Бога через Иисуса Христа, и ее члены разбросаны повсюду в мире. Эту церковь знает только один Бог. Ее члены не собираются вместе на земле, но будут собраны в конце мира. Различаемая посредством веры, она невидима для нас, но видима для Христа.

Поместная церковь – это церковь “вскармливаемая Словом Божиим и питаемая телом и кровью Христа”. Это та церковь, что отлучает нераскаявшихся грешников и принимает раскаявшихся. Цвингли различает тех, кто называет себя верующим, и тех, кто таковым является на самом деле. Хотя другие реформаторы использовали понятие “церковь”, включая в ее число и злых, он не поступал так, потому что рассматривал злых, как неверующих, а не как заблудившихся верующих [49, с.262]. Однако в ответе Эмстеру Цвингли идет дальше, утверждая, что церковь включает в себя как верных, так и неверных, то есть он не рассматривал земную церковь без пятна и порока. Он выводит это на примере притчи о десяти девах и на примере Анании и Сапфиры. Он понимал правомочность возражения: “Если все в церкви будут грешниками, то она не просуществует дольше, чем республика Платона”. Его ответ на это был таким: “Святость и чистота ее является Христова”, т.е., кто полагается на Иисуса – они без пятна и порока, поскольку Он с ними.

Для Цвингли церковь – не там, где собраны “несколько избранных прилатов”. Даже не там, где проповедуется Слово. Церковь конституирована Словом Божиим. Церковь – это сообщество людей, придерживающихся Слова Божьего и живущих для Христа. И конечно же, она понятна только для Бога. Люди не могут разрешить эту проблему. Вопрос: “кто составляет церковь?” имеет решение в будущем, в день суда, когда церковь будет собрана вместе. В поместной же церкви, как это видно из тезисов Цвингли, действует сила экскоммуникации так же как и сила пастьорского осуждения, различное дисциплинирование (1Кор.14). Когда возник спор с анабаптистами, Цвингли занял определенно четкую позицию в пользу того, что в видимой церкви возможно присутствие сомнительных верующих.

2.2.1. Влияние спора с анабаптистами на взгляды Цвингли. Понимание Цвингли видимой церкви как смешанного сообщества напрямую было связано с его пониманием спасения и избрания. И это сделало его взгляд отличным от взгляда анабаптистов на церковь и на таинства. А именно, крещение должно быть преподаваемо только верующим и в Вечере должны участвовать только верующие, живущие в чистоте. Нечистые должны быть исключаемы. И таким образом сама церковь сохраняется чистой.

Против анабаптистов Цвингли старался использовать как Новый, так и Ветхий Заветы, доказывая, что понятие “церковь” используется для обществ, в которые входят верующие и неверующие. В “Комментариях к библейским текстам” он дает примеры церкви как смешанной общины верующих и неверующих вместе. Так, он использует притчу о плевелах в борьбе со взглядом анабаптистов, говоря, что плевелы следует оставить расти вместе с пшеницей до жатвы и он не видит полезности способа очищения церкви посредством вырывания негодных всходов. Но единственным оружием для этого находит проповедь Слова. Он не рассматривает как веский аргумент, приводимый анабаптистами из Деяний Апостолов, когда апостолы отделились от тех, кто не исповедовал Христа. Для Цвингли Завет, заключенный с Израилем, распространяется на всех людей, включая и детей; посредством такого Богом избранного общества Его Завет будет распространяться и на всех остальных.

Цвингли позже утверждал, что существует один Завет и один народ Божий в Ветхом и Новом Завете, потому он определял роль младенцев в Новом Завете такой же, как и в Ветхом, следовательно, их нужно крестить. Для него подход анабаптистов приводил к разделению в церкви, тогда как крещение младенцев являлось единением [49, с.265]. Единству церкви в своих трудах Цвингли отводил фундаментальное значение. Он говорил:

“Бог создал человека по Своему образу и подобию. И поскольку три личности составляют Бога, Который не может быть не один в Самом Себе, также и жизнь людей должна быть мирна и едина. Христос также молился о единстве учеников”.

Божья цель творения, таким образом, была в создании единства. Мы существуем для того, чтобы составлять одно тело, главой которого является Христос. В более поздних трудах и в своей деятельности Цвингли не руководствуется принципом разделения церкви на видимую и невидимую. Его больше заботило единство церкви в контексте конфедерации. И аргумент, фундаментально библейский и богословский, он не против был употребить как национальный. И неудивительно, что такое понимание единства стало предметом развития спора с анабаптистами, которые в нем нашли повод отделиться от церкви, поскольку они искали единства со Христом и друг с другом.

Цвингли приводил аргументы против разделения, указывая, что это не соответствует Духу Божьему, Который не отделяется и разделяется, но всех приводит к единству. Христос учил публично, Его слушали и злые, и добрые, тогда как анабаптисты проповедовали в углах и лесах. Истинная церковь известна только Богу, и потому люди не могут быть уверены (как анабаптисты), что они являются детьми Божьими и что они истинно верующие. Еще одним из его аргументов было учение Павла в Рим.14 относительно слабых и немощных в вере, говоря, что в Писании люди не отделяли себя от других, считая себя более чистыми.

Цвингли усилил роль авторитета общины, конгрегации, тогда как католики делали акцент на иерархии. То же ударение он делал и в споре с анабаптистами, но здесь указывал на превосходство всей общины над взглядами одного или нескольких ее членов.

2.2.2. Церковь в поздних работах Цвингли. В своих поздних работах Цвингли все чаще определяет церковь понятиями избрания. Раньше это не так часто замечается в его трудах. Если принять позицию Поллет, “определяя церковь, лучше ставить ударение на церкви как на обществе избранных, чем на обществе верующих, и на Духе, чем на Христе” [49, с.267], то Цвингли переходил к более сильной позиции. Он развивает свою доктрину избрания как бы в ответ анабаптистам. И вводит свое определение церкви как выражение, относящееся к избранным, включая в это понятие и тех, кто еще не является верующими, но, тем не менее, принадлежит к церкви, не исключая и младенцев. В “Изложении веры” дано двойное отличие видимой церкви от невидимой.

“Мы также верим, что существует одна святая церковь, которая является Вселенской церковью, и эта церковь является видимой или невидимой. К невидимой церкви принадлежат все верующие во всем мире. Она названа невидимой не потому, что ее не видно, но потому, что она сокрыта от глаз людей: “ибо верующие знают только Бога и себя”. Невидимая церковь отличается от видимой, которая есть не римский папа и другие носящие митры, но все, кто исповедует веру во Христа во всем мире...” [49, с.268].

Полемика с анабаптистами привела Цвингли к тому, что он был вынужден делать ударение на исповедании Христа как неотъемлемой особенности видимой церкви.

“Мы, – пишет Цвингли, – не можем сказать определенно, что тот, кто исповедует Христа, фактически является верующим”. “Те же, кто исповедует Христа, однако крепятся и становятся членами церкви. С другой же стороны, где нет исповедания, нет и церкви. Так что исповедание Христа является отличительной чертой церкви”.

В противопоставление анабаптистам, Цвингли делал акцент на универсальной видимой церкви, как смешанной, состоящей из исповедующих веру во Христа и из детей. Его мнение было противоположно взгляду на церковь, как на абсолютно чистую и стоящую обособленно. Вместе с тем он утверждал превосходство авторитета поместной церкви как полного собрания над авторитетом ее отдельных членов, действующих независимо.

2.3. Дисциплина и отлучение от церкви

Возможность отлучения от церкви Цвингли, как замечает Стефанес [49, с.270], затрагивает еще в 1520 году в связи с папским отлучением Лютера от церкви. Этот случай послужил причиной для него, как и для Лютера, изучить само значение отлучения. Предметами его внимания стали как термины Писания, так и значения и причины экскоммуникации, которая практиковалась в средневековой церкви. Во-первых, на диспуте Цвингли выдвинул два тезиса: "Отдельный человек не может налагать на другого отлучение, но только церковь..." [прил. 1, тезис 31]. "Отлучению может быть подвержен тот, кто служит причиной нанесения ущерба обществу" [прил. 1, тезис 32]. Основанием для экскоммуникации служат слова Христа (Мф.18.15-18). Во свете стихов 7 и 9, Цвингли видит основание для удаления членов "для того, чтобы не пострадало все тело". Проступки в этом смысле он рассматривает скорее против всей церкви, чем против отдельного члена. Обида должна быть направлена против общества и не в таком значении, как например, финансовый долг. Таким образом, отлучение следовало не за всякий грех, поскольку Христос повелел Петру прощать брату "до седмижды семидесяти раз". Мы также должны прощать отлученного, если он раскается [49, с.271].

Толкуя сороковой тезис, Цвингли говорит о правомочии магистратов в исполнении смертного приговора. Он цитирует Мф.18, относя этот текст к магистрату, хотя и допускает, что первоначально эта ссылка относилась к экскоммуникации. Он аргументировал это так:

"Если магистрат найдет кого-либо нарушителем общественного устройства, кто может повредить тело Христа, оставаясь живым, магистрат может лишить такого жизни. Потому что лучше, если один член погибнет, чем все тело. Поступая таким образом, магистрат служит Богу".

Взгляд Цвингли на отлучение более полно выражен в "Объяснении 67 статей", он представил понимание "ключей" (Мф.16), которые он рассматривал в значении проповеди Евангелия. Этому вопросу он уделял достаточно много внимания также в "Комментариях", в "Бернской проповеди" и в "Заметках на толкование Евангелия от Матфея". Понимание силы отлучения, как исходящей от авторитета Христа, а не от людей, содержится в "Бернских проповедях" и заметках.

"Личность, исключенная нами, уже была отвержена Богом; если человек раскаивается, это значит что божественная благодать, позволившая ему упасть, вновь воскрешает его".

По Цвингли, отвержение человека от Бога и последующее принятие его Сам Господь использует для того, чтобы вернуть человеку первую любовь и ревность. Когда отлучение не является действием Божиим, то это тирания, и это случается с безбожными общинами. Характерная черта истинной экскоммуникации, это когда ее объявляет община вместе с служителем [49, с.273]. В комментариях к Евангелию от Матфея Цвингли рассматривает взаимоотношение между Божьими действиями и нашими (в частности, Мф.18.18); говорится о здании, которое мы должны составлять. Здесь же рассматривается

возможность случая, когда наши действия могут конфликтовать с избранием Богом кого-либо, и таким образом, как будто, слова Христа могут противоречить словам Павла о божественном избрании и неизменности этого выбора; то есть грабитель может быть избранным Богом, а служитель закона – нет. Но забота об обращении и разрешении подобных проблем является делом Господа. Нам же нужно делать нашу работу. Если кто-либо сделает порученное ему неверно, тот будет наказан, чтобы и другим неповадно было.

В последней большой работе “Изложение христианской веры” в статье о церкви почти половина места отделена церковной дисциплине, обеспечиваемой магистратом, и утверждению, что без него церковь может быть неполноценной. Эколампад, в противовес Цвингли, настаивал на независимости церкви в вопросе дисциплины. Он делал различие между церковной дисциплиной и методами гражданского дисциплинарного воздействия. Он указывал на то, что Христос не говорил в спорных вопросах: “Скажите магистрату”, но: “Скажите церкви” [49, с.274].

2.4. Служение церкви

Свидетельство понимания Цвингли работы церкви и ее служителей мы находим в его собственном служении и его ранних работах. Из понимания Слова Божьего он, так же как и Лютер, определял служение церкви, как служение слова. Самая первая и najważнейшая задача – быть проповедником Слова, как об этом Цвингли ясно провозглашает в 62: “Писание признает лишь тех священников, которые возвещают Слово Божие”.

2.4.1. Работа служителя. Цвингли отвергает средневековую идею самого характера посвящения как не присутствующую ни в Писании, ни в ранней церкви. Священник должен быть провозглашателем Слова Божьего и должен заботиться о спасении душ. “Если он этого не выполняет, то его следует сместить, потому что в таком случае он больше не может оставаться священником” [49, с.275].

Толкование 62-го тезиса показывает, что Цвингли придерживался достаточно широкой концепции служения. После ссылки на 1Тим.5.17 он говорит, что слово “священник” может быть использовано для тех, кто учит в церкви, кто провозглашает Слово Божие, кто толкует греческий и еврейский тексты Писания, кто проповедует, утешает, посещает больных, кто помогает и благодетельствует бедным и посещает их. Это он утверждает на том основании, что все перечисленное находит место в Слове Божьем. Такое сочетание пастырской заботы и проповеди является отличительной особенностью в его поздних трудах. В толковании 1Тим.3.1-2 в “Дружественной просьбе” он делает акцент на работе священника как наблюдателя, или дежурного (пресвитера).

2.4.2. Призвание на служение. Хотя в 27 тезисе Цвингли указывает на принцип всеобщего священства, он никогда его не связывал с всеобщей возможностью быть служителем церкви. Он указывал на то, что служителем слова не может стать любой человек, который того пожелает. Одной из двух главных работ о служении была “Пастырь”. Здесь Цвингли, противопоставляя ложного, указывает на истинного служителя. В основном, это отличие сводится к тому, что ложный пастырь, или пастор, занимая пост священника, не учит Слову Божьему, но учит своим собственным идеям; или если и учит Слову Божьему, но его действия не направлены во славу Бога; или же он не заботится о том, чтобы оградить тело церкви от возможности причинения вреда. Ложный пастырь также остается лжецом в своей жизни, потому что происходит разрыв между делами, которые он делает, и его словами [52, с.19].

Если “Пастырь” является защитой реформаторского пастыря от неререформированных священников, то его другая работа, “Духовенство” (1525 г.) – защита реформаторского пастората от анабаптистских проповедников. Отличие заключалось в посвящении в служители, в образованности духовенства и в оплате духовенства. Здесь уже атаке подвергалась не вера и жизнь неререформированных священников, а в основном самоназначение “создателей церковных проблем”. Далее Стефанес говорит:

“Цвингли указывал, что нет таких апостолов, каковыми они желали быть, кто поступает против Слова Божьего, навязывая самих себя в истинные служители и в проповедники для людей без всякой на то необходимости и без разрешения на это всей общины. Цвингли стремился показать, что такие люди не посланы Богом, подтверждая свои слова Еф.4. Из этого текста Цвингли указывал на то, что Христос установил духовенство, поставил на это служение одних, а других не ставил” [49, с.276].

После описания официально установленных служителей: апостолов, проповедников, евангелистов, пасторов и учителей – он настаивает на том, что не все апостолы, пророки и учителя. Кроме того, Цвингли использует примеры из Нового и Ветхого Заветов, включая Самого Христа, чтобы показать, что люди не могут сами от себя стать авторитетными служителями. Но истинный служитель посылается Богом. Бог не только делает внутренний призыв к сердцу, но использует и внешние знаки, как чудесное, так и публичное избрание. Избрание может проходить различными путями: всей церковью, апостолами или одним из апостолов. И если осуждение и отлучение принадлежит церкви, то насколько важнее этого выбор учителей. Цвингли находил, что анабаптисты недостаточно образованы, и использовал также и этот их недостаток в борьбе с ними. Надо отметить, что Цвингли использовал для названия служителей такие термины, как пресвитер, епископ, пастырь и пророк, но слово “пророк” являлось наиболее характеризующим человека, поставленного для этого служения.

2.4.3. Проповедь. При содействии Цвингли в 1526 г. сенат опубликовал декрет, предписывающий всем священникам объяснять народу Новый Завет, при этом объяснение должно строго соответствовать тексту, запрещалось проповедовать учения, которые не подтверждают Писанием. Проповедь Слова Божьего была главным служением самого Цвингли в Цюрихе. Его ясная, спокойная, содержательная проповедь, кроме того с мудрой снисходительностью щадившая немощи слабых, не могла не действовать оживляющим образом [21, с.626]. Вследствие известных обстоятельств и работы Цвингли Слово Божие возымело большой размах. Это Слово рассматривалось как закон и Благая Весть, как его видел и Лютер. Оно использовалось в широком смысле, как полная воля Божья для человека. Словом, в глубоком смысле, является Сам Христос и собственно Он является предметом проповеди христиан. Но это истинно в том случае, когда во внимание принимается все Писание. Цвингли сам проповедовал заранее приготовленные проповеди и излагал их в специальном порядке из книг Нового Завета, понимая важность всего Писания. Однако он понимал, что проповедник и проповедь являются только инструментами в руках Божиих. “Слово – это семя, которое должно быть посеяно” [49, с.275].

2.4.4. Молитва. Цвингли придавал большое значение молитве. Он допускал возможность прямого общения с Богом, то есть не через заученную молитву. Сохранилась даже его поэзия, в основном это стихи молитвенного содержания. Его песни, написанные во время его болезни в 1519 году, свидетельствуют о его близком общении с Господом [43, с.114]. Известно, что с

1525 года в Цюрихе в евхаристии участвовала вся община: и мужчины, и женщины. Причем вся община принимала участие и в славословии, и все вместе коленапреклоненно читали молитву “Отче наш” [21, с.635]. Но Цвингли не отвергал и установленные молитвы, особенно если в этих молитвах проявлялась благодать к воздержанию [см. прил. 1, тезис 60]. Хотя в своей работе “О выборе в пище и свободе в ней” Цвингли выступал против обязательного выполнения установленных католической церковью постов, но не отвергал пост и молитву, если они служат, как средство благодати к воздержанию.

2.4.5. Музыкальное служение. Первые шаги по преобразованию музыкального служения в Швейцарии принадлежат Цвингли. Пожалуй, главным вопросом, ставшим перед цюрихским реформатором, было: как сделать, чтобы библейские истины стали достоянием простых людей. Для его решения, среди прочего, Цвингли задумал переложить псалмы на немецкий язык и исправить неточности лютеровского перевода, хотя Цвингли сам осознавал, что по языку он уступал Лютеру в простоте и силе выражений. Цвингли всегда проявлял интерес к культуре и к музыке. Обучаясь в Базеле в свои молодые годы, он посвящал свободное время музыке. Цвингли играл на нескольких инструментах, имел красивый голос и был известен как превосходный игрок на лютне. Псалмы Цвингли и его молитвенные песни были достаточно популярны.

2.5. Значение таинств в церковном устройстве

Цвингли оставил от семи таинств католической системы в качестве таковых только два: крещение и евхаристию. И первоначально рассматривает само значение термина “таинство”, как знак верности Божией Своему народу [13, с.209]. В 1523 году он считал, что слово “таинство” можно использовать ко всему, что Бог учредил, повелел или освятил Своим Словом, которое является таким твердым и надежным, как если бы Он подкрепил его клятвой.

К 1525 году представление Цвингли о идее таинства несколько изменилось, он продолжал понимать под ней клятву и залог, однако раньше он понимал ее как божественную клятву верности нам, а сейчас он утверждал, что она относится к нашей клятве послушания и верности друг другу. Теперь для него таинство является по существу объявлением верности отдельному лицу или сообществу. Цвингли использует немецкий термин “pflichtzeichen” (демонстрация верности) для обозначения сущности таинства. Таким образом, таинство является средством, “при помощи которого человек доказывает церкви, что он собирается быть или уже является воином Христовым, и которое объявляет о его вере всей церкви а не ему одному”. При крещении верующий клянется в верности всей общине; при евхаристии он демонстрирует свою верность общине.

Таким образом, Цвингли развивает теорию, согласно которой таинства подчинены проповеди Слова Божьего. Именно эта проповедь порождает веру: таинства являются лишь поводом для публичной демонстрации этой веры. Проповедь Слова Божьего имеет центральное значение, а таинства, как печати на письме, лишь подтверждают ее содержание. Принимающий крещение является тем, “кто решил услышать, что Бог говорит ему, научиться Божественным наставлениям и прожить жизнь в соответствии с ними. А человек, который в воспоминании или трапезе приносит благодарность Богу в присутствии общины, свидетельствует о том, что он от всего сердца радуется смерти Христа и благодарит Его за это”.

2.6. Реформирование церкви

Цюрихская Реформация началась с 1519 г., когда Цвингли был приглашен в Цюрих, передовое и высшее место швейцарского союза, на должность священника в главном соборе города. Цвингли начинает понимать, что “реформ сверху” ждать не приходится и из частного реформатора он превращается в протестанта. Результатом проповеди Цвингли, во-первых, было усиление в кантоне авторитета Св. Писания. В 1520 г. сенат, в котором к тому времени Цвингли уже пользовался огромным влиянием, опубликовал декрет, по которому всем священникам кантона предписывалось объяснять Новый Завет. Условием при этом ставилось строгое соответствие объясняемого с текстом Писания. Священникам запрещалось проповедовать учения, которые не основывались на Библии. Известно, что в Цюрихе до 1524 года появилось три издания лютеровского Нового Завета [21, с.627]. Приблизительно в это же время Цвингли выступал, подобно Лютеру, против торговли индульгенциями. Тогда же Цвингли начал борьбу с наемничеством швейцарских солдат для римской армии. В следующем году Цвингли выступил с проповедью против постов, за которой последовало его первое сочинение: “О выборе в пище и свободе в ней”.

Когда сейм, под влиянием епископа константского, запретил евангельские проповеди, “из которых возникали для обыкновенных людей строптивость, раздоры и заблуждения”, Цвингли с его единомышленниками обратился с просьбой и увещанием к сейму не запрещать проповедь Евангелия. Когда же в посвященном епископу константскому сочинении “Archeteies” он не возражает, чтобы проповедники во избежание соблазна вступали в брак, и просит в послании к сейму от имени группы проповедников отмены целибата, то начались гонения на склонных к реформации духовных лиц. Для Цвингли вопрос отмены целибата был актуален задолго до его официального брака на Анне Рейнгард (1524 г.), вдове благородного и богатого Ганса Мейера. Практика сожительства была широко распространена среди католического духовенства, и на это ясно указывает Цвингли в тезисах [см. прил. 1, тезис 49], [21, с.626].

Вскоре, после того как в Цюрихе против Цвингли начали распространяться дурные слухи и с ожесточенностью проповедовать монахи, стал вопрос о почитании святых. По этому поводу Цвингли издал проповедь о пресвятой Марии, где говорит: “высшая честь ее состоит в признании того блага, которое Сын ее оказал грешникам”. Но ни эта проповедь, ни увещание совета не могли смирить монахов в резкости их проповедей.

В ответ на это Цвингли потребовал от совета провести религиозное собрание. К этому времени (в 1523 г.) Цвингли издал 67 тезисов, которые должны были служить предметом диспута. На нем никто не смог возразить на основании Св. Писания против нового учения. Городской совет решил, что победил Цвингли, и его идеи вскоре получили законный статус. В этом же году Цвингли издал объяснения 67 заключительных речей, в которых сильно и ясно излагались важнейшие истины Евангелия. Тезисы Цвингли представляют один из замечательнейших памятников Реформации. Если в 95 тезисах Лютера говорится только относительно одного пункта учения церкви, то здесь находится практически полная программа нового устройства церкви и в некоторых отношениях государства. Вскоре состоялись еще два диспута, на которых обсуждались вопросы о церковных авторитетах, образах святых, чистилище, мессе и о судьбе монастырей. После второго и третьего диспутов, полезность которых увидела ратуша, постановлением совета

монахам и монахиням позволили жениться, были запрещены иконы и мощи, отказались от учения о чистилище и была упразднена месса. Драгоценности храма, принадлежащие иконам, решили употребить на бедных, которые “представляют истинный образ Божий”.

Внешняя сторона Реформации была завершена в 1525 году с окончательным уничтожением мессы. На Пасху в этом году в евхаристии по новому образцу участвовали и мужчины, и женщины. В этом же году Цвингли издал исповедание веры “*De vera et falsa religione*”.

2.7. Реформирование общества

Поскольку Цвингли воспринимал христианство, прежде всего, как нравственное учение и своей задачей он видел духовно-нравственное преобразование народа, то и конечный результат реформы церкви он видел в создании истинно библейского института для реформирования общественного порядка и самого общества в целом.

Влияние Цвингли в Цюрихе быстро росло, “он стал по сути правителем города” [11, с.134]. К этому времени вышел ряд гражданских законов, один из которых, например, – закон, препятствующий расторгать брак без всякого на то повода. Цвингли первым ввел церковные книги для записей крестин и браков, т. к. в то время случаи двойных браков были весьма часты. Такие нововведения послужили образцом и для других евангельских городов не только в Швейцарии, но и Германии. Он позаботился о том, чтобы за чрезмерное пьянство был установлен денежный штраф. Цвингли устроил фонд для церкви и отдельных бедных общин, положил основание образцовой больнице, вызвал к жизни высшее учебное заведение Каролиnum – и все это на средства, хранившиеся в цюрихском соборе. Он издал правила для духовных лиц, обязав их непременно каждое воскресенье и праздники бывать в церкви и стоять за кафедрой для того, чтобы можно было заметить, кого из них нет в церкви. Для того чтобы контролировать, как исполняются эти и другие обязанности, лежащие на духовенстве, к каждой церкви был назначен один из членов совета. За нарушения этих обязанностей с них удерживали часть средств, выдаваемых им на содержание. Все эти нововведения предварительно устно и письменно обсуждались, он поступал так из страха нравственной ответственности, лежавшей на нем.

Таким образом Цвингли провел гражданскую реформу. Поставив церковь под опеку государства, он возложил на него ответственность за нарушения предписанных правил и, созвав представителей на местах, вместе с ними составил устав, определяющий обязанности граждан. Контроль за соблюдением устава он предоставил в городах судьям по брачным делам, а в деревнях – священникам. Несмотря на сильное ограничение частной жизни, устав был всюду принят и соблюдается, не вызвав беспорядков [11, с.150].

2.8. Взгляды Цвингли на христианское образование

В XV веке в Швейцарии был обычай посвящать одного из своих сыновей в духовное звание. В семье родителей Цвингли таким сыном оказался Ульрих. Он сам любил изучать Писание и всегда вопросам образования придавал большое значение [11, с.114]. Лидер Реформации в Швейцарии соглашался с тем, что детей нужно обучать простым библейским истинам. Его мысли относительно образования содержатся в изданной им работе “Христианское образование молодежи”. Несмотря на то, что он был противником икон и того, что

связанно с поклонением образам, он признавал любые методы для того, чтобы истина достигла сердец учащихся. Он считал, когда истина проникает в сознание людей, злые привычки начинают исчезать [40, с.87]. Цвингли с самого начала поставил себе задачей религиозно-нравственное перевоспитание общества. Он предпринимал ряд мер с тем, чтобы проповедуемое Евангелие вошло в "кровь и плоть" общества, сделалось источником его нравственного возрождения. Конечно же, главную роль в осуществлении этой задачи Цвингли отводил проповедникам, которые непосредственно должны доводить евангельское учение до сознания народа.

После того, как раскрыли монастыри, а их имущество было обращено на нужды общественного образования, под влиянием Цвингли аббат капельского монастыря устроил у себя школу. В эту школу пригласили преподавать молодого ученого Генриха Буллингера, который впоследствии стал преемником Цвингли в Цюрихе. В этой школе, сделавшейся со временем одним из центров богословского образования в Швейцарии, сам аббат со своими монахами стал обучать древним языкам для того, чтобы учащиеся могли понимать оригинальный текст Св. Писания. В 1525 г. Цвингли лично взялся за школьную систему, и с тех пор дело народного и высшего образования было поставлено на прочную основу.

До Реформации в Цюрихе недостатка в школах не ощущалось. Но средняя школа готовила только служителей для внутрицерковной службы. А высшие учебные заведения, также предназначенные только для духовенства, находились в столь запущенном состоянии, что любознательная молодежь предпочитала учиться в Базеле или в других городах. Цвингли совершенно изгнал из этих заведений прежний схоластический дух. Вместе с Миконием он организовал новые школы, преобразовал старые, приглашал хороших преподавателей и лично следил за ходом преподавания, поставил в обязанность цюрихскому духовенству заботиться о народных школах и ежегодно обнародовать отчет о них.

Но предметом особого внимания Цвингли было устройство высшего учебного заведения, Каролинума, которое могло бы снабдить церковь научными образованными проповедниками и учителями. Будучи гуманистом, Цвингли положил в основу богословского образования древние языки – латинский, греческий и еврейский. Хотя на первом плане имелось в виду основательное знакомство с Св. Писанием, изучение классиков и истории занимало в программе очень видное место. По его настоянию, ученики разыгрывали оригинальные комедии Аристофана и Плавта. Цвингли старался внушить им интерес к изучению классических писателей, видя в этом средство привить ученикам дух республиканской простоты [11, с.144]. Он никогда не отделял науки от религии, как нечто несовместимое. По его мнению, разум нисколько не исключает искренней веры, а истинное знание – одно из действительнейших средств для нравственного облагораживания человека [19, с.51].

Не упуская из внимания народного образования, Цвингли отдавал свои силы Каролинуму. Это было его излюбленное детище. Он принимал самое деятельное участие не только в устройстве этого заведения, но и в жизни самих учащихся. Заботился о их здоровье, о том, чтобы занятия не превышали их сил, хлопотал о стипендиях, не жалея на содержание Каролинума никаких средств. Лучшие профессора из Германии и Швейцарии были приглашены на кафедры языков, сам Цвингли также читал лекции по теологии. Страсбург и Базель посылали своих ученых для ознакомления с этим учебным заведением. Мало-помалу эта академия сделалась центром просвещения немецкой Швейцарии, а Цюриху, слывшему до тех пор невежественным городом, сделала репутацию "швейцарских Афин".

2.9. Церковь и государство

Цвингли был убежден, что конечным и главным авторитетом в церкви и в обществе обладает само христианское сообщество, которое исполняет свою власть через избираемое гражданское правление, действующее в соответствии с авторитетом Библии. Но его взгляды на отношение церкви и государства изменились после того, как анабаптисты предприняли решительные действия.

* * *

Герцен называет богословие Цвингли “сухой, чуждой всякой глубины, вероисповедной системой с ее скудным безотрадным культом”, и с таким заявлением, в некоторой степени, можно согласиться. Действительно, христианство в чрезмерно тусклых гуманистических очках Цвингли было лишено красок жизни и той чарующей привлекательности, которая присуща только истинно евангельскому христианству. Этот факт может объяснить, почему из общины его последователей рано улетучилась всякая религиозность. Тогда как, например, в лютеранстве она сохранилась гораздо дольше.

Замечу, если для Лютера реформированию подлежало все то, что прямо, по его мнению, противоречило Св. Писанию, то для Цвингли от католицизма в церкви должно оставаться лишь то, что положительно оправдывает Библия. Для него все, что можно было в религии объяснить, он объяснял, чудесное же он оставлял в стороне и советовал не пускаться в объяснения совершенно неизвестных вещей.

3. КАЛЬВИН И ЦЕРКОВЬ

3.1. Богословие Кальвина

Жан Кальвин представляет собой второе поколение реформаторов. Первому поколению реформаторов – таким, как Лютер или Цвингли, в основном, приходилось отвечать на вопрос, какой не должна быть церковь. В том смысле, что они вынуждены были отгораживать реформированную церковь с одной стороны от католичества, а с другой – от радикализма. Перед вторым поколением реформаторов стояла задача систематизировать богословие протестантизма. И Кальвин уже отвечал на вопрос, какой должна быть реформированная церковь.

В 1536 году, еще не искушенный церковной практикой, двадцатисемилетний Кальвин выпустил небольшое, первое издание “Наставление в христианской вере”. В то время он и не предполагал, что ему придется воплощать программу этой книги в жизнь, тогда он видел себя только ученым-теоретиком. Но в течение последующих двадцати трех лет, опираясь на приобретаемый опыт церковного служителя в Женеве, он дорабатывал и переиздавал эту книгу шесть раз. Эта книга заняла почетное место в ряду литературных произведений западной классики.

Фактически Кальвин взял в основу своего учения идеи Лютера, с неумолимой последовательностью доводя их до конца, придал им вполне завершенную форму. Его богословие имеет те же акценты, что и богословие Августина, в чем также есть нечто общее с Лютером, но Кальвин пришел к такой системе, изучая Св. Писание, и к работам выдающегося отца церкви он обратился, чтобы найти поддержку, а не наоборот.

3.1.1. Священное Писание. Кальвин, подобно Лютеру, настаивал на безусловном авторитете прямого свидетельства Слова Божия, изложенного в Св. Писании. Он отделил свое учение как от католичества, высказываясь за невмешательство в дела религии человеческого разума и философии, так и от всякого рода мистических направлений, признававших возле или выше записанного откровения внутреннее, непосредственное. Кальвин заявлял, что целью Св. Писания является не описание исторических событий и структуры вселенной, а провозглашение Евангелия Христа. Он также настаивал на том, чтобы все утверждения в Писании воспринимались дословно.

3.1.2. Учение о Боге. Кальвина интересует не человек с его страданиями и сомнениями, а восстановление истинного понятия о Боге, умаленного папизмом. И даже сама идея предопределения, с которой обычно связывают имя Кальвина, важна для него потому, что она восстанавливает истинное величие, могущество и суверенитет Бога. Практическое значение этой идеи сводится к отрицанию католического учения о свободе воли человека и о посреднической роли церкви: в отношении к жизни, он принимает это учение лишь в качестве политического оружия. При попытках прямого, непосредственного его приложения к исправлению земных отклонений или даже простому суждению о них, Кальвин строго останавливает напоминанием, что “мы не смеем проникать в тайну Божию” [3, с.122]. В его величественной концепции Бога и Его славы, так типичной для некоторых библейских пророков, есть нечто ветхозаветное. Он охотно обращается к примерам из истории Израиля, при этом как бы забывая евангельского Бога любви.

3.1.3. Сотериология. Идея безусловного господства воли Божией, избирающей людей лишь своими орудиями, исключает мысль о человеческих заслугах. Такое понятие предопределения было развито еще Августином и в той или иной степени разделялось всеми реформаторами, но никто из них не пошел так далеко в формулировании принципа, в заключениях, вытекающих из него, как Кальвин. По его учению, спасение – это дело безусловного выбора, основанного на суверенной воле Бога, являющегося двойным предопределением одних ко спасению, других к осуждению. Предназначенные к спасению составляют небольшую группу, избранную Богом в силу непостижимого решения, помимо всяких их заслуг. С другой стороны, никакие усилия не могут спасти тех, кто осужден на вечную погибель. Кальвин считал, что служение Христа на кресте совершилось лишь для тех, кто избран ко спасению. Учение о “непреодолимой благодати” является неизбежным следствием учения об ограниченном избрании и примирении. Избранные будут спасены независимо от их собственного начального желания, когда Дух Святой неизбежно приведет их ко Христу. Сохранение святых является одним из важнейших положений в его системе: т. е. кто избран и кто неизбежно спасется через работу Духа Святого, никогда не будет окончательно потерян. Как добрые, так и злые дела людей служат для выполнения Божьих предназначений, но это нисколько не снимает вины с испорченного и греховного по своей природе человека.

3.1.4. Антропология. Кальвин верил в полную греховность всех людей. Человек наследует вину греха от Адама и не может ничего сделать для своего собственного спасения, поскольку вся его воля полностью развращена. Человек, по учению Кальвина, будучи твердо уверен в своей бессилии изменить раз поставленное относительно него решение, все же обязан исполнять все постановления церкви и с доверием идти к своему спасению, не зная, что его ожидает. Его самого страшила беспощадность этого учения.

3.2. Кальвин о церкви

В своем богословии Кальвин отводил огромное место учению о церкви. Для ее определения он использовал различные подходы и выражения. Систематизируя экклезиологию Кальвина, Низел выделяет в ней три акцента: церковь как мать верующих, церковь как тело Христа и церковь как собрание избранных [47, с.183].

3.2.1. Церковь как мать верующих. Для Кальвина, безусловно, церковь имела божественное происхождение и установлена Самим Богом в этом мире. А потому церковь всегда прославляет и превозносит Христа и является соучастницей в Его работе между людьми. Эта работа выполняется посредством священнодействий и служений, которые Он поручил ей выполнять, и через видимые знаки, которые Он ей вверил. Христос продолжает Свою искупительную работу "над нами и в нас". И церковь, как средство для осуществления этой работы, является сферой самооткровения Бога и сферой общения Христа и верующих. Кальвин, в таком значении церкви, указывал на то, что она состоит из множества верующих, а потому и каждый верующий должен принимать участие в работе церкви. Бог, конечно же, не сковывает нас, верующих, в нашем посвящении Ему, он предлагает нам быть использованными для нашей же души как канал регулярной проповеди и наставлений, и таким образом подчиняться Его повелениям, чтобы всегда находиться в соответствующем состоянии, когда Бог в нужный для Него момент приблизится к нам.

"Те, кто пренебрегает духовной пищей для души, которую Христос им предлагает в церкви, заслуживает погибели от ужасного голода" [47, с.183].

По этой причине Кальвин характеризовал сущность церкви одним словом, которое по сути представляло ее еще во времена апостолов: "Церковь является нашей матерью". Это имя вполне подходит для нее, говорил Кальвин.

"Потому что нет другого имени для той, кто дарит жизнь или вводит в нее, ей нужно принять и вынашивать нас во чреве, кормить грудью, оберегать нас от различных опасностей и вести нас до тех пор, пока мы не освободимся от смертного нашего тела и станем как ангелы. Ибо наши слабости не позволяют нам избежать этой школы до тех пор, пока мы не проведем в ней всю жизнь". "Вне ее недра не существует надежды, прощения грехов и никакого счастья".

Рассуждения Кальвина о роли церкви можно выразить так: поскольку церковь является местом служения Христа, так как Он Сам учредил ее, то Он желает встречаться с нами в ней и только в ней. Настолько важность церкви превознесена Кальвином, что он вместе с "древними" мог бы заявить, что вне церкви не существует спасения [47, с.186]. Фактом остается то, что Кальвин рассматривал церковь, как непознаваемую умом, Богом посвященную для нашего спасения. Он начинает первую главу раздела о церкви в "Наставлении" словами: "Наставление истинной церкви, с которой мы стремимся быть воедино, поскольку она является матерью всех богобоязненных" [37, с.486].

3.2.2. Церковь как тело Христа. Церковь для Кальвина была установлением, которое действует как внутри нас, так и через нас. Христос предлагает Себя нам для того, чтобы мы стали Его инструментом, и таким образом происходит объединение общины верующих, строится тело Христа. Мы вырастаем в различные части и так составляем Его, Того, Кто является нашей Главой, и тем самым создается единство между членами. Поскольку церковь действует через нас и внутри нас, то мы составляем неотъемлемую часть ее недра [47, с.188].

Эта идея не нова для реформаторов: Цвингли, например, использовал ее в своих трудах, но Кальвин широко развил эту мысль. Он выводил отсюда полную зависимость одного члена от другого, указывал на необходимость взаимопомощи, несостоятельность деления церкви, и конечно же, главное направление развития этой идеи указывает на Христа как на Единственного Господина и Главу церкви. Никакой член, составляющий тело, а папу римского можно рассматривать только так, не может управлять церковью. Только Иисус Христос, ее Глава.

3.2.3. Церковь как собрание избранных. Кальвин также описывает церковь как “собрание избранных людей”. Эта мысль была, пожалуй, главной в первом издании “Наставлений” и в Катехизисе, здесь Кальвин подчеркивает именно этот аспект ее сущности. “Она является полным числом избранных” [43, с.189]. Смысл этого высказывания становится яснее в контексте другого заявления. “Тайна избрания Божия является основанием церкви”. Представление о церкви как о собрании избранных напрямую связано с предопределением [3, с.121]. Цвингли также говорил о церкви как об избранных, но Кальвин полнее, чем кто другой из реформаторов, развил эту идею.

3.3. Развитие учения о церкви

Для того, чтобы лучше понять учение о церкви, которое занимает значительную часть в богословии Кальвина, нужно иметь в виду постепенное развитие его взглядов по этому вопросу, рассматривая его в контексте хода событий Женевской Реформации. Представление эkkлезиологии Кальвина в виде небольшого ознакомительного обзора его работы над “Наставлением” (а его взгляд на церковь сформировался, фактически, к 1543 г.) будет наилучшим подходом, так как, помимо положений в богословии Кальвина, такой подход показывает и развитие его мысли.

Виппер в своей докторской работе [3] достаточно большое внимание уделяет эkkлезиологии Кальвина. И этот труд лег в основу данной главы. Он замечает, что Кампшulte, говоря о учении Кальвина о церкви, указывает на два “формальных” принципа учения. Логический вывод из учения о церкви, если она относится к скрытому от глаз людей избранию Божию и если вообще признавалась необходимость видимой церкви, заключается, по его мнению, в свойственном Кальвину требовании церковной дисциплины. “Прославляйте Бога, – толкует он взгляд Кальвина, – полным и действенным торжеством, слова Его должны осуществляться воистину: жизнь церковной общины должна вылиться в форму совершенной и незапятнанной нравственности”.

Другим “формальным” принципом учения Кальвина было признание безусловного и единственного авторитета Св. Писания, отрицание традиций. И это определяет, по мнению Кампшulte, организацию церкви, придавая огромное значение личности в общине и приводя, таким образом, к ее демократическому строю [3, с.121]. Эти принципы достаточно определенно указывают на границы, в которых развивалось учение Кальвина о церкви.

3.3.1. “Наставление” (1536 г.). В 1536 году вышло первое издание “Наставлений”, которые потом несколько раз переиздавались и расширялись и, в конце концов, явились суммой всего догматического и церковного учения Кальвина. В первом издании было еще мало оригинального по содержанию. Целью Кальвина было систематически изложить сумму уже опережившихся протестантских идей, положить конец беспорядочности учения и строя среди единомышленников. В этом отношении он по ясности, сжатости и силе выражения превзошел все предшествующие подобные попытки.

В первом издании “Наставлений” учение о предопределении едва намечено. Кальвин, при объяснении символа веры, в связи с объяснением слов *santa ecclesia catolica*, дает лишь общее указание на характер предвечного избрания Божия, которое он называет *providenta Dei*. Здесь он в небольшом отделе осуждает практику католической церкви, “связывающей и развязывающей навеки” и этим дерзающей предвосхитить решение Бога. Далее, Кальвин старается разъяснить истинные границы церкви и действительное значение отлучения. Учение о предопределении для него важно потому, что оно восстанавливает истинное величие и могущество Божие.

3.3.1.1. Церковь земная и небесная. Но когда Кальвин приступает к построению новой церкви, он отходит от августиновской идеи предвечного избрания и, как выразился Виппер, “отстраняет или насилует ее” [3, с.122]. Учение о предопределении, заключая в себе понятие неизменной и несокрушимой невидимой церкви, определяемой исключительно волей Божьей, делает непонятной церковь видимую с ее воздействием на человека. Как признает Кампиульте, установление видимой церкви у Кальвина остается необъясненным, недоказанным. Объясняя понятие невидимой церкви, Кальвин говорит, что существует некоторое количество избранных, составляющих настоящую церковь, члены ее не могут погибнуть; их спасение опирается на столь сильную основу, что, если бы поколебался весь мир, они не могли бы упасть.

Церковь земную Кальвин никаким образом не рассматривал как часть невидимой. Последняя служит первой, может быть, недостижимым идеалом. Для многих было бы желательно собрать в видимую церковь избранных, но это вовсе не нужно для целей спасения, ибо пути Господни неисповедимы и Он может отвергнуть члена церкви и, наоборот, привлечь в число спасенных стоящих вне ее. Принимая земную церковь как нечто данное и ставя ей только другие границы, Кальвин указывает на отсутствие связи между мотивами, ведущими к ее установлению и призванию, и верою в предвечное избрание Божие.

“Хотя, пока нам неизвестно решение Божие, мы не можем судить в каждом отдельном случае, кто принадлежит к церкви (невидимой) и кто нет, однако везде, где будет проповедоваться и восприниматься Слово Божие, где, по установлению Христа, будут совершаться таинства, мы без колебания должны будем признавать существование церкви (*aliquam esse Dei ecclesiam*). Но во имя любви мы должны считать за избранных и членов церкви всех, кто соединяется с нами в общем исповедании и исполнении таинств” [3, с.122].

Кальвин стремится подчеркнуть полную независимость оснований, на которых утверждена земная церковь, от осуществления предвечного решения Божия над избранными и осужденными.

“Не только отлученные от церкви, – говорит он, – должны вызывать с нашей стороны снисхождение и меры увещевания, вместо угроз и преследования, но и турки, и сарацины, и остальные враги истинной веры”.

3.3.1.2. Дисциплина. Если сам принцип стоит вне связи с идеей предопределения, то не имеют никакого отношения к последней и те средства, те учреждения, которые способствуют поддержанию церкви земной. Если Кальвин настаивает на необходимости церковной организации, то потому, что считает церковь орудием пропаганды, борьбы и перевоспитания, следовательно, исходит от понятий, противоположных идее предопределения.

Мысли о воспитательном значении церкви, о влиянии ее сдерживающих и поощряющих средств особенно выступают в оправдании отлучения. Кальвин считал его необходимым для того, чтобы:

- святая церковь Божия не являлась, в оскорбление Ему, союзом злодеев и явных нечестивцев;
- в силу постоянного общения, эти люди не развращали дурным примером других;
- они сами, будучи подвергнуты позору, устыдились своего безобразия и путем раскаяния вернулись на истинный путь.

Отлучению Кальвин придает важное значение, оно рассматривалось как церковное наказание (лишение причастия). Он указывает на временный, воспитательный характер отлучения, служащего интересам видимой церкви; церковь связывает не на вечную гибель, а осуждает лишь образ жизни, известные дела человека. И если ее внушения не подействуют, то она ставит неисправимому на вид его осуждение на небесах. Разрешение ее означает восприятие в то единство, которое существует в ней во имя Христа. И рядом с этим выдвигается как будто принудительный характер отлучения: “Чтобы легкомысленно не пренебрегали судом церкви” [3, с.129].

3.3.1.3. Катехизис (1536 г.). В катехизисе, составленном Кальвином на основании “Наставлений” 1536 года, но без вопросов и ответов, оправдывая отлучение еще определеннее, он выражает свой страх за “святых”, на которых может вредно действовать общение с неверующими. Однако, такое опасение не выдерживает критики, т.к. излишне для избранников по теории предопределения. Далее он, опасаясь, чтобы отлученный не пренебрег судом церкви, пишет, что отлучение должно выражаться “голосом верующих”, в котором открывается Божие указание. Тут неясно, кому принадлежит само право произнесения отлучения. Этот вопрос создал впоследствии много затруднений Кальвину в его практической деятельности. Но Кальвин охотно соглашается на ограничение или даже устранение народа в самом решении этого вопроса и переносит его на внутрицерковный суд.

3.3.1.4. Границы церкви и ее устройство. В первом издании “Наставлений” Кальвин признавал свободу в установлении обрядов и церковного управления. Законы церкви должны быть таковыми, чтобы их исполнение не считалось необходимым для спасения души, чтобы они не связывали совести, как “неразрушаемое религиозное предписание”. Кальвин высказывается за полную свободу образования церковью и свободное определение их границ. “Христос совершенно ясно сказал, что всякое соединение людей (congregatio), собравшихся во имя Его, есть церковь”; следовательно, в каждой отдельной области или местности может возникнуть церковь. Об установлении обязательной связи между церковными общинами, создании высшего авторитета для управления целыми группами церквей в пределах нации, государства или по крайней мере города, области он ничего не говорил.

Кальвин рассматривает практический вопрос о порядке выбора и поставления служителей. Здесь он доказывает, что *ordinatio ecclesiastica* есть ложное таинство. И остается не совсем понятным его мнение по этому вопросу. С одной стороны, кажущееся пренебрежение, несвойственное Кальвину, а с другой, как замечает Кестил, “Кальвин никогда не выводил, подобно Лютеру, сана и обязанности священника из понятия всеобщего священства верующих, а ограничивался лишь желанием, чтобы общины принимали участие в выборе должностных лиц”. Священники, конечно, должны быть избираемы мирянами, но как это должно происходить, в собрании ли всей общины, голосованием ли немногих или назначением властей, он не определяет. В области духовного правления он признает пока лишь два сана: епископа и пресвитера (учителя, лица, ведущего богослужения) и диакона, выдающего церковное имущество.

3.3.2. Articles (1537 г.). Проект церковной организации 1537 г. (Articles) свидетельствовал о том, что его составители преследовали, по крайней мере, две задачи: содействовать истреблению католицизма, исчезнувшего, по мнению проповедников, лишь официально; определить приемы правильной церковной практики, которая должна быть главным образом направлена на поддержание церковной дисциплины. По общепринятому мнению, Кальвин принимал самое непосредственное участие в составлении этого проекта. Уже в первом пункте авторы признавали желательным еженедельное совершение таинства св. Причастия при участии всей общины и лишь ввиду "нетвердости" народа допускали пока ежемесячное повторение обряда. Но без строжайшего надзора, сопровождающегося отлучением, его совершение они представляли невыносимым из-за неизбежной профанации. Далее в проекте подробно изложена организация религиозно-нравственного надзора и приемы воздействия, завершаемые в случае нужды экскоммуникацией.

В Artikles обнаруживается ряд противоречий с "Наставлением", например, по поводу отношения церкви и государства. Кальвин будто объявляет светскую помощь ненужной для церкви и этим устраняет мысль о возможности каких-либо столкновений церкви с светской властью. Здесь он приходит к тому, что магистрат, поставленный в качестве прямого орудия и служителя Божия рядом с церковными органами, призван и уполномочен вместе с ними. И еще одно несоответствие в отношении границ церкви. Тут, вместо свободной, образуемой из добровольных членов, церкви явился принудительный союз, с исключением при помощи внешних средств не присягнувших догме и церковной конституции, изложенным в "Исповедании", как замечает Галли [3, с.183].

"Судя по тексту, – говорит Виппер, – вместе с Articles, правительству должны были быть поданы еще две работы проповедников: "Исповедание" и "Катехизис"... "Исповедание" должно было служить средством проверки религиозных убеждений каждого отдельного лица, критерием принятия в общину и, может быть даже, орудием выделения из общего числа членов церкви "чистого зерна", церкви настоящей. "Катехизис" должен был служить подготовкой для публичного исповедания. Как и в ранней церкви, он должен был быть схемой того свидетельства, которое каждый свои должен бы принести, чтобы громко заявить христианские воззрения" [3, с.184].

В "Катехизисе" выдвинуто, так же как и в "Articles", значение экскоммуникации, причем здесь делается ударение на ее божественную сторону, а не на человеческую. Также в "Катехизисе" Кальвин старался высоко поднять авторитет служителей церкви и внушить светской власти уважение к ним.

3.3.3. "Наставление" (1539 г.). Второе издание "Наставлений" было, как замечает Виппер, в гораздо большей степени богословским трудом, чем предыдущее. Здесь уже Кальвин не противопоставляет невидимую церковь Христову всякой земной организации, "...которая всегда остается, какие бы высокие цели она ни преследовала, и в какой бы чистоте ни возвещала учение Христа, делом рук человеческих". О единственной церкви на земле, охватывающей истинно верующих, он также не говорит ни слова. Его занимали другие вопросы, а именно, какая связь может и должна устанавливаться между отдельными церквями, как достигнуть согласия между ними и поддерживать его, и в какой мере личность подчинена этому союзу, может ли его критиковать, вступать и выходить из него по произволу. В "Наставлении" (1539 г.) Кальвин продолжает возражение как против католицизма, так и против церковного анархизма. Толкуя 2Пет.2.1, о ложных пророках, он относит их к тем людям из черни (plebei), которые присвоили себе в последнее время имя учителей и проповедников (doctorem et pastorem) [3, с.202].

Фактически, Кальвин дает новое учение о видимой церкви. Чтобы оправдать авторитет каждой самостоятельной общины, он исходит из понятия *ecclesia universalis*. Эту Вселенскую церковь составляют различные народы, т.е. она рассеяна по всему лицу земли, но объединена истиной божественного учения. Отдельные общины в городах и селениях составляют ее части и по праву обладают именем и авторитетом церкви. Все люди, исповедующие церковное учение, входят в ее состав и, следовательно, подчиняются той или иной поместной церкви, пока она их не исключила своим судом. И здесь существует большая разница между отдельной личностью и отдельной церковью. Если отдельные недостойные личности могут быть в церкви, то церковью недостойных или низших по достоинству нет. Все они равны по святости и авторитету в отношении к личности, так как эти их свойства независимы от случайных условий; проповедь Евангелия и правильное совершение таинств, каков бы ни был личный состав, создают законную церковь. Отсюда Кальвин выводит, что нарушения авторитета какой-либо церкви, носящей эти отличительные знаки, есть нарушение Божией воли. “Стремиться к уничтожению этих отличительных знаков церкви, – говорит он, – значит уничтожить саму церковь”.

Что касается отдельной личности, то он напоминает, что не следует быть слишком придирчивым и непримиримым в требованиях. Нельзя покидать церковь из-за неважных разногласий. Согласие, одинаковое исповедание должны быть лишь в существенном (Кальвин упоминает в этой связи веру в Троицу, в бессмертие души, оправдание верою и т.д., обходя предопределение), полное тождество учения немыслимо. В суждении о внутрицерковной жизни, о нравственном состоянии в среде церковной общины он предлагает поступать еще осторожней. Отвергая учение анабаптистов о церкви как о собрании исключительно благочестивых и святых людей, Кальвин напоминает:

“Как человека в его нравственно-религиозной жизни, так и целую общину, мы не должны судить по случайно выхваченным частям или по отдельным поступкам, а должны брать в целом и сообразно общему впечатлению определять к ним наше отношение” [3, с.203].

3.3.4. “Наставление” (1543 г.). В этой работе Кальвин пытается, с учетом приобретенного опыта и измененных условий, указать на черты идеальной церкви. Когда Кальвин работал над очередным изданием “Наставлений”, фундамент новой общины был уже сложен. В женевской церкви уже существовала конституция, писанный закон, на который можно было опереться в дальнейших стремлениях. Речь уже могла идти не о предполагаемой идеальной церкви, а о реальном факте, о достигнутых результатах, которые надо было обобщать и формулировать. Отсюда появилась необходимость комментировать новые учреждения, объяснять их значение для будущего, дать им историческое и теоретическое оправдание и указать на необходимые поправки, соответствующие идеальным целям. Кальвин отыскивал черты идеальной церкви в апостольской общине и лучших учреждениях раннего христианства вообще и старался, с учетом современности, дать им жизнь в женевской церкви.

Рассматривая развитие церкви в истории, Кальвин отмечает, что начало ее упадка приходится на тот момент, когда духовенство начинает отвергать участие народа в церковных делах, в частности в выборах. Из этого он выводит, что истинная церковь имеет обязательно демократическую основу. Притом она должна опираться не на народ в его политической организации, не на его представителей, о них речи нет, а предполагает его как самостоятельное церковное единение, как паству. На независимость церкви от магистрата указывает последовательное молчание об участии светской власти во внутрицерковных делах.

Порядок избрания непосредственно народом Кальвин признает единственным правильным как в отношении священников, между которыми Кальвин различает проповедников и богословов учителей, так и для двух других церковных чинов: для старейшин, наблюдавших за нравами, и для диаконов, ухаживающих за бедными и сиротами и заведующих предназначенными для последних суммами. Два последних чина выбирала вся община и даже об утверждении их со стороны правительства не упоминается. Вишпер указывает на явное стремление их поставить наравне с пресвитерами [3, с. 191].

В “Наставлении” 1543 г. Кальвин без колебания рекомендует отвергнутый женевским магистратом и потому не отраженный в орденах обряд возложения рук как практику древней церкви. Здесь он развивает мотивы в пользу этого символического действия.

“Этим путем, – говорит он, – народ усваивает представление о достоинстве пастора, в то же время и сам пастор проникается мыслью, что он отныне не властен над собою, а стал рабом Бога и церкви”.

Порядок управления церковью, определенный в издании 1543 г., вытекал из “незастенного Слова Божия” и установлений Христа. Он основан на тесной связи проповеди с нравственной дисциплиной и делом благотворительности. Потому в “Наставлении” 1543 г. разделение на пасторов и учителей, с одной стороны, и старейшин и дьяконов, с другой, – чисто внешнее. Оно основано лишь на необходимости распределить между разными лицами множество дел, лежащих на представителях церкви.

В поздних работах Кальвин делает детальную разработку практики церковной дисциплины [3, с. 295]. Дисциплинарные требования в отношении духовенства, он считал, должны быть гораздо строже, чем в отношении народа, и не допускал участия светских властей во внутренней дисциплине духовенства. В отношении светских лиц дисциплинарное воздействие проходит несколько ступеней, которые являются, в некотором смысле, отражением трех ступеней в Мф. 18.15-17. Сначала лица, не удовлетворяющие требованию нравственного закона, выслушивают увещания как бы семейного характера от пасторов, обходящих частные жилища для того, чтобы утверждать верующих, так как одного провозглашения евангельских истин в собрании недостаточно. Кальвин считал, что учение получит действительную силу лишь тогда, когда священник будет иметь право потребовать от всех выполнения того, чем люди обязаны перед Христом. Если эти увещания не действуют, “Христос велит” призывать в церковный суд, состоящий из старейшин. Здесь уже внушения носят более серьезный характер, как бы исходя от общественной власти. Если и после этого виновный упорствует, он должен быть исключен из общины. Кальвин пишет:

“Мы все более приходим к убеждению, что духовный суд, преследующий проступки во имя Слова Божия, есть наилучшая поддержка здорового состояния, основа порядка и скрепляющая единение сила в Христовой церкви” [3, с. 294].

Кальвин подчеркивает обязанность каждого – государь и простолюдин здесь поставлены наравне – подчиняться дисциплине церкви. А такие выражения, как: “так как в дворцах своих государи привыкли слышать только поддакивания, то в интересах их же самих более чем необходимо, чтобы устами священников они призывались на суд Божий”, – производили глубокое впечатление на людей, выходявших из его школы. На подобные слова опирались многие проповедники, обличавшие государственных вождей. Не допуская участия власти в церковном дисциплинировании, Кальвин считает желательным участие народа, по крайней мере, при произнесении отлучения. И в этом просматривается демократическая основа церкви.

“Законный порядок отлучения, – говорит Кальвин, – состоит в том, чтобы старейшины действовали не одни и в тайне от других, но с ведома и одобрения церкви; так однако же, чтоб народная масса, не управляя активно, наблюдала бы в качестве свидетеля и сража, чтобы в деле не было личного пристрастия немногих” [3, с.295].

3.3.4.1. Работа служителей. Говоря о роли пресвитеров и епископов, Кальвин предлагает одно из установлений древней церкви, а именно, коллегию пресвитеров, состоящую из пасторов и диаконов. Коллегия эта, помимо обязанностей, указанных Павлом, учения, увещания, нравственного воздействия, должна служить делу сохранения традиций в среде духовенства и для подготовки молодых деятелей к той же роли. Для решения разногласий между пасторами в вопросах вероучения, Кальвин в “Наставлениях” 1543 г. предлагает одно средство – синод, съезд священников. Он не раз убеждался в полезности такого учреждения, способствующего разрешению проблем, вытекающих из изолированности пасторов в отдельных церквях.

“Гораздо больше веса, – говорил он, – будет иметь определение доктрины, выработанное путем соглашения пасторов различных церквей, чем каждый из них излагал народу придуманные им самим формулы, или если бы эти формулы были составлены немногими частными лицами... Поэтому, как только кто-либо начнет волновать новым и необычным догматом церковь, и появляется опасность серьезной распри, представители церкви должны сойтись и, разобравши вопрос, дать точное определение догматам на основании Писания...” [3, с.297].

3.3.4.2. Материальное служение. Говоря о церковном имуществе, о назначении и управлении им, Кальвин ссылается на порядок, установленный в древней церкви. Диаконы должны были собирать ежедневные приношения верующих и ежегодные доходы с церковного имущества и распределять их на действительные нужды, т.е. часть на содержание пасторов, часть на пропитание бедных, в этом они подчинены лишь надзору епископа. Интересны мотивы, которые Кальвин приводит в пользу предоставления имущества в полное ведение церкви:

“Если мы уж поручаем наши души, столь драгоценное состояние, этим лицам, то насколько же легче мы можем предоставить им распоряжаться деньгами”
“Справедливо и освящено Божиим законом, чтобы те, кто отдает все свои силы служению церкви, получали содержание из общественных средств ее” [3, с.298].

3.3.4.3. Церковь и государство. “Наставление” поздних изданий не ограничивается только возведением стройного здания церковных учреждений. Виппер, говоря об отношениях между церковью и государством, очень четко подмечает:

“Оно указывает для этих учреждений, для всей церковной жизни основу, принцип, который становится наиболее решительным принципом в истории кальвинизма. Церковь может быть действительно независима от светской власти при всякой организации последней, может возвыситься над нею и грозить в случае розни, благодаря тому, что она поднимается самостоятельно на демократической основе. Каковы бы ни были политические начала, господствующие в стране, как бы ни была принижена масса правительственной опекой и деспотизмом, в вопросах церковной жизни она признается зрелой и компетентной, в церкви она конституирована, как целое, с правом голоса и обсуждения, и знает над собой лишь тех лиц, которых она избирает самостоятельно...”

Замечательно это позднее, но в то же время очень решительное развитие демократической теории церкви у Кальвина. В этом отношении наблюдаются полная противоположность с Цвингли. У Цвингли демократическая, независимая от политического строя и управления церковная община является исходным пунктом; дальнейшее учение все более отступает от этой идеи. У Кальвина, наоборот, она является конечным результатом. Цвингли, следуя в теории за реальными переменами в церковном строе своего города и неко-

торым образом приспособляясь к ним, признавал последовательно несколько форм церковной организации. Кальвин, приступая к практической деятельности, не имел определенного учения о церковном строе. Такое учение выработалось у него лишь в процессе самого дела, но в противоречии фактическому строю. При этом, в известной мере, Кальвин продолжает оставаться верен раз усвоенному направлению. Как в самом начале он проводил резкую грань между сферой государства и церкви, так осталось и позднее с той разницей, что основание самостоятельной церкви у него было гарантировано определенными учреждениями. И, подводя итог отношениям церкви и государства у Кальвина, Виппер заключает:

“Чем дальше тем больше расходился Кальвин с утвердившимся в Швейцарии типом церкви: теория его далека от всякого намека на слияние политической и церковной общины” [3, с.300].

3.4. Музыка в реформатской церкви

Основной музыкальный жанр, практикуемый в реформированных церквях, – вокальное исполнение псалмов, доступно изложенных в стихотворном переводе. Псалтирь к середине XVI века в Швейцарии был очень популярен, ведь пение псалмов представляет прекрасные возможности для духовно-лирического и эмоционального воздействия как на исполнителя, так и на слушателей. И главное, что библейские истины таким образом проникали в изголодавшиеся по Слову Божию сердца. Во многих случаях это был чуть ли не единственный путь, когда Писание могло достичь людей, находящихся под гнетом католической церкви. Существенное значение для обеспечения популярности псалмов имело и то обстоятельство, что в качестве напевов использовали популярные, широко распространенные мелодии, что подтверждают следующие слова современника:

“В ту пору псалмы не предназначались для исполнения на определенный раз и навсегда установленный напев ... напротив, каждый пел тексты на тот напев, который ему нравился, обычно на напев, распространенный в быту. Таким образом, пение псалмов раздавалось не только во время богослужения, но и в домашнем обиходе, в мастерской, за ремесленной работой, на школьном дворе и т.д.” [7, с.312].

Естественно, что при таком значении псалмов существенную роль в Женеве приобретал наряду с напевом и сам текст, всем понятный, поскольку он давался на родном языке. В этой связи известен представитель французского возрождения Клеман Маро. Благодаря своему поэтическому дарованию Маро сделал большой вклад в французскую лирическую поэзию и сумел передать в поэтической форме содержание оригинала [7, с.313]. Кальвин в предисловии к изданию псалмов в переложении Маро подчеркивает важность молитвы на родном языке и высказывается за исполнение псалмов, которые должны занять место “безнравственных песен”. Успех изданий перевода псалмов Маро был велик, к 1550 году они вышли уже 28-м изданием.

В Женеве в 1541 году, согласно постановлению женеvского совета, где речь идет об обучении детей, говорится между прочим и о “пении псалмов Давида”. Некий Гилом Франк из Руана открыл музыкальную школу и опубликовал “Псалтирь” в 1565 году. Продолжателем дела Франка явился Луй Буржуа, ему принадлежали изменения и упорядочения напевов в собрании псалмов, изданных Кальвином в 1543 году. О том, что в Женеве существовала строгая цензура всего, что относилось к церкви и духовной жизни, говорит тот факт, что в 1551 году Буржуа был даже подвергнут аресту за то, что “ввел новые напевы без разрешения совета”. Последний строго регламенти-

ровал характер напевов, требуя “соблюдения умеренности, величавости и спокойствия, соответствующих месту и характеру исполнения, с тем чтобы они могли быть использованы в церковном богослужении” [7, с.313]. Гудемель, а вслед за ним и Клод Лежен явились авторами более изысканных, сложных, отличающихся печатью большого мастерства, полифонических обработок псалмов. Правда, для высоко художественной музыки существовали препоны благодаря провозглашенному Кальвином и Цвингли отказу от музыки полифонического склада в богослужении. И это искусственно сужало выразительные возможности музыкального искусства [7, с.314].

3.5. Кальвин о христианском образовании

Разделяя взгляды Лютера на роль церкви в обучении молодежи и несведущих, Кальвин много содействовал этому, подготовив и опубликовав катехизические уроки помощи. По отношению к обучению детей, он твердо стоял на принципе их прилежного обучения, во-первых, дома родителями, во-вторых, в воскресной школе. Но это уже были не катехизические классы, а специальные библейские занятия для детей [40, с.84]. Он также настаивал на обучении детей пению для того, чтобы они могли вести партию во время общего пения псалмов в церковном богослужении. Он утверждал, что они должны учиться не только мелодиям и доктринам, но и хорошим манерам, доброй морали и т.п. Подобно Лютеру, Кальвин считал, что Реформация не может быть завершена без систематизированной программы подхода к образованию детей. Кальвина иногда называют “отцом западной общеобразовательной школьной системы”. Его катехизические уроки помощи широко использовались и послужили основанием для Хейделбергского катехизиса, подготовленного Урсином, и также Вестминстерского катехизиса.

В начале своей реформаторской деятельности в Женеве Кальвин не находил нужным учреждать более одной школы. Она должна была управляться, конечно же, духовными лицами, и главным предметом обучения в школе был катехизис. Только в конце жизни ему удалось организовать колледж и высшее богословское учебное заведение, главной целью которого была подготовка преподавателей и духовенства как для женевской церкви, так и для многих иностранных церквей, состоящих в связи с Женевой [21, с.721]. В 1559 г. женевский колледж по инициативе Кальвина был преобразован в академию. Беза стал первым ректором этой академии и вместе с Кальвином составлял ее устав. Преподаватели нашлись среди беглецов из Франции и кантона Ваадга. Академия вначале ограничивалась пятью профессорами, одним для греческого, одним для еврейского, одним для свободных искусств, Кальвин и Беза преподавали богословие, которое, главным образом, состояло из комментариев к Св. Писанию. Вскоре это учебное заведение наполнилось слушателями со всех концов Европы. Женевская академия являлась важнейшим центром для распространения идей Реформации в романских странах. Отсюда выходили лидеры французских гугенотов, голландских кальвинистов, и главным образом учение Кальвина принялось и воплотилось у шотландских пресвитериан и английских пуритан.

“Из школы Кальвина выходили строгие, до фанатизма смелые служители, готовые на борьбу со старой церковью, и не только со старой”, – пишет Герцог.

Этот факт является одной из причин того, что реформатские церкви имели успех на немецких территориях. В то время как Лютер, в основном, проповедовал пассивное сопротивление оппозиции, кальвинисты выставили целый ряд суровых, нетерпимых деятелей с железным характером.

* * *

Для Кальвина церковь – это любое общество людей, в котором проповедуется Слово Божие и совершаются таинства крещения и евхаристии. Авторитет служителей поставлен им необыкновенно высоко. Он настаивает на применении строгой дисциплинарной меры отлучения от церкви. И, несмотря на непримиримую вражду к католицизму, учение о церкви Кальвина более всех приближалось к средневековому и более, чем учение других реформаторов, заключало в себе элементы теократии. В отношении верующего и властей он руководствовался выводом из положения, что полное подчинение воли человека Божьему водительству должно порождать в нем сознание правоты и силу оказывать сопротивление правительству, если оно идет против повелений Божиих.

Один из довольно серьезных исследователей трудов Кальвина Кампшульте (впрочем, он не отличался симпатией к кальвинизму), высказался о системе Кальвина, как о “религии сухой и мрачной” [3, с.120]. Для такого заявления можно найти основания, ведь Кальвин смотрел на землю, как на юдоль плача и скорби, и поэтому устранял все, что веселит и украшает жизнь. Комфорт и удовлетворение эстетических потребностей должны уступить одному поклонению Богу. Он нигде не оставлял места игре воображения, неопределенному чаянию: везде логическое рассуждение и ссылка на прямой текст из Писания. Мак-Грат, пожалуй, не согласился бы с таким высказыванием, ссылаясь на то, что Кальвин мог в прекрасно устроенной природе видеть перст Творца и восхищаться великолепием Его творения [13, с.280].

4. ХРИСТИАНСТВО РАДИКАЛЬНОЙ РЕФОРМАЦИИ

Вишняков, объясняя основу анабаптизма, указывает на два момента, присущие анабаптизму на протяжении всей его истории. Первый – это мысль о новой церкви, и второй – субъективизм. В сущности это основы библейского сепаратизма. О первом он говорит:

“Здесь заключается жизнь анабаптизма и его оригинальность. Отнимите у него это начало, тогда он совершенно приравняется к протестантству, оставит и свое перекрещивание”.

В утверждение этого он приводит историю “свободных братьев” (Freien Bruder) [34, с.342]. Когда радикалы Цюриха направили посольство к Цвингли с требованием “отделить истинных христиан от ложных и из первых основать истинную церковь Христову”, и ответ Цвингли не удовлетворил их, они оставили городскую церковь и организовали новую общину, в которую входили только крещенные по вере. Буллинггер также, подчеркивая огромную важность для анабаптистов вопроса экклесиологии, говорит:

“Перекрещенцы не могут примириться ни с одной из существующих ныне церквей, не основав своей” [34, с.343].

Второй момент заключается в идее всеобщего священства.

“В силу их учения о непосредственном общении с Богом, – продолжает Вишняков, – уничтожается значение всякого положительного авторитета над верующими”.

Впрочем, последнее заявление справедливо только по отношению к крайне радикально настроенным общинам. В целом же, анабаптисты не признавали ни церковной иерархии, ни таинств как необходимых средств к спасению, усматривая в них лишь символическое значение. Основанием для этого служило, по сути, библейское утверждение, характерное для всех анабаптистов в целом о том, что каждый истинно верующий живет и поступает по

Духу Божию, живущему в нем, Который руководит его желаниями, поступками и всей жизнью. И такое их убеждение часто доходило до крайнего фанатизма, так как, отказываясь контролировать себя, они впадали в экстаз и различные сумасбродства, заканчивавшиеся иногда даже лишением жизни [35, с.202].

Мысль перекрещенцев создать новую, святую церковь на земле основывалась на убеждении, что "церковь Христа иссякла здесь", что она существовала только при апостолах и ближайших их преемниках и снова может появиться на земле "в том случае, если Господь Иисус изберет новых служителей, проповедников Его Святого Слова, способных, при Его содействии, подобно апостолам, просветить мир светом истинного богопознания и привести его к покаянию и к святой жизни". Ставши на эту точку зрения и представляя себя новыми апостолами, что особенно характерно для крайних спиритуалистов Германии и Голландии, а остальных людей язычниками и идолопоклонниками, анабаптисты отправлялись на проповедь Евангелия. Их задачей было "подобно" св. апостолам Христа, крестить всех, кто желал быть членом новой церкви, которую они обычно называли "царством Христа на земле". Собранная таким образом община выражала внутреннее единение членов между собою крещением, хлебопреломлением, братским равенством и т.д. Все это они делали, стараясь воспроизвести у себя формы жизни первых христиан. Но так как большинство из них внутреннего склада этой жизни не знали и не изучали, то не вполне ясно осознанное понятие христианской свободы часто приводило их к мысли, что истинная христианская жизнь требует уничтожения законов, общественного долга, земного родства и т. д. Это приводило к отвержению не только церковной иерархии, но в некоторых случаях даже и гражданского правительства, произволу и распущенности нравов.

Мысль Лютера об оправдании одной верой и ее прямое развитие ведет к отвержению иерархии, таинств и всего внешнецерковного устройства, к тем началам, что признавали анабаптисты. И в начале Реформации шло прямое ее развитие. Но потом, когда Лютер увидел, что полная религиозная свобода ведет слишком далеко, он делает быстрый поворот к церковному авторитету. То же самое сделал и Цвингли. При таких обстоятельствах тем, кто хотел остаться приверженцем начал мистического христианства, ничего не оставалось больше делать, как оставить приверженцев Реформации, не желавших прямого развития оправдания верой, и утвердиться в преданиях о "святой церкви" и образовывать новые общины.

5. ГЕРМАНСКИЙ АНАБАПТИЗМ

5.1. Цвикауская община

Первые упоминания об этом движении связаны с небольшим немецким городком Цвикау, где анабаптизм появляется как живое восстановление заглаженного папством предания средневековой мистики в народе. Здесь с давних пор была большая группа, оставившая католическую церковь и жившая преданиями средневекового сектантства. Но эта группа ничего не предпринимала до тех пор, пока не прибыл туда в качестве проповедника Томас Мюнцер. В то время он так же, как и Карлштадт, поставил своей задачей как можно скорей вводить идеи реформации в жизнь и освободить Германию от ограничений церкви и гражданской власти [34, с.335].

До прибытия в Цвикау Мюнцер был школьным учителем. И по своему естественному отращению к схоластике, он обратился к изучению мистического богословия, так же, как и Лютер, читал Иакинфа Флейрийского, Таулера и Сузо.

“Но в то время, как Лютер, в силу своего религиозного духа, извлекал из мистики только мед, оставляя при помощи своего здорового инстинкта все вредное в стороне, Мюнцер извлекал из мистики яд, или, можно сказать, она делалась в нем ядом”, – замечает Герцог [21, с.601].

Вишняков пишет: *они считали, что в мистике не жажда молитвы и внутреннее самоуслаждение, а непосредственное отношение к Богу... он относился к Богу не смиренным и благородным послушником, а гордым и надменным фанатом. Он считал себя человеком, который не только утомляется Богом святых Его откровений, но который сам может заставить Его делать желаемые откровения”.*

Люди, поддерживающие Мюнцера в Цюрихе, были из общины, наследовавшей предание средневекового сектантства. Во главе этой общины стоял Шторх. Он был простым фабрикантом, но человеком весьма влиятельным в народе. Деятельность его исполнена серьезности и определенности, увлечения и экстаза. Его обширное знание Библии удивляло всех. Пророческие видения, между которыми первое место занимало явление ему архангела Гавриила, особенно будто бы близкого Шторху, составляло исходный пункт его деятельности. Разрушение римской церкви и основание “благочестивого царства” было целью его стремлений. Поскольку первые немецкие анабаптисты не ставили перед собой цели описать свое учение и устройство церкви, на мой взгляд, описание, сделанное одним из древних историков анабаптизма, характеризующее Шторха, может послужить моделью, на которую ориентировались немецкие анабаптисты при выборе церковного руководителя. Вагнер описывает его так:

“Это был человек набожный и святой, не позволявший себе роскоши в жизни; его блестящие глаза и спокойное лицо невольно располагали в его пользу всякого, кто имел с ним дело; обращение его с людьми было просто и открыто; сила его слова была так могущественна, что будто он имел в себе Духа Божия” [34, с.364].

Сильный в народе Шторх далеко не таков был в ученом кругу. И он об этом знал и постарался сблизиться с Мюнцером. Сойдясь, они, каждый со своей стороны, действуют в пользу перекрещенцев. Мюнцер берет на себя полемику с католиками и протестантами, а Шторх внутреннее устройство церкви. Особенностями этой общины было:

- отвержение законов и правительства;
- введение свободы и общности имений;
- избрание двенадцати апостолов и семидесяти двух учеников для проповеди Евангелия, крещения и основания новой церкви.
- их догматика не получила строгой определенности, хотя основные ее положения – учение о новой церкви, перекрещивании и всеобщем священстве – представлялись ясно в сознании членов общины.

Среди руководителей Цвикауского анабаптизма также можно выделить Марка Фому и Марка Штюбнера. Последний был студентом Виттенбергского университета. Штюбнер был восторженным слушателем Лютера, он увлекался работами своего учителя, ему нравились особенно первые сочинения, посвященные оправданию верой и говорящие о возможности каждого общаться с Богом. В Цвикау он явился после изгнания Мюнцера и назначения на его место яркого приверженца Лютера Никола Гусмана. Это назначение послужило поводом к восстанию против ратуши, в результате которого лучшие и образованные представители общины покинули город.

Это обстоятельство заставило Шторха, Штюбнера и Фому отправиться в Виттенберг, куда манило возмущение, вызванное там Карлштадтом и Дидимом. Лютер тогда находился в Ваттбурге, и Реформацией управлял Меланхтон, который не в состоянии был удержать народных волнений. К тому же его стала занимать мысль об организации новой протестантской церкви. Меланхтону также был привлекателен субъективизм веры. Благодаря этим обстоятельствам, он принял их не без симпатии и в письме к Лютеру удивлялся их изгнанию из Цвикау, находя их невинными [34, с.369].

5.2. Учение “Цвикауских пророков”

Из письма Меланхтона к Лютеру видно, что они заявляли два главных пункта. Это, во-первых, мысль о создании новой святой церкви на земле, состоящей только из избранных, которые будут наслаждаться благоденствием и покоем после истребления всего “грешного и прелюбодейного мира”. Во-вторых, всякий избранный имеет в себе Дух Святой, им наставляется, руководится и живет жизнью праведника. И как следствие этого – отвержение спасительных таинств, повторное крещение, низвержение церковных авторитетов и т. д.

На совещании с Меланхтоном их несогласие, в основном, было относительно учения о крещении. Меланхтон мало принимал во внимание настойчивость перекрещенцев, не предполагал и того, что анабаптисты были в состоянии доказать необходимость крещения по вере. Разговор принял серьезный оборот, когда Штюбер сказал Меланхтону:

“Да что вы хвалитесь вашей победой над папством, торжество ваше решительно только на словах; вы говорите, что всякое дело, не от веры происходящее, ничего не значит, что всякая церемония, не служащая прямым выражением нашей веры, – фиглярство; зачем же вы оскверняете церковное таинство в детях, которые не знают и не понимают веры?”

Тогда Меланхтон совсем растерялся. Он писал к Лютеру:

“Меня не слишком беспокоит, что они пророчествуют ... но я не знаю, что мне делать с учением о крещении детей. Я читал об этом предмете у древних учителей церкви, справлялся у Августина, но не нашел совершенно ясного и определенно-го” [34, с.373].

Действительно, с точки зрения Лютера, Меланхтону нечего было возражать против анабаптистов. С какой бы стороны ни смотрел он, личная вера и крещение детей всегда будут в противоречии друг с другом.

После первого возмущения анабаптистов в Цвикау и изгнания из города Мюнцера он долго путешествовал, распространяя свои идеи в народе и ища новую должность проповедника. И в 1523 г. Мюнцер становится пастором в Альштадте. Здесь он издает свое “Богослужение”, которое должно было служить органом и выражением “новой церкви” на земле [34, с.375].

В это же время Мюнцер старался оттолкнуть народ от Лютера. Он издает большое количество книг, брошюр и писем, которые бесплатно печатались и даром рассылались. В своих речах Мюнцер так рельефно выставлял слабые стороны Лютера, что вскоре склонил на свою сторону немало народа. Под предлогом ниспровержения папства, он проповедовал против князей и правительств, которые не хотели открыто выступать против Рима. И чем ревностней он выступал против властей с такими, например, словами “...отдайте же, сильные мира, жестокие узурпаторы, отдайте нам блага, которыми вы насильственно завладели, отдайте, они созданы для всех одинаково”, тем

больше народа стекалось к нему. Своей кипучей литературной деятельностью и силой личного присутствия он пытался охватить цепями заговоров всю Германию и Швейцарию. Но до конца ему свой план осуществить так и не удалось из-за того, что невозможно было сдерживать возбужденный народ. Крестьянский мятеж с социально-демократическим характером был подавлен. Толпы крестьян, предводимые Мюнцером, были разбиты объединенными областными князьями, сам Мюнцер был взят в плен и, причастившись по римскому обряду, как этого желал герцог Георг саксонский, был обезглавлен.

Теперь начался ряд гонений со стороны католиков и протестантов. Вышел императорский эдикт, предписывающий уничтожить анабаптистов "без предварительного суда инквизиции". Жестокость, с которой выполнялся эдикт, рассеяла анабаптистов за пределы Германии и во многих стала вызывать, фактически, обожание своих страданий и мучений. Себастьян Франк говорит:

"...большая часть (анабаптистов) проповедует о кресте, как о единственном пути к жизни ... проповедь эта была бы совершенно справедлива, если бы они идолопоклоннически не обожали своих страданий, надеясь спастись не через Христа, а через одни личные свои страдания" [34, с.386].

5.3. Учение Мюнцера

В Альпштадте Мюнцер ввел свое "богослужение" и основал общину, которая должна была служить прототипом "нового царства". Основным правилом этого общества была общность имени. И если какой князь, граф или господин не захочет согласиться с этим, должен быть убит. Он окончательно порывает свои отношения с Лютером и начинает против него обличительную полемику, в результате которой окончательно вырабатывается мировоззрение Мюнцера. Песотский отмечает:

"Через все сочинения, дошедшие до нас, проходит лишь одна мысль: необходимо произвести полную реформу, надо разрушить существующие до сих пор (социальные) формы жизни... и на развалинах старого мира построить новое теократическое царство".

5.3.1. Антропология и сотериология. Мюнцер не мог согласиться с учением Лютера о человеке и об оправдании верой, полученной по благодати Божией. У Лютера учение об освящении очень слабое, благодать могла только оправдать, а не освятить человека, переродив его "в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова". Это вытекало из его учения о полной зависимости личности человека в деле спасения от Бога и благодати. Мюнцер не мог примириться с учением, которое лишает человека того, что возвышает личность, т.е. свободы и самостоятельности.

"Мы, – говорил он, – плотские люди, должны быть богами через очеловечивание Христа и, будучи через Него научены и обоготворены, в Него превратиться, так, чтобы здешняя плотская жизнь была небесною" [35, с.204].

Для Мюнцера фактом являлось то, что человек свободен. Свобода и самостоятельность человека прежде всего проявляются в приобретении веры, которую человек получает в процессе мистического вдохновения. Мюнцер учил:

"Удалившись в уединенное место, размышляй о Боге, о том, кто Он есть в Самом Себе, кто Он по отношению к нам, принимает ли Он какое-либо участие в нашем положении, заботится ли сколько-нибудь о нас? Размышляй о том, ради нас ли пострадал Иисус Христос, и спас ли Он нас, или мы находимся под гнетом бедствий и греха? Размышляй о том, наша ли вера истинная, или вера турок, язычни-

ков, иудеев? Потом, когда думы эти начинают волновать тебя, требуй у Бога знамения, разрешения твоих вопросов и успокоения. И если Бог такого знамения скоро не дает, тогда не только не нужно отступать от Него, но, напротив, еще настоятельней требовать, сердиться на Него, поносить, укорять в неправосудии. Сам же Он обещал всякого желающего спастись учить истине, добру, всегда давать просимое... Как же Он может отказать в знамении сердцу, которое жаждет познания о Нем? ... Тот Бог не Бог, Который не беседует с нами, как с Авраамом, Исааком, Иаковом" [34, с.366].

Вера, по Мюнцеру, получается самим человеком от Бога, путем долгих стараний, фактически доводящих человека до экстаза, а не через слушание Слова Божия и его, как учил Лютер. Мюнцер говорил:

"Не от выкраденных букв получает человек веру, она дается ему через небесный голос, который бывает слышен во глубине души, но это не значит, однако, что вера, получаемая человеком свыше, была бы по отношению к нему как нечто внешнее, – нет, эта вера органически сливается с нравственными силами человека, делается руководящим началом в жизни человека, делает его действительно святым, а не оправданным только. Получив такую веру, человек не может не делать добрых дел" [35, с.205].

Но Мюнцер весьма необычно понимал "добрые дела", поскольку его жизнь полна примеров нечестности и преступлений. Говоря о спасении, он выступает против "сладкого Христа", т.е. пути спасения по Лютеру одной верой без дел. Он считает, что этот путь – "отрава для мира". Кто не хочет иметь "горького Христа", тот в меду найдет себе смерть.

"Горький Христос – путь добрых дел и страданий – есть единственное средство, через которое человек может получить веру, а вместе с ней Святого Духа и спасение".

Полное перерождение человека совершается постепенно. Чтобы достигнуть его, человек должен пройти следующие четыре ступени [35, с.207]:

1. *Удаление от грубого*: человек старается удалить от себя грубые грехи; обжорство, пьянство и т.д.
2. *Дела*: человек старается усовершенствовать себя.
3. *Удивление*: человек начинает удивляться, рассматривая свои грехи и милость Божию.
4. *Скука*: печаль о прежних грехах.

Полным спокойствием заканчивается этот ряд восхождений. Оно заключается в том, что успокоенному Бог предоставляет делать все в Себе.

5.3.2. Взгляд Мюнцера на церковь. Мюнцер определял границы своей церкви так: церковь должна состоять из "успокоенных", вполне перерожденных. Управляется эта церковь непосредственно Самим Богом; Он есть единственный авторитет для ее членов. Свою волю Бог выражает через откровения. На это откровение имеет право всякий член церкви.

Служители новой церкви постановляются через откровение и нет пресвитерства без откровения свыше. Но поскольку такое откровение может иметь всякий перерожденный, следовательно, в церкви Мюнцера все были равно пресвитеры. Перерожденный человек, по Мюнцеру, есть "судья и устроитель всего мира", то, что он делает, он делает потому, что это несомненно написано в его сердце Богом.

Таким образом, идея всеобщего священства выступает у Мюнцера в форме полной и безусловной субъективности, а фактически, на практике, она выступала часто в форме церковного и государственного произвола, который не может быть ничем ограничен. Его не может ограничить даже Писание, потому что не

оно у Мюнцера является руководством в делах веры, но человек поставлен им господином над Словом Божиим. Мюнцер был против буквального понимания Библии, чем и объясняется его своеобразное поведение. “Внешние свидетельства, говорил он, не имеют никакого значения для избранных”. Он считал, что каждый, исследующий Писание, смотрел на себя, как на “совопросника Писания”, чтобы постепенно сделаться из плотского духовным учителем.

“Учения о таинствах среди работ Мюнцера мы не нашли, – пишет Песотский, но известно, что он признавал два таинства: причастие и крещение” [34, с.208].

Крещение младенцев Мюнцер в теории признавал за “начало нестроений в христианстве”, но на практике он все-таки удерживал этот “худой обычай”. В служебнике, изданном в 1523 г., он так говорит о крещении младенцев:

“Если у нас дети крестятся, то напоминается кумовьям о том, чтобы они были внимательны к тому, что происходит, и могли о нем напомнить выросшему крестнику и тот, при помощи их, мог бы понять крещение”. “Хотя детей и крестят, но перед всем сообществом, чтобы возвысить в глазах народа достоинство крещения” [34, с.209].

А из письма швейцарских братьев к Мюнцеру видно, что он сохранил мессу в реформированном виде [22, с.156].

Церковь и государство, по Мюнцеру – фактически одно и то же, поскольку он ведет войну не только против духовной, но и против светской власти. Если в делах веры Мюнцер еще ставит человека в непосредственную зависимость от Бога и Его откровения, то в делах земных у него как бы исчезает и этот авторитет. Это вытекает из того положения, что членами церкви могут быть только перерожденные, святые, которые грешить не могут, а все “неперерожденные”, не принадлежащие к церкви лица должны быть изгоняемы. Мюнцер отвергал всякий закон, власть и вообще все, что может так или иначе ограничивать человека в его церкви-царстве. И путь к этому царству он видел через кровь и трупы. В оправдание своего кровавого пути Мюнцер постоянно ссылался на Св. Писание, которое он, благодаря своему “ключу”, понимал по-своему. Так, он ссылался на Луку 19:27, но преимущественно указывал на места из Ветхого Завета, говорившие об изгнании народов, населяющих Обетованную землю.

* * *

Подводя итог, нужно отметить, что Мюнцер мало заботился о том, чтобы сделать человека праведным и добрым, он даже не был анабаптистом в полном понимании этого слова, его цель была побыстрее доставить земные блага, основав “царство любви и мира на трупах”. Общины, основанные Мюнцером, имели крайне неопределенные взгляды. Их члены были сектантами и революционерами одновременно. Разнообразие их стремлений было самое полярное. Дело Мюнцера едва ли можно связывать с евангельской церковью, но оно имело влияние на последующее движение крещенцев. Масштабы движения придали главным идеям анабаптистов широкую известность. Сочинения Мюнцера распространились по всей Германии и проникли в Швейцарию. Дело, кончившееся провалом, возбудило многие умы, неудовлетворенные положением в церкви. Некоторые его идеи, мысль о церкви святых и личном общении с Богом в тихих и кротких общинах, являются полной противоположностью революционным группам.

“Перекуйте мечи свои на орала, нет больше войны на земле, войны в новом царствии Божиим, которое наступает ныне”. “Кайтесь и креститесь, – скоро наступит славный день Господень, день радости и мира” – учили их проповедники.

6. ШВЕЙЦАРСКИЕ АНАБАПТИСТЫ

В то время, когда Мюнцер в Германии выступал против Лютера и подготавливал восстание, в Швейцарии в Цюрихе тихо, постепенно, независимо от Мюнцера появилась группа лиц, разделявших главные идеи анабаптистов. Внешней причиной появления анабаптизма в Швейцарии послужило то же обстоятельство, что и в Германии, а именно, недовольство нерешительностью и некоторой непоследовательностью, которую проявляли магистрские реформаторы в проведении реформ. Так, цюрихский совет в течение нескольких лет проявлял по отношению ко всем нововведениям робкую осторожность. До 1523 г. признавалась компетенция папы в церковных делах. Поэтому радикально настроенные цюрихцы выступали за более решительные действия. Они выдвигали требование о двух видах причащения, хлеба (тела) и вина (крови) для всего народа, говоря, что "монахи и попы все вместе мошенники и воры, которые воруют у мирян кровь Христа" [21, с.663]. Цюрихцы, где только читались сочинения Мюнцера, собирались толпами, порицали реформаторов за то, что они недостаточно умны, возвышенны и совершенны. Они требовали у Цвингли отделиться от общей церкви и организовать новую, по примеру апостольской. Он отвечал им, что в церкви много людей, любящих Слово Божие, церковь должна иметь снисхождение к немощным, иначе ангелам не придется в день страшного суда вырывать плевелы.

6.1. Цюрихские радикалы до разрыва с Цвингли

Среди радикалов Цюриха выделялся Конрад Гребель, который, собственно, был руководителем группы по изучению Библии. Это был "человек светский, — как его описывает Песотский, — по образу занятий лингвист, личность страстная, со всем усердием увлекающаяся" [36, с.420]. Вначале Гребель полностью поддерживал Реформацию, и Цвингли надеялся в нем иметь цюрихского Меланхтона. Он происходил из одного древнего знатного цюрихского рода, учился в Вене и Париже, рассчитывал на профессию, читал лекции по Матфею. Он дружил с Цвингли, но теперь все больше расходился с ним, т.к. считал его слишком медлительным в деле введения реформ. Среди цюрихцев выделялись также Феликс Манц, молодой ученый, священники Вильгельм Рейблин и Семион Штумпф, проповедник Бродли, Гецер. Все они были образованные люди и этим цюрихская группа отличалась от немецких сектантов. Все они были вначале если не друзьями, как Гребель, то, во всяком случае, ревностными последователями Цвингли.

Первые несогласия появились в 1523 г., они были недовольны тем, что Цвингли придавал большое значение светской власти в делах церкви и требовали проведения в жизнь только того, о чем учит Библия, а для этого, по их мнению, нет нужды прибегать к покровительству и руководству властей [36, с.421]. И до тех пор, пока радикалы не начали настойчиво склонять Цвингли к сепаратизму и организации новой церкви, в которую, по Манцу, должны войти только те, кто знает, что они без греха, Цвингли был в каком-то смысле с ними заодно, т.к. он не был чужд мысли об устройстве особого "церковного государства". Он вмешивался в чисто государственные вопросы, например, о процентах, и это еще больше способствовало разрыву с радикалами. Но Цвингли стремился к устройству самостоятельного "церковного государства", совершенно независимого от Рима ни в вопросах веры, ни экономически, ни политически. Группа Гребеля не хотела вообще ничего знать о каких-либо отношениях церкви с государством. И, осознавая, к чему могут привести подобные тенденции, Цвингли начал действовать еще осторожней.

6.2. Разногласия во взгляде на церковь

Сдержанность Цвингли еще больше возбуждала против него оппозицию. Например, его работа “против Мессы” не была принята радикалами потому, что Цвингли оставил в мессе церковные одежды и пение, с чем радикалы не могли согласиться, потому что “через это вносится иудейский элемент в христианство и поддерживается старая фантазия, будто евхаристия есть жертва”. Они возражали также против установленной Цвингли особой молитвы, произносимой перед евхаристическим священнодействием, потому что “Христос, – утверждали они, – при установлении таинства не постановил никакой молитвы, а все, что не установлено Самим Богом, есть грех. При совершении евхаристии должна быть произносима только одна молитва Господня, а все остальное, чем Цвингли думал возбудить веру в слабых, должна делать проповедь” [36, с.423]. Цвингли относительно одежд согласился с ними, но пение оставил, увещевая противников не спорить.

О том, насколько они были радикально настроены против любого вмешательства в дела церкви, видно из диспута 1523 г., на котором решался вопрос об образах и мессе. На второй день диспута, когда Гребель потребовал окончательного решения вопроса о мессе и когда Цвингли заявил, что совет желает удержать мессу, Штумпф прямо сказал реформатору, что он не имеет права “совать в их руки приговор светской власти”. “Решение, – говорит он, – дается Святым Духом, поэтому должно просить не светскую власть, а Господа о Духе Божием, Который один только может решить дело” [36, с.424].

Месса была отменена окончательно через два года по настоянию Цвингли, который предпочитал действовать постепенно. Но такая нерешительность стала поводом для организации определенно радикальной группы под руководством Гребеля, которая систематически собиралась для изучения Библии. Несмотря на то, что эта группа еще не была общиной, она росла достаточно быстро, сам Цвингли подтверждает это. В одном из сочинений 1524 г. он говорит о существовании “большого числа фальшивых христиан, которые выдают себя за наученных Богом и вполне свободных; они отвергают истинную власть...” [35, с.424].

Члены этой группы стремились подражать жизни первых христиан. Они отвергали законность десятины, не принимали на себя гражданские должности, особенно военные. У них строго запрещалось употребление оружия, потому что, по их мнению, единственное оружие христиан – это терпение в страданиях. Но серьезные разногласия между ними и Цвингли возникли по поводу крещения младенцев. Они отрицали законность крещения детей, находя его противоречащим Слову Божию, и в этом случае ссылались на Цвингли, который прежде тоже высказывался против крещения детей. Но Цвингли отказался от своего прежнего мнения и стал защищать крещение младенцев. Рассуждения по этому вопросу между ними начались летом 1524 г. и закончились диспутом, после которого произошел окончательный разрыв.

6.3. Цюрихские радикалы и Мюнцер

Около 1524 г. замечается некоторый интерес швейцарских анабаптистов к сочинениям Томаса Мюнцера. В них швейцарцы увидели некоторые свои идеи. Они направили Мюнцеру письмо, в котором показывают свою солидарность с Мюнцером относительно вопросов веры и дел. “Это письмо, – как говорит Песотский, – является единственным документом, в котором более или менее ясно представлены самими анабаптистами некоторые пункты их учения” [36, с.425].

“Теперь хочет каждый в лицемерной вере быть блаженным, без плодов веры, без ясного сознания крещения, без любви и надежды, без истинно христианских обычаев, стараясь пребывать в старых же порядках и нехристианских обычаях, в отношении к крещению и евхаристии. Все презирают Слово Божие и уважают больше слова проповедников, которые не могут быть равны Св. Писанию. В таком заблуждении были и мы, когда слушали только евангельских проповедников и пока сами не стали исследовать Писание, тогда мы убедились, что нам недостает истинных руководителей. Еще больше мы утвердились в этом, когда получили твою, Мюнцер, книжку против фальшивой веры и крещения. Мы возрадовались, что нашли такого, который с нами одного христианского разумения и который осмеливается указывать евангельским проповедникам их существенные недостатки” [36, с.426].

Но при том, что они принимают его учение о вере, цюрихские радикалы высказывают свое, вполне определенное, самостоятельное мнение относительно церковного устройства. Они не согласны с ним в том, что он оставил в мессе пение. “Мы никакого учения о пении и никакого примера его не находим в Новом Завете, при совершении евхаристии”. Они не хотели оставлять в служении ничего, что напоминало бы мессу. В таинстве евхаристии они видели только воспоминание о тайной Вечере. Хлеб причащения для них есть не что иное, как хлеб. В отношении евхаристии Гребель разделял взгляд Карлштадта, которого он и его единомышленники считали “защитником чистейшего Евангелия” [21, с.664]. Такая идея была не чужда и Цвингли, но если он рассматривает это таинство как подтверждение верности общине, то для радикалов евхаристия значит нечто больше, это средство единения с членами общины во Христе.

“Мы верою принимаем тело Христа и Его кровь и верою объединяемся с Ним и с нашими братьями, поэтому есть и пить должно в духе любви. Если же хлеб евхаристии есть только хлеб, то должна первенствовать вера и братская любовь, потому что он (хлеб), употребляемый в церкви, показывает нам, что мы – единый хлеб, единое тело и истинные братья друг с другом”.

Для них недостойный участник тот, кто не вспоминает, принимая евхаристию, ни о теле, ни о крови Христа, “потому что он не вспоминает и о завете Христовом, по которому всякий верующий должен быть всегда готов пострадать ради Христа и братьев”. Вполне определенно они высказываются и о таинстве крещения. Гребель и его единомышленники были недовольны тем, что Мюнцер продолжал крестить детей. Они считали, что крещение детей “есть безнравственнейшее богоненавистнейшее дело, противное всем Писаниям”.

“На основании (Быт.8.21. Вт.1.39; 1Кор.14.20. 1Пет.2,1; Рим.1,18.21; 2,6), мы утверждаем, что все дети, которые еще не могут различать добра от зла, блаженны через страдания “Нового Адама”.

Они не соглашались с учеными Виттенберга в том, что вода делает блаженным крещасмого. Грехи омываются верою и кровью Христовою. Для них крещение означало только то, что крещаемый умер для греха и через крещение он “обязывается начать новую жизнь и быть истинно блаженным”. По поводу средств к достижению реформы они также не соглашались с Мюнцером.

“Поступай, – говорили они ему, – по Писанию и строй церковь с помощью Христа и по его правилам ... Принимать же защищающих евангелие мечем, не должно. Истинно верующие христиане суть овцы среди волков, они не пользуются ни мирским мечем, ни войною, потому что у них умерщвления не существует”.

Из этого письма видно, что хотя цюрихские радикалы могли признать Мюнцера за брата, все же считали своим долгом наставлять его. Это указывает на то, что к тому времени они уже достаточно хорошо усвоили основные принципы своего учения и по ряду пунктов представляли их более ясно,

чем сам Мюнцер. Их точки зрения по некоторым вопросам, в сущности, были настолько разные, что едва ли правомерно такое сравнение. Во всяком случае у них были уже все предпосылки (у них было выработано свое учение, намечена цель, к которой следует стремиться), чтобы создать свою общину.

Конрад Гребель и Феликс Манц чувствовали, что Цвингли был слишком равнодушным и медлительным. Однако они ничего не предпринимали до тех пор, пока власти Цюриха после диспута 18 января 1525 г. не утвердили крещение младенцев и запретили им собираться для изучения Писания. Тогда они собрали свою группу по изучению Библии и, после серьезной молитвы, отважились ввести крещение по вере и решили посылать из своей среды проповедников и евангелистов. Дата организации этой швейцарской свободной церкви 21 января 1525 г. С этого момента они, собственно, и стали анабаптистами.

6.6. Церковь швейцарских анабаптистов

Церковь у швейцарских крещенцев состояла из возрожденных людей, принявших крещение в сознательном возрасте. Еще до того, как швейцарские анабаптисты ввели крещение по вере, в их кругу замечается, что наивысшим авторитетом в делах веры для них являлось Св. Писание. Они никогда не ссылались, как Мюнцер, на непосредственное откровение свыше, они никогда не противопоставляли Библию, как мертвую букву, внутреннему слову, "живому голосу Бога". Хотя они приняли откровение Блейрока о введении крещения по вере [36, с.430], они совершенно отрицали всякое внебиблейское откровение. Правильно будет сказать, что они принимали откровения, которые основаны на Св.Писании, поскольку одним из главных их принципов было: все, что не установлено Самим Богом, есть грех. В учении о человеке анабаптисты, по сути, отвергли учение о первородном грехе, и их крещение есть знак того, что крещаемый, сознавая свои собственные грехи и веруя в милосердие Божие, раскаивается в своей греховной жизни и обещает больше не грешить.

6.6.1. Учение о таинствах. Реформаторы не могли на основании Св. Писания возразить против убеждения перекрещенцев, поскольку в Библии нет положительных свидетельств за крещение детей. Если Цвингли, защищая крещение младенцев, обычно указывал оппонентам на ветхозаветное обрезание, то те справедливо замечали на это, что крещение – не обрезание и Новый Завет – не то, что Ветхий, и требовали положительных свидетельств. Если анабаптистам указывали на Мк.10.14 в доказательство того, что дети, по слову Спасителя, могут быть членами царства Христова, следовательно могут и должны быть крещены, чтобы войти в это царство, то анабаптисты отвечали, что дети и без крещения святы, а следовательно и помимо его могут иметь доступ в это царство. Слова Спасителя: *"Пустите детей приходить ко Мне..."* означают то, что дети должны быть научены в вере и в познании Господа, потому что крещению (Мф.28.19 и Мк.16.15-16) должна предшествовать проповедь о Христе и вера в Него. Песотский приводит отрывок из диспута Эколомпада с крещенцами по этому поводу, в котором видно, как бессильны были реформаторы с анабаптистами в спорах о крещении младенцев [36, с.437].

Таинств у перекрещенцев только два – крещение и свхаристия, или, как они называли, хлебопреломление. Отрицая крещение детей, анабаптисты вполне последовательно выходили из учения Лютера, что таинства только тогда действительны, когда принимаются с верою. Это учение было еще больше развито Цвингли. Он, критикуя бывшие до него формы крещения, дошел до того, что стал отрицать и воду как необходимый элемент крещения.

“Внешняя природа, говорил он, не может владеть силою очищающею. Блаженство не в крещении, а в вере. Надо долго мыться, пока человек сможет внутренне улучшиться, найти Христа, своего Освятителя и Утешителя. Внутреннее крещение только одно может сделать блаженным, когда Бог вразумляет человека. Внешняя же форма есть знак, который показывает начало новой жизни во Христе” [36, с.436].

То же самое, как мы видим из письма Гребеля, повторяли анабаптисты.

“Вода крещения веры не утверждает, она не делает и блаженным крещаемого. Грехи омываются через веру и кровь Христа”.

Крещение называли анабаптисты “запечатлением и законом союза”, потому что, по сути, этим действием выражается то, что верующий достиг такой нравственной высоты, которая необходима для того, чтобы вступить в общение с членами церкви святых и возрожденных. Возрождение, или перерождение, в сущности, было условием для принятия крещения и означало отречение от всех похотей, отречение от самого себя и полную отдачу себя Богу. Как совершался в верующем этот акт, анабаптисты ничего не говорят. Но Песотский замечает:

“Можно сказать одно, что перерождение и связанное с ним исполнение силою свыше, ..., отнюдь не привязывалось к внешнему действию крещения; последнее было только знаком, символом отречения от грехов и ничего более” [36, с.440].

Во время крещения крещаемый в присутствии общины отрекался от греховной жизни. Песотский приводит эпизод из этого обряда. Преподеляющий крещение спрашивает:

– Отрекаешься ли ты от похотей?

– Да.

– Я спрашиваю тебя далее: отрекаешься ли ты себя самого?

– Да.

– Веруешь ли в Бога?

– Да.

– Итак, я крещу тебя во имя Отца и Сына и Духа Святого.

Преломлению хлеба крещенцы придавали символическое значение.

“Хлеб, употребляемый в церкви, показывает нам, что мы – единый хлеб, одно тело и являемся истинными братьями друг другу”.

Так понимали евхаристию практически все анабаптисты. Она у них была нечто вроде трапезы, братской Вечери, которая для участвующего имела значение настолько, насколько в ней участвовало его религиозное чувство, насколько он был способен проникнуться благоговением к Спасителю, Его страданиям и смерти, в воспоминание которой совершалась Вечеря. Но главное значение Вечери было в том, что она должна была служить внешним средством к обновлению союза с Богом и подтверждению любви между братьями. День, в который анабаптисты совершали преломление хлеба, считался у них величайшим праздником.

Хлебопреломление совершалось торжественно. Это священнодействие начиналось с увещаний согрепивших, и если они не раскаивались, следовало отлучение их от общины. Затем говорилось проповедь о братской любви, и участники давали обещание не покидать друг друга в несчастьях, молиться за врагов и делать им добро. Преломление хлеба совершалось чаще, когда крещенцам угрожала опасность или на них воздвигались гонения. Хлеб и вино принимались тогда не только как знаки единения, но и страданий.

При торжестве такого рода в проповедях очень часто развивалась такая мысль: как из многих зерен через воду и жар печи возникает один хлеб и как из многих виноградных ягод через тиски получается одно вино, так и члены общины через страдания (Христа в первую очередь) должны образовывать одно тело. После увещаний, обещаний и проповедей совершался сам обряд преломления хлеба. Каждый верующий получал от пастыря отдельный хлебец. Первым преломлял свой хлебец пастырь, его примеру следовало все общество. Затем наставник брал чашу с вином, пил сам из нее и потом передавал ее членам общины [35, с.445].

6.6.2. Дисциплина. Крещенцы не находили необходимости в каких-либо воспитательных мерах, кроме отлучения, т.е. если в общину входят только возрожденные и освященные. И если верующий согрешит, его должно отлучить от церкви, в ней нет места грешникам. Соответственно определялись и границы церкви.

6.6.3. Служители церкви. Цюрихские крещенцы учили о всеобщем священстве всех членов церкви. Лютер и Цвингли также говорили о всеобщем священстве, но оно у них существовало только в теории, на практике они, как считали анабаптисты, нарушали принцип своего учения, учредив официальных проповедников, которые, как государственные чиновники, получали жалование. Анабаптисты же на практике старались осуществить свою теорию, хотя и они не могли в абсолютном виде выдержать это учение. Во всяком случае, на все официальные назначения проповедников они смотрели, как на противоестественное ограничение свободной деятельности духа, живущего в каждом верующем.

“Если все христиане – священники, то все они и проповедники. Кого побуждает Дух, тот должен выступить и учителем, Духу же противиться грех” [36, с.442].

В официальных проповедниках анабаптистов возмущало то, что их жизнь нередко шла вразрез с проповедуемым ими учением.

“Кто своими собственными делами не утвердил своего учения, тот не есть истинный учитель истинной церкви. Такого учителя не должно слушать”.

И все же анабаптисты не могли обойтись без церковных служителей, которые появились у них впоследствии. Во главе общины стоял креститель, лицо, по сути, выполнявшее обязанности пресвитера, епископа. Крестители в каждой организуемой ими общине ставили учителя или пастыря, хотя пастырь избирался часто самой общиной. В обязанность пастыря входило: обучение верующих во время богослужений, начинать преломление хлеба при совершении евхаристии и произнесение отлучения от лица общины недостойных ее членов. Кроме пастыря, в общине были дьяконы – так называемые “служители бедных”, их обязанность была заботиться о бедных братьях по вере и помогать им из общих средств. Для проповеди неверующим обычно избирались особенно даровитые и энергичные члены церкви, благовестники. Их уполномочивало на проповедь Евангелия все собрание [36, с.444].

Их служение было очень просто, оно состояло из проповеди Слова, молитв и песнопений духовного содержания. Они часто не имели определенного места для проведения богослужений. Во множестве их песен обычно оплакивалось тягостное положение избранных. Общины анабаптистов записывали имена мучеников и сообщали их списки другим. Песни большей частью заканчивались воззванием к Господу:

“О Господи, как долго молчишь ты! Прийди же Господи скорее, прийди и пререди пролитие крови святых Твоих, перед троном Твоим святым” [36, с.451].

* * *

После того, как первые лидеры сошли со сцены в результате преследований, руководителем этой церкви стал Мишел Сатлер, бывший бенедиктинский монах из Южной Германии. Он помог швейцарскому братству определить, в чем же состоит евангельская вера. Вскоре были проработаны и приняты на одном из собраний семь статей их исповедания веры [см. прил. 2]. Но после того, как в результате преследований большинство из представителей цюрихской общины погибли, вместе с ними исчезло и то связующее согласие, соединяющее многочисленные общины анабаптистов, разбросанные по Швейцарии и Германии. Анабаптизм разделился на множество течений и толков. С.Франк говорит, что анабаптисты имели в это время столько же учений, сколько и наставников, пастырей. Ербкам и Газе насчитывают до шести течений крещенцев [35, с.452]. Интересны свидетельства историков того времени о анабаптистах. Буцер, при всем множестве разногласий своих взглядов с их взглядами, утверждает: "Многие между анабаптистами суть сыны Божии". А Корнелий говорит:

"Я сознаю открыто, что у большинства баптистов действительно есть страх Божий и чистая ревность по Боге. Какие земные выгоды надеются они получить через огонь пытки и страшные казни, которым они подвергаются? Перед Богом я свидетельствую, что их презрение к жизни возникло не из ослепления, но по ревности к Богу" [36, с.447].

Большинство течений крайнего фанатичного направления анабаптизма вымерло, но осталось два: хилиасты, которые довели учение анабаптистов о церкви до чрезмерной крайности, и умеренные анабаптисты, которые держались первоначального цюрихского учения.

7. ГОЛЛАНДСКИЙ АНАБАПТИЗМ

7.1. Основные течения голландского анабаптизма

7.1.1. Мельхиор Гофман. Непосредственно история анабаптистов в Нидерландах начинается с Мельхиора Гофмана, в прошлом лютеранского проповедника в Прибалтике и Швейцарии. Приблизительно в 1527 г. он пришел к новому пониманию причастия и отказался от учения Лютера о консубстанции в пользу символического его значения. Свои воззрения он изложил в книге "Содержание и исповедание причастия" [22, с.180]. В Страсбурге, сблизившись с крещенцами, бежавшими из Швейцарии и Южной Германии, он принял крещение и в Голландии развернул кипучую деятельность, в результате которой появилось множество общин.

Хилиастическое учение Гофмана было мирным продолжением линии ярко выраженной у Мюнцера. И это было главной отличительной чертой его учения от учения швейцарских братьев. Кроме того, он допускал произнесение присяги и в исключительных случаях принятие воинской повинности [22, с.182]. Анабаптисты Голландии не имели одного, для всех общепринятого учения. Последователи Гофмана часто не придерживались догматов своего учителя, и в Амстердаме, например, существовала умеренная община крещенцев во главе с Кампленом, который не придерживался взгляда хилиастов. Но были и общины с ярко выраженным хилиастическим учением и даже с учением, в котором содержались революционные элементы. В этой связи нужно выделить мюнстерскую общину. Мюнстерская община оставила глубокий след в истории Европы, служащий клеймом для всего анабаптизма, поэтому следует указать на некоторые моменты их учения.

7.1.2. Мюнстерские анабаптисты. У мюнстерцев хилиастическое учение приобрело самые причудливые оттенки, так как они считали себя “Богом избранным” народом, который должен приготовить землю для пришествия Христа, избавив ее от неправды, неравенства и зла [45, с.42]. По их мнению, Христос, придя, установит на земле Свое Царство. И потому, по сути, учения о церкви у них не было, они больше рассуждали о царстве Христа, в которое войдут справедливые и честные люди, к которым они причисляли себя.

В том, что касалось таинств крещения и евхаристии, догматов о телесной субстанции Христа, отношения к священному преданию, мессе, почитанию святых и иерархии и некоторых других моментов, то они совпадали с догматикой швейцарских братьев. Отличия были в том, что швейцарские анабаптисты считали основой своего учения Новый Завет, а мюнстерцы Ветхий Завет и поэтому акценты в своем богословии они расставляли по-иному. Отличительным было также и учение о “Тысячелетнем царстве”. В противоположность швейцарским анабаптистам, мюнстерцы придавали большое значение Божественному откровению, т.е. непосредственному общению “избранных” и их “пророков” с Богом. Как ни странно, но их теория насилия вытекала из рассуждения, которое можно свести к тому, что они должны помочь Всемогущему, Святому Богу расправиться со злом.

7.1.3. Раскол анабаптизма. После поражения анабаптистов в Мюнстере, влияние тех, кто внутри анабаптистского движения выступал на евангельских позициях против применения насилия, возросло. Среди анабаптистов началась борьба направлений. Дело шло к взаимному отчуждению. И это стало очевидным на съезде их руководителей в Бохольте. Его созвали в 1536 г. для того, чтобы преодолеть разброд и попытаться сохранить движение единым. Но этого не удалось сделать. Большинство главных фигур, таких, как Менно Симонс, Оббе и Дирк Филлипсы и представители мельхиоритского Страсбурга, не присутствовали на нем [22, с.328].

После съезда раскол анабаптистов стал совершившимся фактом. Главными направлениями, заступившими на место анабаптизма в его прежнем виде, были: батенбургцы, меннониты, давидорийцы. Между ними растеклись мюнцерцы, переставшие существовать как самостоятельное течение.

Батенбургцы, последователи Иоанна Батенбурга. Он претендовал на роль преемника Иоанна Лейденского, призванного восстановить на земле Царство Христа посредством силы. Согласно учению Батенбурга, “время пощады язычникам истекло”, и тем, кто не подчинился гласу Божьему, отныне уже закрыт путь к переходу в число “избранных Господних”. Поэтому надлежит приступить к безжалостному истреблению неверных, жизнь и имущество которых отданы Богом Своим избранным. Для этого применять любые средства: убийства, поджоги, грабеж и прочие способы насилия. Крещение прекратить, а тех, кто пожелает присоединиться к “избранным Божиим”, принимать не в качестве равноправных братьев, а как подвластных батенбургцам слуг.

Давидорийцы, последователи Давида Йориса, в прошлом дельфтийского купца. По Йорису, в истории спасения примечательны три личности, носящие имя Давид. Это в первую очередь Давид, сын Иессея. Затем Иисус Христос, Сын Давидов. И, наконец, третий Давид – он сам, Давид Йорис! На нем покоится Дух Христа. Он приведет к победе народ Божий. Йорис резко выступал против догматизма. Писание нельзя принимать буквально, ибо “буква убивает, а дух животворит!” Он старался избежать преследований, даже ценой собственных убеждений. Сторонники Йориса крестили своих детей, если они таким образом могли избежать преследований.

7.2. Меннониты

Менно Симонс персонифицировал непротивленческое направление анабаптистов. Конец 30-х и 40-е годы XVI века были временем организационного укрепления, количественного роста и географического распространения меннонитства. Наибольших успехов его последователи добились в Голландии, Фландрии и Брабанте, а за пределами Нидерландов в Восточной Фрисландии и Северной Германии. Община меннонитов в этот период быстро росла, вовлекая в свои ряды членов распадающихся прежних анабаптистских общин. О темпах роста говорит хотя бы тот факт, что ближайшим помощником Менно Симонса Лесмартом Баувенсом в течение немногих лет было крещено 10 тысяч человек. Вместе с количественным ростом в это время формировались меннонитские общины, организованно противопоставлявшие себя католической церкви и остаткам революционного анабаптизма. Оттачивались формулировки богословских доктрин и социально-политической программы, которые документально оформлялись в различных трактатах. Всю эту организаторско-проповедническую деятельность возглавил Менно Симонс. Его перу принадлежит главное богословское сочинение меннонитов: "Основы христианского учения", написанное в 1539 году [22, с.329]

7.2.1. Богословие Менно Симонса. Менно Симонс много писал о Слове Божьем и Его силе, но, как пишет Герцог, определить, какими именно словами Менно определял богодухновенность Слова Божьего, тяжело, "поскольку нигде не представлен его взгляд на авторитет, природу и значение Библии" [43, с.272]. Известно, что Евангелие являлось для него единственным правилом веры и поведения, по отношению к нему он был явным идеалистом. И это видно во всех его работах. Он основывал свою догматику на Новом Завете, а Ветхий Завет часто использовал для иллюстрации того или иного догмата.

Учение о Боге. Еще и сегодня многие полагают, что Менно Симонс и его последователи отказались от догмы о триедином Боге. Так, например, подчеркивают, что текст 1Ин.5.7 в ранних переводах, которыми пользовались меннониты, отсутствовал; а в Библии Бисткенса, которая пользовалась у них большим авторитетом, заключен в скобки. Однако эти утверждения безосновательны. У Менно Симонса есть работа "О Триедином, Вечном и Истинном Боге: Отце, Сыне и Святом Духе", написанная в 1550 г. В ней он дословно цитирует упомянутый стих. Учение о Боге Менно Симонса совпадало с учением реформаторов с тем отличием, что, признавая Божий суверенитет в отношении человека, он не делал большого акцента на предопределении. В отношении воплощения Христа он подчеркивал, что Христос через чудодейственное воздействие Святого Духа принял в Марии плоть. Однако не от Марии. Он как Слово, Которое было Духом, только прошел через тело Марии и стал плотью. Ведь Слово не приняло плоть, а "стало плотью". Очевидно, Менно не мог себе представить, как Христос мог стать человеком по природе, не запятнав Себя при этом человеческим грехом. Это еще совершенно не означает, что Менно отрицал человеческую природу Христа. Разве мог бы он в таком случае указывать на необходимость словом и делом следовать Христу? Но он не был ученым богословом, а остался простым проповедником. Относительно учения о Святом Духе Менно говорит следующее:

"Святой Дух – Личность! По сущности Своей Он не может быть отличен от Отца и Сына. Он ведет нас дорогой правды, очищает, успокаивает, наказывает и радуется нам. Он сообщает нашему духу, что мы дети Божии. Отец, Сын и Святой Дух едины, как солнце, свет и тепло. Они Трое по числу и Едины по сущности. Их можно различить, но нельзя разлучить".

Антропология и сотериология. Мнение Менно Симонса о первородном грехе и падшей греховной природе человека совпадало с мнением по этому вопросу швейцарских реформаторов. По вопросу спасения существовали разногласия между его мнением и мнением реформаторов, хотя он признавал оправдание по вере, но настаивал еще и на том, что у спасенного человека должны быть добрые дела. Его вера должна подтверждаться делами, иначе эта вера мертва. То есть, не одна вера и только она спасает, как по Лютеру, а вера и дела веры. В вопросе предопределения Менно не был сторонником двойного предопределения. Он считал предопределение всеобщим.

Эсхатология. Меннониты возвращали Царство Христа (Царство Небесное) на небо, не имея желания восстанавливать его здесь, на земле. Они верили и ждали Второго пришествия Христа, но не для установления террора для грешников на земле, а понимали этот вопрос с духовной стороны; Христос должен был прийти за церковь, Невестой Христа для того, чтобы взять ее на небо. И потому церковь должна готовить себя к этой встрече. О времени второго пришествия Христа знает только Бог.

Социальное поведение у меннонитов соответствовало поведению швейцарских братьев с той только разницей, что меннониты допускали самозащиту, тогда как швейцарские анабаптисты были полностью непротивленцами.

7.2.2. Учение о церкви. В целом, главным вопросом у крещенцев является учение об общине как братстве верующих. У последователей Менно, как и у швейцарских анабаптистов, конгрегационно-пресвитерианский тип общины. Служению общине подчинялось все: время, деньги, труд, здоровье. Преданность общине была для них равнозначна преданному служению Богу. Церковь Менно Симонс ставил превыше всего. Он говорил во время своей болезни, приковавшей его к смертному одру: "Ничто на земле не было так ценно для меня, как церковь" [43, с.285]. В течение 25 лет он путешествовал по Голландии и северной Германии, основывая и утверждая общины верующих, в которых они могли бы иметь общение друг с другом и совершать свою миссию в мире. Менно много писал общине, особенно можно отметить работу "Простой и понятный ответ на письмо Гелюса Фабера". Суть общины по учению Менно Симонса: "Община Христа это собрание богобоязненных и общество святых". Однако это не указывает на непогрешимость и совершенство верующих. Менно пробовал установить разницу между истинной общиной и лжецерковью. Следующие пункты указывают на его понимание истинной церкви.

1. Где верно и чисто проповедуется Слово Божие.
2. Где правильное евангельское толкование и проведение крещения и хлебопреломления.
3. Где послушное исполнение Священного Писания или христианская благочестивая жизнь.
4. Где сердечная, искренняя любовь к ближнему: "Где искренняя, братская любовь... с плодами любви, там община Христа".
5. Где открыто признают себя сторонниками Иисуса Христа.
6. Где преследование и гонение за веру. Истинная община на земле это "экклесия крестис", община у креста.

Но в среде анабаптистов были и другие мнения о церкви. В 1539 году Оббе Филипс, один из руководителей крещенцев, покинул братство. Он надеялся, что крещенцы будут довольствоваться богослужением в "простоте духовной". А тут вдруг образовалась церковь, распределялись задания, разрабатывались правила и уставы общины. Он никак не связывал спасение с организованной общиной.

Оббе выбрал путь спиритуалистически окрашенного индивидуализма, община для него имела второстепенное значение. Но, к счастью для крещенцев, он не нашел много последователей в их среде [2, с.43]. Крещенцы не занимаются отвлеченным философствованием о незримой церкви, их интересует восстановление новозаветной общины. В этой общине нет места закоренелым грешникам, пьяницам, скрягам, ростовщикам. Иначе она не была бы братством богобоязненных. Но свою праведность они ищут исключительно в распятом Христе.

Дисциплина. Для того, чтобы исключить отрицательное влияние нежелательных элементов на библейский характер общины, применялось отлучение. Закоренелых грешников, спорщиков и лжепророков исключали из общины. Первая книга "Об отлучении" вышла в 1541 г. В 1550 г. Менно выпустил "Ясное наставление и письменное указание об экскоммуникации". Условия отлучения у меннонитов схожие с условиями швейцарских братьев по этому вопросу. За исключением того, что меннониты считали, что нужно сторониться исключенного супруга супругу, который остался верен. И этим разрывались семьи. Когда Менно Симонс попытался прекратить такую практику, Ленарт Баувес и Дирк Филипс пригрозили Менно отлучением. И Менно был вынужден поддержать их в этом вопросе.

В 1557 г. в Страсбурге состоялся съезд крещенцев, в котором приняли участие более 50-ти пресвитеров и проповедников из Моравии, Швабии, Эльзаса, Швейцарии, Вюртемберга и Брайсгау. Они единодушно отклонили практику отлучения в Нидерландах и граничащих с ними северогерманских землях. В приветливом письме они информировали об этом Менно; одновременно в письме высказывалось пожелание, чтобы братья в Нидерландах при отлучении не нарушали отношений между супругами, поскольку это принесет больше вреда, чем пользы. Год спустя выходит в свет ответ Менно: "Основательные поучения... об экскоммуникации". Судя по его содержанию, Менно строго придерживается отлучения и сторонения.

МЕННО СИМОНС И ЕГО РОЛЬ В ДВИЖЕНИИ * * *

Менно Симонс не был ни инициатором, ни основателем анабаптистского движения; оно уже существовало, когда он в 1536 году примкнул к нему. Однако, в значительной степени благодаря ему, в Нидерландах и Северной Германии это движение не исчезло бесследно. Во многом вследствие заблуждений мюнстерцев и фанатов, правительство не могло терпеть анабаптистов и преследовало их. Народ также старался держаться от них подальше. И в это нелегкое время Менно Симонс нес служение пресвитера. В том, что крещенство в Голландии не было искоренено, большую роль сыграло личное мужество Менно и его умелое руководство этим движением. Он полностью посвятил себя общине, назначал пресвитеров, распределял обязанности, основывал новые общины, проводил крещения и причастия, а также еще многое другое по организации общин.

Догматика Менно Симонса не была оригинальной, все свои убеждения он старался основывать на Слове Божьем. Он просил у Бога дать ему "мудрости, моральной силы, искренности и мужества, ... не искажая проповедовать Его великое, достойное поклонения Имя, Его Святое Слово". Он не блистал талантами и не был выдающимся богословом, его мысли и его сочинения затрагивают скорее сердце, чем ум. Сильной стороной его была та трогательная верность, с которой он служил братству. В миру ему все представлялось в серых тонах, по отношению же к Евангелию он был явным идеалистом. Ведь Евангелие противопоставляет человека Иисусу Христу, Который освободил его от безнадежности и бессмысленности жизни без Бога [2, с.86].

Доктор С. Генри Смитт, профессор истории в Буфтоне, говорит:

“Задача Менно Симонса была во многих отношениях трудней, чем основать государственную церковь (подобно Лютеру, Цвингли и др. реформаторам). Его взгляд выше объединения церкви и государства и выше расчета на поддержку сильной руки светских сил. Менно, напротив, призывал к силе любви и простоте евангельской истины, и этого достаточно, чтобы утвердить постоянство истинной церкви. Менно и его единомышленники на столетия опередили основные великие религии своих дней и гражданская свобода, которая сегодня в Америке и на большой территории просвещенной Европы, представляет теперь религиозную терпимость, отделение церкви от государства и стремится по крайней мере к универсальному миру. И поскольку мир растет посредством этих основных великих истин, место Менно Симонса как пионера, будет становиться все более и более точным” [Greet Reformators. London, 1971, p.362].

Выводы

1. Реформация принесла большие изменения в религиозное мышление христианской церкви. Она повлияла также на сознание в культурном, социальном и политическом плане всего западного общества и всего мира. Реформаторы, какими бы одаренными они ни были, не смогли бы силой своих способностей и интеллекта сделать ничего подобного. Ведь они сделали не так уж много – вновь открыли Слово Божие для народов Европы и указали в нем на любящего Бога и единственный путь к Нему через веру в Иисуса Христа, – все остальное сделало само Слово Божие.

“Вновь открыв Слово”, лидеры Реформации увидели несостоятельность существующей на то время церкви, и считали своим призванием от Господа открывать людям истинный смысл этого Слова. Поэтому перед ними остро встал вопрос о преобразовании старой церкви в новую, евангельскую, в которой каждый мог бы найти Бога через веру, в которой Его Слово стояло бы в центре решения всех вопросов веры и жизни. Начался активный поиск альтернативной церкви. Это было время активного развития учения о церкви в истории богословия.

2. Взгляды реформаторов на природу церкви различались по некоторым доктринам, что, в конечном счете, послужило тому, что возникло несколько направлений протестантской Реформации. Начало развития реформаторских церквей произошло в борьбе противоречивых экклезиологических и богословских взглядов.

3. О Реформации церкви нельзя судить по результатам, которые были достигнуты при первых двух поколениях, т.к. в этот период процесс реформирования был полон противоречий и перегибов, связанных с неакадемичностью подходов в решении спорных богословских вопросов. В этот период еще не определилась полностью богословская экклезиологическая мысль, еще не существовало стабильности церковной концепции внутри главных направлений реформаторской мысли.

4. Лидеры Реформации Лютер и Цвингли не контролировали развитие церкви в ранний период реформ. Собственно, они даже не видели в этом необходимости до тех пор, однако, пока инициативу в этом процессе не проявили радикалы. И это обстоятельство, по-видимому, явилось причиной нарушения естественного хода развития церковных реформ. В связи с этим выводит на существо заслуживающее внимания противопоставление:

Лютер (государственная церковь) – Мюнцер (радикалы);

Цвингли (городская церковь) – швейцарские анабаптисты.

Лидеры магистрской Реформации противопоставляли свое учение учению своих радикальных оппонентов. И этим вносился искусственный элемент в их учение. В таких противоречиях, по сути, началось развитие церкви протестантской Реформации.

Интересно, что, как таковые, противоречия исчезают уже во втором поколении реформаторов, но сама идея борьбы различных направлений в экклезиологии остается и развивается вместе с развитием церковных догм. Уже во втором поколении реформаторы не занимались увещиванием друг друга или поиском компромиссов. В последующих поколениях чаще всего разногласия приводили к непринятию одним другого, как того, кто составляет тело Христова вместе с истинной церковью Христа.

6. Относительно крещения по вере – главного пункта разногласий между магистрскими реформаторами и анабаптистами, – я нахожу, что при всех своих аргументациях, действия “великих реформаторов” были непоследовательны. Как Лютер, так и Цвингли вначале проявляли некоторую нерешительность в этом вопросе, но потом, не представляя себе продолжения реформ без поддержки магистрата, что само по себе может рассматриваться как отступление от евангельской позиции (Мф.22.21), они полностью отказываются от библейского крещения по вере в сознательном возрасте (Мф.28.19), так как личная вера, которой они отводили важное место в прощении грехов, а следовательно и в спасении, и крещение детей всегда будут в противоречии.

7. В таинствах магистрские реформаторы видели, помимо выполнения заповедей Господних, их важное значение как средств, с помощью которых можно достичь единства всей церкви. Крещенцы подчеркивали в таинствах первостепенную важность личного общения каждого, посредством веры, с Иисусом Христом, а потом, вследствие этого, указывали на духовное единство верующих друг с другом.

8. В отношении учения о природе церкви следует сказать, что магистрские реформаторы разделяли Вселенскую церковь (Евр.12.22-23) и поместную (Деян.2.46). По мере приобретения опыта, замечается общее стремление у Кальвина и Цвингли показать связь между видимой церковью и невидимой. Лютер, напротив, вначале не делал акцент на отделении одного понятия от другого, а впоследствии учил о “двух царствах”.

Крайние анабаптисты много не рассуждали о природе церкви, они указывали на одну истинную общину, члены которой при пришествии Христа составят гражданство Его царства на земле. Меннониты и швейцарские братья возвращают царство Христа на небо, не ставя целью восстанавливать его на земле. Они не философствовали о природе церкви, их больше заботило то, как содержать церковь Христа в чистоте до времени Его Второго пришествия, чтобы Он мог взять Свою невесту, церковь, на небо (Мф.25.10).

9. В отношении миссии церкви все реформаторы были едины в том, что главная ее цель – проповедь Слова Божьего (только анабаптисты-спиритуалисты понимали это Слово, как продолжающееся откровение, что является неприемлемым для церкви евангельско-баптистского братства, поскольку об этом не указано в Писании), поклонение Богу и прославление

Его на земле. Магистрские реформаторы видели задачу церкви еще и в решении социальных проблем общества. Анабаптисты делали акцент на средства воспитания, с помощью которых церковь содействует духовной чистоте и духовному росту своих членов. В церквях евангельско-баптистского братства важно, на мой взгляд, отдавая приоритет основному служению церкви, принимать участие и в решении социальных вопросов, указывая тем самым на Христа как на “Доброго самарянина”.

10. Для магистрских реформаторов служителем церкви являлся призванный Богом человек, но только в том случае, если его призвание подтверждалось церковью во главе со служителем. В большей мере это положение справедливо для меннонитов. Для анабаптистов-спиритуалистов вполне достаточно было только внутреннего призыва. Такой принцип призвания противоречит Евангелию, так как не соответствует устройству церкви, указанному в 1 Кор.12.28-29. Магистрские проповедники получали жалование, как государственные чиновники, и Лютер даже допускал назначение проповедников городскими властями. У анабаптистов проповедники не получали жалования и служителем Слова мог стать практически каждый член церкви.

11. Границы церкви определялись для магистрских реформаторов “географически”, то есть житель определенной местности принадлежал к находящейся там церкви. Разумеется, такой принцип не может рассматриваться как евангельский, потому что Писание не знает иного принципа в определении границ церкви, как только принципа созидания “дома духовного” (1 Пет.2.5). Но, вместе с тем, границы церкви определяла еще и церковная дисциплина – отлученный от причастия не входил в число членов церкви. У Лютера возможность отлучения оставалась только в теории. Анабаптисты указывали, что в церковь входят только спасенные, то есть крещенные по вере, истинно верующие, живущие в чистоте и святости. Для поддержания чистоты церкви они строго применяли отлучение.

12. Богослужение в церквях протестантской Реформации отличалось от католического своей простотой. Главное место в нем отводили чтению и толкованию Слова Божьего (у крайних радикалов Писание играло второстепенную роль после личного откровения). Богослужение служило для возвещения Евангелия, для научения и исправления в Нем, для поклонения Богу в молитвах. В государственных церквях читались заученные молитвы, например, “Отче наш”, при участии всех одновременно. Крещенцы практиковали общение с Богом через личную молитву, подобно тому как Лютер учил в работе: “Как я молжсь” [52].

13. Говоря об отношении церкви и государства, следует отметить, что “великие реформаторы” опирались на поддержку властей в проведении церковных реформ. Но представления о степени зависимости от магистрата у них были разные. Если Лютер ставил церковь практически в полную зависимость от властей, то Кальвин был против вмешательства магистрата во внутренние дела церкви и только был согласен получать поддержку от сильной его руки. Анабаптисты же выступали за полное отделение церкви от государства (правда, для крайних радикалов община отождествлялась с государством, руководителем которого должен являться Сам Христос). Анабаптисты не принимали воинской повинности и не шли на государственные должности.

ТЕЗИСЫ,

представленные Цвингли в 1523 г.¹

- 1) Ошибаются и богохульствуют те, кто не придает значения Евангелию, если оно не подтверждено церковью.
- 2) Содержанием и сущностью Евангелия является то, что Господь Иисус Христос есть истинный Сын Божий, давший нам возможность знать Небесного Отца и посредством Своей безгрешности избавивший нас от смерти и примиривший нас с Богом.
- 3) Отсюда, Иисус Христос – единственный путеводитель к спасению для всех, кто когда-либо был и будет.
- 4) Кто ищет или указывает другой путь, намеренно ошибается – тот убийца душ и тать.
- 5) Следовательно, все, кто рассматривает другое учение как равное или превосходящее Евангелие, заблуждаются и не ведают, чем является Евангелие.
- 6) Ибо Иисус Христос есть Путеводитель и Наставник, обещанный Богом для всего человечества, через Кого было исполнено обетование.
- 7) Он есть вечное спасение и Глава всех верующих, которые суть Его члены (ибо Его человеческое тело умерло) и без своего Главы мертвы и бессильны.
- 8) Отсюда следует, во-первых, что все, кто обитает под Главой (т.е. Христом) являются членами и детьми Божьими, затем, церковь и община свята и составляет невесту Христову (eklessia catholica).
- 9) Таким образом, как члены тела не могут действовать без контроля головы, так никто в теле Христа ничего не может делать без своей Главы – Христа.
- 10) У человека, чьи члены пытаются делать что-либо без его головы, повреждают себя; также, когда члены Христа предпринимают что-то без их Главы, Христа, они поступают глупо, ранят и жгут себя, нарушая закон. Наша праведность и наши дела настолько имеют значение, насколько они принадлежат Христу, а насколько они наши, настолько они не хороши и недобры.
- 13) Если кто-нибудь хочет слышать истину, он может научиться ясно и просто воле Божьей и Его Духом быть приведенным к Нему и стать новым, измененным человеком через Него.
- 14) Так что все христиане должны быть прилежны в том, чтобы только Евангелие Христа было проповедуемо повсюду.
- 15) Ибо на веру возлагается наше спасение и в неверии наше осуждение; ибо вся истина есть в Нем.
- 16) Христос – Единный и Вечный Первосвященник; поэтому те, кто выдает себя за таковых, посягают на честь и славу Христа.
- 17) Христос, принесший Себя в жертву, служит вечной искупительной жертвой за грех для всех верующих; из этого следует, что месса – это не жертва, а воспоминание о жертве и утверждение спасения, которое Христос даровал нам.
- 18) Христос – единственный Посредник между людьми и Богом.
- 19) Бог даст нам во Имя Его (Христа), из этого следует, что мы после Его жизни и воскресения не нуждаемся в посреднике, кроме Него.
 - а) Утверждение, что благодать зависит от причащения – это выдумка.
 - б) Все предания неприемлемы.
 - в) Упражнения в покаянии есть предписание преданий и ничуть не могут помочь в спасении.
- 24) Никакой христианин не обязан делать того, что не повелено Богом.
- 25) Он может употреблять любую пищу в любое время.
- 26) Ничто так не противно Богу, как лицемерие; из этого следует, что всякое стремление показать себя перед людьми есть преступление, поэтому должны быть уничтожены монашеские ясы, клобуки, значки, тонуза.

¹ Представлены в сокращении [см. "Christian History". Vol. III, No.1; а также 19, с.40-41].

- 27) Все люди суть братья Христовы между собой. Поэтому они никого на земле не должны поставлять себе отцом. Вследствие этого уничтожаются секты, ордена, общества.
- 28) Все, что Бог позволил и не запретил, – хорошо; из этого следует, что брак позволителен всем людям и те духовные, которые, чувствуя, что Бог им не дал дара чистоты, все-таки не женятся, – грешат.
- 31) Отдельный человек не может наложить на другого отлучение, а только церковь, т.е. совокупность всех лиц, между которыми живет заслуживающий наказание, вместе с их епископом, т.е. священником.
- 32) Отлучению может быть подвержен тот, кто служит причиной нанесения ущерба обществу.
- 33) Не должно применять никакого принуждения к тем, кто не признается в своем заблуждении, разве что они угрожают нарушить мир в огромных размерах.
- 34) Духовная власть не имеет никакого основания в учении Христа.
- 35) Тогда как юрисдикция и авторитет светской власти подтверждаются учением и действиями Христа.
- 36) Все права и покровительства, на которые претендуют духовные авторитеты, должны принадлежать светскому правительству, которое их и обеспечивает.
- 37) Последнему все христиане обязаны повиноваться.
- 38) Если правительство не требует ничего противного Богу.
- 39) Все законы правительства должны соответствовать Божественной воле, так чтобы защищать угнетаемых, даже если те и не жалуются.
- 40) Только правительство имеет право приводить в исполнение смертный приговор без призвания на себя гнева Бога, но только над теми, кто нарушает общественный порядок.
- 41) Если же светская власть поступает против законов Христа, то с помощью Божьей ее следует сместить.
- 49) Я не знаю большей неприятности, чем когда священникам не позволяют брать себе законных жен, тогда как многие из них имеют сожительницу, если они платят пеню.
- 50) Бог один прощает грехи, и только ради Иисуса Христа, Сына Своего.
- 51) Поэтому те, кто присваивает эту власть человеку, посягают на честь Божью и совершают святотатство.
- 52) Из этого следует, что священник, исповедующий грешника, не может отпускать ему грехи, а может только дать совет.
- 53) Эпитимии, наложенные людьми, не смывают греха, а лишь служат для устрашения других. Кто придает покаянным делам то, что принадлежит только Христу, тот бесчестит Бога.
- 56) Тот, кто разрешает от грехов за деньги, делает себя виновным в грехе Симона и Валаама, и есть настоящий посланник дьявола.
- 57) Священное Писание не говорит ничего о чистилище после смерти.
- 58) Только одному Богу известна участь умерших.
- 59) Чем меньше Бог позволил нам знать в этом отношении, тем меньше нам следует пытаться проникать в это.
- 60) Я не отвергаю человеческую молитву Богу для того, чтобы проявилась благодать к воздержанию, но устанавливать ее сроки и время это не человеческое, а демоническое.
- 61) Священному Писанию чужд тот характер, который приняло духовенство в последнее время.
- 62) Священное Писание признает лишь тех священников, которые возвещают Слово Божие. Стремление духовенства оправдать свою любовь к роскоши, пристрастие к богатству, почестям и званиям являются причиной распрей в церкви.
- 66) Духовные власти должны скорее смириться и воздвигнуть крест Христов, иначе их погибель близка: секира лежит у корня дерева.
- 67) Если кто желает обсудить со мной вопросы относительно десятины, крещения детей или конфирмации, я готов отвечать.

Приложение 2

СЕМЬ СТАТЕЙ,

принятых как исповедание веры швейцарских анабаптистов (1527 г.)²

- 1) Крещение должно быть преподаваемо людям, которые раскаялись в своих грехах и поверили в Христа, кто провозглашает новый путь жизни, кто "идет в воскресение", кто в самом деле желает быть крещенным³.
- 2) Перед хлебопреломлением (Вечерей Господней) участвующие должны "испытывать себя"; братья или сестры, сбившиеся с христианского пути любви, святости и послушания, должны предпринимать специальные усилия для того, чтобы избавиться от некоторых форм греха. Тех, кто находится во грехе, дважды предупреждать; затем, если грешник не оставляет грех, он должен получить публичное внушение перед общиной; если он продолжает упорствовать в своем грехе, – исключать.
- 3) Участвовать в Вечере Господней может тот, кто приобщен к телу Христа через крещение. Верующие должны оберегать себя от грешных путей мира, так как они соединены в "хлебе" (теле) Христа.
- 4) Ученики Христа должны осторожно уклоняться от грехов, Христом отверженного мира. Они не могут иметь духовного общения с теми, кто отверг послушание вере. Существуют два класса людей: те, кто принадлежит дьяволу и живет во грехе, и те, кто избавлены Христом от злого пути жизни. Мы должны порвать со всяким грехом, и тогда Он будет нашим Богом и мы будем Его сыновьями и дочерьми.
- 5) Каждая община истинных христиан нуждается в пастыре. Пастырь должен избираться в соответствии с тем правилом, которое оставил ап. Павел в Новом Завете. Пастырь читает Слово Божие, увещает, учит, предупреждает, предостерегает, дисциплинирует или исключает из общины, он председательствует в общине и преломляет хлеб. Если он имеет финансовые трудности, община должна поддерживать его. В случае, если его поведут путем мученичества, другой пастырь должен быть посвящен в "то же самое время".
- 6) "Меч"⁴ – это служитель Божий "вне совершенного Христа" (церкви). Метод воздействия церкви на правонарушителей – только исключение. Ученики Христа должны быть совершенно непротивящимися насилию. Они не могут использовать меч, расправляясь со злом или защищая добро. Непротивящиеся христиане не могут занимать муниципальные и государственные должности. Они должны поступать, как Христос. Когда Его хотели сделать царем, Он отказался.
- 7) По слову Христа, христиане не могут клясться никакой клятвой. Ученики Христа – ограниченные создания, и они не могут сделать волос белым или черным.

² Представлены в сокращении [см. 51].

³ Младенцы и дети рассматривались спасенными и без крещения, но младенцы были часто посвящаемы.

⁴ Статья, которая определяла взаимоотношения церкви и государства называется "Меч".

ВЗГЛЯДЫ РЕФОРМАТОРОВ НА ПРИРОДУ ЦЕРКВИ

	Лютер	Цвингли	Кальвин	Германский анабаптизм (Мюнцер)	Швейцарские анабаптисты	Голландские анабаптисты:	Меннониты
Границы церкви	Определяются по территориальному признаку.	Определяются по территориальному признаку.	Земная церковь определяется по территориальному признаку при учете дисциплинарных. Вселенная церковь определяет Сам Бог.	Церковь состоит только из перекрещенных святых, вполне "успокоенных".	О невидимой церкви много не рассуждали. Поместную церковь составляют возрожденные, живущие по Слову Божьему.	Все перекрещенные составляют новое "Небесное царство".	О невидимой церкви много не рассуждали. Поместную церковь составляют возрожденные крещенные, живущие по Слову Божьему.
Работа церкви	Проповедь Евангелия и исполнение таинств в соответствии с Писанием.	Провозглашение Слова Божьего.	Проповедь Слова Божьего. Поддержание чистоты своих членом.	Провозглашение учения. Установление нового справедливого порядка на земле.	Провозглашение Слова Божья. Прославление Бога. Поддержание чистоты членом церкви.	Установление "Небесного Царства" на земле	Провозглашение Слова Божья, прославление Бога, поддержание чистоты членом церкви.
Служители церкви	Всесообщее священство. Официальные служители, проповедники (учителя), пастора и дьякона.	Официальный священник - тот, кто учит в церкви, провозглашает Сл. Божие, толкует оригинальные тексты Библии, и далее по Тим. 3.	Проповедники, богословы (учителя), старейшины, (надсмотрщики), дьякона.	Каждый, получающий откровение слышит, является служителем.	Всесообщее священство. Официальных служителей в церкви нет.	Каждый, получивший откровение слышит, может стать служителем.	Всесообщее священство. На практике были пресвитеры, проповедники, дьякона.
Обряды	Крещение младенцев с последующей конфирмацией. Причастие (консубстанциальное значение) для всех желающих прихожан.	Крещение только младенцев. Причастие (символическое значение) для всех верных церквей.	Крещение младенцев. Причастие (символическое значение) для всех не бывших уличенных в грехе.	Крещение младенцев. Причастие.	Крещение по вере в зрелом возрасте. Хлебопреломление для членом церкви соблюдающих себя в чистоте.	Крещение по вере в зрелом возрасте. Хлебопреломление для членом церкви соблюдающих себя в чистоте.	Крещение по вере в зрелом возрасте. Хлебопреломление для членом церкви соблюдающих себя в чистоте.
Дисциплина	В теории возможно отступление от практики за грех, на практике - не применяется.	Дисциплинарному наказанию подвергается провинчивший ущерб обществу. Отлучение, штрафы, изгнание, казнь.	Отлучение от причастия тех, кто замечен в грехе. Изгнание. Казнь.	Дисциплинарные воздействия не нужны, т.к. святые грешить не могут.	Увещание, отлучение.	Изгнание из "Царства". Казнь.	Увещание, отлучение.
Церковь и школа	Создание школ при церкви. Учитель после проповедника - первый по важности.	Церковь заботится о народном и академическом образовании.	Церковь обязана обучать молодежь и несведущих в насущном порядке.	Церковь и государство - это одно и то же в "новом царстве".	Церковь полностью отделена от государства и никакая дел с ним иметь не может.	Церковные лидеры составляли руководство "Небесного Царства".	Появлялись церковные общобразовательные и катехизаторские школы. Церковь отделена от государства и существует самостоятельно.
Церковь и государство	Церковь свободна от опеки государства. Существует граница между "службой и личностью" и "делом и исполнителем".	Авторитет в церкви имеет само христианское сообщество. На практике, дело церкви в компетенции правительства.	Церковь независима от светской власти, может грозить ей. Поднимается самостоятельно на демократической основе.				

Библиография

1. Бецольд Ф. История Реформации в Германии. [Пер. с нем.], т. 1. – С-Пб., 1900.
2. Брандсма Я. А. Менно Симонс из Витмарзума. [Пер. с нем.], Маркдорф, 1983.
3. Вилпер Р. Ю. Церковь и государство в Женеве XVI века в эпоху кальвинизма. – М., 1894.
4. Гарнак А. История догматов. Общая история европейской культуры. Т. 6. – М.: Брокгауз.
5. Густат А. Средневековые реформаторы. / [Пер. с нем.], т. 2. – С-Пб., 1900.
6. Губер Р.И. История музыкальной культуры. Т. 2, часть 1. – М.: Гос. муз. из-во, 1953.
7. Губер Р.И. История музыкальной культуры. Т. 2, часть 2. – М.: Гос. муз. из-во, 1959.
8. Дементьев Г.А. Введение реформации в Швейцарию. – С-Пб., 1892.
9. Ипатов А.И. Меннониты (Вопросы формирования и эволюции этноконфессиональной общности). – М.: "Мысль", 1978.
10. Кернс Э. Дорогами христианства. – М: Протестант, 1992.
11. Лихачева Е. Европейские реформаторы: Гус, Лютер, Цвингли, Кальвин. – С-Пб., 1872.
12. Лютер М. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520 – 1526. [Пер. Голубкина Ю. А.]. – Харьков: "Око", 1993.
13. Маграт А. Богословская мысль реформации. – Одесса: Изд-во Одесской Богословской Семинарии "Богомыслие", 1994.
14. Миллер А. История христианской церкви. Т.2, "СВУ", 1992.
15. Мережковский Д.С. Реформаторы Лютер, Кальвин, Паскаль. – Брюссель, "Жизнь с Богом", 1990.
16. Музыкальная эстетика западного средневековья и Возрождения. – М.: "Музыка" 1966.
17. Норт Дж. История церкви. – М.: "Протестант", 1993.
18. Порозовская Б.Д. Ульрих Цвингли, его жизнь и реформаторская деятельность. – С-Пб, 1898.
19. Порозовская Б. Мартин Лютер, его жизнь и реформаторская деятельность. – С-Пб.: "Андреев и сыновья", 1994.
20. Робертсон Д.С. и Герцог И.И. История Христианской церкви. Т. 2. – С-Пб, 1891.
21. Чистозвонов А.Н. Реформационное движение и классовая борьба в Нидерландах в первой половине XVI-го века. – М.: "Наука", 1964.
22. Швейцер А. Иоган Себастьян Бах. – М.: "Музыка", 1964.
23. Богословие лютеран. Прот. Ф.Серенинский, "Рижские епархиальные ведомости". 1887.
24. Вопросы морали семьи у анабаптистов. Чистозвонов А. Н. "Средние века". Вып.23. Ак. Н. М., 1963. – с. 154 - 187.
25. Исторические взгляды Себастьяна Франка. Левин В. Г. "Средние века". Вып. 6. 1955. – с. 268 -294.
26. Кальвин и кальвинизм. Поршнева Б. Ф. "Вопросы истории религии и атеизма". Сб.6. М. – 1958. – с. 261 - 290.
27. Лютер и немецкая реформация в осящении Герхорда Ригтера. Парсамов С. С. "Ср. века". Вып. 39., 1975. – с. 196 - 210.
28. Лютеранство. Барцев Н. Энциклопедический словарь. Т.35, Брокгауз. С-Пб. 1896, с.253-258.
29. Материалы для общественной науки. Политические и общественные теории XVI в. Реформация – Лютер, Кальвин. Анабаптисты. Жуковский. – С-Пб.: тип. А. Головачева, 1866.
30. Новейшие работы в Г. Д. Р. по истории реформации в Германии. Чистозвонов А. Н. "Вопросы истории", № 1. – М., 1961.
31. О причинах произведших реформацию и содействующих быстрому ее распространению. Преосвященный Макарий епископ Орловский. "Странник", т. 4. – С-Пб., 1868. – с. 1-52.
32. Общественно политические и исторические взгляды Себастьяна Франка. Коньский З.Ю. Конд. дис. – Минск, 1955. VIII. 307л. (А. Н. БССР Ин-т истор.).
33. Общество анабаптистов и меннонитов. Вишняков А. Г. "Православное обозрение", ноябрь-декабрь. – М., 1861.
34. Царство анабаптистов и общество меннонитов. Песотский А. "Странник", апрель. – С-Пб., 1879.
35. Царство анабаптистов и общество меннонитов. Песотский А. "Странник", май. – С-Пб. 1879.
36. Царство анабаптистов и общество меннонитов. Песотский А. "Странник", июнь. – С-Пб., 1879.
37. Царство анабаптистов и общество меннонитов. Песотский А. "Странник", июль-август. С-Пб., 1879
38. Авсбургзьке віроісповідання. Станиславів. 1933.
39. Althaus, P. The Theology of Martin Luther. Fortress Press. Philodelfia, 1966.
40. Benson, H. History of Christian Education. Moody Press, Chicago.
41. Calvin, J. Institutes of the Christian Religion. The Library of Christian Classics, v. XXI, Editor John T. McNeill. Philadelphia. The Westminster Press, Michigan, 1992.
42. Courvoiser, J. Zvingli: A Reformed Theologian. John Knox Press. Philadelphia, 1963.
43. George, T. Theology of the Reformers. Broadman Press. Nashville, Tennessee, 1966.
44. Hillerbrand, H. J. The Reformation. Baker Book House. Grand Rapids, Michigan, 1992.
45. Littell, F. The Anabaptist View of the Church. Boston, 1958.
46. McGrath, A The Intellectual Origins of the European Reformation. Blackwell Publishers. Oxford, UK & Cambridge, USA, 1993.
47. Niesel, W. The Theology of Calvin. Lutterworth Press. London, 1956.
48. Placher. W. C. Readings in the Yistory of Christian Theology, v. 2. Publichet bu The Westminster Press, 1988.
49. Stephens, W. P. The Theology of Huldrich Zwingli. Clarendon Press. Oxford, 1986.
50. How I Prau. Luther, M. Chrestian History. Issue 39 (Vol. XII, No.3), p.45-47.
51. The Schleithem Confession. From the Archives. Christian History. Volume IV. No.1, p.29-31.
52. The Shepherd: Who is the True Pastor? Christian History. Volume III, No.1, p.16-19.

Боготыслие в истории

Спасение через знание — таков лозунг гностицизма — и таков лозунг современного человека. Человек самодостаточен, он спасается через развитие своего собственного потенциала, через посвящение в "высшее знание". Он достигает освобождения своими собственными усилиями, следуя правильному методу и избранному учителю. Ныне не существует "тайного знания", доступного лишь избранным. "Высшее знание" доступно всем. Его можно найти в массовых журналах и газетах, услышать по радио и телевидению. Однако для людей, просвещенных Словом Божиим и Духом Святым, совершенно очевидно глубокое заблуждение и обольщение всех тех, кто ищет спасения души через знание. Это путь, ведущий не к Богу, а напротив, — уводящий от Бога в лжедуховность, псевдорелигиозность, в неоязычество, и, в конечном счете, — во власть злых демонических сил. Это путь, открываемый гностицизмом, и этот путь отнюдь не нов — его предложил сатана людям еще в Едеме. Истина, дарующая жизнь, и правда, делающая праведным, и свет, просвещающий тьму неведения и невежества, открывается только через причастие к Богу верою в Иисуса Христа, через сердце, пребывающее в свете Духа Святого. Никто никогда не приблизится к Богу путем своих интеллектуальных усилий и познаний. Есть только один путь к Богу — через совесть и сердце, по вере в Иисуса Христа (Иин.3.17; 4.12).

ТРИ ВЕКА ГНОСТИЦИЗМА

Владимир Харламов

Введение

Нопытки примирения христианства с языческими взглядами совершались постоянно со времен первоапостольской проповеди, что явилось причиной возникновения различных синкретических учений, наиболее значительным из которых по праву считается гностицизм. Христианская церковь противостояла и боролась с гностицизмом с самого его зарождения, но окончательно это религиозно-философское движение не исчезало никогда и давало о себе знать в различных еретических учениях, как в рамках христианства, так и вне его. В чем же состоит секрет живучести гностических идей? Однозначно ответить на этот вопрос сложно. По-видимому, одна из основных причин состоит в том, что гностицизм в многообразии своих проявлений является весьма гибкой мировоззренческой системой, не заключенной в строгие догматические рамки. Мы не найдем никакого общего источника, определяющего основные постулаты этого учения. Гностическое учение обычно сохранялось в легендах и передавалось в устной традиции, что придавало учению особую гибкость и обеспечивало его живучесть. Содержание легенд могло изменяться в соответствии с изменением культурных стереотипов. В.Напимов указывает на древний гностический принцип, суть которого сводится к тому, чтобы, проникнувшись духом гностического мировоззрения, "суметь создать свой текст, отвечающий смыслу и требованиям сегодняшнего дня... Рассказчик мог изменять текст в соответствии с запросами культуры. Это не значит, что изменялся дух учения — изменялось его звучание" [7, с.200]. Но в чем конкретно заключается этот дух учения, или что является сущностью гностицизма, — отчетливо ответить на этот вопрос не представляется возможным. Свобода интерпретации на каждом этапе передачи учения,

вобравшего в себя философские, этические и религиозные элементы разных культур, вряд ли может указывать на единую преемственность и цельность. Однако есть нечто общее, что объединяет гностиков всех времен. Это претензия на обладание "высшим знанием". Содержание "высшего знания" не было конкретно сформулировано ни одним из направлений гностицизма, которых было большое множество и которые порой вступали между собой в причудливые сочетания, но идея этого знания во всех случаях была единой – сотериологической. Именно стремление к получению спасения через "высшее знание", через особую мудрость, часто посредством специальных таинств и посвящений, объединяет эзотерические учения и проводит своего рода мост от восточных культов к гностицизму и каббале, и далее к манихейству, мистицизму, духоворчеству, учениям Е.Блаватской и Рерихов, "Белому Братству" и т.д. Во всех случаях гносис как особое знание создает основу высшей культуры, в условиях которой, посредством специального самоуглубления и самопознания, человек приходит к новому самосознанию, к правильному познанию духовных процессов и внешних явлений. Как записано в уставе одного гностического общества начала века, гностицизм исповедует, согласно своему наименованию, что "истинная религия есть чистое знание" [8, с.9].

1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИСТОЧНИКИ ГНОСТИЦИЗМА

Гностицизм зародился на рубеже эпох незадолго до Рождества Христова либо в Египте, либо в Вавилоне. Он начал свое движение, когда древний мир, как иудейский, так и языческий, "выдохся", исчерпал все свои ресурсы. Известный отечественный исследователь гностицизма В.Болотов писал:

"В действительности, начало гносиса падает на одну из печальных эпох во всемирной истории. Классическая философская мысль – уже без веры в свою силу, религия – без веры в свое содержание, политическая жизнь... – с зловедами предзнаменованиями" [2, т.2, с.181].

Человеческое сознание со всей остротой пришло к пониманию мира как непреодолимого зла, непреодолимого несовершенства, жестокой необходимости, от которой оно стремилось отгородиться. На контрастном фоне такого мировосприятия все острее ощущалась потребность в освобождении через единение с непостижимым Богом. И как ни был Он непознаваем и далек, Его всеприсутствие и вездесущность все же ощущали, хотя при этом не считали Его причастным творению этого злого мира. Возникло противоречивое и неразрывное сочетание дуалистических и пантеистических представлений. Казалось, что эту неразрешимую для не просвещенного Святым Духом человеческого сознания проблему, можно решить путем сложных синкретических построений. Эклектический элемент стал пронизывать все философские и религиозные направления в поисках их примирения. Все перемешалось самым причудливым образом в восторженности к высшему знанию как панацеи от всех бед.

Указать достаточно определенно предпосылки, послужившие развитию гностицизма, весьма затруднительно. Ясно, однако, что исторически они непосредственно связаны с завоеваниями Александра Македонского. Во времена его обширной империи произошло своеобразное столкновение восточной и греческой культур, что не могло не привести к взаимодействию между ними. Фактически, началось медленное, но настойчивое влияние религиозного Востока на греческий дух. На Западе в это время отмечается упадок теоретической мысли, этическое направление становится ведущим в эпикурейской, стоической, а также других философских школах, которые в своем скептическом пантеизме, близком к атеизму, начинают уделять много внимания теологическим вопросам. Кризис греческой культуры в целом и особенно философии на рубеже эпох послужил причиной укрепления религиозных настроений в Римской империи.

Не удовлетворяясь умозрительными истинами философского знания, многие устремились к высшим таинственным знаниям, получаемым в мистериях, практика которых была широко распространена в восточных культах. Произошло причудливое соединение философско-абстрактного знания с религиозно-мистическим опытом. Характерной чертой такого подхода явилось стремление через откровение в себе божества получить особое знание, посредством которого можно достичь совершенства и спастись. Одновременно с этим развивается взгляд на божество как на сущность, трансцендентную по отношению к чувственному миру. Вступить в контакт с божеством возможно только через ряд особых посредников между ним и человеком; таковыми являются либо духи (демоны), либо мировая душа. Контакт с посредниками достигается через совершение определенных религиозных обрядов-мистерий, что возможно только отдельным людям. В соприкосновении с божеством дается человеку в форме откровения особое "высшее знание", которое служит источником философии и всякого другого знания.

В дополнение к идеологическим и религиозным факторам, связанным с эллинистической атмосферой синкретизма, еще одним фактором, послужившим распространению гностицизма, было социальное положение в городских центрах эллинистического Ближнего Востока. Гностицизм способствовал росту индивидуального самосознания, обособления, автономии и независимости сознания от любых обязательств, включая отношение к официальным религиям. Космос, или видимый чувственный мир, выглядел как дезорганизованная, не управляемая Логосом сфера. Такая точка зрения сильно отличала гносис от других религиозных и философских взглядов своего времени. Сотериология гностицизма была направлена на полное отвержение мира – это был самый радикальный подход во всей древности. Здесь мы видим прямое соответствие скептическому образу, созданному в традиции литературы мудрости, которая, как считают, сыграла важную роль в оформлении гностических идей. В иудейском философском скептицизме очень наглядно представлен пессимистический взгляд на мир. Для благочестивого человека очень сложно осознать и понять цель и значение некоторых вещей в мире, в котором он не видит продолжающегося устойчивого порядка, где случай и судьба руководят миром. Возможно, именно иудейский пессимизм послужил основанием для происхождения надкосмического понимания мирового гносиса и отличия между "творящим Богом", или демиургом, который ответственен за существование злого космоса, и "высшим Богом", являющимся источником и конечной целью искр света истинного знания. Согласно гностическому пониманию первых трех глав книги Бытия, человек, мир, Бог – непоправимо разделены.

Распространенность гностицизма в первые три века косвенно характеризуется частотой и пространностью цитирования гностических произведений христианскими писателями. Если мы соберем только цитаты из гностических сочинений по трудам ранних ересеологов, то это составит текст в 50–60 страниц. Собственно, эти цитаты и были до недавнего времени единственным источником изучения раннего гностицизма, и они в очередной раз свидетельствуют о серьезной опасности, которую это явление представляло для христианства. Картина начала меняться, когда историки получили возможность изучать подлинные гностические тексты. В так называемом *Corpus Hermeticum* (Гермесианская литература, или Герметика), происхождение которого до сих пор не ясно, есть несколько гностических греческих трактатов. Например, первое произведение из этой коллекции известно в Европе, как "Настырь человек", уже с XV века. Однако значительными,

подлинно гностическими текстами являются две коптские рукописи, привезенные в Англию в XVIII веке, но опубликованные только в конце XIX века. Эти манускрипты содержат так называемую "Pistis Sophia" ("Вера (и) Мудрость"), две книги "Jeu" (или книга "О тайном логосе") и четыре неидентифицированных фрагмента. Другой гностический кодекс был найден берлинским церковным историком Шмидтом в 1896 г. и впервые опубликован в 1955 г. Помимо других, в нем было два сочинения, с изложением сущностного понимания гносиса: "Апокриф Иоанна" и "Sophia Jesu Christi" ("Мудрость Иисуса Христа"). Гностическим является также такое произведение, как "Гимн о душе" (или "Гимн о жемчужине"). Большое количество гностических текстов сохранилось и дошло до нас, хотя и в трансформированном виде, через небольшую общину мандеев, до сих пор существующую в низовьях Тибра и Евфрата.

Знаменательной вехой, оказавшей огромное влияние на развитие богословского знания, была находка библиотеки в Наг-Хаммади в 1945 г., состоящей из двенадцати полных папирусных кодексов и восьми листов еще одного кодекса. Датируются рукописи не ранее середины IV века. Это открытие является одной из наиболее объемных и целостных находок древних манускриптов в наше время. Проблемы формирования новозаветного канона, как и вообще ранней христианской литературы, формирования евангельской жанровой традиции получили новое освещение. На базе библиотеки из Наг-Хаммади были получены новые свидетельства для анализа взаимоотношений между "ортодоксией" и "ересью", тексты, раскрывающие содержание гностицизма и его взаимоотношение с иудаизмом и неоплатонизмом.

Особое значение библиотеки Наг-Хаммади состоит в том, что она представляет нам как христианские, так и нехристианские гностические сочинения. Последние, естественно, прошли через христианскую редакцию. Здесь мы встречаем подтверждение теории о внехристианском происхождении гностических учений. В то же время, тесная связь с иудейской традицией, особенно апокалиптической и внебиблейской, весьма очевидна, что отчасти подтверждает точку зрения тех, кто считает, что гносис начал зарождаться на почве раннего иудаизма. До того, как были открыты манускрипты Наг-Хаммади, отцы церкви II–IV веков, естественно, в полемической форме включали в свои произведения отрывки из этих гностических трактатов. Благодаря им мы знаем о "Книге Варуха" Иустина Гностика, "Великом Толковании", приписываемом Симону Волхву, "Наассенской проповеди" и "Послания к Флору" Птоломея.

До сих пор мы не располагаем ни одним подлинным гностическим текстом, содержащим описание истории этого явления. Поэтому очень сложно проследить реальную историю происхождения и развития гносиса. Только при внимательном анализе первоисточников, отношений гностических школ к другим движениям мы можем частично реконструировать его историю. Однако значительная часть, особенно ранний период, до сих пор остается окутанной тайной.

Вне всякого сомнения, культурные, религиозные и исторические истоки гностицизма восходят к иудаизму, зороастризму и эллинистическим традициям. Сирия и Палестина были для гностицизма родным домом. Многие гностические сочинения становятся понятными только как толкования или парафразы некоторых поздних еврейских сочинений и ветхозаветных Писаний. Ряд ветхозаветных фигур: Адам, Сиф, Каин, Сим, Енох, Ной и др. — выступают в этих сочинениях как посредники откровения. Возможно, гностическая идея "неведомого высшего Бога", выраженная в греческих терминах, является отражением еврейской идеи монотеизма. Также гностическая идея Бога-Творца, или Демидурга, построена, вероятно, на основании книги Бытия.

2. СУЩНОСТЬ ГНОСТИЦИЗМА

Гностицизм, отразивший сотериологические стремления эпохи, был по своей сути явлением религиозной жизни. В нем нельзя видеть религиозную философию, как, например, в неоплатонизме. Гностицизм сам по себе является своеобразной религией. Особая популярность и значительность этого явления состояла в том, что содержание учения гностиков составляло учение о душе, о ее бедственном положении в этом мире и о спасении. В подобной ориентации, обращенной к духовному миру человека, М.Поснов видит сущность гностицизма.

Гностицизм нельзя рассматривать как гомогенное движение, но только как систему родственных учений. Общей идеей всех гностических учений и толков является получение особого знания, но не просто теоретического знания, а знания как энергии и силы, несущей человеку небесное спасение. Такое "высшее знание" по своему содержанию часто приближается к внутреннему созерцанию и отождествляется с благочестивым состоянием. В гностицизме вообще происходит отождествление понятий "познание" и "благочестие".

Обилие гностических систем объясняется достаточно просто.

"Все, чего желает сердце, — пишет А. Дитрих, — об этом умоляет, или это вынуждает знающий гностик у своих многочисленных богов" [8, с.82].

И поскольку желания сердца разнообразны, следовательно, различны и пути их удовлетворения, отсюда понятно, почему более или менее значительные представители этого движения составляли свои особые системы учений и мистических культов.

Основной тенденцией гностицизма была его антропологическая ориентация, выраженная в образной, часто поэтической форме. Для гностиков было характерно выражать свои идеи не отвлеченными абстрактными понятиями, а образами. В.Болотов пишет:

"Для нас — признать гносис, как философию, кажется странным. Он распространялся не в виде философских трактатов. Скорее это были опыты поэтического изложения, не философские системы, а религиозные эпопеи" [2, т.2, с.178].

Образность, характерная для поэтического стиля, была неотъемлемой чертой гностических сочинений и, естественно, она требовала аллегорического толкования. Аллегории уделено в гностицизме достаточно много внимания, и это понятно. К аллегориям прибегают очень часто, когда нужно примирить новые взгляды с традиционными понятиями религии. В частности, в отношении Св.Писания гностики прибегали к двойному аллегорическому толкованию.

"Они, посредством аллегорий, получали из Св. Писания известные отвлеченные положения, и затем эти отвлеченные положения опять-таки выражали в аллегориях, в картинах, в образах. Таким образом, они из одной таинственной загадки получали уже в обработанном виде другую загадку, давали решение первой, но предлагали его опять-таки в загадочной форме. Их учение производило эффект тем, что с первого раза было понятно только отчасти, но непонятно в своем глубоком основании и делалось понятным, по мере того, как гностики усовершались и восходили... от силы в силу" [2, т.2, с.178-179].

Как мы уже указали, гностицизм был явлением религиозной жизни. И этим объясняется настороженность одних и открытая борьба других отцов церкви против этого явления. Если бы гностицизм представлял собою только философское движение, то его спекуляции не были бы опасны широким группам христиан, большая часть которых, как и вообще большая часть

людей, стояла вдали от философии. Для религиозной общины могла возникнуть опасная конкуренция только со стороны религиозных учений, и именно такое учение представлено в гностицизме.

Как же удавалось привлечь внимание к сложным гностическим системам? Достигалось это через мистерии и магию. Мистерии присутствовали в греческих культах с древнейших времен. Обычно они состояли в представлении отдельных сцен из жизни богов и обязательно несли в себе символическое значение. Широкое распространение они нашли и в гностицизме. Гностики обретали свое познание религиозным путем, и часто здесь не личное усилие делало человека "знающим" (гностиком), а приверженность гностической секте, посредством посвящения в определенные обряды. Однако нельзя считать гностицизм совершенно немыслимым без мистерий. Многие гностики умеренно обращались к мистериям, но во всех гностических сектах существовали особые ритуалы посвящения, нередко сопряженные с магическими действиями. Здесь мы переходим к следующему элементу гностицизма – магии.

Магия имела повсеместное и широкое распространение в то время. Она захватила не только языческий, но и еврейский мир. Конечно, отношение к магии было неоднозначным. Одни отрицали магическое знание как результат откровения падших ангелов, а другие делили магию на черную и белую и спокойно употребляли в обиходе амулеты и заклинания, часто состоящие из имен Бога и ангелов, против болезней, происхождение которых приписывалось влиянию демонов. Распространенность магии была столь велика, что, как метко подметил С. Трубецкой, даже Ориген в подтверждение заклинательной силы имен Бога ссылался на магию [12, с.393–394].

Мистерии гностицизма стояли в тесной связи с магией. По свидетельству Ириня, много магических элементов присутствовало у последователей Василида и Карпократа, офиты заимствовали имена своих архонтов: Ялдабаота, Астофея и Торей – из магии, а Симон Волхв и Менандр, будучи магами, стояли у истоков гностицизма.

В основании магии лежит познание тайн потустороннего мира, которое передается от поколения к поколению и сохраняется в предании. В магии сакральная сторона мистического познания находит свое практическое выражение. Магия является проявлением этого знания в действии. Если в мистериях находят удовлетворение созерцательные запросы человеческой души, то магические формулы обеспечивают практическую сторону, состоящую в сознании господства над силами духовного мира. И если первые создают иллюзию комфорта, наслаждения в соприкосновении с духовными сферами, то второе создает иллюзию безопасности и превосходства над земными силами. Гностицизм представил в себе магическую концепцию спасения. Искупление дается только тому, кто ведает магическими заклинаниями и знает истинные имена архонтов. Только таким образом можно пройти через все небесные сферы и спастись. Христос в гностических системах представлен всеведущей личностью, прошедшей все эманационные уровни и спустившейся на землю, чтобы сообщить человечеству истинное знание, благодаря которому оно сможет последовать за Ним; и это знание является ключом к замку каждой небесной сферы.

Перед тем как непосредственно перейти к рассмотрению гностических учений и систем, представим общую схему гносиса, которая содержит в себе лишь отвлеченные черты самых значительных гностических систем. Данная схема не является реальным объяснением гносиса, а имеет значение как обобщающая, в сравнении с которой будет легче выявлять частные особен-

ности того или иного направления. Радикальный дуализм – главный фактор в гностической доктринальной структуре. Во всех гностических системах абсолютному духовному началу противостояло материальное, либо как небытие, либо как активная злая сила. В обоих случаях происхождение материи и вещественного мира непосредственно от Божества было невысказано; для устранения взаимодействия между ними обычно вводится демиург. В одних случаях демиург представлен слабым духовным существом, которое, ниспав в материю, по необходимости становится творцом. В другом случае демиург – бунтующий ангел, творящий мир произвольно, вопреки воле Бога. В первом варианте для соприкосновения Бога с материей создается путем эманаций духовный мир эонов. В совокупности этот мир составляет “плерому” – полноту. Во втором варианте дуализм добра и зла выдержан контрастнее, эти две категории противопоставлены друг другу. Спасение понимается не в смысле освобождения от тяжести греха, как в христианстве, но в смысле освобождения духа из уз материи, особенно из материального тела. В этом состоит цель мирового процесса, и она идентична во всех гностических системах.

Сам процесс спасения является результатом духовного познания. Таким образом, Христос гностиков как Спаситель, сообщает духовной природе человека познание Его собственной природы. Через получение этого “высшего знания” душа обретает возможность освободиться от власти материи и, пройдя сквозь эманационные уровни, достигнуть высшего мира и слиться с Божеством. В природе Христа единение духа и материи невысказано. В одном случае Христос живет в реальном человеке Иисусе; при более сильном дуализме, человеческая природа Христа представляется как чистый призрак, фантом, и не более.

Антропология и этика гностиков проникнута также духом дуализма. Как правило, они делят людей на пневматиков (духовных) – предопределенных к совершенству самой своей природой, психиков (душевных) – способных приобрести совершенство посредством заслуг или подвигов, и на иликов, или хойков (материальных, или плотских) – своей природой обреченных на рабство чувственным влечениям. Основная задача нравственной жизни – освобождение духа из уз материи, что достигается через умерщвление плоти. Процесс умерщвления плоти может происходить двумя путями: посредством строгого аскетизма или, напротив, через неограниченную беспредельную свободу поведения, не сдерживаемую никакими этическими нормами. Та часть гностиков, которая смотрела на материю как на самобытную злую силу, стремилась избегать всякого с ней соприкосновения и шла аскетическим путем. Другая часть, которая представляла материю как нечто несущественное, видела ее умерщвление в злоупотреблении ею, и доходила до крайней развращенности. Так выглядит традиционное представление о содержании гностицизма.

Мы будем рассматривать гностические системы согласно схеме, предложенной М.Посновым. Классификация М.Поснова является в достаточной степени условной, в ней указаны лишь основные вехи в развитии гностицизма. О строгой классификации не может быть и речи, поскольку гностические учения настолько переплетены между собой, что выявить онтологические корни и этимологию развития отдельных понятий и их взаимовлияние не представляется возможным. Как замечает сам М.Поснов, “Вопрос о классификации гностиков является чрезвычайно трудным для решения и, собственно, остается открытым до настоящего времени, так как все опыты решения его гипотетичны” [8, с.252].

3. ДОХРИСТИАНСКИЙ ГНОСТИЦИЗМ

Исторических памятников, отражающих картину дохристианского гностицизма, сохранилось немного. В основном это отрывки космогоний и гимнов из мистических культов, а также гермесиянская литература и мандейские писания. Определить время происхождения этих документов очень сложно, так как многие из них подверглись разным наслоениям, особенно трактаты Герметики и мандейские сочинения.

Герметика представляет собою собрание из восемнадцати независимых друг от друга частей, в которых нашли отражение различные системы, смесь гностических, греческих, еврейских и египетских религиозных идей. Ценность Герметики состоит в том, что, хотя в ней мы не встречаем полную и законченную систему, она указывает на существование определенных религиозных групп в дохристианский период. Познанию в этих группах придавалось огромное значение, благочестие и гносис в них отождествлялись.

В связи с дохристианским гностицизмом следует указать секту *мандеев*, которая сохранила свое существование до наших дней. Возникновение этой секты относят к началу I века по Р.Х., однако долгое время она оставалась неизвестной. Ее открытие в середине XVII века мы обязаны монаху-миссионеру Игнатию. Мандеи известны также как назореи и ученики или христиане Иоанна Крестителя. Их приблизительная численность на сегодня составляет 14000. Расселены они в основном на юге Ирака и юго-западе Ирана. Мандеи представляют собою определенно гностическую общину, которая сочетает в себе элементы иранского дуализма, платонизма, астрологии, иудаизма и древнего вавилонского и египетского знания. У своих соседей в исламском окружении они известны как религия сабби, или саббиане, т. е. крестьянские, или баптисты. Сами они называют себя мандеями.

Общая структура мандейской мысли выглядит приблизительно следующим образом. В космологии прослеживается строгий дуализм между царством Света и царством Тьмы. Царством Света управляет возвышенное существо, носящее разные имена: "Жизнь", "Великая Жизнь", "Господь Сил", "Великий Дух", "Царь Света". Это существо окружено бесчисленным числом существ света, живущих в обителях, или мирах, и занимающихся славословием "Жизни". Царство Света произошло из "Первой Жизни" путем нисходящих эманаций и творений, названных "Второй", "Третьей" и "Четвертой Жизнью". Каждая из них также носит свое собственное имя. Царство Тьмы управляется "господином тьмы", восставшим из "темных вод" или хаоса. Основную мощь царства Тьмы являет гигантский дракон "Ур" и злой женский дух "Руха". От них также произошли демонические существа и ангелы. Им принадлежат также "Семь" (имеются в виду планеты) и "Двенадцать" (знаки Зодиака). Таким образом, небесные светила в представлении мандеев являются творением злой силы. Конфликт между светом и тьмой, жизнью и смертью, добром и злом происходит из-за творения демиургом Птахилом с помощью темных сил мира. Тело первого человека, Адама, было также сотворено этим творческим сотрудничеством, только "жизненная сущность" человека исходит от царства Света. Эта субстанция света в Адаме названа "внутренним (скрытым) Адамом" и представлена душой, или духом, во всех человеческих существах. Она должна быть спасена от темного, злого тела и от мира вообще небесными существами света. Спасение души – основной аспект мандейской религии. Одно из центральных учений мандеизма говорит о ряде "посланников света", помощников, искупителей, посланных "Жизнью" для того, чтобы при-

звать благочестивых к спасению их душ. Доминирующей фигурой среди этих посланников является "Знание Жизни", которое также названо "Сыном Жизни". Ниже его стоят три небесных адамита: Хибил (Авель), Ситил (Сиф) и Анос (Енох). Хотя первоначально мандеи были известны как христиане Иоанна Крестителя, антихристианский, как впрочем и антииудейский характер их учения не вызывает сомнения.

В поздний дохристианский период, помимо языческого гностицизма, существовал и иудейский гностицизм. В это время влияние восточных идей в Палестине вылилось в конкретное движение, известное как *ессеи*. Расцвет этого движения приходится на период с конца II века до Р.Х. по конец I века после Р.Х. Сведения о нем мы встречаем у Филона, Иосифа Флавия и Плиния Младшего. Хотя все авторы указывают определенно на ессеев, наши источники создают ряд проблем. Ни один из них, во-первых, не приводит первоисточники непосредственно ессейского взгляда на самих себя. Более того, они в основном рассчитаны на эллинизированного читателя и поэтому не совсем подробно освещают доктрины, обряды и мотивы происхождения ессейства.

Все источники по ессейству в основном согласны между собой в основных характеристиках этого движения. Ессейские общины строились на чисто иудейской, свободной от влияния христианства основе. В то же время многие из их особенностей нельзя вывести из чистого иудейства. Почитание солнца, чрезмерный аскетизм и безбрачие, знание тайных имен ангелов, мистерии посвящения и трапез, особые омовения, отрицание помазания маслом, иерархическая четырехступенчатая структура, дуалистический взгляд на человеческую природу, выделение особых людей, выполняющих роль медиумов для предсказания будущего, отрицание рабства и принесения клятв, – все это и многое другое никак не вытекает из иудейских воззрений и социально-религиозной структуры еврейской жизни. Внешнее влияние очевидно, хотя какое влияние – неопифагорейство, средний платонизм или парсизм – было доминирующим, судить затруднительно. Однако гностический характер наглядно представлен, во-первых, религиозной сотериологической направленностью ессейства, во-вторых, дуалистической антропологией и исходящим из нее аскетизмом, иерархическим устройством общины, особым сроком послушничества, специальными обетами при поступлении и т.д. По всей видимости, вероучение ессеев отражалось в особых тайных книгах, которыми сегодня мы, к сожалению, не располагаем.

В тесной связи с ессеями стоят *терапевты*. Они представляют собою своего рода монашеские общины, ведущие аскетический образ жизни и состоящие в основном из евреев египетской диаспоры. Жили терапевты уединенно недалеко от Александрии. Вся информация, которой мы располагаем, исходит от Филона, из его трактата "О созерцательной жизни".

Терапевты посвящали себя созерцательной и благочестивой жизни, они отрицали всякую собственность и жили уединенно в пустыне, проводя время в изучении Св. Писания и посте. В толковании Ветхого Завета у них доминировал аллегорический подход. Тору они уподобляли живому существу, телом которого были буквальные предписания, а душу составлял невидимый смысл, скрытый в словах. По всей видимости, основное содержание их деятельности сводилось к синкретическому примирению иудаизма и эллинистической мысли при помощи аллегорического толкования. Они отличались воздержанием от семейной жизни и строгим аскетизмом.

Насколько они были связаны с ессеями, судить трудно. Несомненно одно, что между этими двумя группами много сходства, что заставляет думать об общем источнике происхождения, но исторических подтверждений этому пока нет.

4. ВОСТОЧНЫЕ ГНОСТИКИ

Несмотря на свое независимое от христианства происхождение, гностицизм существовал одновременно и параллельно с ним. Неудивительно, что гносис сильно интересовался христианством. Их объединяла общая социологическая направленность. Воздействие и влияние этих движений было обоюдное, так что возник определенный симбиоз, известный как христианский гностицизм. Представители этого направления считали сами себя христианами, организовывали свои церкви, избирали своих пресвитеров. Собственно против них и писали отцы и учителя церкви.

Мы не в состоянии точно определить начало христианского гностицизма, его родоначальников, их преемственность и взаимоотношения. Апостольское христианство большей частью находится только под угрозой вторжения гностицизма в свою среду. "Лжеименный гносис" выступает там лишь спорадически. Новый Завет дает только намеки на связь между раннехристианскими и раннегностическими традициями и общинами. Что же касается времени расцвета и распространения собственно христианского гностицизма, то оно приходится на II век. Середина II века отмечена подъемом ортодоксального канонического христианства и исключением гностицизма как ереси.

Основными центрами гностицизма в I веке были Сирия и Малая Азия. Во II веке – Александрия и Рим. По общему мнению отцов церкви, настоящим основоположником гностицизма является сам дьявол, "враг истины, неустанный противник человеческого спасения" [3, 4. 7. 1], который обращает все свои изобретения против церкви. Главой же обманщиков был Симон Волхв (Маг) и его ученик Менандр. Они, по мнению Иустина, Иринея, Тертуллиана и других отцов и учителей церкви, являются "ересиархами", "духовными отцами" христианского гностицизма.

Симон Волхв и его ученик Менандр, по-видимому, только систематизировали и оформили в виде учения те гностические идеи, которые уже давно волновали их непосредственное культурное окружение. Они попытались включить христианство в истинную, с их точки зрения, и универсальную религию. В своем поступательном движении, подсознательно поняв всю силу христианства, гностицизм стремился привлечь его как союзника и попытался извлечь из него все, что находил для себя полезным. Симон Волхв и его ученик Менандр, фактически, только выразили первую попытку адаптации гностицизма в христианстве.

4.1. Офитские секты

У отцов церкви, писавших против гностиков, мы встречаем упоминание о гностическом движении, известном под общим названием *офиты* (от греч. *офис* – змея). Хотя Иринея пытается представить их последователями Симона, исторически они являются теми христианскими гностиками, которые существовали в Сирии и Месопотамии независимо от Симона, до него и параллельно с ним. Отсюда вполне понятно, почему Менандр встретил благоприятную среду для распространения своего учения в Антиохии. А Саторнил, считающийся учеником Менандра, в своем учении стоит намного ближе к офитам, чем к Менандру. Офитский гносис, по всей видимости, является переходным звеном от языческого гносиса через иудейский к христианскому.

Офиты были названы так вследствие особой роли культа змеи в своих системах. Однако изучение офитского гностицизма показывает, что далеко не у всех из них змее воздавалось поклонение. Есть ряд гностических сект,

считающихся офитскими, в системах которых змея не упоминается совсем. Но сходство и родственность систем в содержании позволяет рассматривать их в одной группе. Однако в культе некоторых из них змее было отведено почетное место. Змею держали в ящике, иногда выпускали на стол с хлебами и употребляли для евхаристии только те хлеба, к которым она прикоснулась. Сами офиты предпочитали называть себя просто гностиками.

В группу офитских сект включены: собственно *офиты*, или *наассены*, *ператы*, *каиниты*, *сифиане*, *варвелиты*, *последователи Иустина гностика*, *варухиты*, *поздние коптские гностики (архаики)*. Отсутствие у этих сект названия по имени какого-нибудь основателя или учителя свидетельствует об их исторической древности, о том, что в ряду гностических учений они стоят на первом месте. Их истоки восходят еще к дохристианской эпохе.

Хотя о происхождении офитства мы не располагаем прямыми источниками, восточно-дуалистическая основа их учений несомненна.

"Офитские системы указывают, как на источник свой, на такие религии или такую религию, где усвоилось большое значение свету и огню, где религиозные представления были связаны с миром звезд и планет, где занимались магией и астрологией, где играли большую роль числа семь или восемь. Все указанные признаки характеризуют религии – персидскую и вавилонскую, которые могли смешаться еще более, чем за пять веков до Р.Х. после победы Кира над Вавилоном" [8, с. 322].

М.Поснов считает взаимодействие офитства с персидской и вавилонской религией доказанным фактом, и в нем он видит непосредственное начало гностицизма. Основными источниками по офитству служат Ириней ["Против ересей", 1.29-31.2], Ориген ["Против Цельса", 6.25-38] и Ипполит ["Опровержение всех ересей", 5]. В заключении первой книги "Против ересей" Ириней излагает учение офитов. Достаточно беглого знакомства с этим учением, чтобы увидеть грубоко извращенное представление понятий Ветхого Завета. Особенно поразительна полярная перестановка ценностей. Сопоставив это учение со взглядами каинитов, о которых речь пойдет позже, можно вывести наличие некоего чисто гностического оккультизма. Человеческие мудрствования и попытки вывести спасение мира измышлениями своего разума иногда заходили так далеко, что извращали духовную реальность наизнанку, зло называя добром, а дьявола провозглашая милостивым и мудрым богом.

В общей схеме офитского гностицизма принято выделять отдельные секты. Первой из них обычно выступают *наассены*. Сущность их учения прекрасно представлена одним гимном, в котором речь идет о бедственном положении души, блуждающей в лабиринте зла и находящейся между Разумом и Хаосом. Космогония строится от Разума, который был творящим принципом. Из него изливается, или эманурует, Хаос, и из них обоих – душа. Эта двойственность в происхождении и является для души источником страданий.

Близко к первичной форме офитства стоят *ператы*. Ипполит выводит их название от основателя секты Евфраата Ператика. Ператы считают себя единственными, кто, тщательно узнав о путях человека в мире, в состоянии перейти непроходимую бездну тления. В основании вселенной, по их воззрениям, лежит единое начало, бесконечно делимое на три. Первая тройка представлена Отцом, Сыном и материей. Каждая из этих сущностей обладает бесконечными возможностями. Сын, он же змей, находится в среднем положении. У Отца он заимствует силы, посредством которых преобразует беспорядочную материю. Следующая тройка представлена благом нароченным, благом из себя рожденным и благом просто рожденным. Это – три мира, каждому из которых соответствуют свои боги, логосы и люди. Печать

троичности лежит и на третьем мире. В него нисходят семена всех возможных сил из мира не рожденного и мира саморожденного. Третий мир должен подвергнуться погибели, цель искупления – спасти то, что происходит из двух высших миров [2, т.2, с.189]. Когда пришла полнота времени, при Ироде Великом сошел на землю человек Христос, истинный змей, который состоял из трех природ, трех тел и трех сил. Он был Сыном Отца, и по происхождению принадлежал не рожденному миру. Через него осуществлялось посредство между двумя горними и низшим мирами.

Следующей из сект, связанной с *наассенами* (офитами), является секта *сифитов*, или *сифиан*. Их учение ересеологами излагается различно. Согласно Епифанию, драма спасения разворачивается на конфликте двух высших принципов: матери всего и создавших мир ангелов. Первоначально ангелы создали двух людей, материального Каина и душевного Авеля. Начавшийся вследствие этого раздор между ангелами закончился тем, что Каин убил Авеля. Тогда мать всех женщина заставила ангелов, вместо убитого Авеля, создать Сифа, и от него воспроизвести род избранный, думая через это обессилить ангелов. Но потомки Сифа стали смешиваться с родом Каина. Тогда мать наказала смешанный род потопом; однако ангелы тайно от матери, наряду с чистыми существами сифитами, сохранили в ковчеге одного нечистого – Хама. Через него семя зла не погибло, а распространилось по всему миру. Для спасения и обеспечения победы избранного рода, в мир чудесным образом, не через рождение, приходит Христос, Который является самим Сифом, посланным свыше матерью.

Противоположностью секты сифитов являются *каиниты*. В их учении дуализм верховных сил выдержан строже. Например, ангелы-мироздатели являются не подчиненной силой, а представляют собой координированное самостоятельное начало. Также в мире существует две силы: высший эон – София, сильнейшая сила, и Истера, немощнейшая сила. Кроме них существует множество непонятно откуда появившихся ангелов. То ли ангелами, то ли двумя силами создаются Адам и Ева. От брака Евы с Софией рождается Каин, от брака Евы с Истерой – Авель. Поэтому, как потомок высшей силы, Каин убивает Авеля.

“Преемники этой высшей идеи были затем содомляне, Исав, Корей, Дафан и Авирон, и наконец, Иуда предатель, единственный истинный апостол Софии. Каиниты ставили себе в честь и славу – продолжать в истории дело таких славных деятелей, с которыми ничего не могла сделать Истера: они также хотели бороться с началом, сотворившим мир, средствами, достойными Содомы и Гоморры” [2, т.2, с.190].

Мы уже упоминали о гностическом оккультизме, и каиниты, в связи с этим, по праву могут считаться оккультными гностиками.

По широте распространения офитский гностицизм охватил не только Малую Азию, но достиг и Египта. В целом он имеет восточно-дуалистическую окраску, несмотря на то, что многие принципиальные вопросы в разных системах решаются с широкой степенью вариативности.

4.2. Василид

Первая половина II в. характеризуется широким расцветом гностицизма в Египте и появлением значительных гностических школ, известных по именам их создателей. Около 130 г. в Александрии учит Карпократ. Его сын Епифаний является непосредственным учеником своего отца, и в Кефаллонии, после смерти, его начинают почитать богом. В 40-х гг. II в. в Риме начинают пропагандировать свои учения Кедрон, затем и Маркион. Около

160 г. там появляется последовательница Карпократа Маркеллина и продолжает свою деятельность Валентин, начавший развивать свое учение еще в Александрии. Но первым значительным учителем гностицизма был Василид, деятельность которого проходила в Александрии в правление императоров Адриана и Антонина Пия (117-161 гг.).

О личности Василида известно сравнительно мало. Предполагается, что его родиной была Сирия. Он был христианином, но вследствие своей чрезмерной жажды знаний увлекся учениями гностиков, в обилии наполнявших в то время Сирию. Василид выдавал себя за ученика Главка, одного из толкователей ап. Петра, и за слушателя ап. Матфея, якобы передавшего ему тайные речи Самого Спасителя. Василид был хорошо знаком с Ветхим Заветом и иногда цитировал его в своих сочинениях, однако мы не встречаем, чтобы он цитировал ветхозаветных пророков. Среди его учеников заметно уже отрицательное отношение к Ветхому Завету, возможно, повод к этому частично дал сам Василид. Из посланий ап. Павла, глубоким почитателем которого был Василид, он, напротив, делает много извлечений.

Начало проповеди своего учения Василид положил, по-видимому, в Антиохии в Сирии. Затем он отправляется в Персию, но неутолимая жажда знаний и деятельности приводит его в Египет. Здесь он расширяет свою эрудицию и придает своей системе философский характер.

Свое учение Василид распространял не только устно, но и письменно. Он составил гностически окрашенное евангелие, а также написал 24 книги толкований на Евангелие. Как считает Цан, в основу этих толкований было положено его собственное евангелие. Кроме того Василид сочинил несколько од, или псалмов. До нас сохранились лишь фрагменты этих произведений. Также утрачено "Опровержение Василида", написанное его первым оппонентом Агриппой Кастором.

Хотя после Василида остались фрагменты его сочинений, свидетельства отцов церкви о нем и его системе, личность Василида и его учение принадлежат к самым спорным явлениям во всей истории гностицизма. Представить его учение в виде одной системы нет абсолютно никакой возможности. Мы сталкиваемся с двумя различными изложениями его учения, в изложении Ипполита и Иринея. Система Василида, по Иринею, — чисто дуалистическая; по Ипполиту, представляет собой философский монотеистический эволюционизм. Оба изложения имеют ряд недостатков, пропущенных мест и, фактически, никакого сходства. Как замечает М.Поснов, "Сходства в двух редакциях учения одного гностика гораздо менее, чем часто среди систем двух гностиков" [8, с. 364]. Все попытки построения из этих двух свидетельств одной системы выглядят неудовлетворительно. Обычно принято систему, описанную Иринеем как связанную с дуализмом Востока, считать ранней, а повествование Ипполита, характеризующееся отвлеченным, теоретическим и философским характером, относить к более позднему периоду.

Согласно изложению Иринея и нескольких согласных с ним отцов (Евсевия, Епифания, Феодорита), учение Василида выглядит следующим образом. Из не рожденного, неизреченного, безначального Бога путем эманаций исходят семь первых эонов, которые формируют плерому: Сознание-Христос, Слово, Благоразумие, Мудрость, Сила, Справедливость и Мир. Из этих эонов эманации в нисходящем процессе 365 ангельских существ, каждое из которых творит, как свою естественную среду обитания, собственное небо. Эти 365 небес соответствуют земному году, или эону. Самый нижний класс управляется архонтом. Он настолько приблизился к пределам хаоса,

враждебным силам света, что материя напала на него и, захватив несколько частиц света, заключила их в свои узы. Архонт нижнего неба, имя которому Абракасас, отбивает эту добычу и творит из нее физический мир и людей. Затем он делит по жребию между своими ангелами землю и населяющие ее народы. Сам он получает в удел иудеев и представляет собой ветхозаветного бога. Он выводит народ иудейский из Египта и дает ему закон. Затем он восхотел подчинить себе все народы. Ангелы, владевшие другими народами, воспротивились этому. Начались войны, что привело к такому хаосу, что не рожденный, именуемый Отец посылает своего первородного сына – Христа, "чтобы освободить верующих в Него от власти мироздателей". Христос приходит в мир в образе бестелесного существа, способного изменяться по своему желанию в зависимости от обстоятельств. Он не обладает человеческой природой, а лишь носит ее призрачный образ в божественно усыновленном человеческом существе, Иисусе из Назарета. Когда иудеи пытаются его распять, то, используя свойство своего тела изменяться, он посмеялся над ними. Он вместе с крестом передал Симону Кириинеянину свой наружный вид, так что Симон был распят вместо него. Между тем Христос без познания злых сил невидимо вознесся в плерому к Отцу.

Согласно Феодориту, последователи Василида имели сложный культ, полный таинств, заклинаний и магии. Нравственная область их жизни, по Иринею, отличалась грубой распушенностью, а Елифаний приписывает самому Василиду проповедь свободной любви. Однако эта информация не согласуется со свидетельством Климента Александрийского. Отрывки из Этики Исидора, которые он приводит в своих Строматах, показывают глубоко аскетический дух его учения.

В системе Василида, по Ипполиту, началом всего сущего было существо настолько трансцендентное, что никакое человеческое представление о нем просто невозможно. Оно есть – Ничто. Когда совсем ничего не было: ни субстанционального, ни несубстанционального, ни простого, ни сложного, ни бездушного, ни осязаемого, ни человека, ни ангела, ни бога – ничего о чем можно было бы говорить как о сущем, тогда "не сущий бог" восхотел создать мир. Но восхотел создать "без мысли, без чувства, без хотения, непреднамеренно, без страсти, без всякого пожелания", не посредством эманации, а посредством сотворения словом. И мир, который явился, был без пространства, без качественного различия. Это "семя космоса", подобно горчичному зерну, содержало в себе все многообразие мира, в нем, "как в бесцветной массе яйца павлина дано все богатое многообразие цветных перьев этой птицы" [2, т.2, с.198]. Здесь Василид связывает пантеизм и свободное творение в запутанный клубок.

"Так как в основе мира лежит семя, заключающее в себе все, то не следует допытываться: откуда. Ибо мировое семя заключает в себе все семена – и не сущее, но предназначенное не сущим богом явиться" [8, с.358].

В данной панспермии содержалось тройное сыновство, которое было единосущно во всем не сущему Богу. Движимое естественным влечением, первое сыновство мгновенно выделяется и с быстротой мысли возносится к не сущему Богу. Второе сыновство, являясь подражательным, пытается последовать за первым, но это ему не удается. Тогда оно из неединосущных ему элементов создает крылатое существо – Святого Духа. При его помощи второе сыновство возносится в непосредственную близость с первым сыновством и с не сущим Богом. Но Дух Святой, как неединосущный не сущему Богу, а сотворенный, не может вступить в Его сферу. Он остается ниже и

образует собою "твердь", своеобразную границу между миром и сферой сверхмирового, горнего существования. Третье сыновство осталось в семени и явилось осуществлением того, что как план было заложено в панспермии.

Далее подробно описывается процесс сотворения миров, эонов и иерархии духовных существ, вступающих между собой в сложные отношения, через которые истолковываются события Ветхого и Нового Заветов. Согласно этой сложной гностической системе, спасение мира и людей состоится после того, когда повсеместно произойдет разделение пневматического, психического и материального начал, когда все элементы мировой системы займут соответствующее положение. Тогда не сущий Бог пошлет на весь мир "великое неведение", которое и будет восстановлением всего. Не будет никакого ведения и знания о том, что чему подчинено. Все будет жить согласно своей природе и не будет стремиться к несвойственному ей. "Ничто не будет испытывать болезненного влечения к высшему, и все навеки останется на той ступени, на которую оно поставлено выяснившейся в своей чистоте его природой" [2, т.2, с.201]. Кто в состоянии вместить это, является духовным человеком - пневматиком. Таким образом, предметом сотериологии является душа человека, возвращение пневматических элементов к не сущему Богу.

Согласовать между собой изложения системы Василида Иринеем и Ипполитом – задача практически неразрешимая. Большинство исследователей отдают предпочтение изложению Ипполита, считая информацию Иринея больше относящейся к системе Валентина. У Василида мы встречаем первую попытку обоснования древнехристианской традиции. В подтверждение правильности своего учения и законности своих притязаний, он апеллировал к ап. Матфею и толкователю ап. Петра Главку, ставя себя в непосредственную преемственность с ними и считая, что это дает ему право на составление собственного евангелия. Он также видел необходимость в установлении канона Священного Писания. Сам Василид глубоко верил в свое особое избранничество и считал свой гносис доступным пониманию лишь избранным людям. Но он оказался не в состоянии путем гносиса разрешить все противоречия мира, и его система заканчивается своеобразным отречением от гносиса.

Среди ближайших последователей учения Василида необходимой нормой поведения считалась аскетическая жизнь и признавалось, что лишь грехи, совершенные непроизвольно, по неведению, могут заслуживать прощения.

4.3. Маркион

Вследствие односторонней направленности наших источников по гностицизму, многие поддаются соблазну и видят в нем только теоретические системы. Надо, однако, учитывать, что критика отпов церкви главным образом на изобличение ложности теории является единственным способом убедительно показать ложность самого явления, что становится намного сложнее сделать, если опровергать, например, только гностическую обрядность или аскетизм. На самом деле, как мы уже указывали, само познание, или гносис понимается не в смысле отвлеченного знания, а в смысле полного перерождения всего человека. Отсюда сильное тяготение гностицизма к христианству.

Проникнутый именно сознанием практического значения гносиса, по праву нареченный "первенцем сатаны", устремляется в христианскую церковь Маркион. Если христианский гностицизм в лице офитства и Василида оперирует языческими и иудейскими представлениями с легкой тенью заим-

ствований из христианства, то у Маркиона мы встречаемся с другим явлением. В своих сотериологических исканиях Маркион не наполняет свое учение мистико-религиозно-философскими элементами, хотя они предполагаются в контексте его системы; он пытается строить свою систему на христианской платформе и, фактически, стремится реформировать само христианство. Считать Маркиона гностиком можно только с оговоркой; он не был непосредственно гностическим учителем, однако его роль в раннем христианстве лучше понимается в свете гностической мысли.

Учение Маркиона имело широкую сферу влияния. По популярности он стоит первым после Валентина. Ни один еретик или гностик первых трех веков не навлекает на себя столь обширной полемики, как Маркион. Практически каждый отец церкви уделил ему внимание на страницах своих произведений. Сам Маркион также выражал свои взгляды не только устно, но и письменно. Прежде всего он составил свое евангелие, взяв за основу Евангелие от Луки. Затем он осуществил редакцию посланий ап. Павла и собрал так называемый апостольский кодекс Маркиона, в который вошли десять посланий апостола¹. Кроме этого, написал "Антитезы", в которых сопоставил противоречащие друг другу тексты Нового и Ветхого Заветов. Ни одно из указанных сочинений не сохранилось. Из сочинений отцов о Маркионе многие также утрачены.

Хронологически, первые сведения о нем мы встречаем в первой апологии Иустина Мученика (гл. 26). Там он упоминается наряду с Симоном Волхвом и Менандром. После Иустина подробные сообщения о Маркионе находим у Иринея ["Против ересей". 1.27.2-4, 3.4.3-3.12.12], который выражает твердое намерение опровергнуть Маркиона на основании его собственных сочинений. Климент Александрийский говорит о Маркионе сравнительно немного ["Строматы". 3.3.12-13, 21-22, 3.4.25]. Наиболее ценным памятником церковной письменности по изучению системы Маркиона является полемическое сочинение в пяти книгах, написанное непосредственно против него Тертуллианом. Внимательно изучал систему Маркиона Ориген ["О началах". 2.4-5], считавший его, наряду с Василидом и Валентином, самым опасным лжеучителем. Ипполит написал против Маркиона трактат, а также посвятил его учению небольшой раздел в книге "Опровержение всех ересей" [VII. XVII-XIX].

Маркион родился в конце I в. в Малой Азии. По преданию, он был сыном епископа города Синопа. По всей видимости, Маркион получил хорошее образование и принял христианство у себя на родине. В Малой Азии он мог встречаться с Василидом и Валентином, его причастность тогдашнему синкретическому течению мысли несомненна. В своем мировоззрении Маркион отдавал предпочтение не философским, а религиозным вопросам. Краеугольным камнем его системы была проблема совмещения и понимания взаимоотношений благого Бога Нового Завета со строгим и карающим Богом Ветхого Завета. Пытаться связывать христианство с иудейской историей представлялось Маркиону вливанием нового вина в старые мехи (Мф.9:17). Наиболее резкие выпады ап. Павла против иудействующих христиан дали ему почву для формирования собственного взгляда на Ветхий и Новый Заветы. Видимо это и послужило причиной отлучения Маркиона от церкви своим отцом. Будучи отлученным дома, он пытается добиться признания в христианских церквях Малой Азии, где и продолжает распростра-

¹ Галат., 1-2 Коринф., Рим., 1-2 Фесс., Ефес., Колос., Филипп. и Филим.

нять свое учение. Около 140 года Маркион приезжает в Рим и стремится там разрешить свои проблемы. Он жертвует в Римскую церковь 200 тысяч сестерций, однако в Риме он не находит понимания и даже не принимается пресвитерами в общение. Приблизительно в это же время он встречается с сирийским гностиком Кедроном.

Кедрон, подобно Маркиону, не хотел открыто порывать с церковью и, как свидетельствует Иринея, его поведение отличалось большим лицемерием: "Часто приходя в церковь и исповедуясь, он так и кончил (жизнь), то уча тайно, то опять исповедуясь, то обличаемый в своем худом учении, и наконец оставил собрание братий" [8, с.373]. Сущность учения Кедрона, кратко переданная Иринеем, сводится к разграничению Бога в Ветхом и в Новом Заветах. Кроме этого лжеучения Кедрону приписывается отрицание Ветхого Завета и радикальный докетизм во взгляде на природу Христа – отсюда его отрицание воскресения плоти. Никаких сочинений после Кедрона не сохранилось.

Встретив в Кедроне единомышленника, Маркион начинает обобщать свои взгляды. Он просит римских пресвитеров дать ему объяснение двух евангельских текстов: о нецелесообразности пришивать к ветхой одежде новую заплату (Лк.5:36) и нереальности ожидать от худого дерева доброго плода (Лк.6:43). Не получив удовлетворительного ответа, Маркион приблизительно около 144 года оставляет церковь и приступает к интенсивной проповеди своего учения в Риме. Он не представлял свое учение достойным лишь "избранных", как это делали другие гностики, но обращался ко всему народу. Он не организовывал школ, а открывал хорошо организованные церкви, которые должны были собой заменить существующие христианские как не истинные, по его мнению. Его движение – это противостоящая христианству "истинная церковь" Христа. Успех проповеди Маркиона вышел за пределы Рима. Общины, основанные Маркионом и его последователями, "рассеялись на пространстве от Галии, Италии и Африки до Малой Азии, где они просуществовали до III века, слившись затем с манихеями, но возродившись в болгарском богомыслии (XI-XII в.) и западноевропейском катарстве, или альбигойстве (XI-XIV в.)" [5, с.36].

Конец жизни Маркиона покрыт тайной. Тертуллиан пишет, что он раскаялся в своей ереси и хотел вернуться в церковь, но его готовы были принять только при условии, если он вернет церкви тех, кого отвратил от нее. Исполнить это условие ему, естественно, не удалось. Вероятной датой его смерти считают 165 год.

Маркион не стремился к построению строго продуманной системы, он был более практиком, чем теоретиком, однако любая практическая жизнь предполагает какой-то теоретический базис. Основанные Маркионом церкви считали, что получили самое истинное учение Христа, учение, очищенное от искажений иудаизма.

Среди гностиков Маркион был самым убежденным сторонником возможности соединения гностических принципов с христианством. Однако необходимо заметить, что начало своей системы он берет не в гностическом смысле, т.е. в вопросе теогонии или космогонии, а ставит проблему взаимоотношений между Ветхим и Новым Заветами. Также, в отличие от многих гностических учителей, Маркион не ссылается ни на какие таинственные знания, переданные ему от апостолов или от Самого Спасителя. Он не придумывает пророчеств и среди его учеников мы вообще не встречаем пророков. Фактически, у Маркиона мы сталкиваемся не с христианским гностицизмом, а с гностическим христианством. Маркион берет общие положения

восточного гностицизма в готовом виде, не вникая в подробности. Он не пытается внести в него что-то новое или разработать детально отдельные части. Противоположность Евангелия и закона, иудейства и христианства – отправная точка его учения. Маркион был убежден, что к христианству примешан чуждый ему иудаизм, который вкрался в него через христиан из иудеев и через аллегорическое истолкование Ветхого Завета в христианском смысле. Поэтому он решительно отвергал аллегорический метод толкования, в отличие от доминирующего числа синкретических мыслителей. Из противоположности закона и Евангелия Маркион выводит различие между Богом Ветхого и Нового Заветов. Бог Ветхого Завета – Судья и Тиран не может быть Богом Нового Завета – благим и милосердным. Текст из Луки 5:36: *"Никто не приставляет заплат к ветхой одежде, отдрав от новой..."*, – показал ему абсолютную новизну евангельской вести и убедил его в полной противоположности двух Заветов. Другой текст этого же Евангелия 6:43: *"Нет доброго дерева, которое приносило бы худой плод; и нет худого дерева, которое приносило бы плод добрый"*, – высвечивает на контрасте ветхозаветного Бога высоту и превосходство новозаветного Бога, Отца Иисуса Христа. Явленный Христом благой Бог является, наравне с иудейским Богом, пребывавшим из глубины времен, но только открывшим Себя не с самого начала. Наравне с двумя богами, существует несотворенная материя, которая по своему существу является тоже богом – сатаной. Мир является созданием ветхозаветного Бога, который выступает как демиург. У Маркиона мы не сталкиваемся с характерными для гностиков рассуждениями об эонах и эманациях. Демиург просто творит мир из вечной материи, заключающей в себе корень зла. Сам по себе иудейский Бог не так уж зол, как справедлив. Для поддержания нравственного порядка он дает человеку закон, но не дарует ему нравственной силы исполнить его. Следствием этого являются жестокие мучения людей на земле. И еще более жестокое наказание ожидает их после смерти.

Большое внимание в своей системе Маркион уделяет искупительной роли Иисуса Христа. На его природу он смотрит строго докетически. Христос как Сын благого Бога не может иметь ничего общего с творением демиурга. Маркион учил, что в 15-й год царствования Тиберия внезапно появился в Капернаумской синагоге в призрачном теле Иисуса благой Бог. В предсказанном Ветхим Заветом Мессии Маркион видит обещанного сына демиурга, который поработит народ израильский. Отвергая аллегоризм и рассматривая все мессианские пророчества буквально, Маркион не находит в них сходства с Христом, поэтому Мессия демиурга есть не кто иной, как антихрист.

Когда Христос явился, он не угрожал людям, а принес с собой великое милосердие и любовь. Он научил людей, как им нужно поступать, чтобы освободиться от власти демиурга. В результате он пострадал и был распят. Поскольку его тело было призрачным, страдавшие также были призрачными. Распятие на кресте, кроме всего прочего, "было для него необходимо для того, чтобы он мог уподобиться мертвым: ад, в котором заключены были души умерших, не был отверст ни для кого из живых. Таким образом, Своей призрачной смертью он воспользовался для того, чтобы освободить от уз всех заключенных умерших, страдавших от правосудного демиурга" [2, т.2, с.229].

Этическое учение Маркиона имело аскетическую окраску. Для того чтобы приблизиться к божеству, необходимо отречение от всякой связи с материей; чтобы освободиться от власти демиурга, необходимо освободиться от уз плоти. Маркион проповедовал строгую аскетическую жизнь, запрещал брак, устанавливал посты. Он уделял много внимания практической стороне

жизни церкви. Сам он в качестве епископа стоял во главе основанных им церквей, положив начало целой епископской преемственности. Среди последователей Маркиона были мученики. Евсевий упоминает о сожжении в Смирне Митродора, пресвитера "как будто" маркионовой ереси [3, 4. 15. 46.]. Маркион признавал также и таинства, причем таинство крещения могло преподаваться до трех раз и совершать его разрешалось даже женщинам.

Следует признать, что Маркион среди синкретических философско-религиозно-мистических гностических учений, собранных из языческих, иудейских и христианских элементов, занимает особое положение. Он развивает свое учение, базируясь на Новом Завете, и развивает его как попытку вначале реформации христианства, а затем самостоятельного поиска "чистого христианства". Но его учение никак нельзя рассматривать отдельно от истории гностицизма. Ведь абсолютное разделение между еврейским Богом закона и благодатным христианским Богом спасения и любви является не только крайней точкой интерпретации богословия ап. Павла, но также напоминает один из гностических антитезисов между бездушным творцом, или демиургом, и неведомым Богом. Экзегетический протест Маркиона против Ветхого Завета, его негативная оценка мира и материи, аскетизм – все это очень сильно согласуется с гностическими представлениями.

5. ЗАПАДНЫЕ ГНОСТИКИ. ВАЛЕНТИН

Последняя большая гностическая школа датируется первой половиной II в. Ее основателем был учитель по имени Валентин, являвшийся ярким представителем александрийского гностицизма. Созданная им школа, впоследствии распалась на две ветви: западную и восточную, что косвенно характеризует его учение как вмещавшее в себя достаточно материала, чтобы питать различные направления.

До нас сохранились всего несколько фрагментов сочинений Валентина. В основном это проповеди, гимны и послания. Его учение распространялось через эти источники, а также в устной традиции. Ему приписывается всего один богословский трактат: "О трех природах". Среди отцов церкви, писавших против Валентина, первое место должно быть отведено Иринею. Его пять книг "Против ересей" – направлены главным образом против валентинианства. Ересь Валентина Ириной считает корнем всех ересей и тот, кто поразит ее, будет в состоянии поразить любую ересь. Близко к Иринею излагают учение Валентина Тертуллиан, Епифаний и Феодорит. Несколько иначе излагают систему Валентина Ориген и Ипполит. Климент Александрийский сохранил для нас фрагменты собственных сочинений Валентина. Общий недостаток наших источников состоит в том, что отцы в своих сочинениях, указывая на широкое разномыслие во взглядах среди последователей Валентина, не разграничивают учения, непосредственно распространяемого Валентином, от учения его школы.

О жизни Валентина известно немного. По всей видимости, он родился в начале II в. в Египте и получил эллинское образование в Александрии, где, возможно, уже в гностической форме и принял христианство. Там он мог слушать Василида, на это косвенно указывает ряд сходств в учениях обоих гностиков. Сам Валентин, по Клименту Александрийскому, считал себя учеником Февды, который в свою очередь был учеником ап. Павла. Свое учение Валентин начал проповедовать в Египте. Около 140 года он переезжает в Рим, где активно вовлекается в церковную жизнь и основывает влиятельную школу. Его популярность в Риме была столь высока, что он едва не

избирается Римским епископом. Однако вскоре происходит разрыв Валентина с церковью. Покинув Рим в начале 60 годов, он отправляется на Кипр. Его смерть относят к концу 60 годов, где он умер – неизвестно.

Переходя к обзору учения Валентина, следует заметить, что источником его гносиса было видение. Ересологические источники дают нам не менее шести относительно полных описаний его системы. В целом она создает впечатление грамотно составленной религиозной поэмы с глубоким философским контекстом. Все источники соглашаются, что первоначало, или потенция и мощь всего, было сосредоточено в самосушем и благом божественном бытии, которое тоже называется Бездной бытия или Божественной глубиной. Само по себе оно непостижимо и в нем пребывает его Мысль, именуемая также Благодатью и Молчанием. Это первоначало – одновременно и пифагорейская монада, и сизигия Глубины и Молчания. Из этой сизигии развивается путем эманации вся полнота духовного мира, которая составляет плерому и содержит не менее 30 зонов. Первой является сизигия Ума и Истины, Ум называется также Отцом и Единородным. Вместе с первой, вторая пара образует совершенную тетраду. От нее последовательно образуются еще две сизигии: Слово и Жизнь, Человек и Церковь. Вместе эти четыре сизигии образуют высшую огдоаду. Из второй тетрады также происходит серия эманаций. Почему движение остановилось на тридцатом зоне, неизвестно. Но эти тридцать зонов составили полноту божества в его раскрытости.

Внутри плеромы, естественно, существует различие между зонами по наполненности духовной жизнью. В то же время все зоны пронизывает сильное стремление к познанию Божественной Глубины, которая реально познается только Единородным. Пробразом Божественной Глубины является Ахамот. В свою очередь демиург олицетворяет Единородного. Демиург, руководимый Ахамот, сам того не осознавая, устрояет мир по идеям плеромы. Не зная человека, создает его из психического и земного элементов по подобию Человека горнего, а Ахамот вдыхает в него пневматическое начало. Поэтому земной человек стал выше своего непосредственного творца-демиурга. Его природа состоит из материи, души и духа, что с течением истории привело к образованию трех категорий людей: материальных (иликов), обреченных на погибель, душевных (психиков), единосущных демиургу и способных достичь спасения через добрые дела, и духовных (пневматиков), самой природой определенных к спасению.

Когда в естественном развитии мира наступило время зрелости, на землю сошел сотворенный демиургом психик Мессия. С ним при крещении в виде голубя соединился горний Иисус-Сотер. Таким образом, тело нижнего Христа состояло из пневматической и психической природ, и только такие две категории людей способны получить спасение. Материальное тело было представлено докетически. Валентин рассматривал плоть как источник зла. Вся жизнь Христа и проповедь была символической откровения.

“Его 30 лет от рождения до крещения указывали на 30 зонов, из которых слагается плерома. Воскресив 12-летнюю дочь Иaira, исцелив 12 лет страдавшую, Он символически указал на страдания 12-го зона – Софии”.

Распятие не имело никакого сотериологического значения, пневматический элемент отделился от Христа, когда его привели к Пилату. Психический элемент страдал на кресте лишь таинственно, изображая зон Иисуса. Все духовные семена, посеянные Ахамот в душах людей через полученное знание, достигнут своей полноты и освободятся от уз материи. Вместе с демиургом, существом по своей природе добрым, но только ограниченным, они поднимутся в оставленную Ахамот огдоаду и там найдут совершенное успокоение.

"В то же время скрытый в глубине вещей огонь прорвется наружу и истребит и иликов и недостойных психиков и саму материю" [2, т. 2, с. 222].

В целом система Валентина выражает оригинальную комбинацию предшествующих гностических спекуляций и эллинистической философии, что позволяет рассматривать ее как вершину, апогей гностической мысли в преддверии манихейства. В гностицизме его школа была самой влиятельной.

"В некоторых отношениях гносис Валентина восполняет василланство, открывая новые пути приближения к христианству. Так, он близок к пониманию истории мира как богочеловеческой трагедии, тем самым лучше уясняя спасающую деятельность Божества, для коего мир уже не безразличен" [5, с. 34].

Но на христианство последователи Валентина смотрят все же как на сообщение сотериологического знания, которое облегчает пневматикам путь к освобождению. Во взгляде на природу Христа последователи Валентина разделились на две школы. Одни называли себя Анатолийцами (восточные), их центр был в Александрии. Они учили, что тело Христа было только пневматическим. Другие, называвшие себя Италийцами (западные), с центром в Риме, учили также и о психическом теле Христа. О других особенностях и взглядах этих школ ничего не известно. Восточная школа была активна в Египте, Сирии и Малой Азии. К ним принадлежал хорошо известный гностик Марк, который изменил систему своего учителя Валентина числовыми спекуляциями, фактически дав ей неопифагорейскую интерпретацию, а также он ввел практику специальных культовых обрядов. Против Италийской школы особенно выступал Иринеи Лионский. Ее представителями были Птоломей, система которого передана в полемике Иринея, и Герраклион, написавший первый комментарий на Евангелие от Иоанна. Этим комментарием пользовались Климент Александрийский и Ориген. Общие свидетельства о существовании гностической школы Валентина, в основном в Египте, Сирии и Месопотамии, восходят к V веку.

Строго говоря, продуктивный период западного гностицизма заканчивается Валентином и его школой. Работы поздних гностиков не вносят ничего существенно нового, содействующего развитию гностицизма. Такие сочинения, как "Pistis Sophia", две книги "Jeu", ряд трактатов Герметики и библиотека Наг-Хаммади принадлежат позднему периоду. Однако, зародившись еще в первом веке, во мраке неизвестности, как "тайна беззакония", гностицизм не прекратил своего существования и многие столетия спустя. Более того, пройдя сквозь века, гностические идеи питали многочисленные еретические учения прошлого, и они вновь возрождаются в современных оккультно-мистических движениях и учениях, таких как New Age, учении Рерихов, Д. Андреева и др.

Выводы и заключение

Мы рассмотрели учения представителей восточного и западного гностицизма. Основной характер различий между ними сводится преимущественно к мировоззренческой базе.

"Восточные гностики отличались от западных тем же, чем восточное созерцание от греческого, дух Востока – от гения Запада. Восток есть родина многих и древних религий, дух Востока носит отпечаток религиозности. Запад же, собственно Греция, есть место развития философии. Отсюда в системах восточных гностиков имеет широкое применение восточная мифология – вавилонская, персидская, наряду с ней проникают в них магия и астрология, неизменные спутницы или вернее составные части восточных религий. Западные же гностики для развития своего учения прибегают к понятиям и терминам греческой философии" [8, с. 539-540].

Влияние философских предпосылок гностицизма, таких как средний платонизм, неопифагорейство, учение Филона и других, наиболее наглядно заметно в монизме и представлении об эманациях западных гностиков. В то время как восточные системы более подчеркнута выражают дуализм зороастризма, хотя следует заметить, что дуалистическое представление характерно для всех гностических учений. Но если у восточных гностиков это явление космическое, глубоко жизненное, – материя является противоборствующим добру началом, то у западных – более метафизическое, – материя, как нечто находящееся рядом с благим Богом, но как бы не сущая категория.

Общими признаками всех гностических систем являются: дуализм, учение о демурге, докетический взгляд на природу Иисуса Христа и тройственное представление (трихотомия) структуры космоса (благой Бог, смешанный мир и материя) и категорий людей (пневматиков, психиков и ишкков). Теоретическое содержание гностических систем вращалось вокруг четырех основных понятий: Бог, демург, материя и Христос. Этическая и практическая сторона касалась антропологических вопросов, они рассматривали человека, его происхождение и предназначение.

Представители гностицизма искали спасительную и целостную истину, стремились к абсолютной религии, в которой мог найти спасение человек и окружающий его мир. Их привлекало христианское благовестие. Однако, будучи не в силах довести до конца свои пантеистические предпосылки, вопреки им утверждая дуализм добра и зла, света и тьмы, духа и материи, повторяя парадокс платонизма, они приходят к этической раздвоенности: крайнему аскетизму с одной стороны и полному либертинизму с другой. В чем же польза аскетизма, если материальная сторона нашей природы, плоть – есть ничто?

Гностикам не удалось в полноте привить церкви свои понятия.

"Сам гностицизм был почувствован в церкви, как инородное тело и исторгнут из нее. Христианство послужило той скалой, о которую разбилось бурное течение гностицизма на отдельные ручьи, затем пропавшие в глубине веков, как степные реки погребаются в песках" [8, с. 601].

Однако не стоит преуменьшать той роли, которую он сыграл в истории развития человеческой мысли и в формировании христианских доктрин. Гностицизм является частью истории религии поздней античности и средних веков, а также частью истории философии. В гностицизме многие видят первую религиозную философию христианства, без которого формирование христианского богословия второго века было бы невыразительным. Далее, богословие Ириния, Климента Александрийского, Оригена и Августина (заметим, который сам обратился в христианство из манихейства) во многом определялось оппозицией гносику. Вопросы, рассматривавшие космологию, творение, спасение, божественность Христа и Его взаимоотношения с Богом и человеком Иисусом из Назарета, взаимоотношения веры и знания, добра и зла, важность традиции толкования – все это систематически разрабатывали гностики, чем и заставили христиан дать свою оценку и понимание этих проблем.

Ересеологи не только оценивали гностические концепции негативно через различные попытки разрушить принятие гностической веры и практики, но также рефлексировали гностические концепции позитивно своими откликами на эти тенденции в своем собственном альтернативном богословии. В чисто практическом, социальном смысле гностические общины имели определенное значение для развития ортодоксальной церкви. Это заметно, например, в епископальной иерархической структуре, исключении женщин из

церковного руководства, в формировании богословия таинств, в окончательном разделении внутри церкви на мирян и духовенство.

Церковь никогда не избежала "гностиической опасности". В то время как гностицистские системы второго и третьего веков потеряли свое влияние, в Месопотамии возникла первая мировая гностицистская религия – манихейство, которая по сути явилась завершением развития языческого гнозиса. Гнозис, манихейство, герметизм имели значительные последствия в истории, они влияли на формирование исламских ересей, например, сифитского экстремизма. В Средние века они создали теоретическую базу богомилам и альбигойцам. Их влияние распространялось в истории на развитие многочисленных, впоследствии миром отвергнутых мистических течений, вплоть до современных теософских, мистических неоязыческих движений, учения Рерихов, "Белого Братства" и др. Везде прослеживается единая гносеологическая нить поиска таинственного, скрытого, сотериологического знания, которое часто отождествляется с самим Божеством как его источником. Но поиск Бога своими путями, жажда трансцендентного озарения и обретения божества внутри себя посредством заклинаний, мистерий и духовных упражнений приводит к "духовной ловушке", где вместо ожидаемого неземного покоя создается лишь иллюзия благополучия.

Христа, пришедшего в мир, гностики признают Богом, облекшимся в мнимость души и тела. Страдания Богочеловека – для них кощунство, Его голос для них не слышен. Отведя Ему место в своих эманациях и зонах, они не прославили Его как Единородного и, не желая принять даруемого Им богоусыновления, сами себя богоуподобляли, возмнив себя богами, уподобились дьяволу и вместо духовной высоты ниспали до крайнего богохульства.

Библиография

1. Апокрифы древних христиан. – М., 1989.
2. Болотов В. История древней Церкви. – М., 1994.
3. Евсевий Кесарийский. Церковная История. – М., 1993.
4. Карсавин Л. Апологетический этюд. Путь, № 3 март-апрель 1926. Париж.
5. Карсавин Л. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.
6. Климент Александрийский. Строматы. – Ярославль. 1892.
7. Налимов В. Об истории мистического анархизма в России. // "Путь" № 3, 1993.
8. Поснов М. Гностицизм II века и победа христианской Церкви над ним. – Киев 1917, 2-е изд. Брюссель 1991.
9. Поснов М. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). – Брюссель 1988.
10. Ранние Отцы Церкви. Антология. – Брюссель. 1988.
11. Рассел Б. История западной философии. – М., 1993.
12. Трубецкой С. Сочинения. – М., 1994.
13. Христианство. Энциклопедический словарь. Репринт изд. Брокгауз и Ефрон. – М., 1993.
14. Шмеман А. Исторический путь Православия. – М. 1993.
15. Encyclopedia of Early Christianity. ed. E.Ferguson, New York & London 1990.
16. Evangelical Dictionary of Theology. ed. W.Elwell. USA, 1992.
17. Koester, H. Ancient Christian Gospels (their history and development). Cambridge. 1990.
18. New Testament Apocrypha in 2 vol. ed. W.Schneemelcher. USA, 1991.

Промисел Божий в Церкви и в обществе

Какова философия богословского образования? Какие цели стоят перед ним? Какие задачи оно призвано выполнять? Как соединить академическую и духовную подготовку будущих служителей? Чему их следует учить и каким образом это надо делать? На эти вопросы нет однозначного ответа. Ни одна из богословских систем не может провозгласить свою завершенность и абсолютность. Поэтому, в сфере богословского образования многие вопросы и проблемы вызывают совершенно разные подходы. Это, однако, не означает, что, поскольку истина не может быть понята полностью, она не должна познаваться вообще. Руководствуясь Духом Святым, единой основой и единым взглядом на фундаментальные истины Божественного откровения, христиане могут и должны приходить в своей работе к определенной согласованности. Одни принципы изменяются, другие — устаревают, возникают новые методы работы, но единый библейский фундамент будет обеспечивать поступательное движение вперед.

МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ БОГОСЛОВСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Александр Карнаух

Введение

В настоящее время в нашем братстве активно формируется система богословского образования различных уровней: начального, среднего и высшего. Не располагая ресурсами и условиями, христиане создают многое, веря и надеясь на помощь Господа, Который, отвечая на их молитвы, проявляет сегодня Свое могущество и силу, в результате чего появляются многочисленные колледжи, библейские школы, семинарии, воскресные школы, работающие практически в каждой церкви.

Когда-то простые галилейские рыбаки, призванные распространить учение Христа по всему миру, проходили обучение в школе Великого Учителя, где они получали теоретические наставления. Полученные знания они применяли на практике как самостоятельно, так и под руководством своего Учителя. Пример апостола Павла, ставшего одним из са-

мых эффективных орудий в руках Бога, как нельзя лучше говорит в пользу необходимости специальной подготовки к своему служению. Сегодня вопрос о целенаправленной подготовке служителей уже не вызывает сомнений. Практически все понимают, что наши пасторы и другие служители должны получить образование, чтобы хорошо руководить народом Божиим. Но те люди, которые призваны обучать и готовить служителей христианской церкви, обязаны сами быть высокообразованными и хорошо подготовленными служителями в сфере богословского образования. Приезд зарубежных миссионеров предоставил нам уникальную возможность познакомиться с новыми методиками и множеством разнообразных учебных и рабочих программ (очного и заочного обучения), распространенных и апробированных. Кроме возможности обучаться по запад-

ным программам, появились организуемые поместными церквами свои, отечественные программы библейского обучения в библейских школах и семинариях.

Цель данной работы – дать основные принципы и понятия, которые необходимо учитывать при организации богословского образования. Работа посвящена таким разделам организации богословского образования, как философия этого образования, принципы организации учебных программ. Кроме того, освещаются вопросы организации учебного процесса.

Одна из основных частей данной работы посвящена разработке учебной программы, которая основывается на принципах, выдвинутых Ле-Рой Фордом в его книге "A Curriculum design manual for Theological Education". Автор надеется, что его работа будет полезна несущим служение на поприще богословского образования и работающим в других сферах христианского образования.

1. ФИЛОСОФИЯ БОГОСЛОВСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В чем заключается природа богословского образования? Является ли оно просто одним из видов профессионального образования, цель которого – передача знаний и развитие навыков у учащихся в одной из областей знания? Или же существует другая основа?

Богословское образование является частью христианского образования и рассматривается в данной работе в самом широком смысле этого слова – от воскресной школы, являющейся начальным уровнем богословского образования, до богословских семинарий и академий, дающих высшие степени знаний. Многообразие форм христианского образования основано на едином фундаменте – *"ибо все у Него, Им и к Нему"*. Поэтому библейские, богословские основы христианского образования и являются основами собственно богословского образования. Каковы же они, эти основы христианского и, в частности, богословского образования? Генри Мо-

рис в своей книге "Христианское образование для реального мира" пишет:

"Если образование – подготовка к жизни, а жизнь – подготовка к вечности, тогда школа должна оснастить молодых христиан для жизни, которая, в свою очередь, оснастит их для вечного служения на новой земле..." [5, с.15].

Рассматривая истинную основу образования, он выдвигает три постулата:

- 1) Бог как Творец всего;
- 2) Христос как Искупитель всего;
- 3) Дух Святой как Открыватель всей истины.

Люди познают мир, понимая, что он сотворен Богом, Который является Создателем "всего реального, истинного, хорошего, будь то физическое, биологическое или духовное". Человек должен понимать, что "все находится в настоящее время под Божественным проклятием из-за греховности человека, и во всех системах и процессах действует всеобщий закон распада и смерти. Все созданное, тем не менее, является объектом искупительной любви Христа". Вместе с тем, человек познает истинную суть любого явления только под руководством Духа Святого, посредством вдохновенного Им Священного Писания, "которое дает основу и направляющие принципы, исходя из которых следует толковать и применять всю истину, откуда бы она ни исходила" [5, с.22-25].

Генри Моррис указывает на три цели образования:

- 1) обучение истине;
- 2) воспитание учащихся, т.е. подготовка учащихся к активной жизни во Христе;
- 3) прославление Господа Иисуса Христа.

Третья цель является экстраучебной и на достижение этой цели, в конечном счете, направлено все образование [5, с.35-38].

В статье "Theological Foundations for Adult Education" Edward L. Hayes выделяет пять организационных компонентов содержания обучения взрослых учащихся:

- 1) Библия как центр образования взрослых учащихся;
- 2) христологический императив;
- 3) человеческий фактор;

- 4) всеобщая миссия и служение церкви;
- 5) Дух Святой и христианское образование для взрослых.

Критикуя нынешнее состояние обучения взрослых, автор говорит, что Библия утратила центральное место в христианском образовании, превратившись в одно из специальных пособий, в то время как она должна быть первоисточником богословского образования, с организационными компонентами содержания обучения, которые упорядочивают все христианские взгляды на веру и практику человеческой жизни. В то же время, отмечает автор, данный подход не является авторитаризмом в преподавании и исследованиях. "Истина приветствуется независимо от того, откуда она исходит, но Писание при этом остается нормативом". Писание, в свою очередь, является непосредственным средством общения человека с Христом. Образование, являющееся христианским, должно быть наполнено учением Христа и вести нас к духовному совершенству в Нем. Человеческий фактор в христианском образовании означает, что данное образование сосредоточено на взаимоотношениях человека с Богом и другими людьми. Педагоги должны понимать духовную природу человека и вести его к спасению в Иисусе Христе, и далее – к совершенствованию в Боге. "Кроме того, христианская доктрина человечества означает, что только в Иисусе Христе мы можем реализовать весь наш потенциал".

"Одной из основных задач богословия является раскрытие неправильного понимания и неконкретности в церковном самовосприятии. Эта задача требует того, чтобы церковь могла адекватно выполнять свою миссию. Христианское образование для взрослых в этом контексте существует для того, чтобы помочь совершенствованию людей внутри церкви. Каждый член церкви должен участвовать во всеобщей миссии церкви".

"Основным принципом евангельского христианского образования является то, что изменение внутреннего мира и поведение учащихся зависят от Духа Божьего, работающего посредством Слова Божьего".

Это и является пятым основным отличием христианского образования от секулярного. Edward L. Hayes отмечает, что пять выделенных им постулатов не охватывают всего богословия христианского образования [1, с.31-50].

Свой взгляд на природу религиозного образования предложил и J.M. Priese в работе "Backgrounds of Religious Education". Чем является по своей сути религиозное образование? – задает он вопрос. Рассматривая религиозное образование с точки зрения содержания, можно расценивать его как овладение знаниями религиозной культуры. Рассматривая его в процессе развития, под ним понимается гармоническое развитие внутренних сил человека. Согласно христианскому мировоззрению религиозное образование должно вести человека к правильным взаимоотношениям с Богом и людьми. Образование должно учить разрешению существующих проблем, а религиозное образование нацелено на религиозный контроль над поведением человека [16, с.17].

Природу богословского образования не в широком, а в более узком, собственно, в специальном смысле (образование в богословских семинариях, школах и т.д.) рассматривает D.Noelliste в своей статье "Toward a Theology of Theological Education". Богословское образование, пишет он, сталкивается сегодня с различными проблемами и обстоятельствами, которые заставляют его изменяться. Так, современные условия требуют, чтобы в богословском образовании был соблюден здоровый баланс между контекстуализацией и глобальным видением. Другой проблемой является то, что богословие своими притязаниями на право провозглашения объективной истины, нормативных критериев и оценочных суждений должно сегодня бороться за выживание в плюралистическом окружении, отрицающем это право.

Наиболее фундаментальной проблемой богословского образования является то, что содержание понятия "богословское" часто оказывается лишенным смыслового содержания. Акцент падает на профессиональную подготовку, овладе-

ние навыками, социологическое понимание и другое, а богословие, как таковое, отсутствует.

"Чтобы стать богословским, образование должно быть сфокусировано на познании Бога, на народе Божьем и на Божественной цели" [15, с.7].

Разъясняя свое утверждение более подробно, автор пишет, что "богословское образование по своей сути является образованием в божественном откровении, которое наиболее ясно засвидетельствовано в Писаниях и в Иисусе Христе и интерпретировано Церковью на всем протяжении истории" [15, с.9]. Sidney Rooy писал, что "обучать богословски – значит передавать другой личности то, что мы узнаем о Боге и Его отношении к миру". В познании Бога необходимо учитывать несколько факторов. Во-первых, это познание является познанием трансцендентального Слова, и оно доступно нам только благодаря Божественному самораскрытию. Во-вторых, общение трансцендентального Слова не является предметом выбора: *"И то, что слышал от меня – то передай верным людям, которые были бы способны и других научить"* (2Тим.2.2). В-третьих, это трансцендентальное Слово может быть понято сегодня нами только частично. Этот факт не означает, что поскольку истина не может быть понята полностью, она не должна познаваться вообще. Возможность понять истину частично приводит нас к смирению в выполнении нашей задачи. Ни одна из богословских систем не может провозгласить свою завершенность и абсолютность. В-четвертых, познание Бога и практика служения не противоречат друг другу.

Поэтому в центре внимания богословского образования находится весь народ Божий. Нацеленность на весь народ Божий не аннулирует избрание отдельных личностей и их специальную подготовку к служению. В то же время, причиной такой подготовки должно быть формирование народа Божьего в познании Бога.

"Подобно всему истинно христианскому, конечной целью овладения знаниями о Боге является прославление и восхваление Бога (Кол.3.17). Эта сводная

задача выражается в двух последних целях: опыте личного рождения свыше и вовлечения в исполнение Божественной цели" [15, с.16].

Таким образом, богословское образование – это, с одной стороны, познание Бога, Его Слова, Его воли, Его действий и, с другой стороны, познание самого себя, всего человечества, природы и событий окружающего мира в свете Божественного откровения. Это образование не должно быть просто накоплением интеллектуальных знаний, но оно должно приводить как педагогов, так и учащихся к духовным изменениям и совершенствованию во Христе и к практической жизни по воле Бога, открытой людям. Нельзя подходить к богословскому образованию как к обычному овладению знаниями. Познание Бога – это знание, которое дается Самим Богом, а Он дает его тому, кто любит Его (1Кор.8.3). Кроме того, *"душевный человек не принимает того, что от Духа Божия ... и не может разуметь, потому что об этом надобно судить духовно"* (1Кор.2.14). Конечно, чисто рационально может быть создана богословская система, что, собственно, делалось и делается. Если она построена не на Божественном откровении, она будет субъективной и искаженной. Если же богословие остается просто умственным рассуждением, то теряется цель и смысл богословского образования. Любые богословские исследования не должны представлять собой чисто научные изыскания. *"Без Меня не можете делать ничего"* (Ин.15.6). Без молитвы, без пребывания во Христе не бывает должного плода в любом деле, тем более – в познании Бога. Сознывая, что мы можем мыслить и рассуждать лишь отчасти о Божественном, необходимо еще с большим смирением подходить к богословским исследованиям. Тогда и только тогда они приобретут истинный смысл и плод – сближение человека и Бога, прославление Господа в человеке. Можно и нужно согласиться с Оригеном, который писал:

"Настоящая наука есть только начало того великого здания, которое построится в будущей жизни, непременно построится! И мы пойдем некогда начало всех

вещей земных и небесных. Мы поймем и что такое человек, душа, разум, и значенные истории, и различных живых существ, и природу духов, падших и блаженных. И, что важнее всего, поймем во всем этом разум Божий, который есть мера и правило всех вещей".

2. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ РАЗРАБОТКИ УЧЕБНОЙ ПРОГРАММЫ

2.1. Понятие "Учебная программа"

Под учебной программой понимается документ, определяющий содержание и объем знаний, умений, навыков, подлежащих обязательному усвоению по каждой учебной дисциплине, а также содержание разделов и тем с распределением их по годам обучения. В учебной программе могут раскрываться задачи обучения по данному предмету, особенности методов, организационная форма обучения и т.п. Существуют и другие определения учебной программы:

"Под программой преподавания понимается обычно составленная специалистами подборка тем по определенной области знаний и жизни. Задача педагогов состоит в последовательном ознакомлении учащихся с этими темами, а задача учащихся – в освоении их содержания" [6. с.91].

Школьная программа, как правило, включает характеристику целей школьного образования и содержание обучения, иногда, желаемых результатов обучения.

Под учебным планом понимается документ, определяющий состав учебных дисциплин, изучаемых в данном учебном заведении, характеризующий их распределение по годам в течение всего срока обучения.

В системе образования западных стран, в частности в США, существует такое понятие, как *curriculum* (куррикулум). Термин "*curriculum*" происходит из латинского языка. Это существительное, происходящее от глагола *currere*, что обозначает "бежать". "*Curriculum*" может быть понято как "сумма всей практики обучения, являющаяся результатом выполнения учебного плана,... направ-

ленного на достижение определенных задач". Проект куррикулума затрагивает все, с чем сталкивается разработчик при разработке определенного учебного плана организации учебного процесса и претворении его в жизнь. Эта концепция описывает рамки, внутри которых сам куррикулум должен иметь место. При разработке проекта его автор должен внимательно рассмотреть некоторые ограничительные факторы, установить границы, внутри которых он собирается привести свой проект в действие, т.е. при составлении учебной программы разработчик должен спроектировать практически все составные части учебного процесса – цели и задачи учебного заведения, круг преподаваемых предметов, модели обучения, административную модель и т.д.

Существуют определенные характеристики проекта учебной программы.

Во-первых, проект обычно существует в письменном виде. Он должен быть написан в достаточно доступной форме, для того чтобы его легко было изучать. Преподаватели должны использовать его при разработке своего курса. Авторы программы периодически должны подвергать ее переоценке и необходимой переработке. При использовании плана в работе, преподаватели относятся к нему творчески, приспособляя и корректируя его параметры применительно к конкретным условиям!

Во-вторых, проект программы соответствующим образом должен охватывать фундаментальные дисциплины обучения. Из Библии и богословия проект программы привлекает те истины, которые формируют учебный процесс в соответствии с библейскими догматами и богословской точкой зрения. План рассматривает основные положения других фундаментальных дисциплин обучения сквозь призму богословия. Из теории коммуникации привлекаются положения, способствующие эффективности передачи информации от одного лица к другому. Многие принципы коммуникации являются универсальными, но есть некоторые социокультурные факторы, влияющие на общение личностей и требую-

щие учета в процессе обучения. Коммуникационные теории помогают установить разницу восприятия материала слушателями. Такие компоненты теории обучения, как философия образования, социология и другие, также вносят вклад в разработку программы.

В-третьих, план отображает избранную цель. Цель в данном случае означает концентрацию на одном принципе или концепции, которые служат организационной стратегией. "Какова цель вашего проекта?". Разработчик может ответить: "Результаты обучения", "Общее образование", "Междисциплинарное образование" и др.

В-четвертых, проект программы должен надлежащим образом соотносить друг с другом все элементы. Через организующий принцип в проекте обеспечивается надлежащее внимание каждому элементу. В проект включается описание нескольких элементов:

- 1) причины, в силу которых существует данное богословское образование (цель института);
- 2) деятельность учащихся (цели и задачи для обучающихся);
- 3) идеи, концепции, средства и предметы, включенные в программу обучения; указывается, чему должно уделяться главное внимание в данных обстоятельствах (рамки, сферы обучения);
- 4) способы обучения, с помощью которых учащиеся обучаются согласно их уровню (методология);
- 5) различные аспекты социокультурного, политического, экономического и др. окружения (контекст);
- 6) влияние окружающей обстановки на разработанную систему применения, осуществление проекта (административная модель).

Проект программы дает гарантию того, что то, чему мы учим (содержание обучения), находит выражение в методах обучения, подходящих для данной группы людей и культурного уровня (как мы учим). В проекте учитывается тот факт, что образовательные цели и задачи (почему мы учим) надлежащим образом влияют на определение того, что должно

преподаваться (содержание обучения). Проект должным образом обязан соотноситься с элементами окружающей обстановки (окружающий контекст). Он должен также предусматривать, чтобы методы обучения были тесно связаны с уровнем подготовки обучающихся, учитывали разницу между ними.

2.2. Концепции, применяющиеся при разработке программы обучения

Обычно разработчики при составлении самого проекта могут избрать один из двух подходов.

2.2.1. Концепция свободного подхода.

Данный подход характеризуется тем, что автор, разрабатывая модель образовательного учреждения, не отталкивается при этом от уже существующих моделей, а создает нечто принципиально новое.

Этот подход имеет несколько преимуществ:

- а) разработчик не связан идеологическими и техническими рамками какой-либо уже существующей структуры;
- б) разработчик может свободно создавать проект богословского обучения как такового, самого по себе. В этом случае решение об административной модели и методах преподавания выносится после независимого анализа других элементов проекта. Исполнитель не начинает разработку с уже существующего учреждения как предопределенной модели;
- в) разработчики могут указать определенную рациональную причину для включения в проект той или иной программы;
- г) разработчики видят в перспективе все аспекты богословского образования. Легче достигается логическая последовательность, структуризация в разработке проекта. Например, вначале идет разработка цели учреждения, рассмотрение учебных целей и задач, рамок обучения, а потом уже разработка административной модели;
- д) разработчики могут рассматривать любую применяющуюся модель как

ценную, имеющую определенный вес и право на существование;

- е) объективно разработанный проект ликвидирует области дублирования.

Однако этот подход имеет некоторые ограничения:

- 1) проект должен гарантировать доступные источники денег, времени, средств, штатного персонала для его осуществления;
- 2) полная перепроектировка и построение "с нуля" нового института чаще всего происходит в результате кардинальных изменений, что не всегда возможно и рационально;
- 3) разработчики проекта должны быть обучены теории проектирования учебных программ, теории образования.

2.2.2. Концепция ревизионного подхода.

В большинстве случаев приходится не разрабатывать принципиально новый проект, но, в рамках уже существующей учебной структуры, вносить изменения в старый для достижения лучших результатов.

У данного подхода есть свои положительные стороны:

- а) изменения происходят не революционно, а эволюционно, путем постепенного развития (не выпуская из виду конечные цели, проектировщик понимает, что изменения могут происходить только шаг за шагом, через административный контроль он гарантирует, что то, что произойдет в будущем, будет соответствовать желаемым результатам);
- б) с помощью административного контроля можно установить, чтобы все курсы обучения соответствовали предъявляемым требованиям;
- в) при данном подходе студенты и преподавательский состав сталкиваются с меньшим количеством изменений одновременно.

Но у ревизионного подхода есть и недостатки. Иногда попытки ревизии программы могут быть похожими на попытку замены колеса на машине, едущей вниз с горы. Проектировщики могут направить средства и силы на те предметы, которые в разумно разработанный план

не вносились. Некоторые семинарии и библейские школы включают в обучение определенные курсы только потому, что доступный преподаватель глубоко интересуется этим курсом. Часто такие перемены приводят к компромиссу с уже установившимися традициями.

Таким образом, и свободный, и ревизионный подходы имеют свои положительные и отрицательные стороны. Сам проектировщик должен решать, какой подход ему выбрать в зависимости от обстоятельств, помня при этом об отрицательных сторонах каждого из них.

2.3. Общие принципы разработки различных программ

Невозможно какой-либо проект программы, разработанный для определенной культуры, применить к другой без изменений. Точно так же нельзя одну и ту же программу применять для различных образовательных институтов. В то же время существуют определенные общие аспекты и закономерности в каждой программе обучения, "общий знаменатель" всех проектов. Этим "общим знаменателем" служит так называемый организующий принцип, который применяется независимо от культурных, географических, религиозных, экономических, политических и др. особенностей окружающего мира.

Организирующий принцип идентифицирует элементы проекта и соотносит их таким образом, что каждому находится надлежащее время и место. Применение этого принципа ведет учащихся к достижению целей образования. Организующий принцип включает все аспекты проекта учебной программы: цель данного учебного заведения, учебные цели и задачи для учащихся, содержание обучения, методологию, административную структуру и др. Несмотря на то, что без этого принципа вообще невозможно обойтись, что он может показаться даже банальным, часто ему не уделяется должного внимания. Ввиду этого возникает ситуация подобная той, когда стрелок пускает стрелу, а потом бежит, чтобы поставить мишень.

Организирующий принцип подразумевает, что эффективная программа обучения в богословском образовании включает:

- кого-либо (учащийся в процессе обучения);
- что-либо (содержание обучения);
- каким-либо определенным образом (методологическая и административная модели);
- где-либо (окружающий мир, обстановка);
- для какой-либо цели (институциональная цель, учебные цели и задачи для учащихся).

Проект программы должен разрабатываться посредством ответов на вопросы, базирующиеся на элементах организующего принципа, как например:

1) Кем являются ваши учащиеся по образованию, по национальности, по возрасту? Каков их культурный уровень? Каковы их психологические особенности?

2) Что включает в себя "что-либо", чему должны ученики научиться? Что должен включать или не включать в себя учебный план с точки зрения богословского образования?

3) Что подразумевается под "определенным образом" обучения? Как окружающая обстановка (культурная, социальная и т.д.) влияет на стиль и методику обучения? Каковы наилучшие методы преподавания данного предмета для конкретного контингента лиц? Что влияет на выбор метода преподавания?

4) Что включает в себя "где-либо"? Какова окружающая среда в социологическом, культурном, образовательном, политическом, экономическом отношении? Что противодействует процессу обучения? Эти и другие факторы должны учитываться, т.к. они определенно влияют на учебный процесс.

5) Что подразумевается под "какой-либо целью"? Какова цель учебного заведения? Каковы учебные цели и задачи обучающихся?

Отвечая на подобные вопросы, относящиеся к элементам организующего принципа, разработчики, таким образом, могут применить данный принцип в ор-

ганизации всего учебного процесса. Кроме данного организующего фактора есть и другие, общие для различных проектов. Но они меньше влияют на разработку программы.

2.4. Определение цели богословского учебного заведения

На начальном этапе разработчики определяют цель учебного заведения, несмотря на то, что решение об открытии определенного учебного заведения (семинарии с очной формой обучения либо школы с заочным видом обучения) может быть еще не принято. На данной стадии обдумывают модель богословского образования как такового, а решение об административной структуре принимается позже.

Цель учебного заведения – это концепция, отражающая причину его существования. Данная концепция описывает условия, внутри которых действует учебная программа. Эти условия достаточно обширны для развития образования внутри них.

Цель учебного заведения ясно отвечает на следующие вопросы:

- кто?
- что делает?
- для кого?

Заметьте, что вопросы "как?" и "где?" еще не рассматриваются. Определение цели предоставляет достаточно пространства для разработки средств, избранной модели обучения и др. вопросов, рассматриваемых позже в проекте. Точное определение "каким образом" на данном этапе создаст ненужные ограничения на пути к достижению цели. Наоборот, пропуск ответа на вопрос "каким образом" может оказаться достаточно важным в некоторых случаях (например, при применении нетрадиционных форм обучения).

Ответ на вопрос "где?" затрагивает определение административной структуры. Преждевременный ответ на него также создаст ненужные ограничения для дальнейшей разработки проекта. Наоборот, упущение определения "где?" дает

возможность достижения цели или с помощью семинарий (очная форма обучения), или же с помощью других форм обучения.

Утверждение цели определяет того, кто делает и "что делается?". Для этого используются хотя и специфические, но все же достаточно широкие термины, чтобы предотвратить те же нежелательные ограничения в вопросах "как?" и "где?".

Определение цели устанавливает, для "кого" существует программа. Опять же, определение "кого" дается в терминах, достаточно широких, чтобы включить весь желаемый контингент учащихся. Например: "Цель программы обучения служителей Украинского Союза – дать богословское образование членам церкви Украинского Союза, готовящимся к христианскому служению". В данном случае определение достаточно широко, т.к. не устанавливает конкретного возраста, образования и др. особенности контингента учащихся. В то же время оно не настолько широко, как, например, определение "все люди Божьи". Программа предназначена для членов церкви, но только для тех, кто готовится к христианскому служению. "Христианское служение" определяет, что только христиане могут обучаться по данной программе.

Таким образом, цель учебного заведения включает что-то одно через определение и исключает другое через подтекст, смысл, который подразумевается. Цель учебного заведения достаточно широка, чтобы включать в себя познавательные, духовно-воспитательные, а если необходимо, и психомоторные цели. Кроме того, утверждение должно включать всю деятельность, напрямую не относящуюся к учебному плану, например, деятельность студенческих организаций, церковную деятельность и др. В то же время, ограничения финансовых, материальных и людских ресурсов определяют, насколько всеобъемлющей может быть учебная программа.

Цель учебного заведения должна включать в себя все цели для всех программ и отделений, составляющих полную учебную программу учреждения.

Определение целей программ проводится после анализа содержания обучения и всех учебных целей и задач для учащихся. После того, как соотносимые цели и задачи сгруппированы, появляется основа для выработки цели данной конкретной программы (например, программы музыкального обучения, программы пастырского обучения и др., составляющих общую учебную программу заведения).

Нижеприведенный пример показывает типовую иерархию целей.

Цель семинарии – обеспечить богословское образование для готовящихся к христианскому служению.

Цель факультета "Христианское образование" – обеспечить богословское образование для готовящихся к христианскому служению в системе христианского образования.

Цель факультета "Теология" – обеспечить богословское образование для готовящихся к христианскому пастырскому служению.

Цель кафедры воскресных школ (относящихся к факультету христианского образования) – обеспечить богословское образование готовящихся к служению в воскресных церковных школах.

Определения целей кажутся повторяющимися, но надо помнить, что они не пересекаются. Таким образом, цель учебного заведения, цель факультета, кафедры – это положения, которые обосновывают причину существования института, факультета, кафедры, т.е. выражают цель их существования.

2.5. Анализ и определение содержания обучения

Содержание обучения означает все то, что может быть включено в учебный план. Оно охватывает "все человеческие взаимоотношения в свете Священного Писания". Цель учебного заведения ограничивает то, что включается в содержание обучения. Фраза "в свете Священного Писания" необходима – она служит отличительной чертой учебной программы богословского образования. Общественные образовательные заведе-

ния охватывают в своих учебных планах большинство сфер человеческих взаимоотношений, но не "в свете Священного Писания".

В проекте программы богословского образования проектировщик определяет те группы предметов, которые, как он считает, находятся в сфере богословского образования, а затем перечисляет результаты обучения, которых христианский служитель должен достичь в конце обучения, для того чтобы быть эффективным в своем действительном служении. Результаты обучения, в свою очередь, определяют то, чему христианский служитель должен обучаться, опять же для эффективности служения. Например, "проповедовать Слово Божье" - это результат, которого учащийся должен достичь. Этот результат определяет такую учебную цель, как "демонстрация понимания процесса приготовления проповеди".

Источники, которые предоставляют данные для включения в процесс обучения, можно разделить на три вида. Это, во-первых, Библия, во-вторых, опыт практической деятельности, и, в-третьих, взаимоотношения людей с Богом и друг с другом, природой и историей. Каждый из этих источников предлагает данные для учебных целей или результатов обучения, необходимых в христианском служении. Некоторые данные могут встречаться в каждом из этих источников, другие могут вытекать только из одного. Естественно, что данные, вытекающие одновременно из трех источников, заслуживают наиболее внимательного рассмотрения. Но данные, вытекающие из одного источника, также следует рассматривать. Любые результаты обучения (или учебные цели), основанные на Библии, заслуживают обязательного рассмотрения.

Проектировщик при разработке рамок обучения может следовать следующим этапам.

1. Определение результатов обучения на основании Священного Писания. Данные результаты обучения являются межкультурными, межнациональными. Проектировщик задает вопрос: "Что го-

ворит Библия о том, что необходимо понимать христианскому служителю, находящемуся в какой бы то ни было культуре? Что он должен научиться хорошо делать?" Изучение Библии, в частности Нового Завета, дает достаточно данных для ответа на эти вопросы. Вот некоторые из них: обучать и развивать руководителей, евангелизировать, учить других, служить ближнему во время нужды, решать и контролировать проблемные ситуации т.д. После этого он получает нужное ему описание содержания обучения. Оно может выглядеть как сводная таблица или быть в другом виде.

2. Определение результатов обучения на основании опыта практической деятельности. В этом случае проектировщик задает следующий вопрос: "Что практически необходимо знать христианскому служителю в той культурной среде, в которой он находится?" В случае разработки программы для образования миссионеров, работающих за рубежом, проектировщик должен спросить не только себя, но и поместных служителей: "Что приезжие миссионеры должны хорошо знать для достижения эффективности в своем служении? Что конкретно им приходится делать?"

3. Определение результатов обучения на основании человеческих взаимоотношений. В этом случае, чтобы определить желаемые результаты учебного процесса, проектировщик задает вопрос: "Что показывает практика человеческих взаимоотношений с Богом, людьми, природой, историей? Что необходимо изучить для служения?"

4. Сопоставление всех составленных списков желаемых результатов обучения. Проектировщик располагает перед собой все три списка и объединяет цепочкой подобное.

Пример:

Источник 1. Библия: проповедовать;
- учить;
- обучать руководителей.

Источник 2. Практический опыт:
- умение сотрудничать;
- применять принципы личного евангелизма;

- проповедовать;
 - разрабатывать обучающие программы;
 - руководить работой церковных групп;
- Источник 3. Отношения):
- управлять церковными делами;
 - быть хорошим гражданином;
 - быть душепечителем;
 - проповедовать Слово;
 - руководить принятием решений;

2.6. Формирование целей учебного заведения на институциональном уровне

2.6.1. Толкование терминов, их характеристика. Цель – это утверждение того, чего учащийся должен достичь в какой-то конкретной области знания за определенный промежуток времени. Таким образом, в утверждении цели заключаются два вида сообщения.

1) Цель говорит, что учащиеся будут демонстрировать определенный вид знания. Они будут показывать понимание чего-либо, свое отношение к чему-либо или навыки какой-то деятельности. В общественном образовании эти цели обычно классифицируются как относящиеся к познавательной, эмоциональной или психомоторной областям. В христианском образовании эмоциональные цели лучше назвать духовно-воспитательными (относящимися к духовно-воспитательной области).

Термин "понимание", упомянутый выше, относится к познавательной области (знание фактов, понимание концепций и взаимосвязей). Такие термины, как "отношение", "ценности", "внутренняя позиция", используются в утверждениях духовно-воспитательных целей. Термин "навыки" относится к психомоторной области.

2) Цель выражает предмет в надлежащих временных рамках. Учебная цель, относящаяся к целому курсу (например, к курсу гомиластики), потребует целого семестра или года. Для достижения же цели, относящейся к определенному уроку, необходимо полтора часа.

Утверждение цели не определяет, что преподаватель примет за доказательство то, что учащийся достиг этой цели. Эта функция остается для утверждения учеб-

ной задачи. Данное утверждение говорит о том, какая полезная, значимая деятельность учащихся будет подтверждать достижение поставленной цели. Следующая фраза может послужить примером утверждения цели и задачи: "Студент проявляет сострадание к неспасенным душам посредством постоянного свидетельства, являющегося его образом жизни". Фраза "...посредством постоянного свидетельства, являющегося его образом жизни", – есть утверждение учебной задачи.

Учебные цели на данном уровне имеют свои характеристики. Во-первых, они выражены на относительно высокой степени обобщения. Эти утверждения достаточно широки по своему смыслу, чтобы включить в себя учебные цели и задачи на уровне каких-либо программ (факультетов), отделений (кафедр), или же определенных курсов. Например: "Учащиеся должны понимать историю и основные догматы христианства и других религий". Это утверждение достаточно широко, чтобы включать в себя понимание истории христианства, и истории буддизма, и догматы ислама. Оно, таким образом, дает законное основание для включения в учебную программу заведения курсов по истории всех вышеперечисленных и других религий.

Кроме того, цели являются основой для организации факультетов, кафедр в данном заведении. Проектировщики учебной программы группируют вместе родственные цели в концептуальные семьи и, на основании этого, дают название открываемому факультету (например, "факультет христианского образования"). Они могут решить, что некоторые цели являются обязательными для всех студентов, а другие для студентов строго определенных факультетов. Таким образом, на основании этого можно разработать и обязательную программу для всех факультетов и учебные программы факультетов состоящие из общих и своих специальных разделов.

В учебных целях отражена и духовно-воспитательная область. Наличие духовно-воспитательных целей стирает границу между академической и неакадемиче-

ской деятельностью учащихся. Эти цели дают основание для включения в общую учебную программу программы церковной деятельности и других, относящихся к духовному воспитанию.

Учебные цели являются идеалистичными по своей природе. Понятно, что не все учащиеся достигнут всех целей, но они служат своеобразными ориентирами. Цели открываемого института (факультета, кафедры), учебные цели и задачи всех уровней формируют иерархическую структурную схему в учебной программе.

Ценность учебных целей и задач заключается в том, что они служат постоянным напоминанием о том, что включается в учебную программу. Кроме того, они служат критерием для включения (исключения) курса в учебный план. Это достаточно важно, так как некоторые проектировщики могут сделать перегиб в сторону какой-либо области образования в силу своих личных интересов. Утвержденные цели и задачи помогают установить приоритеты среди предметов обучения. Не каждый институт может позволить себе уделить внимание всем целям и задачам христианского служения в полном объеме и включить в свою программу все предметы христианского образования. Также цели и задачи помогают надлежащим образом распределить внимание между тремя областями образования — познавательной, духовно-воспитательной и психомоторной.

2.6.2. Разработка целей и задач

Познавательные учебные цели. Познавательными целями являются те, которые относятся к знанию и пониманию. Некоторые богословские учебные заведения предпочитают выработать сначала весьма обобщенные цели, достаточные для включения специальных, которые разрабатываются позже на уровнях факультетов, кафедр или курсов. В качестве примера можно рассмотреть учебные цели (мы говорим о целях на уровне института) Международного Заочного Института, названные общими задачами:

"Общими задачами студентов являются следующие:

- 1) Приобретать знание содержания библейских книг.
- 2) Понимать учение христианства и способы передачи его людям.
- 3) Приобретать навыки для личного духовного роста и развития.
- 4) Развивать навыки руководства и служения.
- 5) Понимать людей, их культуру и мир природы" [9, с.98].

Формулировка цели может быть иная. Но любая формулировка должна сообщать идею. Институты, которые используют такой подход, вероятно, вырабатывают эти обобщенные цели после анализа и классификации широкого перечня специальных целей. Каждое учебное заведение может установить свой объем целей. При этом от студента требуется, чтобы он достиг общеобязательных и относящихся к его области обучения целей.

Проектировщики могут также разрабатывать одновременно и общие учебные цели на уровне института и более специальные цели, которые потом можно использовать в качестве учебных целей факультетов, кафедр и т.д. Примером данного подхода может быть следующий перечень целей:

1. Студент демонстрирует понимание концепций и деятельности христианской миссии, что включает понимание:
 - 1.1. библейского богословия миссии;
 - 1.2. философии и стратегии миссии;
 - 1.3. стратегии основания церковью;
 - 1.4. принципов церковного роста.
2. Студент демонстрирует понимание процесса проповедования, что включает понимание:
 - 2.1. принципов составления проповеди;
 - 2.2. способов написания проповеди;
 - 2.3. процесса подготовки евангелизационной проповеди;
 - 2.4. теории учебной коммуникации.

Используя таким образом один из двух подходов, проектировщик может сформулировать учебные цели в познавательной области.

Духовно-воспитательные цели образования. Данные учебные цели, как уже отмечалось выше, относятся к внутренним ценностям учащихся, к их подходу по

отношению к самому себе, Богу, окружающему миру и т.д. Эти внутренние ценности и подходы должны сформироваться за период обучения. Библия, опыт практической деятельности, человеческие взаимоотношения предоставляют достаточно данных для определения подобных целей. Особенность духовно-воспитательных целей заключается в том, что они присущи по своей природе почти всем разделам учебной программы. И только некоторые из них можно отнести к какому-то определенному аспекту программы.

Познавательные цели более локальны по своей природе. Проектировщику легче применять их при разработке и внедрении программы обучения. Их легче разбить на определенные концептуальные группы. Но, несмотря на это, разработка духовно-воспитательных целей необходима для успешного осуществления богословского образования.

Точно так же, как и познавательные и психомоторные цели образования, духовно-воспитательные вытекают из цели учебного заведения. Они выражены на достаточно высоком уровне обобщения тех духовных качеств, которые должны быть в учениках. Данные для этого извлекаются из трех источников: Библии; опыта практической деятельности; взаимоотношений человека с Богом, людьми, природой, историей. Рассортированные по концептуальным группам, духовно-воспитательные цели представляют собой первичный материал для организации факультетов, кафедр и т.д. Но поскольку, как уже было замечено выше, духовно-воспитательные цели присущи всем курсам, то разработка и написание различных программ, факультетов, кафедр происходит, в основном, исходя из познавательных и психомоторных целей.

Поставить в учебной программе духовно-воспитательные цели и достигнуть их можно двумя методами. Первый метод заключается в установлении духовно-воспитательного аспекта для каждого курса. Для каждого предмета можно утвердить свои духовно-воспитательные цели, поэтому в программу преподава-

ния предмета можно включить деятельность, способствующую духовному становлению учащихся. Другой метод заключается в том, что вместо разработки духовно-воспитательных целей для каждого курса, разрабатывается особый курс духовного становления.

Данные цели образования настолько проникают во все сферы учебной деятельности, что требуют для своего достижения организации неакадемических программ, как, например, проведение студенческих богослужений.

На уровне учебных целей учебного заведения духовно-воспитательные цели могут быть следующими. Студент проявляет:

- уверенность в спасении и призвание к служению;
- верность в исполнении своего служения;
- прощение во взаимоотношениях с другими людьми;
- стремление к правильному использованию времени;
- чувствительность к нуждам других;
- и другие духовные качества.

Трудность в оценке достижения духовно-воспитательных целей не должна являться основанием для их пропуска в программе. Нет гарантий, что абсолютно все студенты достигнут целей в полной мере, но тем более нет гарантии в этом, если цели были не определены, упущены и учебная программа не способствует духовному развитию учащихся. Проектировщик может составить перечень целей, как показано выше, а также может сделать это другим способом.

Психомоторные учебные цели. Некоторые программы богословского образования и церковная деятельность требуют психомоторных навыков. Следующий перечень дает наглядный пример подобных целей. Студент демонстрирует следующие навыки, необходимые в церковно-музыкальном служении:

- навык хорового пения;
- навык быстрого чтения нотных записей;
- навык игры на инструменте;
- другие навыки.

Многие механические навыки требуют понимания их теоретического обоснования и исторического развития. Со-

ответственно, в познавательную область должны быть включены надлежащие цели.

После установления всех целей (познавательных, духовно-воспитательных, психомоторных) проектировщик получает материал для разработки различных программ факультетов, кафедр.

Для того, чтобы разработать учебные задачи для учащихся, проектировщик анализирует все учебные цели одну за другой. Во время анализа он задает себе вопрос: что студент будет делать в своем действительном служении, чтобы показать, что он достиг поставленной перед ним цели? Ответом на этот вопрос являются результаты обучения, на которых и фокусируется вся учебная программа. В данной работе результаты обучения и учебные задачи представляют одно и то же.

Учебные задачи, относящиеся к познавательной области образования, представляют обычно уровни анализа, синтеза и оценки в таксономии Блума. Ниже в качестве примера постановки задач приводится следующий список.

Для подтверждения учебных познавательных целей студент:

- составляет и говорит проповеди;
- консультирует отдельных людей и группы;
- интерпретирует Писание;
- свидетельствует неспасенным душам;
- организует общину для совместного служения.

При разработке учебных задач, относящихся к духовно-воспитательной области, проектировщики могут заметить, что индикатор духовного изменения может служить одновременно и индикатором достижения цели в познавательной области. Например, выражение "Говорит евангелизационную проповедь" отображает и сострадание к неспасенным (духовно-воспитательный аспект), и понимание и умение приготовления евангелизационной проповеди (познавательная область образования). Кроме того, учащийся может достигать цели не обязательно точно так же, как это формулируется в учебной задаче. Поэтому проектировщик должен учитывать несколько вариантов индикации достижения цели.

Пример: *Учащийся проявляет заботу о спасении погибших посредством...*

Цель:

Учащийся проявляет заботу о спасении погибших посредством...

Индикаторы:

- 1) преподавание Библии в малых домашних группах;
- 2) свидетельства неспасенным родственникам;
- 3) участие в евангелизационных кампаниях;
- 4) посещение семинаров евангелистов
- 5) и другие.

Все вышеперечисленные задачи могут быть сведены в одну обобщенную: "...постоянного свидетельства, являющегося образом жизни". Обобщить или не обобщить, - зависит от того, какой подход к постановке целей и задач на институциональном уровне вы выбираете. Одни выбирают общие формулировки, включающие в своем значении все дальнейшие более детальные утверждения. Другие при этом перечисляют и более специальные, распределяя их потом на уровне программ, факультетов, отделений и т.д.

В случае с духовно-воспитательными задачами возникает вопрос: доводить ли их до сведения студентов или нет? Аргумент "за" говорит, что это необходимо, т.к. учащиеся должны представить себе ту личность, которой они должны стать. Аргумент "против" говорит обратное, утверждая, что учащиеся могут просто имитировать, изображать эту личность. Ответ на этот вопрос зависит от разработчиков, но включение в проект программы духовно-воспитательных целей необходимо.

Учитывая трудность оценки достижения данных целей, проектировщики должны с большим вниманием относиться к разработке и постановке учебных задач, являющихся свидетельством достижения цели. Необходимо распределить те области, которые в первую очередь направлены на духовное становление ученика, а также использовать духовно-воспитательные аспекты познавательных и психомоторных целей. После этого можно определить те задачи, которые станут основанием для оценки духовного мира студента.

Формулировки этих задач должны быть достаточно обобщенными, чтобы вмещать все более специальные задачи. Например: "Учащийся проявляет сострадание к неспасенным душам путем постоянного свидетельства, являющегося образом жизни". "Постоянное свидетельство, являющееся образом жизни" – широкая по значению фраза, которая включает в себя более узкую: "свидетельство в малых группах по изучению Библии".

Психомоторные учебные задачи на институциональном уровне также выражаются достаточно обобщенно, чтобы потом быть разбитыми на более узкие по смыслу выражения. Пример:

Чтобы показать достижение поставленных институциональных психомоторных целей для учащихся, студент:

- руководит хоровой группой;
- бегло читает партитуру;
- играет на данном инструменте
- и другое.

Как и в случае с целями, проектировщик сводит задачи в одну общую таблицу. Эти задачи и являются теми результатами обучения, на которых фокусируется программа обучения.

2.7. Разработка целей и задач обучения на уровне факультета и уровне кафедры

2.7.1. Цель факультета. После разработки институциональной цели, учебных целей и задач на институциональном уровне, проектировщик приступает к определению того, какие факультеты необходимо установить для достижения поставленных целей.

Проектировщик не может окончательно установить формулировку цели факультета, пока не распределены по концептуальным группам учебные цели и задачи, выработанные на институциональном уровне. Однако он может начать с установления общего утверждения, подобного следующему:

Цель (название факультета) – обеспечить богословское образование готовящихся к христианскому служению в (название концептуальной группы).

Так, например, цель одной из программ Southwestern Baptist Theological Seminary звучит следующим образом: "Цель Школы Религиозного образования – обеспечить богословское образование мужчинам и женщинам, готовящимся к христианскому служению в области религиозного образования" [9, с.155].

Таким образом, цели факультетов дают первые "ограничения" институциональной цели. Они разделяют ее на главные подгруппы. Точно так же, как и она, они отвечают на три вопроса: "кто?" "что делает?" "для кого?", тем самым показывая причину существования факультета.

2.7.2. Учебные цели и задачи факультета. Когда сформулирована задача постановки учебных целей и задач учебного заведения, проектировщики испытывают меньше трудностей в определении целей и задач на более низких уровнях. На этом этапе работа главным образом заключается в распределении целей и задач по концептуальным группам. Кроме того, составляется общеобразовательная учебная программа на основании тех целей и задач, которых должны достичь все учащиеся.

2.7.3. Разработка цели кафедры. Механизм разработки цели кафедры, учебных целей и задач на уровне кафедры аналогичен механизму, который применяется при разработке цели факультета, учебных целей и задач на уровне факультета. Если на уровне факультета применялись не одни обобщенные формулировки, то на уровне кафедры можно использовать их, оставляя их дальнейшую разработку на следующий этап – описание курса. На данном же этапе (установление целей и задач на уровне кафедры) происходит дальнейшее деление целей и задач, как познавательных, так и духовно-воспитательных и психомоторных на более узкие концептуальные группы.

Кроме того, разработчики могут детализировать цели и задачи на уровне кафедры. При таком подходе легче установить необходимые курсы, использовать при их разработке уже заданные цели и избежать дублирования. Если на уровне факультета цель выглядит сле-

дующим образом, – "студент понимает принципы душепопечительства людей с разными нуждами", то на уровне кафедры она сужается: "студент понимает теории личности", "студент понимает принципы духовного попечения над осужденными". Примерный список целей кафедры церковного администрирования может выглядеть следующим образом: "Учебная цель кафедры церковного администрирования заключается в том, что студенты достигают целей факультета религиозного образования с особым акцентом на следующих целях: студент понимает принципы администрирования, управления, руководства в церкви и деминации. Студент понимает:

- процесс разработки целей и задач для церкви;
- процесс подготовки личных и церковных бюджетов;
- правила проведения членских собраний.

Список можно продолжить, но финансовые и другие обстоятельства налагают свои ограничения [9, с.178].

Учебные задачи логически вытекают из поставленных целей: "Учебные задачи для учащихся кафедры церковного администрирования заключаются в том, что все студенты делают следующее:

- пишут утверждение целей и задач для данной церкви;
- готовят ежегодный церковный бюджет;
- проводят членские собрания согласно установленным правилам" [9, с.179].

2.8. Оценка контекста внедряемой модели обучения

Под контекстом понимаются те окружающие обстоятельства, в которых будет находиться учреждаемая модель образования. То, что составляет окружение, в котором программа обучения должна работать и выполняться, часто более всего формирует и влияет на модели обучения и вид организуемого института (очная семинария, заочная школа и т.д.). Контекст часто диктует форму материала, используемого в учебной программе. Поэтому весьма важно, чтобы проектировщики сумели оценить и учесть влияние окружающих обстоя-

тельств, чтобы программа обучения была выполнена в данных условиях.

Как контекст влияет на учебную программу, можно рассмотреть на примере программ церковной воскресной школы. Процесс обучения в данном случае проходит главным образом в двух местах – в домашних условиях и в церкви. Поскольку часть обучения проходит дома, учебные материалы должны быть такими, чтобы их можно было использовать самостоятельно. А так как другая часть проходит в церкви, то церковь оказывает влияние на учебный процесс своими взглядами, формой и методами деятельности.

Политические, экономические, социальные, религиозные черты окружающей жизни, – все это влияет на исполнение программы обучения. Описывая окружающую ситуацию, проектировщик рассматривает и оценивает ее исходя из двух вопросов:

- 1) Что в окружающей обстановке препятствует эффективному исполнению программы обучения?
- 2) Что в окружающей обстановке благоприятствует исполнению учебной программы?

Рассматривая экономический аспект окружающей обстановки, разработчики могут поставить следующие вопросы:

- 1) Что дешевле и удобнее, что более доступно в молодой развивающейся стране – организовать очную или заочную форму обучения?
- 2) Есть у потенциальных студентов возможность оплатить учебные материалы или же все обучение?

В случае рассмотрения ситуации в области образования, разработчик должен оценить уровни образования населения, традиционные формы и методы обучения и другие черты образования.

Географическая, культурная среда – все это необходимо учитывать и оценивать – только тогда проект программы будет претворен в жизнь. Проектировщики должны перечислить и описать все различные стороны окружающей среды и на основании этого разрабатывать наиболее приемлемые модели и формы обучения.

2.9. Описание курса

Обычно описание курса состоит из следующих элементов:

- 1) название курса и определение главной цели (основной причины существования курса);
- 2) учебных целей и задач курса;
- 3) названия отдельных разделов и определение целей и задач для каждого раздела;
- 4) описание методов обучения, используемых при преподавании курса;
- 5) перечень учебных пособий, используемых при изучении курса;
- 6) описание способов проверки знаний и подходов к ним;
- 7) учебный план курса.

2.9.1. Название курса и его главная цель. Название курса должно быть таким, чтобы могло содержать в себе все то, что в нем изучается. Оно может быть сфокусировано на предмете изучения или на действии. Например: "Обучение детей в воскресной школе" или же, "Основы логического мышления". Одновременно с подбором названия, или даже перед этим, необходимо установить главную цель курса, являющуюся основной причиной включения курса в учебную программу.

Эта главная цель должна быть выведена на основании целей факультета или программы. Она может быть идентичной какой-либо цели программного уровня. Например, в списке программы подготовки учителей воскресных школ есть следующие цели:

- 1) учащиеся понимают и интерпретируют Священное Писание;
- 2) учащиеся владеют способами коммуникации;
- 3) учащиеся понимают правила организации учебного процесса
- 4) и другое.

На основании этих целей, проектировщик включает в учебный план такой курс, как "Способы коммуникации". Главная цель курса в данном случае будет идентична одной из целей всей программы: "Учащиеся должны понимать и владеть способами коммуникации".

Таким образом, главная цель обеспечивает, во-первых, совместимость курса внутри структурно-логической схемы организации учебного процесса и, во-вторых, то, что посредством данного курса выполняется институциональная цель. Формирование главной цели происходит легче, если на уровне института, факультета или программы уже есть установленные цели обучения, которыми должен овладеть каждый студент. Такой подход обеспечивает объективность при рассмотрении необходимости включения курса в программу.

2.9.2. Учебные цели и задачи курса. Во многом разработка целей и задач курса повторяет разработку целей на предыдущих уровнях. Цели могут быть либо узконаправленными – познавательными, духовно-воспитательными, психомоторными, либо представлять собой их комбинацию. Учебные задачи курса должны выражать высшую степень компетентности, которой студент должен достичь в процессе изучения курса.

Пример:

Название курса: Организация учебного процесса в церковной воскресной школе.

Учебные цели:

- студент понимает правила организации учебного процесса в церковной воскресной школе;
- студент проявляет убеждение в том, что учебный процесс в церковной воскресной школе должен быть направлен на удовлетворение нужд церкви.

Учебная задача:

- для подтверждения достижения этих учебных целей студент составляет учебный план на один семестр таким образом, чтобы он отвечал потребностям его поместной церкви.

Проектировщик должен установить степень важности познавательных и духовно-воспитательных целей. В некоторых курсах необходимо равно подчеркивать результаты обучения как в познавательной области, так и в духовно-воспитательной. Тогда и формируемые цели должны быть равнозначными. Если же духовно-воспитательная цель имеет приоритетное значение, то она может быть каким-то образом выделена.

Особенность духовно-воспитательных задач состоит в том, что педагоги должны быть терпеливыми и гибкими при их постановке. Терпеливыми, – потому что иногда все, что они могут сделать, – это пригласить студента к выполнению задачи. Тем более, что некоторые преподаватели предпочитают не указывать конкретно, что учащиеся должны делать, для того чтобы не допустить имитации. Гибкими, – потому что цель может быть достигнута не обязательно тем путем, который был установлен. Поэтому установленная задача должна представлять собой наиболее показательный индикатор достижения цели. Ответ на поставленную духовно-воспитательную цель должен быть добровольным, как и вся духовная деятельность. Но преподаватели, наряду с другими работниками христианского образования, несут ответственность за то, чтобы подвести ученика к выбору и помочь сделать его, а также определить, как духовная позиция и внутренние ценности могут проявляться в том или другом случае.

Психомоторные цели, устанавливаемые на уровне всего курса, так же как и другие, выбираются с предыдущих уровней и немного специфицируются, хотя остаются достаточно широкими по значению, чтобы вмещать цели отдельных уроков. Задачи этой области образования там, где это необходимо, должны быть сформулированы таким образом, чтобы показывать, как хорошо и в каких обстоятельствах они будут исполняться.

2.9.3. Разработка названий разделов.

Раздел должен быть результатом логического дробления курса. В зависимости от того, что входит в рамки данного раздела, сколько учебных задач он имеет, для изучения его может понадобиться один или несколько уроков. Проектировщики могут включить в описание курса как самую малую единицу либо раздел, состоящий из нескольких уроков, либо отдельные уроки. Раздел, в свою очередь, может состоять из одного урока. Названия разделов должны быть такими, чтобы при их компиляции они составили название курса.

Разделы курса могут быть организованы по различным моделям. Эти модели были первоначально разработаны Раймондом Ригданом, директором Seminary Externrd Education Division [14, с.246].

1. Модель якоря. В этой модели первый раздел представляет базовую, основную концепцию. Второй и последующие представляют собой логическую разбивку первого.

Пример.

Название курса:

"Учение о церкви в Новом Завете".

Раздел 1. "Общее представление новозаветной церкви".

Раздел 2. "Церковь как Тело Христа".

Раздел 3. "Церковь как сообщество учеников".

Раздел 4. "Церковь – функционирующий организм".

2. Линейная модель. Линейная модель состоит из нескольких разделов, следующих друг за другом в логической последовательности. По своей сути, один раздел вытекает из другого, предшествующего ему.

Пример.

Название курса:

"История миссионерской деятельности".

Раздел 1. "Миссионерская деятельность в ранней Церкви".

Раздел 2. "Миссионерская деятельность с 4 по XI–XII века по Р.Х.".

Раздел 3. "Миссионерская деятельность в средневековье".

Раздел 4. "Миссионерская деятельность в эпоху Реформации".

Раздел 5. "Миссионерская деятельность от эпохи Реформации до наших дней".

3. Модель колеса. В этом случае разделы организованы вокруг центральной темы, но у них нет между собой логической последовательности, подобной той, которая присутствует в линейной модели.

Пример.

Название курса:

"Функции динамичной церкви".

Раздел 1. "Богослужение".

Раздел 2. "Евангелизационная деятельность церкви".

Раздел 3. "Образовательная деятельность церкви".

Раздел 4. "Общественная деятельность церкви".

2.9.4. Постановка учебных целей и задач разделов. Подобно постановке учебных целей и задач на предыдущих уровнях необходимо установить их на уровне каждого раздела. На основании этого вырабатываются отдельные планы уроков. На этом этапе может происходить дальнейшая разбивка предыдущих целей на более мелкие, которые возможно достичь в процессе изучения одного раздела. Так же как и раньше, устанавливаются познавательные, духовно-воспитательные и психомоторные цели в соответствии с областью изучения. Для одной учебной цели может быть установлено несколько учебных задач, представляющих различные уровни согласно таксономии целей. Форма установления целей и задач зависит от разработчика курса.

2.9.5. Описание методов обучения. В описание курса входит и описание методов преподавания и различной учебной деятельности учащихся, используемой в изучении курса. В следующей главе дается более подробное описание различных методов и моделей обучения. В данном же параграфе мы рассмотрим некоторые принципы организации методов обучения.

Во-первых, необходимо, чтобы методы преподавания и вся учебная деятельность соответствовали установленным целям и задачам. Фактически, цели и задачи должны определять, какой метод или какая учебная деятельность необходимы при изучении курса. Например, если какая-либо задача говорит, что учащийся должен уметь анализировать что-либо, подходящими методами будут такие, как исследовательская работа, анализ заданной ситуации, разработка диаграмм, схем и т.д. Контролировать уровень познания и приобретенных навыков преподаватель может посредством различных вопросов. Одновременно может проверяться достижение познавательной и духовно-воспитательной целей.

Во-вторых, учебная деятельность должна быть организована таким образом, чтобы в ней проявлялся высокий уровень познания и навыков. Необходимо, кроме этого, обеспечивать разнообразие в методах преподавания и учебной деятель-

ности учащихся. Использование разных методов учитывает индивидуальные различия учеников. При выборе методов и их организации необходимо сфокусироваться больше на учебной деятельности ученика, чем на преподавательской деятельности учителя. Деятельность учителя фактически должна способствовать развитию у ученика навыка учиться самостоятельно. Таким образом достигается наивысший уровень познания и умения у учащегося.

Обязательно учесть те факторы, которые могут влиять и даже определять выбор метода. Например: количество студентов в группе, уровень их интеллекта, содержание и характер преподаваемого предмета, профессиональные способности преподавателя, а также такие, как размер классной комнаты, наличие учебного оборудования и т.п. Все методы и учебная деятельность должны быть основаны на принципах таких наук, как психология обучения, возрастная психология, философия образования и других, которые формируют учебный процесс.

2.9.6. Формы проверки и подходы к оценке результатов обучения. Проверка – это любая деятельность, которая показывает, какого уровня достиг учащийся при достижении поставленной перед ним цели. Содержание экзамена должно быть прямо соотнесено с задачами курса и различных разделов этого курса. Проверка должна выявлять, насколько это возможно, самый высокий уровень познания ученика и приобретенных им навыков. Кроме того, в этом разделе описания курса должны быть сформулированы подходы к оценке результатов обучения. Т.е. учащийся должен понимать, за что и почему он получает больше баллов, а за что – меньше.

Так, если формой проверки служит тест с наивысшей суммой баллов – 100, то за написание проповеди (в экзамене по гомилетике) студент может получить 70 баллов, а за все остальные 10 вопросов – только 30. Фактически, установленные учебные задачи должны формировать содержание проверки. Кроме того, в данном разделе должны быть опи-

саны критерии оценки. Студент должен быть заранее ознакомлен с ними. Заранее установленные стандарты достижения целей помогают преподавателю контролировать действительное достижение целей у учащихся. Описание форм проверки, оценочных критериев и подходов к оценке должно быть настолько ясным, чтобы студент мог понять, что от него ожидается на экзамене. Соответствие содержания проверки установленным заранее учебным задачам, с которыми студент будет сталкиваться и после окончания учебы, помогают избежать такого явления, когда главной целью студента становится выполнение экзаменационной работы и не более.

2.9.7. Перечень учебных пособий. В описание курса необходимо включить перечень всех учебных пособий, используемых в изучении курса. Сюда входят и учебники, и аудио- и видеокассеты, компьютерные программы, периодические издания и др.

3. УЧЕБНЫЙ ПРОЦЕСС

3.1. Основные понятия дидактики

"Дидактика – наука об обучении, его целях и содержании, а также о его методах, средствах и организации". Под обучением, в свою очередь, подразумевают планомерную и систематическую работу учителя с учащимися, основанную на осуществлении и закреплении изменений в их знаниях, установках, поведении и в самой личности под влиянием учения, овладения знаниями и ценностями, а также собственной практической деятельности. Обучение является целенаправленной деятельностью, что подразумевает намерение учителя стимулировать учение как субъективную деятельность самого учащегося" [6, с.59].

Учение исходит со стороны учащегося, а преподаватель помогает ему учиться. Некоторые педагоги в процессе обучения основной видят деятельность ученика, отводя для деятельности преподавателя лишь вспомогательную роль:

"Как правило, человек должен учиться сам. Учение должно быть самообучением, самообразованием. И только то-

гда, когда это невозможно или требует слишком больших и ненужных усилий, непроизводительных неэффективных затрат времени и сил, – только тогда с помощью учителя, но и в этом случае действует принцип: как можно больше самостоятельности" [6, с.60].

Другие, определяя обучение как индоктринацию устоявшихся истин, а не открытие новых, говорят, что "для передачи, приобретения и удержания знаний необходимо, как правило, тренироваться, упражняться, заучивать наизусть, ставить опыты и т.п. Но важнейшим принципом является признание авторитета учителя". Поэтому самостоятельные исследования могут осуществляться при условиях, что учение уже имеет фактическую солидную подготовку. При оценке данных исследования, руководствуются критериями Св. Писания и мнением преподавателя [5, с.127-129]. Исходя из двух мнений, видно, как важно понимание обучения организатору богословского образования, т.к. уже на основании этого понимания возникают различные подходы к организации образования.

Другой термин, часто использующийся в педагогической практике, – "образование". Этот термин может означать как "процесс усвоения систематизированных знаний, умений и навыков", так и некоторое конечное состояние, к которому привело "общее или профессиональное обучение" [6, с.61]. Процесс образования может быть организован такими социальными институтами, как школа, семья, предприятие, а также церковь или личностью. В случае, если образование достигается самостоятельным путем, имеет место такое понятие как "самообразование".

"Под самообразованием понимается получение образования в ходе самостоятельной деятельности, цели, условия и средства которой устанавливает сам субъект" [6, с.62].

В процессе образования обучение как действие со стороны преподавателя происходит одновременно с учением – действием со стороны учащегося. В случае самообразования имеет место только учение.

Еще одно основное понятие дидактики – "система обучения". Что такое система вообще? Одно из определений гласит:

"Система есть упорядоченный набор элементов, а также связей и зависимостей между ними, представляющий собой определенное единство и служащий поставленным целям. Функционирование системы предполагает функционирование всех ее элементов и связей, подчиненное конкретной цели".

Опираясь на это определение, В.Оконь определяет систему обучения как "динамично функционирующий комплекс элементов, включающий в себя учителей, учащихся, содержание обучения, социально-материальную среду, а также взаимосвязи между элементами" [6, с.62].

3.2. Таксономия целей обучения

Функционирование системы подчинено ее цели. Любой процесс обучения должен быть целенаправленным. Общая или частная будет установлена цель, – решается отдельно в каждом случае. Но только при установленных целях легче и эффективнее можно достичь результатов, к которым стремимся. Цели, в свою очередь, могут быть выражены по-разному. Кроме этого, цели могут быть выражены таким образом, что они будут показывать различные уровни обучения. Для этого были разработаны различные таксономии целей обучения. Особую известность приобрела таксономия, разработанная коллективом американских ученых под руководством В.С.Блума. Эта таксономия относится к познавательной области образования и выделяет шесть уровней в процессе приобретения знаний.

- 1.00 **Знание:**
- 1.10 знание фактов,
- 1.11 знание терминологии,
- 1.12 знание определенных фактов,
- 1.20 знание способов подбора фактов,
- 1.21 знание конвенциональных знаков,
- 1.22 знание тенденции развития,
- 1.23 знание классификации,
- 1.24 знание критериев проверки и оценки,
- 1.25 знание методов исследований, применяемых в данной области,

- 1.30 знание общих понятий, структур, теорий,
- 1.31 знание принципов и законов, необходимых для объяснения явлений и их предвидения,
- 1.32 знание теорий и структур.
- 2.00 **Понимание:**
- 2.10 трансформация содержания из одного языка (системы) в другой,
- 2.20 интерпретация,
- 2.30 экстраполяция.
- 3.00 Применение методов, правил, общих понятий.
- 4.00 **Анализ** (т.е. умение осуществлять деление целого на элементы, установление отношений между ними):
- 4.10 анализ элементов,
- 4.20 анализ отношений между элементами,
- 4.30 анализ принципов организации целого.
- 5.00 **Синтез** (т.е. создание целого из элементов с целью получения новой структуры):
- 5.10 создание собственного произведения,
- 5.20 разработка плана деятельности,
- 5.30 создание образа целого на основе частичных данных.
- 6.00 **Оценка** материалов и методов с учетом принятых целей:
- 6.10 оценка на основе внутренних критериев,
- 6.20 оценка на основе внешних критериев.

Цели, соответственно, могут быть выражены так, чтобы их достижение показывало определенный уровень, на котором находится ученик. Необходимость этого встречается при разработке курса, когда ученик от урока к уроку, от лекции к лекции должен достичь определенного совершенства в овладении предметами.

Другая таксономия, разработанная также Блумом и его сотрудниками, касается эмоциональной сферы образования (в христианском образовании аналогией является духовно-воспитательная сфера образования). Хотя достижения в духовной области с большим трудом поддаются оценке, и тяжело установить их уровень, сами уровни духовного развития существуют: *"И я не мог говорить с вами, братья, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе"* (1Кор.3.1). Поэтому в богословском образовании необходимо эти уровни определять и ставить соответствующие духовно-воспитательные цели. Таксономия

Блума является попыткой охвата промежуточных звеньев в эмоциональном развитии и может быть использована (с определенной интерпретацией) в богословском образовании. Ниже представлены пять ее частей:

- 1.00 **Рецепция:**
 - 1.10 сознание,
 - 1.20 желание отбора,
 - 1.30 направленное или выборочное внимание.
- 2.00 **Деятельность:**
 - 2.10 акцептация,
 - 2.20 желание деятельности,
 - 2.30 удовлетворение деятельностью.
- 3.00 **Оценка:**
 - 3.10 акцептация ценностей,
 - 3.20 выбор ценностей,
 - 3.30 участие в избрании ценностей.
- 4.00 **Организация:**
 - 4.10 понятийный охват (концептуализация) ценностей,
 - 4.20 создание системы ценностей.
- 5.00 **Выбор собственной системы ценностей:**
 - 5.10 подчинение поведения ценностям,
 - 5.20 преобразование системы ценностей во взгляде на мир.

Как видно, эта таксономия ведет от простого восприятия нравственных критериев к созданию собственной системы моральных ценностей. В богословском образовании (как и в любом виде христианского образования) формулировка "выбор собственной системы ценностей" должна быть преобразована в "выбор библейской системы ценностей". Причем этот выбор должен быть сделан добровольно.

При разработке целей необходимо понимать, что они не равнозначны результатам обучения, но определяют направление, по которому следует идти (что, собственно, оговаривалось во второй главе).

3.3. Теоретические концепции учебного процесса

Учебный процесс включает в себя процесс преподавания и процесс учения одновременно. Одно из стандартных определений учебного процесса выглядит следующим образом: учебный процесс – это "система организации учебно-

воспитательной деятельности, в основе которой – органичное единство и взаимосвязь преподавания и учения; направлен на достижение целей обучения и воспитания. Определяется учебными планами, учебными программами, а также планами воспитательной работы соответствующих учебных заведений, включает все виды обязательных учебных занятий (уроки, лекции, семинары, лабораторные занятия, учебную и производственную практику) и внеклассной (внеаудиторной) работы учащихся". Таким образом, в процесс обучения входят и процесс преподавания, и процесс учения.

В основе процесса обучения лежат (явно или скрыто) определенные теоретические концепции, влияющие на весь процесс обучения. Так как в учебном процессе формируется личность ученика, изменяются его внутренние ценности, поведение, то педагоги-христиане должны понимать те теоретические принципы, на которых строится учебная деятельность в обществе и на каких принципах они должны строить свою деятельность. Дидактических концепций, существующих в мире, достаточно много. К наиболее популярным относятся следующие: натурализм, бихевиоризм и когнитивизм. Натурализм нашел последователей в сторонниках "школы по ребенку", в которых воспитанникам "разрешено делать все". В этой концепции действует принцип Руссо "ничего не делать с воспитанником". Роль преподавателя-воспитателя заключается в создании таких условий, которые способствуют развитию естественных способностей ребенка, а также к обеспечению детям в этих условиях максимума свободы, эмоционального равновесия безопасности. Согласно этой концепции процесс обучения сводится к наблюдению за детьми (что всегда необходимо) и приспособлению школьных занятий к их потребностям, интересам, естественным способностям и к устранению всего того, что мешает их развитию [6, с.138].

Другая концепция, бихевиоризм, строит педагогический процесс на понятии того, что "изменения, происшедшие в

воспитаннике, являются следствием изменений окружающего мира. Изменения достигаются за счет создания особых воспитательных ситуаций, с учетом их оптимального количества, которое позволяло бы закрепление психических результатов" [6, с.139].

Согласно познавательной концепции, "познание становится решающим фактором формирования личности, и если даже в этой концепции появляется деятельность, то только для того, чтобы подвести под познавательные процессы" [6, с.139].

Так выглядят некоторые основные дидактические концепции, существующие в мире. В организации христианского образования, богословского в частности, они требуют обязательного пересмотра. Библейские и богословские основы христианского образования были рассмотрены в первой главе, и они, фактически, являются основой дидактической концепции богословского образования. Концепция натурализма, рассмотренная выше, не может быть применима в богословском образовании, так как ее центром является человек. Согласно этой концепции, личность нуждается в раскрепощении своих естественных способностей, что не соответствует библейскому мировоззрению. Первоначально заложенные Богом способности человека были испорчены грехом, и поэтому нуждаются, с одной стороны, в ограничении, с другой – в определенной направленности. Поэтому приспособление школьных занятий к интересам ученика должно быть изменено на их соответствие библейским целям и стандартам.

Бихевиористическая модель рассматривает человеческие действия подобно действиям какого-либо механизма. Другими словами, кто-либо может придать стимул человеку, проконтролировать развитие этого стимула, а затем предсказать результат действия.

Познавательная концепция воспринимает человека как сосредоточие разума и базируется на том, что отличием человека от других биологических существ является способность критического мышления и разрешения проблем на ос-

нове этого. Таким образом, человек и в этой концепции рассматривается как механизм, только другого порядка, чем в предыдущей концепции. В каких-то обстоятельствах человек действительно действует подобно машине, например, когда он учится печатанию слепым методом. В других случаях он занят разрешением проблем на основании их критического рассмотрения, так что познавательная модель может оказаться полезной в этом случае [11, с.95].

Но эти модели не до конца учитывают сверхъестественное начало в личности ученика. В.Зеньковский писал:

"Общее учение о развитии личности и воспитания ее строится совершенно независимо от религиозных идей, всецело опирается на данные науки и указания опыта. Педагоги хорошо знают, что жизнь ребенка и развитие личности во многом есть "тайна", но, чувствуя эту тайну, считаясь с ней, они почти всегда успокаиваются на том, что дело здесь в несовершенстве современной психологии, в нашем неумении правильно подойти к детям и умело руководить ими. Иначе говоря, "в тайне" личности нет ничего, по этому взгляду, что выводило бы нас за пределы натурального порядка, что ставило бы лицом к лицу с высшими силами..." [2, с.7].

Рассматривая концепцию натурализма, можно согласиться с другим высказыванием В.Зеньковского:

"Субъективизм ребенка и субъективизм педагога одинаково шатки и недостаточны, – необходимо опираться на объективную сферу, на те ценности, которые возвышаются над личностью и придают ей значительность. Личность не может быть абсолютизирована, она не развивается сама из себя, но приобретает свое содержание в общении с миром ценностей, в обращении к Богу" [2, с.11].

Таким образом, все христианское образование и специально богословское в частности должно быть основано на объективной истине, т.е. на откровении Божиим. Это положение было уже рассмотрено в первой главе. Дидактическую концепцию, которая составляла бы суть богословского образования, необходимо

строить также на библейском откровении. Ее основой должно быть восприятие мира и человека такими, какими их открывает Библия. Целенаправленность этой концепции тоже должна быть библейски обоснованной.

Дидактическую концепцию богословского образования можно назвать концепцией восстановления. Согласно этой концепции человек должен быть восстановлен в своих взаимоотношениях с Богом, что включает познание Бога, себя и мира, а также должно быть восстановлено его истинное предназначение – прославление Бога и истинное владычество над миром. Конечно, это невозможно сделать на земле, разрушенной грехопадением, в абсолюте, но это необходимо осуществлять в возможных пределах, помня, что эта деятельность является подготовительным этапом к другой реальной жизни – жизни в вечности. Поэтому человек нуждается в своем образовании в опоре на объективную истину, подсказывающую ему методы, способы, средства и цели образовательного процесса.

3.4. Составные части учебного процесса

Содержание событий, из которых состоит процесс обучения, включает в себя следующие компоненты:

– учителя;

– учащиеся;

– содержание обучения;

– воспитательно-дидактическая среда.

Направлению процесса служит подбор соответствующих целей, методов и средств, а также рациональная организация деятельности учителей и учащихся. Важную роль играет метод обучения, который соотносит работу преподавателя с учебной деятельностью учеников. Кроме этого, в методе должны быть правильно подобраны средства обучения. Процесс обучения проходит по-разному, в зависимости от возраста учащихся, поставленных целей, а также теоретической концепции, обуславливающей его замысел. Но, несмотря на существующие различия, во всех формах процесса обучения есть общие моменты. В.Оконь приводит в качестве общих элементов семь звеньев, указывая, что "они могут появляться в изменяющейся очередности, могут иметь место одновременно, могут входить между собой в новые обоснованные связи" [6, с.144]. Все эти элементы учебного процесса присутствуют и в богословском образовании.

1. *Разъяснение учащимся целей и задач обучения.* Реализуемые в богословском образовании цели обучения связываются с подготовкой учащихся к служению в церкви и в обществе. Эти цели только тогда приобретают реальный смысл для

Деятельность учителей и учащихся в процессе обучения

Деятельность учителей	Действия учащихся
1. Деятельность, способствующая пониманию учащимися целей и задач обучения	1. Действия по созданию позитивной мотивации к учебе, применение апробированных целей
2. Ознакомление учащихся с новыми предметами и событиями	2. Познание новых предметов и событий
3. Руководство процессом приобретения понятий	3. Процессы обобщения для формирования понятий
4. Руководство процессом познания закономерностей и научных законов	4. Познание закономерности и научных законов, а также систематизация знаний
5. Руководство процессом перехода от теории к практике	5. Приобретение умений и навыков
6. Организация практическо-творческих занятий	6. Практические действия по созданию предметов и изменений в окружающей среде
7. Проверка и оценка приобретенной учащимися компетенции	7. Самоконтроль достижений, полученных в ходе обучения

учащихся, когда они связаны с конкретными задачами, которые ставятся перед ними на уроках и во внеклассное время. Важно, чтобы не только сам преподаватель устанавливал задачи для учеников, но чтобы они сами приучались к самостоятельному формированию целей и задач в своей учебной деятельности. В богословском образовании студент должен сам достичь того высокого уровня ответственности перед Богом, чтобы мог определять свой путь на основании видения Божией воли.

2. Познание новых фактов. Вслед за установлением целей и задач, осознанием их учащимися, обычно происходит познание новых фактов. Новые для себя предметы и явления учащиеся могут познавать тремя путями:

- через непосредственное знакомство с предметом;
- с помощью моделей, схем, картин;
- посредством устного или печатного слова.

3. Формирование понятий. Процесс формирования понятия у ученика основан на определении характеристики, общей для данной категории предметов. В процессе формирования понятий можно выделить определенные этапы:

- ассоциация названий с соответствующими предметами;
- формирование первоначальных понятий на основе познания внешних характеристик предметов и явлений;
- приобретение окончательно установленных и правильно обоснованных понятий.

Проверкой правильного овладения понятием является умение применять его в новых ситуациях. Формирование понятий в богословском образовании происходит во всех областях – и познавательной, и духовно-воспитательной. Ученики должны формировать понятия на библейской основе и уметь правильно применять их в своей практической жизни.

4. Познание закономерностей и систематизация приобретенных знаний. Приобретенные понятия находятся во взаимосвязи друг с другом. Два понятия, соединенные между собой, представляют

закономерность так называемого первого уровня. Закономерности, соединенные между собой и включающие в себя несколько понятий, создают закономерности второго уровня. В принципе, здесь происходит такая же последовательность этапов, как и в процессе усвоения понятий.

"Этот способ упорядочения и систематизации знаний, когда от сетки понятий, создающей как бы первый уровень научных знаний, переходят ко второму – к формулировке прямых закономерностей из цепи понятий, а на высших уровнях к более сложным законам и закономерностям, имеет большое значение для закрепления этих знаний в памяти учащихся" [6, с.157].

Понимание закономерностей между отдельными понятиями встречается практически во всех дисциплинах христианского образования.

5. Переход от теории к практике. Приобретенные познания учащийся должен воплотить на практике. Применение знаний в практике основано на нормативных предложениях. Эти предложения чаще всего выглядят следующим образом: "Чтобы произошло некоторое явление или событие, кто-то должен произвести действие, соответствующее тем или иным условиям". Например: "Чтобы учащиеся поняли преподаваемый материал, учитель должен преподавать его согласно принципам педагогики, соответствующим данной аудитории, учебному материалу, дидактической среде". Преобразование познанных фактов в практических действиях является одним из самых трудных моментов обучения, но на это и должен быть направлен процесс обучения.

В процессе перехода от теории к практике В.Оконь выделяет "определенные фазы, понимание которых способствует эффективному руководству этим процессом":

- a) Осознание учащимися названия, теоретических основ и значения данного умения. Название умения должно иметь достаточно полное определение, чтобы учащийся одновременно мог оперировать новыми понятиями и получать представление о том, какой

- объем знаний необходим ему для овладения этим умением.
- б) Далее должно происходить формулирование на основе известной информации правил деятельности. При этом не должно происходить чисто механическое заучивание этих правил, но учащийся должен действительно понять принцип и путь деятельности, и это осознанное правило должно стать его "правилом поведения". Осознание и формулировка правил деятельности должны происходить до первого практического показа действия или же в ходе первого показа действия.
- в) Третья фаза – это показ образца данного действия или преподавателем, или одним из успевающих учеников. На примере показанного действия учащиеся должны понять алгоритм его выполнения и его практическую ценность.
- г) На четвертом этапе учащиеся производят первые самостоятельные действия под контролем преподавателя, который постоянно контролирует и корректирует замеченные недостатки.
- д) Самостоятельные систематические упражнения должны преобразовать умения в навыки [6, с.159-160].

6. Организация практической деятельности. Овладение умениями и навыками должно приводить к действительному их использованию в реальной обстановке. Так, овладение умением составлять проповедь должно быть реализовано в практическом проповедовании. Умение составлять план уроков в воскресной школе должно быть применено в составлении действительного плана занятий в воскресной школе. При этом необходимо помнить, что приобретенные умения и навыки не должны быть решающим фактором в организации деятельности, но должны являться важными инструментами в служении, руководимом Духом Святым.

7. Проверка и оценка результатов обучения. Проверка и оценка результатов должны являться следствием осознания учащимися целей, которых они должны были достичь, и задач, которые они

должны были решать в процессе обучения. Важно, чтобы не только преподаватель оценивал деятельность ученика, но чтобы у самого учащегося появилась привычка к самооценке и самоконтролю, что, фактически, не должно приводить его к самоуспокоению, но вести его к постоянному совершенствованию своих действий в служении. Все это должно происходить в тесном общении учащегося с главным его Учителем – Духом Святым.

3.5. Принципы обучения

Другой составляющей процесса обучения являются принципы обучения. Количество принципов обучения изменяется в зависимости от автора, создающего свою дидактику. Наиболее общими принципами являются такие, как принцип систематичности, наглядности, связи теории с практикой, самостоятельности и другие.

3.5.1. Принцип систематичности.

Систематичность – характеристика любого продуманного действия, и, таким образом, она является признаком эффективного учебного процесса.

"Эффективность процесса обучения зависит от степени упорядочения дидактического материала, от его планового охвата в соответствии с имеющимися основами, от рационального деления материала на смысловые фрагменты и ступенчатого овладения им при постоянном обращении к какому-то целому, от того, овладел ли учащийся, продвигаясь вперед, предыдущим материалом, необходимым для понимания следующего и овладения новыми знаниями, от того, наконец, систематически ли сопутствуют получению знаний развитие и совершенствование соответствующих практических умений и навыков" [6, с.181].

В богословском образовании необходимо, чтобы все предметы обучения были систематически связаны в одно целое и направлены к достижению главной цели, ради которой и существует учебное заведение. Сам процесс обучения тоже является определенной системой в силу определенных причин. Он является целенаправленной деятельностью, в которую вовлечены такие составляющие, как учи-

теля, учащиеся, содержание обучения и среда обучения. Эти составляющие входят в различные соотношения между собой, и в зависимости от того, насколько слажено, на каком основании, для какой цели будет работать эта система, зависит то, какие результаты обучения будут достигнуты.

3.5.2. Принцип наглядности. Принцип наглядности можно понять как осознание абстрактного через непосредственное восприятие предмета, соответствующего данному абстрактному понятию. Принцип наглядности был развит Я.Коменским в "Большой дидактике" и применен им в других произведениях. Коменский противопоставлял наглядность сухому схоластическому преподаванию. Он утверждал, что "людей надо учить разносторонне, не из книг черпать мудрость, а с неба, с земли, с дубов и буков". Этот подход, в котором наглядность понимается как конкретность, или непосредственное восприятие, весьма применим в обучении детей младшего возраста. Например, он может быть применим в воскресной школе на уроке, тема которого "Сотворение мира".

Но понимание принципа наглядности только таким образом исключает применение разных моделей, диаграмм, карт и им подобных предметов. Поэтому принцип наглядности нельзя понимать весьма узко. Фактически, он является заполнением пространства между конкретным и абстрактным. Причем процесс осознания понятия (которое является само по себе абстракцией), обозначающего какой-либо действительный предмет, как и процесс осознания самой действительности, может происходить как от конкретного к абстрактному, так и наоборот.

Кроме того, к принципу наглядности, понимаемому как заполнение пространства между абстрактным и действительным, можно отнести и употребляемые Иисусом Христом аналогии. Так, объясняя принцип воскресения и Свое действительное воскресение, Иисус использовал пример пшеничного зерна: "Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно, а если умрет, то принесет много плода" (Ин.12.24).

3.5.3. Принцип доступности. Принцип доступности является одним из самых наиболее используемых принципов обучения практически во всех видах образования. Разработанный Я.А.Коменским, он изменился весьма незначительно с тех пор. Коменский писал:

"Обучение юношества будет происходить легко, если:

- приступить к нему своевременно, прежде чем ум подвергнется испорченности;
- оно будет протекать с должной подготовкой умов;
- при обучении будут идти от более общего к более частному;
- от более легкого к более трудному;
- никто не будет обременен чрезмерным количеством подлежащего изучению материала;
- во всем будут двигаться вперед не спеша;
- умам не будут навязывать ничего такого, что не соответствует возрасту и методу обучения" [4, с.260].

Современное понимание принципа доступности основано на психологических закономерностях развития личности с детства до пожилого возраста, а также на понимании индивидуальных отличий учащихся. Поэтому в программу подготовки преподавателей воскресных школ включается либо полный курс возрастной психологии, либо элементы этого курса в других курсах обучения.

"Главный вывод, связанный с принципом доступности, касается необходимости поиска таких способов установления учителем контакта с каждым учащимся, подбора таких методов труда и средств обучения, чтобы в максимальной степени привести в движение те силы и возможности большинства учащихся, которые отвечают данной фазе их умственного, морально-социального и физического развития" [6, с.197].

Применение этого принципа можно увидеть в словах ап.Павла, который обращался к церкви в Коринфе: "Я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе. Я питал вас молоком, а не твердую пищу, ибо вы были еще не в силах" (1Кор.3.1-2).

3.5.4. Принцип самостоятельности. В процессе обучения, направленном на достижение результатов обучения, важную роль играет принцип самостоятельности обучения. Согласно этому принципу, учащийся должен становиться все более и более независимым от преподавателя как в своем обучении, так и в исполнении того, на что было направлено обучение. Самостоятельность действий должна заключаться в выборе и планировании работы, практическом исполнении и проверке выполненной работы.

Выбор и планирование работы требуют предварительного знания предмета, ориентации в предмете и цели, которой необходимо достигнуть. Сознательное и самостоятельное исполнение работы основывается на подборе средств, организации условий деятельности в соответствии с установленной целью. Учащийся должен не только самостоятельно исполнять работу, но и приобретать навык и компетентность в самостоятельной оценке работы. Для этого он должен уметь сопоставлять конечный результат с установленной целью и планом, анализировать причины отклонения и препятствия, принимать собственное решение относительно дальнейших действий.

Принцип самостоятельности имеет важное значение в духовно-воспитательной области образования. Учащиеся должны придти к осознанию того, что они сами в первую очередь несут ответственность перед Богом за свои поступки. Они должны уметь делать правильный выбор не только в искусственно создаваемых учебных ситуациях, но и в реальной жизни. Поэтому необходимо, чтобы в процессе обучения не отодвигался на второй план духовно-воспитательный аспект образования. Работники христианского образования должны помнить о том, что они поставлены "к совершению святых на дело служения" (Еф. 4.12).

3.5.5. Принцип связи теории с практикой. Основой принципа связи теории с практикой является "понимание связи между познанием действительности, следствием которого является теория, и ее изменением, практикой. Теория – это

комплекс утверждений, объясняющих данную область действительности, а также механизм ее преобразования, практика же – материальная деятельность людей, преобразующая действительность..." [6, с.192]. Этот принцип должен быть весьма широко применяем в богословском образовании, так как все образование должно быть направлено на практическую деятельность, целью которой является прославление Божьего имени и совершенствование народа Божия. Так, понимание принципов миссионерской деятельности должно быть реализуемо в практической миссионерской работе учащихся. Понимание же принципов эффективного проповедования должно выражаться в практическом произнесении проповедей в церкви и вне ее. Учащиеся, готовящиеся стать христианскими педагогами, должны постоянно иметь практику применения своих знаний в церкви, воскресных школах или других структурах. Применение этого принципа помогает предотвратить разрыв теории с практикой, что очень важно в богословском образовании. Будущие служители, сегодня еще являющиеся учащимися, должны очень ясно осознавать цель и необходимость получаемого образования, должны понимать, что вся их деятельность будущего служения должна быть направлена на удовлетворение нужд церкви и поставленных перед ними Богом задач.

3.5.6. Принцип изменения мировоззрения. В христианском образовании вообще и в богословском в частности очень важной частью является духовно-воспитательная область образования. Нравственные принципы учащегося, его подход к тем или иным явлениям определяют, фактически, всю его жизненную позицию – его отношение к учебе, служению (будущему и настоящему), людям и даже к самим предметам обучения и всем новым знаниям. Естественно, что в этом случае тоже должен быть какой-то принцип обучения, влияющий на становление мировоззрения ученика, которое должно быть библейским. Этот принцип обучения можно назвать принципом изменения мировоззрения. Он был выдвиг-

нут Вердуином и Кларком, которые назвали его перцептуальным подходом и применяли его в основном в образовании взрослых. Согласно этой концепции все поведение является производной тех восприятий личности, которые она имеет и выражает в своей деятельности. Так как основная задача работников христианского образования нацелена на изменение поведения так, чтобы оно могло удовлетворять Божественным требованиям, необходимо знать, что влияет и будет влиять на поведение. Вердуин и Кларк утверждали, что этот принцип строится на трех предположениях:

- 1) все поведение является функцией существующих перцепций;
- 2) взрослые будут нацеливать свою деятельность на то, что имеет определенную значимость;
- 3) взрослые желают углублять свой внутренний мир и достигать самовыражения.

Если изменение поведения взрослого человека является последовательностью каких-либо перцепций, и мы видим задачу образования в изменении этого поведения, то как работники христианского образования мы должны помогать учащимся изменять их внутреннее восприятие окружающей действительности и самих себя. Взрослые почти всегда убеждены, что их ценности и личный опыт являются истинными и правильными, так как их внутреннее восприятие всех этих моментов соотносит их с истиной. Таким образом, для личности ее восприятие зачастую равно истине. Значение этого момента для процесса обучения заключается в том, что каждый взрослый приходит в систему образования с определенным "багажом" своих восприятий, своего мировоззрения. Каждый ученик имеет свой неповторимый "багаж", который включает в себя два элемента: действительный опыт прошлого и интерпретацию этого опыта. Если сам опыт прошлого невозможно изменить, то интерпретация поддается изменению. Но здесь необходимо помнить о том, что изменение мировоззрения взрослого человека может произойти только тогда,

когда он чувствует себя свободным в переоценке своих убеждений, ценностей, нужд, подходов и личного опыта. Простое добавление новой информации неэффективно в изменении поведения взрослого человека. Но когда взрослый лично открывает какие-то новые восприятия либо новой, либо старой информации, именно это служит внутренней мотивацией для изменения поведения в соответствии с новым восприятием. Этот принцип обучения, который мы назвали принципом изменения мировоззрения, применяется во всех трех областях образования – познавательной, духовно-воспитательной и психомоторной.

Поведение, которое выработано на основе страха или угрозы, не является выражением подлинного мировоззрения. Поведение, которое совершается под давлением, является чистым лицедейством. И только то поведение, которое вытекает из раскрытия истины, воспринимаемой как Богом данных принципов поведения, раскрытых в Его Слове, может стать тем поведением, которое будет выражением мировоззрения личности, ставящим Бога во главу угла своей жизни.

Перечень принципов обучения остается открытым. Кто-то может добавить к рассмотренным принципам принцип мотивации или какой-либо другой принцип. Необходимо помнить о том, что поскольку вся истина является Божьей истиной, мы можем использовать те принципы, которые разработаны в общей педагогике и не противоречат нормам христианства. Принципы обучения можно также вывести из анализа деятельности Иисуса Христа как Великого Учителя.

3.6. Методы обучения

Понятие "метода обучения" отличается от понятия "метод преподавания". Тогда как преподавание является рациональной организацией обучения и относится более к учителю, чем к ученику, обучение включает в себя и преподавателя, и ученика. Авторы книги "Модели преподавания" расценивают рассматриваемые ими модели следующим образом:

"Модели преподавания являются в действительности моделями учения. Когда мы помогаем студентам овладевать информацией, идеями, навыками, ценностями, способами мышления и средствами выражения самих себя, мы также учим их как учиться. В действительности наиболее важным и долговременным результатом обучения могут стать повышенные возможности студента учиться более легко и эффективно в будущем, на основании приобретенного знания и умения и на основании овладения процессом учения" [13, с.1].

Методы преподавания можно разделить на три категории:

- 1) словесные;
- 2) обзорные;
- 3) практические.

Наиболее старшей исторической группой являются словесные методы, в которых главным способом преподавания была передача учителем ученику информации в виде устного, письменного, а потом печатного слова. Другой способ овладения информацией, который относится к обзорным методам преподавания, основан на приобретении знаний не со слов, а из наблюдения за конкретными вещами, т.е. через познание самих предметов. Третья группа методов обучения основана на организации практической деятельности учащихся, в результате которой они должны получить определенные знания и навыки. Практика в этом случае заменяет слово и осмотр. Данная классификация методов является весьма упрощенной и не учитывает всех аспектов методов обучения. Существуют кроме этой другие классификации, построенные на иных принципах. В зависимости от классификации могут меняться названия методов, хотя их сущность будет оставаться принципиально одинаковой. Мы не будем рассматривать различные классификации, а лишь дадим характеристику наиболее употребляемых методов преподавания.

3.6.1. Беседа. Беседа представляет собой разговор преподавателя с учениками. Такая беседа, являющаяся методом преподавания, отличается от простой беседы в повседневной жизни. В дидакти-

ческой беседе преподаватель должен знать ответы на все предполагаемые вопросы. Эффективность беседы зависит от того, насколько преподаватель сможет поставить себя в роли простого участника разговора. При этом не только ставит проблему перед другими, а также спрашивает, отвечает на заданные вопросы, вызывает интерес к данной проблеме.

3.6.2. Дискуссия. Дискуссия основывается на свободном обмене мнениями между преподавателем и учащимися или же между самими учащимися. Эти мнения должны выражать собственные взгляды участников дискуссии или опираться на мнение других. Дискуссия может быть развита в ходе общего решения каких-либо проблем группой учащихся. В этом случае важным фактором является предварительная подготовка учащихся к дискуссии – насколько глубоко и широко усвоен материал и продуманна аргументация.

Дискуссия может быть также направлена на формирование убеждений. В ходе такой дискуссии затрагивается отношение участников к проблемам морали, этическим принципам, рассматривается личное отношение учащихся к различным явлениям. В этом случае необходимо помнить, с одной стороны, о том, что человек не является абсолютным критерием истины, а с другой, что таковые критерии существуют. Главной целью такой беседы является признание этих абсолютных критериев, оставленных человеку в Божьем Слове, и применение их в практической жизни учащихся.

Близкими по своей сути к методам беседы и дискуссии являются методы, которые называются "тематический" и "метод вопросов и ответов". В действительности нет абсолютной линии разграничения между тематическим методом и методом вопросов и ответов.

"Главное различие заключается в том, что вопрос касается какого-то одного специфического факта или пункта обсуждения, в то время как в тематическом методе требуется, чтобы сама аудитория решила, какие аспекты темы будут подниматься в обсуждении и таким образом создавала свой план дискуссии" [8, с.202].

Темы, выбранные для обсуждения, могут быть по своей природе как повествовательными, так и исследовательскими. Основные характеристики тематического метода соответствуют характеристикам дискуссионного метода. Главным, чего нужно избегать в обсуждении темы, как и в дискуссии, это плохой подготовки учащихся и самого материала обсуждения.

Метод вопросов и ответов может быть составной частью выше обсужденных методов – беседы и дискуссии. Отметим несколько характеристик, касающихся этого метода. Во-первых, вопросы не должны быть с одной стороны отвлеченными от темы обсуждения или же текста, а с другой стороны – не должны быть слишком прямыми, не вызывающими мышления и воображения учащихся. Во-вторых, необходимо уметь задавать вопросы без непосредственного обращения к обсуждаемому материалу. Преподаватель должен хорошо знать его и иметь заранее заготовленные вопросы, которые бы позволили избежать ненужного прочтения текста во время беседы или дискуссии. В-третьих, все вопросы должны быть объединены темой обсуждения, и следовать определенному плану. Они должны вытекать один из другого, дополнять друг друга, так, чтобы учащиеся могли представить себе в определенной системе различные аспекты обсуждаемой темы. В-четвертых, вопросы должны быть ясными и определенными. Для этого они не должны содержать в себе непонятных по своему значению терминов для аудитории. Например, такие вопросы, как – "Почему был написан Новый Завет? Какова цель книги Откровение? Что мы подразумеваем под богодуховенностью Писания?" – являются достаточно ясными и определенными, но их можно использовать на уровне библейской школы или семинарии, а не в начальной воскресной школе. В-пятых, задаваемые вопросы должны стимулировать мышление и вызывать не простые ответы "да, нет" (хотя это тоже бывает необходимым), а ясно выражаемое мнение ученика.

3.6.3. Лекция. Лекционный метод основан на косвенной или непосредственной передаче материала аудитории. Элементами, характеризующими лекцию, являются ее систематичность и логическая последовательность, которые апеллируют к интеллекту ученика, требуют от него сосредоточенности, внимания и развитого мышления. От преподавателя в лекционном методе требуется владение искусством подачи материала. Он должен уметь связывать преподаваемый материал с практическими примерами, которые, в свою очередь, необходимо качественно и образно представлять. Содержание лекции должно быть представляемо логично и в определенной системе. Лекция должна вызывать у слушателей заинтересованность в предмете и самостоятельное отношение к нему. На активность слушателей в ходе лекции влияют такие факторы:

- использование в ходе лекции различных дидактических средств;
- рецептивное восприятие (т.е. темп процессов, обуславливающих рецепцию) зависящее от концентрации внимания, от его устойчивости, наличия опыта и информированности слушателя, а также от его умения мыслить;
- конспектирование лекции [6, с.276].

При пользовании лекционным методом необходимо помнить о некоторых предосторожностях. Каждый преподаватель должен рассматривать, создавая свой план лекции, какую часть материала должен он преподавать сам лично, а какая часть должна быть обсуждена в ходе решения каких-либо задач. Конечно, при этом надо допускать определенную гибкость на случай возникновения каких-либо ситуаций, когда та или иная часть материала потребует более глубокого рассмотрения. Кроме этого, концентрируя внимание на качестве лекционного материала, необходимо не забывать о продолжительности лекции. Мартин Лютер заботился о том, чтобы его проповеди доходили до сознания слушателей и могли быть запомнены в целом, ограничивал их продолжительность двадцатью минутами. Именно это время определяли

песочные часы, которыми пользовалось лютеранское духовенство.

3.6.4. Классический проблемный метод. Данный метод относится к методам самостоятельного приобретения знаний. Он состоит из, как правило, четырех элементов:

- создание проблемной ситуации;
- формирование проблем и гипотез их решения;
- проверка гипотез решения;
- упорядочение и применение полученных результатов в новых задачах [6, с.279].

В этом методе проявляется преобладание процесса учения над преподаванием, хотя здесь имеет место постоянное взаимодействие между учителем и учеником. Учитель в данном случае выступает как некий катализатор, побуждающий учащегося к более активному и самостоятельному процессу учения. Он должен уметь помогать учащемуся подбирать содержание обучения, формировать проблему, систематизировать и использовать полученные знания.

3.6.5. Метод случайностей. Этот метод называется в английском языке case study. Он основан на рассмотрении учащимися описания какого-либо случая и на преодолении каких-либо трудностей с целью объяснения этого случая. После того, как случай описан, учащиеся должны сами сформулировать вопросы, с помощью которых возможно объяснить этот случай. Преподаватель со своей стороны сопровождает описание случая заранее поставленными вопросами. После того, как вопросы сформулированы, происходит процесс поиска ответов на них, в котором должны быть установлены главная и второстепенные проблемы, а также условия, позволяющие разрешить их. Если выдвигаемых решений несколько, то группа приходит к принятию одного, наиболее приемлемого решения.

3.6.6. Ситуативный метод. Этот метод является близким по своей сути к методу случайностей. Он заключается в том, что учащиеся должны образно войти в какую-либо сложную ситуацию, понять ее и существующие в ней проблемы,

принять нужное решение и предвидеть последствие этого решения, а также по возможности найти другие решения проблемы. Для своей реализации этот метод требует большой подготовки различных дидактических средств в виде таблиц, схем и т.д. Но он может быть использован в определенных случаях и чисто абстрактным путем.

* * *

Перечень вышеназванных методов остается открытым. К нему могут быть добавлены другие, например, метод мотивации. Кроме того, эти методы практически не существуют и не применяются в обучении в чистом виде, а чаще всего происходит комбинация нескольких методов.

Все рассмотренные методы могут быть применимы в богословском образовании. Более того, их применение можно видеть в деятельности Великого Учителя, Который пользовался и лекционным методом (примером этого может служить Нагорная проповедь), и методом беседы (разговор с Никодимом, с самарянкой). Применение метода работы с книгой можно увидеть в словах Иисуса Христа: *"Исследуйте Писания..."* (Ин.5.39). Использование метода дискуссии можно видеть в споре Стефана с представителями синагоги Либертинцев и Киренейцев и Александрийцев (Деян. 6.8-10). Ситуативным методом и методом случайностей можно весьма успешно пользоваться в изучении таких курсов, как миссиология, принципы евангелизма и ученичества, гомилетика, методика преподавания Библии и других, где имеют место анализ и решение проблем.

3.7. Виды уроков и их структура

Процесс обучения проходит согласно определенным принципам и методам, которые были рассмотрены ранее. Кроме этих факторов, процесс обучения имеет определенные организационные формы или системы. Одной из самых распространенных систем обучения является классно-урочная система, автором которой считается Ян Амос Коменский.

Сущность этой системы заключается в том, что учащиеся разделены на классы, реализующие соответствующие программы обучения. Программа изучения предмета делится на разделы, которые, в свою очередь, делятся на темы, прорабатываемые на 40-50-минутных уроках. Роль учителя заключается в руководстве работой и оценке успехов ученика. Классно-урочная система до сих пор является самой распространенной во всех видах образования и в богословском в частности. Поэтому мы остановимся на ее рассмотрении, упуская рассмотрение других организационных систем, которые могут применяться в сфере богословского образования.

3.7.1. Информированный урок. Этот вид урока является наиболее применимым в образовании. Целью данного урока является передача учителем ученикам новой информации с целью ее овладения учениками. Это не значит, однако, что если главной целью этого типа урока является передача информации, то в его ходе не могут быть использованы такие приемы, как интерпретация и применение нового знания. В действительности в ходе таких уроков кроме простой подачи материала зачастую имеет место закрепление знаний, обобщение и систематизация материала и проверка знаний.

"В принципе урок должен охватывать следующие моменты процесса обучения: организационную и психологическую подготовку класса к работе; проверку домашней работы; сообщение и проработку нового материала; соединение нового материала с ранее изученным, их систематизацию; закрепление нового материала путем применения его в новой ситуации; постановку задач для домашней работы" [6, с.339].

Информированный тип урока может быть скомбинирован с другими типами или может идти как отдельный урок, который особо подчеркивает информационный аспект материала. Изучение библейских историй, истории церкви зачастую проходит в ходе таких информированных уроков.

3.7.2. Проблемный урок. Этот тип урока связан с развитием мышления учащегося и основан на самостоятельном овладении учащимся новыми знаниями. Целью такого урока является проведение ученика через процесс самостоятельного исследования и осмысления, в котором он должен использовать уже известную ему информацию, с целью раскрытия новых истин или нового значения [8, с.184]. Таким образом, учащийся в этом случае самостоятельно наблюдает, раскрывает, размышляет, приходит к решению проблемы.

"Проблемный урок охватывает следующие части:

- подготовку учащихся к работе;
- проверку домашнего задания и увязывание темы нового урока с содержанием предыдущего;
- создание проблемной ситуации и формулирование учащимися главной проблемы или вопроса, связанного с нею;
- определение плана работы и в процессе его реализации формулирование вариантов решения;
- проверку вариантов решения эмпирическим путем или теоретическим;
- систематизацию или закрепление нового материала;
- применение полученных знаний в новой ситуации - на практике или в теории - на уроке или в ходе выполнения домашнего задания" [6, 340].

В таком типе урока необходимо помнить о следующих важных принципах:

- учащийся должен иметь необходимую базу навыков и знаний;
- он должен иметь в своем сознании вопрос или проблему, требующую решения;
- в ходе урока преподаватель должен с самого начала ясно осознавать ту цель или решение, к которому (которой) должны прийти учащиеся.

Такой тип урока будет весьма полезен в изучении курсов миссиологии, евангелизма и ученичества и других, где учащиеся должны постоянно связывать теорию с практикой, в которой очень часто возникают проблемные ситуации, требующие правильного разрешения.

Заключение

"Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершенству святых на дело служения, для созидания тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова" (Еф.4.11-13). Как видно из этого отрывка, церковь, являющаяся живым организмом, состоит из членов, выполняющих различные функции, которые, достигая каждая своей цели, обеспечивают достижение одной главной цели. Это происходит потому, что основатель церкви – Христос, Который является второй ипостасью Троидного Бога и *"не есть Бог неустройства"* (1Кор.14.33).

Подобно тому, как в церкви есть свое устройство и свой порядок, обеспечивающие выполнение одной главной цели, есть сама цель существования, так и все то, что служит достижению этой главной цели христианского сообщества – прославлению Бога, утверждению Его Царства в людских душах – должно иметь свою цель, свое устройство и порядок. Это относится и к различным системам богословского образования, что мы и пытались показать в данной работе.

Любой вид богословского образования должен иметь правильные библейские и богословские основания. Из этого факта вытекает то, что богословское образование должно быть направлено на достижение целей, установленных Богом для Его Церкви, должно иметь возрожденных делателей, которые имеют правильное понимание природы богословского образования, правильные подходы к его организации и хорошую подготовку для его дела. Подобно тому, как у Господа все делается по определенному плану, в богословском образовании должно обязательно иметь место установление планов и программы обучения. Принципы этого установления и были раскрыты в данной работе. Кроме этого, эти установленные программы должны быть правильно и эффективно применены в действительном процессе обучения. Для этого организаторы образования и

педагоги должны понимать и уметь применять основные принципы и факторы учебного процесса. Насколько это было возможно, автор попытался осветить эти принципы и факторы в своем труде.

Практическое применение всех описанных моментов организации богословского образования зависит от конкретных условий, формы образования, цели учреждаемого заведения. Для того, чтобы материал этой работы мог быть полезным в большинстве случаев, работа была построена на описании наиболее универсальных фактов, которые могут быть применимы в различных системах богословского образования.

Библиография

1. Гейбейлан Ф. Образ истины Божией. – Киев, Международная ассоциация христианских школ, 1995. – 74 с.
2. Зенковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М.: изд. Свято-Владимирского братства, 1993. – 223 с.
3. Избранные сочинения. Коменский Я.М., Локк Д., Руссо Ж.-Ж., Песталоцци И.Г. М.: "Педагогика", 1988. – 411 с.
4. Коменский Я.А. Избранные педагогические сочинения. – М.: Учпедгиз, 1955.
5. Моррис Г. Христианское образование для реального мира. М., "Протестант", 1993. – 223 с.
6. Ожонь В. Введение в общую дидактику. – М.: "Высшая школа", 1990. – 381 с.
7. Перспективы гуманитарного образования в средней школе. – М.: Международный центр общечеловеческих ценностей, 1992.
8. Betts G.H. How to teach Religion: Principles and Methods. N.Y., The Abingdon press, 1910. – 223 p.
9. Ford L. A Curriculum design manual for theological education: a learning outcomes focus. Broadman press, 1991. – 352 p.
10. Gangel K.O. & Benson W.S. Christian Education: Its History & Philosophy. Chicago, Moody press, 1983. – 394 p.
11. Gangel K.O. & Wilhoit J.C. The Christian educator's handbook on adult educations. Victor Books SP Public., Inc, 1993. – 358 p.
12. Gangel K.O. Building leaders for Church education. Chicago, Moody press, 1981. – 428 p.
13. Joyce B., Weil M. & Showers B. Models of Teaching. 4th ed. Allyn and Bacon, 1992. – 492 p.
14. LeBar L.E. Education That is Christian. Westwood, 1958. – 252 p.
15. Noelliste D. Toward A Theology of Theological Education. WEE Theological Commission P.O. Box, 1994. – 21 p.
16. A Survey of Religious Educations in four parts: by Price J.M., Chapman J.H., Tibbs A.E., Carpenter L.L., New York, The Ronald press Company, 1940. – 333 p.

Промисел Божий в Церкви и в обществе

Сегодня сбылись слова Христа: "И проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам". Слово Божье печатается на всех языках мира, звучит по радио и проповедывается по телевидению. Но, к сожалению, оно не всегда бывает услышано, а если и услышано, то не всегда понято, а если и понято, то не всегда принято. И причины этого не только в слушателях, но и в нашем умении эффективно использовать современные средства массовой информации с целью благовестия и духовного просвещения. Большое внимание уделяется в настоящее время изданию христианской литературы. А между тем, использованию с целью благовестия, самых массовых средств информации — радио и телевидения — уделяется пока несравненно меньше внимания. Одной из причин этого в условиях нашего братства является неразработанность христианской радиотеории. В чем заключаются основные принципы и жанровые особенности христианского радиовещания? Как эффективнее использовать радио с целью благовестия? Эти важные вопросы рассматривает автор. Предлагаемая работа является первопроходческой в русском христианском радиовещании.

ЖАНРОВОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ХРИСТИАНСКОГО РАДИОВЕЩАНИЯ

Введение

Мирслав Пейтер

В провозглашении Слова Божьего главным всегда является вопрос: что мы говорим? Будь то с церковной кафедры, на улице, дома в кругу друзей, на стадионе и т.д. Первым делом люди всегда задают вопрос: что говорили, о чем шла речь, что было нового? Их внимание, в конечном итоге, всегда будет приковано к существу информации. Логическая цепь вопросов начинается с вопросительного слова "что?". Но затем неизменно следует вопрос "как?". Данный вопрос затрагивает формальный аспект информации. И если этот вопрос не является первостепенным по отношению к речи перед живой аудиторией, то перед радиослушателями этот вопрос становится почти в один ряд с вопросом "что?". Ибо, если в радиовещании отсутствует качественное "как?", то "что?" может быть вовсе не услышано, а если и услышано, то с огромной потерей своей эффективности. Такую потерю в

провозглашении Слова Божьего нельзя допустить. Возвещая Благою Весть спасения, радиопроповедники должны так говорить, чтобы достигнуть эффекта "дважды услышанного слова" при однократном его произнесении, как написано в Пс.61:12: "Однажды сказал Бог, и дважды слышал я это, что сила у Бога, и у Тебя, Господи, милость; ибо Ты воздаешь каждому по делам его." Евангельская Весть — это та информация, которую люди должны услышать, во что бы то ни стало. Этот вопрос решается на уровне формы и способов подачи Слова Божия по радиотехническим каналам. Х.Робинсон утверждает:

"Эффективность наших проповедей зависит от двух факторов: что мы говорим и как мы говорим. И то и другое одинаково важно" [22, с.15].

Сотрудники Трансмирового радио, говоря об эффективности христианского радиовещания, ставят три вопроса, один

из которых касается языка радиопередач: "Как мы говорим?" [11, с. 2] Но проблема не ограничивается только выбором языковых средств, она гораздо шире. Она касается видов радиопрограмм, форм радиопередач и всего многообразия жанров радиовещания.

Эффективность благовестия Слова Божьего по радио во многом решается выбором определенного жанра. На сегодня христианское радиовещание развилось и внедрило большое разнообразие жанров, которые позволяют наилучшим способом донести Евангельскую Весть до современного слушателя. Среди них проповеди, беседы, лекции, различные радиоконпозиции, радиоинсценировки, интервью, репортажи, очерки, различные музыкальные жанры, начиная с песен и кончая духовными хоровыми концертами, кантатами и ораториями. Среди них различная классическая и современная христианская музыка, решенная в форме тематических музыкальных передач и передач мозаичного типа. Слово Божие подается современному радиослушателю в различных формах: богослужебной форме, собеседовании, радиоконпозиции, радиоконцерте, радиокурсе, радиожурнале, информационном выпуске и т.д. Следует, однако, заметить, что не все жанры христианского радиовещания одинаково хорошо освоены и приняты.

Христианская радиотеория только начинает развиваться. Естественно, что многие пробелы отечественной христианской радиотеории исторически обусловлены. До недавнего времени мы могли только мечтать о собственных радиостудиях и радиостанциях (хотя о последних еще тоже пока приходится мечтать). Но сегодня наступило время, когда радиослужитель должен подходить к своему служению не только в качестве энтузиаста, но и в качестве профессионала. А такое обстоятельство требует развития христианской теории радиовещания. Христианская радиожурналистика, радиодраматургия, музыкальное радиовещание и др. – это те области, которые требуют серьезной исследова-

тельской работы. Освоение жанров христианского радиовещания поможет сделать эффективной проповедь Евангелия современному миру, послужит большей целенаправленности передач, цельности их структуры, что в свою очередь улучшит их восприятие для назидания верующих и славы Божией.

1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО РАДИОВЕЩАНИЯ

Что такое христианское радиовещание? Это вопрос, на который не существует простого ответа. Ибо "христианское радиовещание" – весьма емкое понятие. Оно включает в себя несколько аспектов: божественный, общечеловеческий, журналистский, технический. Если убрать один из этих аспектов – не будет полноценного христианского радиовещания, а по большому счету, оно может и вообще не состояться.

Анализируя понятие "христианское радиовещание", мы приходим к выводу, что это, во-первых, коммуникация (в самом общем значении), общение. Очевидно, что понятие "христианская" вносит кардинальную коррективу в процесс "человеческой" коммуникации, а именно, предполагает общение на божественно-человеческом уровне. На таком уровне общаются: Бог, человек и человек. Дух Святой играет важную роль в христианской коммуникации. Это определяет и роль коммуникатора, и содержание информации, и результат вообще всей коммуникации. Но радиовещание – это не "прямая" коммуникация, она опосредована, поэтому требует специального рассмотрения. Радиовещательный процесс можно представить в виде двух сложных понятий: объект отражения и система отражения. Объект отражения в христианском радиовещании представляет собой тройкую истину: Бог, Слово Божие, мир. Наличие первых (Бог и Слово Божие) существенно отличает христианское радиовещание от светского. Христианское радиовещание потому и носит такое название, что проповедует одну личность – Христа, т.е. – оно "христоцентрично". Христи-

анское радиовещание – это провозглашение Слова Божьего, а не слова журналиста. Это информация, в первую очередь Божественная, только выраженная словом человеческим. Поэтому такая информация – сильна.

Мир – это созданная Богом истина. (Хотя это не обозначает, что все в этом мире, что создано грешным человеком, истинно.) Окружающий мир – это тоже объект христианского радиовещания. Оно освещает события этого мира в свете Слова Божьего, на Его основании дает им оценку, судит о них.

Второе понятие, рассматриваемое в радиовещательном процессе – система отражения (радиоотражение). Она состоит из трех слагаемых: коммуникатора, слушателя, канала вещания (эфирного канала). Коммуникатор в христианском радиовещании выступает как Божий посол, как свидетель. Посол – потому что объявляет не свою волю, а волю пославшего его. Свидетель – потому что говорит о том, в чем лично убежден, что пережил на собственном опыте. Радиопроповедник обращается к аудитории, которая значительна и по своим масштабам, и по разнообразию. Радиовещание – это возможность для проповедника возвещать Слово Божие многомиллионной аудитории, одновременно ведя самую личную беседу с каждым человеком у приемника.

Средство общения, радиотехнический канал, выдвигает перед радиопроповедником специфические требования. Главное из них – преодоление авизуальности радио. Проповедник так должен строить свою проповедь, чтобы она легко воспринималась слушателем на слух. Он должен выбрать соответствующие радиоформы, которые наилучшим образом способствуют возвещению Слова Божьего.

Христианское радиовещание имеет вполне определенные цели. Они также отличают его от светского радиовещания. Христианское радиовещание призвано в первую очередь проповедовать Евангелие погибающему миру. Эта цель базируется на библейском принципе

любви к ближнему. Христианское радиовещание должно быть актуальным, удовлетворять духовные запросы своих слушателей. Оно должно преследовать также и духовно-назидательную цель, готовя Божьих учеников, выполнять учебно-просветительную и информационную цели. В каждом случае оно призвано быть “Богоцентричным”. Рассмотренные особенности христианского радиовещания позволяют нам сформулировать его определение.

Христианское радиовещание – это средство массовой коммуникации, предназначенное для евангелизации, духовного назидания, просвещения и информирования, которые документальными, публицистическими, художественными формами звуковой организации речи, шумов и музыки провозглашает Божью истину, в процессе, ориентированной на определенную аудиторию радиопередачи.

2. ЦЕЛИ И ПРИНЦИПЫ ХРИСТИАНСКОГО РАДИОВЕЩАНИЯ

Цель христианского радиовещания – это то, ради чего затевается весь радиовещательный процесс. Любому радиоработнику не стоит приступать к составлению радиопрограммы, прежде чем он не определит, чего он хочет добиться данной радиопередачей. Иисус Христос, прийдя на эту землю, имел определенную цель – спасти людей. Он сказал: *“Сын Человеческий пришел для того, чтобы взыскать и спасти погибшее”*. Понтию Пилату Он ответил: *“Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине...”* (Ин.18:37). Итак, Иисус Христос знал, на что Он родился. Когда рождаются радиопрограммы, для радиослужителя важно знать, для чего они “родились”. Для того чтобы свидетельствовать об Истине, или же защищать Истину? Предназначена ли данная радиопередача утверждать в Истине, или же она будет призывать к принятию ее? Ответы на эти вопросы помогут христианскому радиоработнику сделать свои программы более эффективными. Если сформули-

ровать наиболее общее определение цели христианского радиовещания, то оно будет перекликаться с существующим уже определением, данным радиоработниками Трансмирового радио:

“Каждая радиопроповедь или беседа имеет только в том случае свое законное право в евангельском радиовещании, если она ведет слушателя к личной встрече со Христом”.

Для неверующих – это возможность посвятить свою жизнь Христу, а для верующих, принадлежащих к церкви Божьей – это углубление духовной жизни. Это можно считать двумя основными направлениями в евангельском вещании. Но к этим двум целесообразно добавить еще два, более специфичных направления: учебно-просветительное и информационное. Таким образом, мы рассмотрим четыре основные цели христианского радиовещания: *евангелизационную, духовно-назидательную (церковную), учебно-просветительную и информационную.*

2.1. Евангелизационная цель

Что такое истинное благовестие? В одном из лучших исследований по этому вопросу (Майкл Грин, “Евангелизм в церкви раннего периода”) дается такое определение благовестия:

“Благовествование, в строгом понимании, есть провозглашение людям Благой вести о спасении, с целью обращения их ко Христу и присоединения их к Его Церкви”.

По словам Питера Вагнера, директора Евангелической Ассоциации Фуллера, это определение благовестия можно отнести к категории переубеждения, третьей категории после благовестия присутствия и провозглашения. Ввиду специфики радиовещания, которое представляет собой словесно-музыкальную деятельность, рассчитанную на слуховое восприятие, мы не будем рассматривать благовестие присутствия (1 категорию), так как оно относится к “несловесной” деятельности и представляет собой благовествование конкретными добрыми делами. Благодетельство

провозглашения представляет собой словесное целенаправленное представление Евангелия людям. Для того чтобы уяснить именно такой тип благовестия, рассмотрим евангелизационную коммуникацию в книге Деяний Апостолов в интерпретации Джина Геца. Для описания евангелизационных действий первых христиан Лука использует много разных слов, некоторые из них имеют особое фундаментальное значение для описания процесса общения верующих с неверующими.

Апостолы *“говорили к народу”* (Деян.4:31). Употребленный здесь глагол “*λεγουτες*” описывает, как апостолы несли весть о Христе. Они *“говорили слово”* (проповедь), *“говорили во имя Иисуса”* (их авторитетность) *“смело говорили”* (их манера).

Они *евангелизировали*. Это выражение переводится как *“проповедовали Евангелие”*, или *“благовествовали”*. В отличие от глагола “говорить”, греческий глагол имеет особое содержание. Он означает не только что проповедь была сказана, но также сообщает нечто о самом процессе ее передачи. В Деян.5:42 Лука записал: *“И всякий день в храме и по домам не переставали учить и благовествовать об Иисусе Христе”*.

Они *провозглашали и проповедовали*. Глагол “*κηρυσσειν*” означает *“провозглашать, как глашатай”*. *“Так Филипп пришел в город Самарийский и проповедовал им Христа. Народ единодушно внимал тому, что говорил Филипп...”* (Деян.8:5,6).

Рассмотренные глаголы, – *“говорить”*, *“евангелизировать”*, *“проповедовать”* хорошо описывают благовестие провозглашения. Благовестие провозглашения преследует цель донести Евангелие до людей, чтобы они услышали его и поняли. В данном случае евангелизм заключается в сообщении информации. Евангелизационное радиовещание не мыслится без такого типа благовестия, но оно, естественно, им и не ограничивается. П.Вагнер приходит к мнению, что постоянный евангелизм включает переубеждение. Ибо Иисус Христос, давая великое поручение, сказал: *“Итак, иди-*

те, научите все народы...”, что означает – приобретайте учеников. А приобретение учеников всегда связано с переубеждением. Говоря о переубеждении, нельзя не затронуть немаловажный вопрос об уважении личности убеждаемого человека. Мак-Гаврн утверждает, что переубеждение справедливо в двух случаях: когда оно приемлемо для убеждаемого человека и когда оно им добровольно принимается.

Рассмотрим употребляемые в Деяниях Апостолов глаголы, которые описывают благовестие переубеждения.

Апостолы учили. Хотя глагол “διδασκω” (учить) наиболее часто встречается в Новом Завете, когда речь идет о назидании церкви, он также встречается и когда речь идет о евангелизме. В этом втором значении он наиболее часто встречается в первых главах книги Деяний и в некоторых случаях связан с негодованием и возмущением иудеев, которые досадовали “что они [Иоанн и Петр] учат народ...” (Деян.4:2).

Они торжественно свидетельствовали. Глагол “μαρτυρεῖν” переводится, как “свидетельствовать”, а также “давать показание в пользу кого-то” (Деян.1:8). В книге Деяний форма глагола “диамартурмай” также встречается несколько раз, когда речь идет о евангелизационном процессе, и означает “честно обвинять и удостоверять”, и ему присуща строгая интеллектуальная и эмоциональная окраска. Слово Божье представлялось людям со всей серьезностью, осторожностью и определенностью. Если означает “дать свидетельство”, то “диамартурмай” означает “дать совершенное свидетельство”. Апостолы старались убедить своих слушателей, что Иисус Христос есть истинный, обещанный Богом в Ветхом Завете Мессия. Они не просто представляли Евангельскую Весть, но доказывали ее истинность Ветхозаветными Писаниями.

Они рассуждали. Глагол “διὰλογουαί” означает “рассуждать, обсуждать” и встречается только при описании общения ап. Павла с неверующими. Он также появляется в Деяниях, когда описывает-

ся прибытие ап. Павла в Фессалоники. Придя в этот город, он вошел в синагогу и “три субботы говорил с ними из Писаний, открывая и доказывая им, что Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мертвых” (Деян.17:2,3). Ап. Павел применил такую евангелизационную методологию, которая была наиболее эффективной в данных обстоятельствах. Более того, он хорошо осознавал, что в данном случае нет никакого основания, на котором можно было бы строить духовное здание. Следовательно, он приступал к работе в этих группах, узнавал образ мышления тех, кому он хотел проповедовать, а затем учил их Св. Писанию согласно складу их ума и настроения.

Апостол Павел не пренебрегал убеждением как одним из приемов проповеднической деятельности. Он пишет: “Итак, зная страх Господен, мы вразумляем людей” (2Кор.5:11). Царь Агриппа признал преследуемую Павлом цель, когда он сказал: “Ты не много не убеждаешь меня сделаться христианином” (Деян.26:28). Павел использовал провозглашение, как средство, ведущее к переубеждению. Благовестие переубеждения ставит своей целью обращение людей, которые ранее не знали Христа.

Итак, назначение радиоблаговестия состоит в том, чтобы оно осуществляло действительную передачу Евангелия Христа словесно-музыкальными формами вещания по радиотехническим каналам, с целью обращения радиослушателей ко Христу и побуждения их стать достойными членами Его церкви. Доктор Д.Энгель, занимающийся программой коммуникативной евангелизации, рассматривает эту важную проблему:

“Мы, христиане, призваны нести людям важнейшие во всей истории человечества истины. Иногда нас неправильно понимают и искажают суть наших слов. Однако чаще всего наши слова остаются неуслышанными. В этом состоит суть проблемы. Это случается с профессиональными редакторами, работниками радио и телевидения, режиссерами фильмов и издателями христианской литературы. Например, последние исследова-

ния в области средств массовой информации показали следующее: всего лишь 20% читателей христианского журнала для подростков удосужились хотя бы бегло просмотреть самые важные четыре статьи, напечатанные в нем. Одна из христианских радиостанций передавала программы религиозного и светского характера; при этом духовные программы слушало, по крайней мере, на 50% меньше слушателей, чем светские. Опрос, проведенный другой христианской радиостанцией, которую могли бы слушать миллионы людей, показал, что 15-ти минутные ее радиопередачи привлекают внимание не более 6500 слушателей. Большинство слушателей составляли женщины в возрасте 50 лет и старше. Молодые люди не слушали передачи этой радиостанции".

С одной стороны, мы склонны думать, что стоит нам начать проповедовать Слово Божье, как произойдет чудо. В действительности это вовсе не так. Мы любим цитировать Исаию 55:11: "...Слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным..." Слово Божье — единственное в своем роде, и оно могущественно. И, тем не менее, Библия не говорит о том, что мы можем просто сообщать его в любой ситуации и должны незамедлительно увидеть результат. Слово сделает свое дело, но прежде оно должно проникнуть в сердце человека. Человек должен в какой-то степени понять Слово, прежде чем оно окажет свое воздействие.

Если евангелист, сея Слово Божье, не знает, на какую почву падает это зерно, то радио-евангелист не знает даже о том, падает ли это зерно вообще на почву, возможно, оно зависает где-то в эфире. Но в любом случае, ему необходимо сеять семена. Однако, когда он будет сеять, придерживаясь определенных принципов, существует большая вероятность того, что распространяемое Слово сможет оказать свое могущественное воздействие.

2.1.1. Любовь к грешникам. Принцип любви — это основополагающий принцип. Это то, с чего началась вселенная. Любовь стала причиной воплощения Сына Божьего (Ин.3:16). Бог начал все-

мирную евангелизацию с того, что в первую очередь "возлюбил" тех, кого хотел евангелизировать, и затем уже послал Сына Своего Единородного. Подобным образом радиослужитель, прежде чем пустить в эфир свою радиопрограмму, должен возлюбить тех, кому он адресует эту радиопрограмму. Кто-то сказал однажды: "Я слушаю не то, что ты говоришь, но как ты говоришь". Часто добрые и правильные слова становятся совершенно бездейственными, когда подаются в духе безразличия к собеседнику. Микрофон, по своей природе, способен доводить до абсурда малейшую фальшь в голосе. Микрофон передает не только лексическое значение слова, но и его эмоциональную окраску. Иисус Христос когда-то сказал, что "от избытка сердца говорят уста", выразив при этом закономерность общения. И потому первый вопрос для радиослужителя заключается в следующем: "Каков "избыток сердца"? Если это любовь, которую проявил к нам Бог, то тогда первый принцип евангелизационного радиовещания соблюден.

2.1.2. Актуальность. Знакомство людей с Евангелием еще вовсе не означает понимания его сути. Каждый день на человека обрушивается лавина информации. Он не в состоянии всю ее переработать и поэтому приходит к тому, что называют "избирательным вниманием", т.е. выбирает лишь действительно интересующую его информацию, а все остальное оставляя без внимания. В первую очередь так поступают радиослушатели и телезрители. Итак, вопрос заключается в том, как привлечь внимание радиослушателей. Можно искусственно привлечь внимание на какое-то короткое время, однако оно легко рассеивается, когда изменяется направление беседы. Поэтому необходимо научиться связывать основные истины проповеди с нуждами и интересами слушателей. Речь идет не о компромиссе и упрощении сути проповеди, но лишь о ее актуальности, о том, что волнует аудиторию. Д-р Энгель подкрепляет данное утверждение евангельскими эпи-

зодами встречи Иисуса Христа с женщиной самарянкой и фарисеем Никодимом. Иисус Христос беседовал с ними на различные темы. С женщиной – о воде и жажде (Ин.4), а с ученым богословом – о втором рождении. Иисус не смутил женщину вопросом о “рождении свыше”, как и не смутил Никодима разговором о “живой воде”.

Актуальность проповеди на радио – одна из предпосылок ее успеха. Это дает возможность привлечь внимание слушателя и более того – удерживать его до конца передачи.

2.1.3. Познательность. Переубеждение – это процесс. Перемена взглядов происходит не внезапно, а в результате определенной системы действий. Если это справедливо для благовестника вообще, то для радиоблаговестника – тем более. Благовестие переубеждения на радио требует познательности. Человека, который впервые слышит христианскую истину, необходимо сначала познакомить с ней, и только затем шаг за шагом он может прийти к важному решению. Однако путь от неверия к вере, что само по себе является самым решительным шагом – обычно длительный процесс. В большинстве случаев мы идем одним и тем же путем: знакомство с Евангелием, привлечение внимания к нему, понимание его и принятие окончательного решения. Благовестие – это не одна проповедь, а целая цепь действий, которые приводят к окончательному решению стать последователем Христа.

Некоторые имеют какое-то представление о Высшем Существо через Его общее откровение (совесть и окружающая природа), однако они совершенно не знают Евангелия. Другие уже знакомы с ним и даже находятся под его влиянием. И когда это сопровождается желанием и сознанием необходимости перемены в жизни (это должно стать первостепенной проблемой), человек открыт перед призывом отдать свою жизнь Христу. А до этого момента человек еще не имеет достаточного понимания и не чувствует насущной необходимости откликнуться на подобный

призыв. Те же, кто принял решение пойти за Христом, находятся на различной стадии духовного роста, который означает их постепенное преобразование силой Духа Святого в подобие Христа.

Бог и человек находятся в исключительной взаимосвязи, которая оказывает влияние на процесс принятия духовного решения. Только Бог несет исключительную ответственность в отношении осознания человеком Высшего начала, посредством общего откровения (т.е. глядя на окружающий мир). В данном случае другой человек не принимает в этом никакого участия. Далее, однако, деятельность проповедника приобретает решающее значение. В его задачу входит довести до сознания человека сущность Евангелия, то, что Бог посредством Святого Духа обличает человека в грехе. Достигнув достаточного понимания Библии, человек осознает необходимость перемены. Здесь проповедник должен убедить человека отдать свою жизнь Иисусу Христу. После этого Бог, и только Бог, дает новую жизнь через рождение свыше (Святой Дух преобразует жизнь верующего и наделяет ее новым духовным содержанием).

Третий принцип евангелизационного радиовещания непосредственно связан с переубеждением слушателя. Здесь, как нигде, необходимо подвести слушателя к принятию решения, что осуществляется не сразу, а постепенно. Евангелизационные радиопрограммы должны строиться, учитывая принцип познательности в благовестии. Причем, важно отметить – это относится как к отдельной радиопередаче, так и к целой евангелизационной серии. Евангельская радиопередача не начинается с приглашения слушателей упасть на колени и раскаяться в своих грехах, нет. Вначале слушатель должен узнать о том, что он грешник и согласиться с этим; он должен понять, почему ему необходимо покаяться. Призыв к покаянию – это, как правило, конец передачи. Но как быть, когда мы имеем дело с евангелизационной серией, где призыв у нас предусмотрен только в конце недели? Как оканчи-

вать текущие передачи, которые зачастую больше объясняют Евангелие, а не призывают к его принятию? В этом случае интересен метод, которым пользуется американский радиопроповедник Гарольд Гендерсон. Его недельные, а иногда и больше, радиочиклы звучат в эфире до настоящего времени. Основная "призывная нагрузка" его радиочикла приходится на последнюю радиопередачу недели, но это не исключает "призывной направленности" его текущих радиопередач.

Каждая радиопередача имеет свою "призывную заостренность". Она как бы заканчивается вопросом, преследующим слушателя до следующей радиопередачи. А иногда этот вопрос оказывается последним для того, чтобы радиослушатель принял решение. В любом случае радиопроповедник должен учить, на какой стадии духовного развития находится его слушатель, и соответственно этому последовательно строить свои радиопрограммы.

2.1.4. Разнообразие форм и методов.

Уникальность Священного Писания такова, что оно представляет человеку свободу вырабатывать свой собственный подход и свои собственные методы, подходящие для той или иной культуры в любом времени. Указания для благовестия всегда остаются абсолютными, но методы были и остаются относительными и только служат средством для достижения конечной божественной цели.

Если проанализировать структуру проповедей апостолов Петра или Павла, то можно убедиться, что эти мужи Божьи не придерживались какого-то одного подхода или способа возвещения божественной истины. Они изменяли свои методы в зависимости от обстоятельств. Павел в начале своего служения часто пользовался методом провозглашения Евангелия. Он широко использовал диалоги и беседы. И это потому, что в иудейском мире он мог рассчитывать хотя бы на частичное знание его слушателями истины о Боге и Его откровения. Однако, находясь в языческом мире, Павел уже не мог рассчитывать на это.

Эта ситуация требовала личного примирительного подхода в евангелизационной работе. Иная культура, иной образ мышления, различие в познании истины – все это учитывал ап. Павел при выборе методов, с помощью которых он мог бы возвестить людям Евангелие Христово.

Хэддон Робинсон в своей книге "Изложение проповеди" подчеркивает одинаковую важность содержания и формы проповеди:

"Эффективность наших проповедей зависит от двух факторов: что мы говорим и как мы говорим. И то и другое одинаково важно. В отрыве от реальной жизни передача библейского содержания является бесполезной, но и без умелой передачи наших мыслей мы не можем успешно изложить библейские истины слушателям" [22, с.152].

Это справедливо и в отношении радиопрограмм. Формы и методы не могут быть застывшими потому, что жизнь не застывшая, но суть Евангельской Вести извечно одна и та же. Вопрос в том, как сегодня донести эту суть до современного слушателя, какие использовать формы и методы? Господь дает нам право изобретать эти формы во имя спасения погибающих.

Христианское радиовещание в той или иной местности должно вырабатывать свои собственные подходы к евангелизации с учетом культурных особенностей своего места и времени. Под творческим руководством Духа Святого, используя все доступные человеческие ресурсы, радиоработники должны сделать евангельское радиовещание эффективным, разработать такую современную евангелизационную стратегию, которая бы вполне соответствовала новозаветным принципам и указаниям.

2.2. Духовно-назидательная цель

"И Он, отверзши уста Свои, учил их" (Мф.5:2). "Ученики должны учиться". Это третья великая задача Христова поручения. Ее можно назвать еще и духовно-назидательной, ибо ученичество на-

прямо связано с назиданием. Эту задачу, сформулированную Иисусом Христом для апостолов, можно назвать и церковной, потому что ученичество очень часто предполагает церковь, одной из главных функций которой является обеспечение духовного возрастания своих членов. Духовно-назидательное радиовещание следует рассматривать в контексте всего процесса ученичества.

Духовно-назидательное радиовещание теоретически должно следовать за евангелизационным. Но на практике оно чаще всего сопутствует ему. Не представляется целесообразным разграничивать эти две важные функции христианского радиовещания, так как они неразрывно связаны между собой. Духовно-назидательное радиовещание должно осуществлять процесс "утверждения в вере" новообращенного, в соответствии с требованиями новозаветного ученика, посвятившего свою жизнь Иисусу Христу. *"Посему, как вы приняли Христа Иисуса Господа, так и ходите в Нем... укреплены (или утверждены) в вере, как вы научены, преуспевая в ней с благодарением"* (Кол. 2:6,7). Таким образом, результатом такого вещания является воспитание ученика Христова.

Духовно-назидательное радиовещание должно осуществлять и процесс "снаряжения" ученика. Радиопрограммы данного вещания должны быть направлены на то, чтобы подготовить делателя на ниве Господней, того, кто был бы способным благовествовать и утверждать в вере других, снаряжая работников на труд для Царства Божьего. *"И Он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых на дело служения, для созидания тела Христова"* (Еф. 4:11,12).

2.2.1. Создание церковной атмосферы. Церковь – главное средство к назиданию верующих. Это справедливо, ибо везде в Новом Завете мы видим ведущую роль церкви в процессе назидания учеников. Духовно-назидательное радиовещание никак не может заменить собой церковь уже хотя бы потому, что

церковь – это непосредственное общение друг с другом, а радиовещание – опосредованное общение. Но, несмотря на это, радиопередачи, которые стремятся достигнуть духовно-назидательной цели, должны создавать "церковную атмосферу".

Если мы хотим, чтобы радиослушатели получили духовное назидание, то необходимо создать подходящую атмосферу, а таковой является церковная атмосфера. Под термином "церковная" следует понимать не внешне традиционные формы, а духовную сущность церкви, в которой человек ощущает себя членом *"тела Христова"* (Еф. 4:11-13). Радио, в силу своей природы может, до некоторой степени, устанавливать связи общения как внутри одной группы, так и между несколькими церквями.

Церковная атмосфера – это атмосфера общения (Деян. 2:42). Ап. Иоанн пишет: *"О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, чтобы и вы имели общение с нами, а наше общение – с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом"* (1Ин.1:3). Духовно-назидательные радиопрограммы должны передавать этот дух *"общения с Отцом и Сыном Его Иисусом Христом"*. Церковная атмосфера создается "церковными средствами", к которым относится молитва (Деян. 2:42), музыка и песнопения, свидетельства (1Фес. 1:8; Рим. 1:8). Но главное – это проповедь Слова Божьего и его изучение.

2.2.2. Изучение Слова Божьего. Верующие должны получать основные познания Слова Божьего. Это является основой духовного роста. К сожалению, в наше время в церквях есть верующие, которые так никогда и не были научены самым элементарным библейским доктринам.

"Именно здесь, – замечает Д. Гец, – мы должны начинать осуществление процесса назидания, идет ли речь о служении среди новообращенных младенцев или среди старых верующих" [6, с.85].

Может быть, самым ярким примером духовно-назидательного радиовещания с углубленным изучением Слова Божьего являются радиопередачи выдающегося радиопроповедника Ярла Пей-

сти. Константин Левшеня, один из пионеров русского христианского радиовещания, также обращает внимание на особую необходимость преподавания по радио библейских доктрин. Он обосновывает это в следующих тезисах:

- 1) человеку свойственно систематизировать свои знания, приводя их в какое-то стройное учение;
- 2) очень важно определить, что значит быть христианином;
- 3) библейская доктрина и христианская жизнь неразделимы;
- 4) без познания истин христианской веры не может быть живой, пробудительной проповеди;
- 5) знание доктрин Библии важно для христианской апологетики [14, с.2,3].

Необходимо заметить, что радиопередачи с углубленным изучением Слова Божьего требуют тщательной разработки формата передачи, так как активность слухового восприятия усложненного материала с течением передачи ослабевает. Поэтому подача текста и музыки в таких радиопередачах должна осуществляться с учетом границ восприятия слушателя.

Итак, духовно-назидательное радиовещание должно взять на вооружение преподавание основных истин Священного Писания, ибо именно с этого начинается утверждение в вере ученика.

2.2.3. Ориентация на практическое служение. Третий этап в процессе ученичества – снаряжение. Этот процесс почти полностью базируется на углубленном изучении Слова Божьего. Некоторым его завершением можно считать следующий принцип – ориентация на практическое служение. Почему выделяется этот этап?

Во-первых, потому что Слово Божье везде приглашает нас не только слушать, но исполнять Его. Во-вторых, это помогает сбалансировать духовное возрастание отдельного члена и вообще всей церкви. Верующие нуждаются в хо-рошем библейском обучении, которое принесет им богословскую и духовную зрелость; они нуждаются в общении друг с другом и с Иисусом Христом; и

им нужно видеть людей, которые приходят к Иисусу в результате как общего, так и личного свидетельства окружающему миру. А свидетельство – это уже практика, которая не позволяет верующему замыкаться на самом себе. Без этого практического служения невозможно полноценное духовное возрастание христианина. Ориентация на практическое служение – важный принцип духовно-назидательного радиовещания.

2.2.4. Развитие современных форм духовно-назидательного радиовещания. Изучение новозаветных способов и форм благовестия показывает, что они не являются абсолютными и неизменными сами по себе, но выступают как средство к достижению конечной библейской цели. Поэтому, если оспаривать новые современные формы духовно-назидательного радиовещания как небиблейские, то логично оспаривать и само радиовещание, которое по сути тоже небиблейская форма передачи Благой вести. Какие бы формы и структуры ни были разработаны современным христианским радиовещанием, как бы ни были они эффективны, наиболее важным является то, что их нельзя рассматривать как абсолютные и окончательные.

2.3. Учебно-просветительная цель

Многолетняя практика христианского радиовещания показывает, что радио может служить не только евангелизационной и духовно-назидательной цели, но и учебно-просветительной. В этом отношении зарубежное христианское радиовещание гораздо больше преуспело, чем наше отечественное, которое сейчас только развивается. Некоторым примером такого вещания могут служить радиопрограммы "Через Библию до живого Бога" украинского отдела Трансмирового радио в г. Киеве. Данные радиопрограммы нельзя, конечно, рассматривать на уровне имеющихся сегодня заочных Библейских радиокурсов за рубежом, которые могут дать начальное или среднее богословское образование их слушателям. Скорее эти программы можно отнести к церковному обучению на

уровне воскресных школ для взрослых. Но тем не менее, радиопередачи такого типа дают основание рассматривать их уже в спектре системы образования.

Д-р Генри Моррис перечисляет несколько направлений воспитания, в которых проявляется важность образования (вообще) в диапазоне человеческой деятельности:

1. Семья.
2. Церковь.
3. Начальная и средняя школа.
4. Персонализированное обучение.
5. Высшее образование. [18 с.16]

Учебно-просветительное радиовещание находит свое место в этом спектре образования в персонализированном обучении. Персонализированное обучение включает в себя

1. Заочные курсы, телепередачи и т.д.
2. Система компьютерного обучения.
3. Чтение и частное обучение.

В настоящее время мы наблюдаем активное развитие образования, которое имеет два основных ответвления – богословское и общее.

В силу исторических и культурно-образовательных причин наиболее широкое распространение получило богословское образование. Библейские школы, колледжи, институты и семинарии организуют как очную так и заочную формы обучения, а последняя из перечисленных уже сейчас требует нового метода и организации. Персонализированное обучение посредством радио – это один из методов.

Истинной основой христианского образования является Слово Божие. "Слово Твое есть истина" (Ин.17:17).

"Библия может многое сказать об образовании, что вряд ли удивительно в свете его огромной важности. Передача знаний от одного поколения другому, подготовка молодых для выполнения задач в непрерывных замыслах Божьих – эти задачи должны занимать важнейшее место в Божественных намерениях, и поэтому можно с полным основанием говорить об образовании, как действительно библейской доктрине" [18. с.1].

Основу доктрины образования составляет признание абсолютного авторитета Библии, изучение ее в противовес человеческой философии и практической деятельности. Письменное Слово Божье в завершенном виде (Отк. 22:18,19) – полная и окончательная истина для всех областей жизни и знания. Христианская доктрина образования указывает истинную основу образования, передачу истины и цели образования.

Реальная основа образования должна быть тройкой:

- 1) Бог как Творец всего, Творец всей истины;
- 2) Христос как искупитель и Хранитель истины;
- 3) Дух Святой как Открыватель истины.

Учебно-просветительное радиовещание целесообразно рассматривать как часть очно-заочной и заочной формы обучения. Прежде всего при организации подобного радиовещания необходимо определение его институциональной цели. Институциональная цель отвечает на вопросы: кто готовит учебный процесс, что является предметом обучения, для кого предназначена данная учебная радиопрограмма.

Институциональная цель учебного радиовещания должна соотноситься с целью учебного заведения, при котором организованы радиокурсы. К примеру, институциональная цель может быть сформулирована следующим образом: Союз ЕХБ готовит квалифицированных служителей-проповедников и преподаватели воскресных школ. Данное учебное учреждение дает начальное богословское образование братьям и сестрам, членам церкви Союза ЕХБ в возрасте от 18 до 35 лет. Институциональная цель учебно-просветительного радиовещания может быть несколько сужена: учебная радиопрограмма предназначена дать начальное богословское образование братьям-служителям в возрасте от 18 до 35 лет со специализацией "гомилетика." Институциональная цель определяется на основании нужд той или иной деноминации, союза, церкви и т.д.

В учебно-просветительном радиовещании должны быть определены рамки обучения т.е. что должны знать и уметь слушатели данной радиопрограммы. Рамки обучения определяются по отношению к Библии, личному духовному возрастанию, и социальным взаимоотношениям. Каждый из этих трех аспектов имеет свои целевые уровни познавательный, духовно-воспитательный, психомоторный. Познавательный уровень предполагает какую-то сумму знаний и сведений по данному предмету. Духовно-воспитательный уровень предполагает применение богословских и библейских знаний к личному опыту духовной жизни. Психомоторный уровень предусматривает какие-то технические навыки учащихся, воспроизведение полученных знаний в конкретной жизненной ситуации и служении. Таким образом, рамки обучения состоят из широкого набора целей и задач образования на институциональном уровне. Например, учащиеся должны: хорошо знать Библию, свободно в ней ориентироваться уметь составлять проповеди, библейские уроки, преподавать, жить высокой духовной жизнью, владеть необходимыми навыками ораторского искусства и т.д. Как видно из перечисленного, рамки обучения на институциональном уровне включают в себя все разнообразие целей, их широкий спектр. Эти цели и задачи группируются по определенному признаку уже на уровне — целей и задач радиопрограммы.

Цели и задачи конкретной радиопрограммы еще более суживают институциональные цели (иногда они могут их дублировать) и приводят уже к определенному радиокурсу. К примеру, для проповедников это может быть курс радиогомилетики, искусство речи, экзегетика, психология общения и т.д.

Организация учебно-просветительного христианского радиовещания должна отработать и систему "обратной связи" со своими слушателями. Должна быть разработана экзаменационно-зачетная система система встреч-семинаров, а также отдельные аудиокурсы. Таким об-

разом, организацию учебно-просветительного радиовещания можно представить в виде четырех уровней:

1. институциональная цель учебного уч-реждения (цели и задачи образования);
2. институциональная цель учебно-просветительного радиовещания (цели и задачи);
3. цели и задачи радиопрограммы;
4. цели и задачи радиокурса.

2.3. Информационная цель

Провозглашение Слова Божьего — главная цель христианского радиовещания. Но наряду с этой целью, Библия дает нам право говорить и об информационной цели радиовещания. Обоснование такого вида радиовещания мы можем найти как в библейском повествовании так и в жизненном опыте.

Христианские средства массовой информации на сегодня в нашей стране освещают больше всего сферу христианской жизни, что собственно, и закономерно, но ввиду того, что мы все-таки живем в мире (хотя мы и "не от мира"), для нас события внешней жизни также представляют интерес, ибо дают правильное понимание времени, ориентируют нас в обществе.

В информационном сообщении важную роль играет корреспондент, собирающий информацию и затем ее сообщаящий. Он становится часто очевидцем тех или иных событий, первый узнает о случившемся и первый обрабатывает информацию с журналистской точки зрения. В событии он становится свидетелем, а для свидетеля важна объективность (правдивость, верность). *"Верный свидетель не лжет, а свидетель ложный наговорит много лжи"* (Пр.14:5). *"И было Слово Господне ко мне: "Что видишь ты, Иеремия?" Я сказал: вижу жезл миндального дерева. Господь сказал мне: ты верно видишь..."* (Иер.1:11,12). "Видеть верно" — это качество должно быть присуще христианскому корреспонденту.

Он должен отбирать факты по их духовно-социальной значимости. Отбор фактов в христианском радиовещании ограничен его целями. Ап.Павел призы-

вает: *"Итак, будем искать того, что служит к миру и ко взаимному назиданию."* Существует много такой информации (верной), которая не всегда служит к миру, а тем более – к назиданию. Выбирая тот или иной факт, христианский корреспондент не должен руководствоваться сенсационностью факта, его необычностью. Хотя это не обозначает, что факты в христианской журналистике должны быть скучными, неинтересными, лишёнными значимости.

Для христианина-корреспондента факты не являются самоцелью. Он видит в них Божье провидение, а не случайность, и видит человеческую сторону в событии, и оценивает ее. Другими словами, корреспондент интерпретирует факты, высказывает свое суждение, дает оценку, словом, пропускает информацию сквозь "субъективную призму". Сообщая информацию, корреспондент вместе с тем выражает свое христианское миропонимание. Замечательным примером интерпретации фактов, на наш взгляд, является Пс.8: *"Господи, Боже наш. Как величественно Имя Твое по всей земле. Слава Твоя простирается превыше небес... Когда взираю я на небеса Твои – дело Твоих перстов, на луну и звезды, которые Ты поставил, то что есть человек, что ты помнишь его..."*

3. КЛАССИФИКАЦИЯ ЖАНРОВ ХРИСТИАНСКОГО РАДИОВЕЩАНИЯ

Понятие "жанр радиожурналистики" относится к процессам журналистского творчества и воздействия произведений журналистики на слушателя, то есть лежит в сфере создания и функционирования радиожурналистики. Жанр – это определенный тип произведения. М.Барманкулов дает такое определение жанру:

"Жанр – это устойчивая, не изменяющаяся коренным образом в течение длительного исторического периода система структурно-композиционных признаков воспроизведения журналистом действительности в тексте, изображении или звуке (речи), прослеживаемая во всех средствах информации".

На сегодня между теоретиками радиовещания не существует однозначно-

го мнения по поводу классификации радиожанров. Причина такой неоднозначности в самой природе жанров. Некоторые из них нельзя безоговорочно отнести к той или иной группе жанров, так как в них часто присутствуют признаки нескольких групп. Их "пограничность" и вызывает споры радиотеоретиков.

Христианское радиовещание, как религиозное вещание, выработало свои собственные жанры. Специфика их состоит, прежде всего, в содержании, которым является Слово Божье. Вместе с тем, жанры христианской радиожурналистики испытали на себе и влияние светской радиожурналистики в том, что касается формы (например, жанры информационные и публицистические). Попытка классифицировать сегодняшнее разнообразие христианских радиожанров проблематична. Но такая попытка необходима для того, чтобы получить целостное представление о системе радиожанров.

Существуют информационная, информационно-публицистическая (аналитическая), публицистическая, художественно-публицистическая, документально-художественная, художественная группы жанров. Для выделения этих групп существует несколько методов. Одним из них пользуется Бараневич Ю.Д. Он предлагает классифицировать радиожанры исходя из трех уровней отображения мира: эмпирический, интерпретационный и типизационный [1, с.8].

Первый уровень – фактологический, то есть уровень непосредственной данности. Это уровень информационных радиожанров. Для всех жанров этого уровня основным инвариантным элементом является сообщение факта. Второй уровень – интерпретационный. Содержанием жанров этого уровня является мысль, выступающая в качестве взаимосвязи явлений, а также в качестве их объяснения, истолкования, обсуждения. Объектом обсуждения, как правило, на данном уровне выступает какая-то значимая проблема. Последняя является инвариантным элементом для жанров данного уровня. На типизационном уровне интерпретация проходит через

рациональное осмысление, обобщение и насыщение ее жизненностью. Другими словами, происходит типизация явления. Выделение типичного тут происходит путем представления объекта в его эмпирических проявлениях. Конечным результатом типизации становится художественный образ, выступающий в качестве инвариантного элемента радиожанров данного уровня [1, с.9].

Выявление инвариантного элемента в различных жанрах – это метод, которым пользуются многие исследователи жанров в радиовещании. Так В.Олейник, говоря о публицистических радиожанрах, выявляет их основное качество – публицистичность [19, с.97]. В.Н.Ярошенко в информационных жанрах выделяет “сообщение факта”, с ним согласны В.Н.Ружников, Т.В.Васильева и др.

В жанрах христианской радиожурналистики таким инвариантным элементом является Слово Божье, его доктрины. Но Слово Божье неодинаково используется в различных радиожанрах. Например, в радиоочерке его содержится меньше, чем в радиопроповеди, а в информационных жанрах меньше, чем в радиоочерке. И потому целесообразно выделить в отдельную группу те жанры, содержание которых строится сугубо на библейском тексте и служит объяснением последнего. Жанры данной группы характерны выделением библейского учения, его доктрин, и потому, на наш взгляд, их можно назвать **доктринальными жанрами**. К этой группе относятся: проповедь, беседа и беседа за “круглым столом”. Для них инвариантным элементом является библейская доктрина (библейский текст).

Вторую группу образуют **информационные и публицистические жанры**. Это группа, которая довольно редко используется в христианском радиовещании, а до недавнего времени вообще не использовалась. Для этих жанров характерно сообщение факта, события, проблемы и их интерпретация. К этой группе можно отнести: рекламу, заметку, сообщение, интервью, радиорепортаж и радиоочерк.

Третью группу образуют **художественные жанры**. Инвариантный элемент для них – художественный образ. Библейские истины, образы в этой группе жанров получают свое художественное оформление. К таким жанрам можно отнести художественную радиокомпозицию и радиотеатр. Данная группа жанров принадлежит уже к радиодраматургии.

Четвертая группа жанров – это **музыкальные**. Музыкальное вещание в христианском радиовещании – довольно новое явление. Оно характерно передачами тематического построения и мозаичного. В этих передачах большой удельный вес занимают радиоконцерты христианской классической и современной музыки, а также вокальной музыки. Инвариантный элемент таких жанров – музыка.

Конечно, предлагаемая классификация жанров христианского радиовещания не лишена доли условности. Названия жанровых групп говорят о доминирующих признаках жанров. Если мы говорим об информационных жанрах, то это не значит, что они неевангельские и, когда мы называем группу публицистических жанров, это также не означает, что жанры этой группы не содержат в себе библейского учения или информации. Ярошенко В.Н. говорит, что конкретное назначение жанра определяет его место во всей системе радиовещания, выступает его определяющим признаком [32, с.122]. К жанрообразующим элементам он относит и степень обобщенности материала и языковостилистические средства радиожурналистики. Далее Ярошенко подчеркивает, что каждый жанр определяется по совокупности нескольких признаков, которые находятся внутри данного жанра в определенном соотношении. В нашем исследовании мы остановимся на наиболее распространенных жанрах христианского радиовещания.

3.1. Доктринальные жанры

В основе доктринальных жанров лежит библейский текст или же доктрина. Это самая характерная группа жанров, которая отличает христианское радио-

вещание. Проповедь – это то, что звучало первым в христианском радиовещании, и то, что будет звучать последним. Основным строительным материалом доктринальных жанров является библейская истина. Она излагается и толкуется. Все остальное в проповеди и беседе – вспомогательный материал: иллюстрации, цитаты, отступления, примеры и т.д., они не являются базовыми элементами. Назначение доктринальных жанров – преподнести Слово Божье в его чистом виде; выделить одну истину с тем, чтобы слушатели приняли ее и воплотили в своей жизни. Доктринальные жанры дают максимальные возможности для последовательного изложения основных истин Священного Писания. Они могут использоваться как в евангелизационном, так и в духовно-назидательном радиовещании. Это те евангелизационные жанры, которыми пользовался сам Иисус Христос. Он употреблял и проповедь, и беседу. Эти жанры не должны исчезнуть в христианском радиовещании, хотя иногда они могут казаться непопулярными.

3.1.1. Радиопроповедь. Сегодня средства массовой информации сообщают сотни тысяч “сведений” ежедневно. И все это преподносится, как выразился Х.Робинсон, “с искренностью евангелиста”. В таких обстоятельствах проповедь по радио иногда становится “неконкурентоспособной”. Трудно убедить слушателя в том, что евангельская весть, весть спасения во Христе – это самая ценная в мире информация, ради которой он должен включить свой радиоприемник, а включив, – остаться возле него и слушать. Эта трудность часто состоит в том, что именно представляет собой содержание христианской проповеди (ведь часто под вывеской “христианская проповедь” звучит далеко не христианская весть, что дискредитирует евангельское радиовещание). Следующая трудность – в том, что Евангелие преподносится далеко не в лучшей форме, не в радиофоничной, что сильно снижает “слушаемость” проповеди по радио.

Проповедь должна сегодня звучать в мире. Бог возрождает людей и через проповедь. Если таково содержание и действие истинной проповеди, то она становится еще более мощным средством воздействия, когда проходит по радиотехническим каналам и достигает многомиллионной аудитории. По сути, радио увеличивает влияние Слова Божьего. Это влияние увеличивается вездесущностью радио как технического средства, но оно не может заменить содержания проповеди и формы, в которой подается эта проповедь. Некоторые приемы радиогомилетики могли бы помочь в преодолении трудностей, связанных с составлением проповеди на радио.

Проповедь станет радиопроповедью, во-первых, тогда, когда форма ее подачи будет рассчитана исключительно на слуховое восприятие слушателя. Если говорить о радиопроповеди как о словесном жанре, то она будет представлять собой “монологическое выступление автора перед микрофоном”. Таким образом, в определении проповеди применительно к ее радиоразновидности остается неизменной только суть Евангельской Вести, библейская концепция.

Исходя из вышеизложенных замечаний, определение радиопроповеди можно сформулировать так: радиопроповедь – это передача библейской истины по радиотехническим каналам в форме, рассчитанной на слуховое восприятие, полученной через историческое, грамматическое и литературное исследование конкретного места Священного Писания в его контексте, которую Дух Святой прилагает, во-первых, к личности и опыту самого проповедника, а потом, через него, к его слушателям.

Говоря “радиопроповедь”, необходимо помнить, что это в первую очередь – “проповедь”, а потом уже – “радио”, хотя последнее играет также немаловажную роль. Постараемся выделить главную характеристику проповеди, которой является ее “духовность”. Радиопроповедник должен передать слушателям проповедь на основании конкретного текста из Божьего Слова.

Мысль библейского автора должна определить сущность всей проповеди. Чарльз Сперджен по этому поводу сказал:

“Проповедь особенно сильно действует на совесть слушателей, когда она представляет собою слово, исходящее как бы из уст Самого Бога, когда она представляет собою не лекцию о Священном Писании, но как бы само Писание” [11, с.76].

Первой предпосылкой эффективности жанра радиопроповеди служит провозглашение Слова Божьего. Уже сама природа истинной радиопроповеди определяет ее успех. В этом великое преимущество всех христианских радиожанров. Слово Божье, “живое и действенное” – это первое, что сделает христианские передачи радиотелефонными. Людям нужно Слово. Слово, которое бы исцеляло, насыщало, давало жизнь. А таким Словом является Библия. Радиопроповедь из всех радиовещательных жанров – самый библейский, как по своей структуре, так и по природе.

Как и каждый жанр радиовещания, радиопроповедь многими своими гранями соприкасается с другими формами вещания, и как следствие, содержит в себе их характерные черты. Но радиопроповедь как жанр часто характеризуется ораторской тональностью, евангелизационной целеустремленностью, убежденностью проповедника, которые делают возможным максимально сократить расстояние между ним и слушающим, поскольку при этом избирается кратчайший путь к радиослушателю – “прямое” общение с ним.

Конечно, радиопроповедь в чем-то неизбежно проигрывает по сравнению с аудиторной речью проповедника. Будучи лишен непосредственного общения со слушателями, обратной связи с ними и стремясь компенсировать этот, присущий природе радиовещания недостаток, автор радиопроповеди располагает целым рядом возможностей, которые в живой проповеднической практике отсутствуют. Кроме того, вездесущность радио как средства массовой информации ставит автора в положение, при котором многие ораторские приемы излишни. Проповедник, воздействующий

на слушателя не только “звучащей” стонной своего существа, но порой и жестом, мимикой и т.д., перед микрофоном иногда теряет эти “привораживающие” средства, стремясь в то же время воплотить невербальную информацию исключительно в звучащем слове.

Одна из возможностей компенсировать радионедостатки – это применение обычного, разговорного языка живой беседы. Распространенная в устной речи ломка синтаксических конструкций (то, что в печати тщательно редактируется) является одной из притягательных сил устного общения. Необходимая для радиопроповедника компенсация недостатка микрофонной речи, допустима без особых усилий, хотя очень часто подобные усилия не прилагаются. Живой разговорный язык, столь привлекательный для слушательской аудитории, в радиожурналистской практике должен, по возможности, реже шаблонизироваться “грамматическими” канонами или общезвестными речевыми оборотами.

В отличие от аудиторной проповеди, радиопередача во всех случаях лишена синхронной обратной связи: в момент произнесения проповеди проповедник не может наблюдать за отношением к ней слушателей. Можно ли чем-то компенсировать этот недостаток? По всей видимости, можно. Изучение слушательской реакции приносит радиоработнику значительную практическую пользу. Оно едва ли равнозначно изучению синхронного восприятия – такое изучение не вызывает сомнений. Анализ писем-отзывов о радиопередачах, слушательские конференции, традиционное анкетирование – все это помогает узнавать запросы слушателей и учитывать их в радиовещательной практике.

Содержание радиопроповеди может рассматриваться как таковое только вне ее условного расчленения на “текст” и “звучание”. Отсюда – едва ли не первостепенное значение, которое радиожурналисты придают “форме” речевого жанра и без которого его “содержание” не только теряет в чем-то существенном, но и, пожалуй, немислимо вообще.

“Монологическое говорение перед радиомикрофоном осуществляется... при вполне своеобразных, сравнительно с обыкновенно устным монологом, условиях... Уже то, что оратор лишен возможности возвратиться к какому-либо месту своего выступления, если оно будет непонятно слушателю, не может получить вопрос и ответить на него, а также то обстоятельство, что использование средств передачи информации, рассчитанных на зрительное восприятие тут совершенно исключается, заставляет все переложить на слово, прежде всего, на организацию словесного ряда и интонацию в широком смысле, в том числе так называемый голосовой грим, изменение темпа и ритма, паузы” [Д.Баранкин. Устный монолог. 1963, с.120].

Таким образом, “форма” радиопроповеди получает не только немаловажное значение в качественном уровне вещания, а становится тем ее компонентом, который в большей мере, чем форма речи аудиторной, оказывает свое обратное влияние на “содержание”. Повышать качество формы значит соответственно повышать эффективность содержания проповеди, и наоборот, совершенствование содержания возможно только в процессе параллельного совершенствования формы.

Анализ радиопроповедей показывает, что стиль такого жанра в последнее время стремительно меняется. Если раньше ораторский стиль проповедей Ярла Пейсти был одним из самых приемлемых и потому распространенных, то сейчас наблюдаются противоположные тенденции – радиопроповеди приобретают черты разговорных жанров: беседы, комментария, диалога. Радиопроповедь насыщается более доверительными и даже интимными интонациями. Термин “вещать”, который обозначает “говорить торжественным непререкаемым тоном”, сейчас уже воспринимается чисто условно. Христианское радиовещание не может состоять чисто из лозунгов и присущих им интонаций.

Как показывает практика, радиопроповедь во многом выигрывает от своей краткости, лаконизма, который

становится, кстати, жанровой характеристикой радиопроповеди. Семь минут звучания проповеди при ее духовной насыщенности, целеустремленности и информативной конкретности – оптимальный вариант. Только немногие из проповедей могут звучать дольше, удерживая внимание радиослушателя. Но это обстоятельство зависит от личности проповедника и его опыта.

Радиопроповедь составляется для того, чтобы ее слушали, и в итоге можно сказать, что эффективность ее зависит от двух обобщающих факторов: что мы говорим и как мы говорим. И то и другое одинаково важно. В отрыве от реальной жизни передача библейского содержания является бесполезной, но и без умелой подачи наших мыслей мы не можем успешно донести библейские истины радиослушателям. Как предлагает Х.Робинсон, по своей значимости элементы проповеди можно расположить в следующем порядке: 1) мысль, 2) аргумент, 3) язык (речь), 4) голос. С точки зрения влияния на слушателей, эти элементы располагаются в обратном порядке. Голос и интонация радиопроповедника являются наиболее “бросающимися в глаза”, и на них прежде всего обращают внимание. Все практические исследования процесса передачи радиопроповеди и влияния ее формальных факторов на слушателей приводя к единому заключению – качество радиоизложения играет очень важную роль [22, с.151].

3.1.2. Радиобеседа. Беседа – один из наиболее распространенных жанров евангелизационно-назидательного радиовещания. Как и в проповеди, в радиобеседе используется только одно главное выразительное средство радиожурналистики – звучащее слово.

Своеобразие радиобеседы состоит, во-первых, в том, что собеседники не присутствуют физически в одном месте, а отделены друг от друга пространством. Во-вторых, в процессе радиосоветования один из собеседников – автор, находящийся у микрофона, общается с “диалогическим” монологом к

радиослушателю, который мыслится как активный участник этого двустороннего контакта. Автор привлекает слушателей к участию в обсуждении Слова Божьего.

Аудитория, слушающая беседу, как правило, представляет собой самые разные слои населения, различающиеся по своим духовным нуждам, интересам и духовному росту, по уровню богословских знаний. Евангельские истины, сложные богословские проблемы в радиобеседе излагаются популярно, в доступной форме, избегая богословской терминологии. Все это рассчитывается на активное массовое восприятие. Слушатели с самого начала в течение всей беседы должны чувствовать ход мыслей автора. Этот процесс можно было бы назвать параллельным мышлением, сопереживанием, когда слушатель одновременно с автором беседы вникает в Слово Божье, думает, проникается, решает. Отступления, которые возможны и часто неизбежны в беседе, должны лишь подтверждать, иллюстрировать развитие главной идеи.

Многолетний опыт христианского радиовещания свидетельствует о том, что подобный процесс параллельного мышления чаще возникает у слушателей тогда, когда автор беседы говорит у микрофона без текста, выступает с импровизационной беседой. Именно естественный процесс мышления, который обязательно отражается в эмоциональной окраске беседы, в живой разговорной интонации больше, чем что-либо иное вовлекает слушателя в собеседование, заражает его предметом разговора. Устность синтаксиса, непосредственное обращение к слушателю создают тот эффект присутствия, который считается привилегией внестудийных передач, в основном репортажа. Если в репортаже микрофон переносит нас на место события, превращает слушателя в его участника, то в других жанрах, например, в беседе этот эффект достигается благодаря тому, что автор "приходит" к слушателю домой и говорит с ним в привычных для него условиях. Решающую роль в данном случае играет слово —

форма его подачи, интонация. Слушающий в процессе восприятия передачи должен забывать о том, что с ним говорит радио, а не конкретный пришедший к нему домой человек. Только в этом случае передача создает эффект присутствия.

3.1.3. Беседа за "круглым столом".

Цель беседы за "круглым столом" — увидеть проблему одновременно глазами многих специалистов, избавиться от узости, односторонности в подходе к ней. Беседы за "круглым столом" можно подразделить на беседу-информацию и беседу-обсуждение. Беседа-информация предполагает информирование слушателей по различным богословским вопросам и вопросам христианской жизни. Для беседы-информации, как жанровой разновидности, всегда существует опасность превратиться в провозглашение энного количества монологов, что создает впечатление "запрограммированности" беседы и даже "вымученности". В данном жанре необходимо сохранить обмен мнениями, что дало бы возможность для всестороннего информирования слушателей по интересующим их духовным, церковным вопросам.

Возможности "круглого стола" в наибольшей степени могут проявиться в беседе-обсуждении, в которой обсуждаемый материал несет, в некоторой степени, дискуссионные начала. Это, однако, не должно привести к спору, *"ибо у нас нет такого обычая, ни в Церкви Божией"*. Хорошую аналогию таких бесед могут представлять собой церковные разборки Слова Божьего. Но отличие беседы-обсуждения на радио будет состоять в гораздо меньшем количестве участников, в их богословском уровне подготовки и в четкой тематической направленности самого обсуждения. Большей эффективности таких бесед и разнообразию содействует предварительное объявление времени и темы передачи радиослушателям. Они могут послать свои письма или же позвонить по телефону, задавая вопросы в ходе передачи и получая на них ответы от участников беседы.

3.2. Информационные и публицистические жанры

В радиожурналистике информация находит свое место в информационных и публицистических жанрах. Данные жанры “подают” факты различными способами. Например, информационная заметка регистрирует факт, отвечая на три вопроса: что, где, когда? Информационное сообщение, кроме констатации факта, дает радиослушателю еще детали и подробности, которые освещают факт. Комментарий – это сообщение, которое не только освещает событие, но и кратко разъясняет, истолковывает его. Информационно-публицистические жанры помимо того, что содержат в себе фактическую информацию, интерпретируют ее, обобщают факты, выявляют типичное, осмысливают его с библейской точки зрения. К таковым жанрам относятся: радиоочерк, радиорассказ, радиобеседа, документальная радиокomпозиция [1, с.87].

В основе всех информационных жанров лежит сообщение фактов. В основе публицистических (аналитических) – интерпретация факта. Выбор факта в информационных жанрах христианской радиожурналистики должен быть подчинен евангелизационной и духовно-назидательной цели. Для христианской журналистики представляют интерес, прежде всего, те факты, которые отражают христианскую жизнь, церковную, миссионерскую и т.д. Факты должны быть значимы. Они должны радовать, волновать, тревожить христианина.

Но то, что происходит в современном мире, также должно быть отображено в христианской радиожурналистике. Здесь имеет важное значение интерпретация факта. Она получает свое воплощение в публицистических жанрах. Интерпретация – это смысловая аранжировка сообщаемого факта, позволяющая дать ему христианское толкование, с библейских позиций и сделать его удобовоспринимаемым на слух [1, с.12]. В публицистических жанрах информационный элемент выступает в качестве их фактической основы, своего рода строительного материала.

К группе информационно-публицистических жанров относятся:

- 1) радиореклама;
- 2) информационная заметка или информационное сообщение;
- 3) радиоинтервью;
- 4) радиорепортаж;
- 5) радиоочерк.

3.3. Художественные жанры

Наиболее характерны для этой группы жанров являются радиокomпозиция и радиотеатр. Радиокomпозиция и радиотеатр неравнозначны по содержанию в них художественного элемента. В радиотеатре он более выражен. Некоторые теоретики радиожурналистики считают, что радиокomпозиция – это более публицистический жанр [1, с.95]. Но Олейник В.П. рассматривает радиокomпозицию в двух видах. Первый имеет более документальную основу, а следовательно, более выраженную публицистичность, а другой вид – художественную основу, что позволяет отнести радиокomпозицию к художественным жанрам.

В христианском радиовещании радиокomпозиция может использоваться с успехом, ибо сама природа этого жанра представляет собой сплав литературно-драматических и музыкальных элементов. Этот радиожанр может стать жанром-прославлением Господа, жанром-размышлением над Его Словом. Библейская истина, выраженная художественным словом, обладает впечатляющей силой.

Коренное отличие радиокomпозиции в христианском радиовещании от радиокomпозиции в светском радиовещании заключается в предмете отображения, в объекте внимания. Светская радиокomпозиция всегда в центре ставит человека – творца события. Христианская же радиокomпозиция делает объектом своим Господа Творца. Она возвеличивает Его и прославляет.

Но радиокomпозиция в христианском радиовещании может носить и характер документальный. В радиокomпозиции такого типа рассматривается

жизненная реальность в свете Слова Божьего. Реальные образы в композиции абстрагируются и выявляются типичные образы. Выявление типичного происходит путем постижения объекта через его эмпирические проявления, через анализ достаточного числа достаточно представительных фактов. Они накладываются друг на друга, и, несмотря на неизбежные “смещения”, неточно совпадающие друг с другом элементы, обрисовываются художественные образы [1, с.133]. Радиотеатр в христианском радиовещании – хорошо утвердившийся радиожанр. Радиотеатрализация библейских сюжетов, а также радиотрансцендировка христианских литературно-художественных произведений получили свое широкое распространение в передачах для детей и молодежи.

3.3.1. Радиокomпозиция. На наш взгляд, ввиду специфики христианского радиовещания, которое акцентирует свое внимание на Слове Божьем, а не на окружающем мире (в смысле предметности радиопередач – 1Кор.1:23), представляется целесообразным отнести радиокomпозицию к художественным жанрам, к радиодраматургии. Этот взгляд не исключает возможности документальной радиокomпозиции, однако таким образом, каким она используется в светском радиовещании, в христианском она почти не используется. Зато художественная радиокomпозиция гораздо более перспективна, поэтому мы будем рассматривать художественную радиокomпозицию на библейские сюжеты, назвав ее “художественно-библейской”.

3.3.2. Художественно-библейская радиокomпозиция. Ее аналог – художественно-публицистическая радиокomпозиция в светском радиовещании. В христианском радиовещании можно говорить о довольно широком использовании этого жанра, хотя он до сих пор не имеет своего четко сформулированного названия, а если и имеет, например, “радио-постановка”, то определяет не сам этот жанр, а его разновидность – “радио-театр”, который, вообще, имеет образно-эстетическую природу.

Художественно-библейская разновидность радиокomпозиции имеет признаки этого радиожанра. Во-первых, она обладает идейно-тематическим единством. Во-вторых, имеет фрагментарно-мозаичное построение при использовании всех выразительных средств радио. Художественно-библейская радиокomпозиция отличается от документальной своей художественной обработкой библейского текста, при которой увеличивается эмоциональное воздействие на слушателя. Но, пожалуй, главное отличие этой радиокomпозиции состоит в ее предметном содержании. Если документальная радиокomпозиция освещает какие-то события жизни, давая им при этом библейскую оценку, то художественно-библейская фокусирует свое внимание на какой-либо истине Слова Божьего, подавая ее в образно-эстетическом оформлении. Причем, ее образы предельно обобщаются, схематизируются, приобретают “кантатный” характер. Монтируясь чаще всего из отрывков Священного Писания, отрывков из христианской литературы, поэзии и музыкальных произведений – через посредство связующего текста или без него – такая композиция достигает своего назначения благодаря продуманной организации, тематическому единству и квалифицированному исполнению. От привычного литературно-музыкального концерта она отличается четкой духовной идеей и актуальностью темы. Материал радиокomпозиции (стихотворения, чередующиеся песнями, библейские отрывки, “налагающиеся” на инструментальную музыку) составляет неразделимое единство, раскрывающее тему.

3.3.3. Радиомонтаж спектакля. В христианском радиовещании мы пользуемся термином “радиопостановка”, подразумевая под этим театральный спектакль, разработанный в условиях радиостудии. Радиомонтаж спектакля – это воплощение средствами радио сценического произведения. Это позволяет утвердить радиомонтаж как самостоятельный жанр, специфической чертой которого является монтаж, позволяющий

не только соединить в единое целое, но, что значительно важнее, "соединить" с действием спектакля сознание радиослушателей.

3.4. Музыкальные жанры

Музыка является неотъемлемой частью радиовещания вообще, а тем более христианского. Христианская вера – это в буквальном смысле поющая вера. Христос наполнил наши сердца радостью, выражающейся в мелодии. Мы поем потому, что счастливы; мы поем потому, что свободны [7, с.85]. Христианское радиовещание все больше использует в благовестии и духовном назидании верующих музыкальные радиопрограммы. И это естественно, так как радио в наше время чаще всего включается для того, чтобы услышать музыку.

Радиовещание может использовать различные музыкальные жанры. Но христианское радиовещание в этом вопросе должно быть разборчиво. Существует, по крайней мере, четыре способа использования музыки в радиопрограммах:

- 1) музыкальный мост;
- 2) создание атмосферы;
- 3) привлечение внимания;
- 4) музыкальное сопровождение.

Музыка в христианском радиовещании должна быть духовной. Она не должна идти на поводу у любящей развлечения аудитории. Духовная музыка должна создавать аудиторно.

3.4.1. Духовная музыка. Какой должна быть музыка в христианском радиовещании? На этот вопрос трудно ответить, ибо он включает в себя широкий круг понятий. Здесь и вокальные и инструментальные средства, стили, содержание, формы и многое другое. Некоторые отвечают на этот вопрос эпитетом "духовная". Но что, в свою очередь, означает "духовная музыка"? Прочитав Л.В.Глинскую и П.Д.Савченко по этому вопросу.

"Нужно сказать, что найти точный однозначный ответ нелегко. Здесь многое решает зрелая христианская интуи-

ция и суждение церкви. Задачей церковной музыки, согласно, главным образом, требованию теологии, является прославление и поклонение, что диктуется необходимостью и возможностью создания наибольшей торжественности богослужения" [Г.Зигер. "Музыкальный словарь". Лейпциг, 1965].

"Христианский гимн – это гимн с определенным библейским содержанием, отличающийся простотой и поэтичностью. Его характерные элементы – христовцентричность, ортодоксальность" ["Справочник по истории христианства". Лондон, 1977].

Эстетические ценности строго подчинены Богу, Его служению, выражению евангельской вести и переживанию Его близости. Церковь, молитвенный дом – это не концертный зал или галерея художеств. Поэтому дом Божий не является тем местом, где нужно показывать виртуозность или стремиться пожинать лавры. Будем помнить, что *"дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь Один и Тот же"* (2Кор.12.4.5).

"Таким образом, церковное творчество не должно терять свой теоцентричный характер; в известном смысле, оно должно входить неотъемлемой частью в служение и духовную жизнь церкви, главной темой которой есть и остается Боже откровение. Его присутствие и близость, равным образом и наш ответ – в славословии, поклонении и любви" [К.Кушкевич, 1966].

Итак, духовная музыка выражает наше благоговение, славословие и благодарность Господу.

"Духовное пение может быть весьма разнообразным. Необходимо, главное, чтобы оно было выражением духовной жизни и было направлено на прославление Бога и на пользу верующим. Церковная музыка является также выражением основ нашего вероучения." [О.Тярк, "Братский вестник", 1969].

Эрнст Трахзель-Паули в своей книге "Духовная музыка" определяет духовность музыкального произведения по своей направленности или по адресату. Если оно адресуется Всемогущему, оно духовно. Далее он приводит ссылку из

Ис.6:3: *“И взывали они друг к другу, и говорили: свят, свят, свят Господь Саваоф, Вся земля полна славы Его”*

Автор книги продолжает свое определение, подразделяя христианские песни на три основные группы. Первая – это песни поклонения, восхваления и благодарения, в них наиболее чувствуется вышеупомянутая направленность к Всемогущему. Вторая – песни напоминания и внутреннего возвышения, они стоят под знаком ведущих слов из Писания: *“Посему увещивайте друг друга и назидайте один другого, как вы и делаете”* (1Фес.5:11) И третья группа – это песни, возвещающие Евангелие (Мк.16:15).

Песня воздействует на радиослушателя обычно своими тремя составными: текстом, музыкой и ритмом.

Духовный текст обращается к нашему духу (светские, даже красивые, чистые тексты редко проникают дальше души), Музыка обращается прежде всего к душе. Здесь оказывается влияние на наше настроение. И, наконец, ритм особым образом воздействует на человеческое тело. Оценивая песню, мы должны оценивать эти три ее элемента. Господь в Своем Слове требует от нас духовных песен. И потому оценка песен не является исключительно делом вкуса. Это Божье установление. Писание всегда призывает нас относиться ответственно к тому, что мы слушаем: *“...мы должны быть особенно внимательны к слышанному...”* (Евр.2:1).

3.4.2. Текст. Бог обращается к нам через Свое Слово. Мы говорим с Ним через наше слово. Мы проповедуем людям Слово Божье. Мы завоевываем людей Его Словом. Слово есть дух и жизнь. Таким образом, Слово (или текст в песне) – это, собственно, духовный элемент. Следовательно, в духовной песне текст должен стоять на первом месте. Это хорошо видно из Колос.3:16: *“Слово Христово да вселяется в вас обильно, со всякою премудростью; научайте и вразумляйте друг друга псалмами, славословиями и духовными песнями, во благодати воспевая в сердцах ваших Господу”*.

Музыкой без текста, как правило, нельзя учить и вразумлять в полном смысле этого слова, и когда текст музыкальной или ритмом отодвигается на задний план, содержащееся в нем Слово Христа не может оптимально осуществлять свое поучающее и вразумляющее воздействие. Конечно, нельзя говорить, что чисто инструментальная музыка не должна присутствовать вообще. Священное Писание никакого запрета в этом отношении не выставляет, а наоборот, даже поощряет. Но из всего музыкального богатства мы на первое место поставим духовную песню, то есть слово. Поэтому, оценивая песню, мы должны правильно оценить ее текст. Это будет первым и, по сути, решающим критерием духовной песни. Песня лишь тогда становится духовной, когда ее текст несет в себе печать Библии, Слова Божьего.

3.4.3. Музыка. Музыка выполнит свою задачу совершенным образом, если ей удастся выдвинуть на первый план текст и усилить его звучание. Здесь наблюдается некоторая подчиненность музыки тексту. Если духовный текст сопровождается именно такой музыкой, то последняя становится вторым элементом духовной песни. Такой подход к музыке поможет нам в выборе соответствующих песен для наших радиопрограмм.

Итак, музыка и пение в радиопрограмме должны служить той же цели, что и сама программа. Если говорить вообще о цели, то выбранная музыка должна подготовить почву для Слова Божьего и для действия Духа Святого. Мартин Лютер в предисловии к сборнику песен, изданному в 1545 году, писал:

“Пойте Господу новую песнь! Пойте Господу вся земля! Господь дал нам радостное сердце и радостный дух через Своего Возлюбленного Сына, Которого Он послал, чтобы избавить нас от греха, смерти и сатаны. Кто серьезно верит этому, тот не может молчать. Он должен с радостью и охотно петь об этом и говорить об этом, чтобы и другие услышали и пришли ко Христу”.

О музыке Лютер часто говорил:

"Музыка – это талант и подарок от Бога, это не человеческий подарок. Она прогоняет дьявола и увеселяет людей, и они при этом забывают гнев, нечистоту, гордость и непотребство".

Выбирая музыку и пение для наших радиопрограмм, мы должны быть заинтересованы в славе Господней. Славословие, благодарение и превознесение Господа должны присутствовать в музыке. Меньше всего нас должно беспокоить развлечение любящей музыку публики. Вот что повествуется в 1Пар.16:7-9: "... В этот день Давид, в первый раз, дал псалом для славословия Господу чрез Асафа и братьев его: Славьте Господа, провозглашайте имя Его; возвещайте в народах дела Его; пойте Ему, бряцайте Ему; поведайте о всех чудесах Его". Но встает вопрос, подчиняя подбор музыки этой цели, удовлетворим ли мы слушателя? Удовлетворим! Уже потому, что хвала, возносимая Господу в музыкальной форме, всегда отражается божественной радостью на слушателях и исполнителях. Таково свойство всякого служения Господу. Господь не позволяет Себе принимать дары, которые Он не возвращал бы людям. Так, к примеру, можно увидеть, как музыкальная хвала при освящении стены Иерусалима отражается на исполнителях: "Веселились, потому что Бог дал им великую радость. Веселились и жены, и дети, и веселие Иерусалима далеко было слышно" (Неем.12:43).

Христианское радиовещание может использовать в музыкальных программах многочисленные музыкальные жанры, но их применение должно быть избирательным. Например, жанр танцевальной музыки вряд ли будет уместным в христианских радиопрограммах, так как это жанр всегда связан с язычеством (1Кор. 7,10,14; Исх.32.19; Ис.14.11; Отк.18.22). Св. Иероним писал: "Бога должно воспевать не только голосом, но и сердцем... Не пристойно, чтобы в церкви слышались театральные мелодии и напевы." [7 с.85]. Это справедливо и по отношению использования музыкальных жанров в радиопередачах. Нельзя не согласиться с выводом, который делают Л.В.Глинская и П.Д.Савченко:

"Итак, Слово Божие и практика церкви ясно говорит о том, что нам следует делать выбор в музыкальных жанрах, "потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь" – Мф.7.14. Широкий, пространный путь в музыке предполагает использование всех, имеющихся музыкальных средств. Тесный, узкий путь требует выбора: жанра, текста, мелодии, инструментов, изложения, интонации, манеры исполнения, чтобы не отклониться от пути Господня" [7, с.86].

Музыка и пение в христианских радиопрограммах должны преследовать духовные цели. А они будут достигнуты только тогда, когда эта музыка будет духовной.

3.4.4. Музыкальные жанры в новом завете. Евангелие так говорит о жанрах духовной музыки: "...исполняйтесь Духом, назидая самих себя псалмами и славословиями, и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу" (Еф.5.21). "...научайте и вразумляйте друга друга псалмами, славословием и духовными песнями, во благодати воспевая в сердцах ваших Господу..." (Кол.3.16).

В приведенных выше местах названы три жанра духовной музыки: псалмы, гимны, духовные песни. Известно, что в античном мире, в I веке по Р.Х., существовало не менее 30 музыкальных жанров, в том числе и самые различные застольные и сатирические песни, хоровая театральная музыка, пастушеские наигрыши, инструментальная программная музыка, танцевальные пьесы и так далее. Тот факт, что духовная музыка имеет только три жанра, свидетельствует о том, что в христианской жизни необходим строгий выбор жанров духовной музыки.

Псалом. Василий Кесарийский (330-379 гг.) определил псалом следующим образом: "Псалом – это музыкально-упорядоченная речь, драматически согласованная с мерными звуками инструментов". Греческое слово "псалмос", от которого происходит русское "псалом", имеет несколько значений: натягивание лука; игра на кифаре; песня с сопровождением инструмента.

В Новом Завете псалом понимается как развитые песнопения с инструментальным сопровождением – аккомпанементом, причем инструментальная часть довольно важна.

Тексты псалмов отличались разнообразием. Это и плачевная песнь – псалом 7, и молитва – псалом 101, и хваления – псалом 99, и учения – псалом 31. Псалмы христиан I века по Р.Х. с их библейскими текстами и старинными мелодиями служат образцами духовной классической музыки. Эти псалмы – не простые строфические и куплетные песни, а текстуально и мелодически развитые поэмы.

Все крупные вокальные или вокально-инструментальные духовные произведения являются историческим продолжением (поджанрами) жанра псалма. В качестве примеров можно назвать "Мессу си минор" и "Страсти по Иоанну" И.С.Баха, "Реквием" Моцарта. Таким образом псалом – это развитая вокальная музыка с инструментальным сопровождением, имеющая самостоятельные эпизоды и части.

Гимн. Гимн – это хвалебная песнь в честь Бога или какого-нибудь героя (Еф.5.19; Кол.3.16). Тексты гимнов как в раннем христианстве, так и в наши дни составляют поэты. В гимнах выражаются общие, а не индивидуальные чувства и мысли. При необычайном многообразии гимнов, они имеют характерную черту – коллективное исполнение. В Западной церкви гимны именуются хоралями.

Духовная песня. Григорий Нисский дает такое определение песни: "Песня есть напев человеческих уст, при котором звучат членораздельные слова". Для песни характерно вокальное начало без участия инструмента. В отличие от псалма, в исполнении которого роль инструментального сопровождения велика, в песне важнее сольное индивидуальное пение.

Характерной чертой для духовных песен являются: выражение индивидуальных, личных переживаний, творческое воплощение различных сторон духовной жизни, возрожденной души. В

настоящее время к жанру духовной песни можно отнести некоторые общецерковные песнопения, хоровые произведения, песни для сольного исполнения.

Музыкальные жанры Нового Завета были развиты современной христианской культурой. Так появились духовные гимны, хоралы, духовные песни, духовные хоровые концерты (М.С.Березовского, Д.С.Бортнянского и др.) кантаты и оратории. Все это относится к вокальным жанрам. Но наряду с ними, существуют и жанры инструментальной христианской музыки. Все это музыкальное разнообразие находит свое место в музыкальных радиопередачах.

Музыкальные программы, передаваемые как по радио, так и по телевидению можно разделить на две большие группы: тематические музыкальные передачи и смешанные концерты (мозаичного типа).

К первой категории относятся программы, которые строятся вокруг одной темы. В качестве таковой может быть и взята какая-то одна евангельская истина или же евангельский сюжет. Тема может быть также посвящена какому-то христианскому композитору, христианскому празднику и так далее. Кроме того тему музыкальных передач может составлять и история христианской музыки. Передачи такой тематики могут составить даже целые радиоциклы. Передачи могут быть посвящены классической христианской музыке и современной.

Вторая категория музыкальных программ представляет собой смешанную, разнородную музыку: концерты популярных христианских песен, программу из разнообразной полуклассической музыки, поппури из старых и новых песен. Часто такие программы могут составляться по просьбам слушателей.

3.4.5. Тексты музыкальных передач. Тематические музыкальные радиопрограммы, посвященные какой-то библейской теме, должны включать цитаты из Библии и краткие их пояснения. В передачах мозаичного типа могут использоваться самые различные словесные

вставки. Ими могут быть реклама христианских богослужений, евангелизационных компаний, различная информация из христианской жизни, краткие интервью, ответы на письма слушателей и т.д.

Особо следует сказать и еще об одном виде текстов. Это чтение текстов Священного Писания. Оно может состоять из последовательного чтения отдельных книг или же определенной подборки стихов (катехизисное чтение). Чтение Священного Писания может проходить в дикторском варианте (читает один человек) с сопровождением спокойной "нейтральной" музыки или же – в "художественном" варианте (чтение в ролях) с введением иллюстративной музыки, подчеркивающей определенные текстовые моменты. Перевод Священного Писания не должен быть супер современным, но следует избегать и архаизмов в существующем Синодальном переводе Библии.

4. ЯЗЫК И СТИЛЬ ХРИСТИАНСКОГО РАДИОВЕЩАНИЯ

Радиопроповедник или радиожурналист, говорящие о Слове Божием, должны с уважением относиться к языку. Утверждать, что каждое слово в Священном Писании является богодухновенным, и при этом игнорировать важность правильного подбора слов в своей собственной речи – представляет грубую несовместимость. В радиовещании слова решают почти все. Они являются основным средством выражения. То, что мы говорим или проповедуем, и как мы это делаем, или приближает людей к Богу, или удаляет их от Него. Поэтому важно, что мы говорим и как. Установить основные принципы использования языковых средств, специфичных именно для радио – значит уяснить характерные для него возможности евангелизационного и духовно-назидательного воздействия, что представляет собой главную задачу христианского радиовещания.

Безусловно, выбор языковых средств важен в христианском радиовещании, но наиболее важным является дух слов: *"...не воинством и не силою, но Духом Мо-*

им, говорит Господь Саваоф" (Зах.4:16). Выбирая те или иные лексические, жанрово-стилистические средства, мы прежде всего должны думать о цели христианского радиовещания. В.Ф.Марцинковский пишет:

"Цель слова не в том, чтобы победить противника, но в том, чтобы убедить его стать на сторону истины. И потому нужно говорить не против человека, а за человека: нужно говорить лишь против его заблуждения и греха; сам же человек – будь он самый ожесточенный атеист, – достоин искренней любви. Она-то и обезоруживает, и заставляет не упорствовать в ошибочном убеждении. Самое главное в беседе – это вступить в благородный контакт с собеседником и действовать, так сказать, изнутри его самого, исходя из его совести, а она-то всегда будет на вашей стороне, если вы действительно исповедуете Божью правду. Против правды честный не захочет, а нечестный не сможет возражать" [11, с.6].

4.1. Характерные черты языка христианского радио

Жанры христианского радио отличаются друг от друга по принципу отбора и компоновки языковых средств. Но, несмотря на все эти значительные различия, между всеми произведениями христианской радиожурналистики есть черты сходства, оправдывающие существование и объясняющие широкую распространенность понятия "язык радио". Все "речевые" жанры радиовещания находятся в русле одного вида массовой коммуникации. Возникает соответствующая речевая ситуация, порождающая специфическую языковую среду радио. Каковы же природные свойства радио? Важнейшие среди них следующие [23, с.128]:

- 1) акустичность – использование звука (речь, музыка, шумы) в качестве главного средства выражения и звучащего слова в качестве главного воздействующего средства;
- 2) однотипность речевого общения – прямая, хотя и опосредованная обращенность к слушателю;
- 3) дистантность речевого акта – значительная удаленность говорящего от

- слушающего при отсутствии зрительности;
- 4) синхронность – восприятие речи в момент ее произнесения;
 - 5) массовость, и как следствие ее – массовость аудитории, разнообразной по социальному составу, возрасту, полу, образованию и культуре;
 - 6) камерность обстановки, в которой, как правило, воспринимается передача.

Все эти свойства в совокупности вызывают к жизни общие закономерности в подборе языковых средств и создают своеобразную стилистико-языковую систему, именуемую как “язык радио”.

Акустичность. Она предполагает господство на радио устной речи. Свообразие устной речи состоит в том, что помимо информации смысловой, она несет еще и невербальную информацию, которая заключается в индивидуальных особенностях голоса, в интонационных оттенках речи, в ее громкости. Одно из принципиальных различий языка радио от языка печати заключается в том, что звучащая по радио речь, то есть речь, непременно окрашенная интонационно, “освещенная” отношением говорящего, несет хотя бы в минимальной степени знак его индивидуальности. Поэтому на радио несоизмеримо возрастает по сравнению с газетой степень ее воздействия на аудиторию. Огромны возможности радио в установлении контактов с аудиторией.

Эти моменты подчеркивает Х.Робинсон, говоря, что скорость речи позволяет сделать речь контрастной; изменением громкости голоса можно усилить интерес слушателей и подчеркнуть нужные мысли; пауза дает возможность слушателям подумать, прочувствовать, откликнуться [22, с.162]. Подобные речевые ресурсы создают “обращенность” языка.

Дистантность речевого акта при отсутствии зрительности рождает потребность в поисках особых средств иллюстративности, так как в условиях радиовещания невозможно показать сопроводительный материал. Эти средства приходится изыскивать из ресурсов, за-

ложенных в самой звуковой природе радио. Ими оказываются документальные записи, шумы, музыка и, конечно, предметные и образные свойства звучащего слова.

Синхронность. Ориентированность на массовую аудиторию, воспринимающую речь в ее устном виде синхронно с произнесением, выдвигает перед журналистами более жесткие, чем в газете, требования информативной точности, однозначности высказывания, его доступности и доходчивости.

Массовость. При использовании радио в качестве средств массовой коммуникации возникает необходимость найти “общий язык” со слушателями. Это сказывается не в примитивной установке говорить “под кого-то”, т.е. полностью настроиться на речевую волну слушателя, а в потребности заменить языковые средства специального назначения – нейтральными. Слушатель не всегда осведомлен в богословии, и такие термины, как покаяние, оправдание, искупление, грех, благодать и т.д., ему не всегда понятны. Сотрудники Трансмиссионного радио подчеркивают эту сторону радиоречи [11, с.4]. Х.Робинсон говорит об этом аспекте, как о “простых словах”:

“Если проповедник “перчит” свою проповедь словами наподобие: эсхатология, пневматология, экзегезис, экзистенциализм и т.п., он тем самым только воздвигает барьеры на пути общения со слушателями” [22, с.142].

Камерность обстановки, в которой обычно воспринимается речь по радио, вызывает необходимость поисков особых форм выражений, особых средств интимизации, предполагающих ориентацию не на массовую аудиторию, а на отдельного слушателя [23, с.133; 11, с.4].

4.2. Речь у микрофона

Данный термин – это еще одна характеристика радиоязыка. В разнообразии и неповторимости выступающих у микрофона заключена, пожалуй, основная притягательная сила радио. Ведь, как правило, и событие возникает перед нами во всей яркости не только потому,

что чуткий микрофон механически улавливает и передает точную фонограмму происходящего, а потому, что рассказывает о происшедшем событии его очевидец и непосредственный наблюдатель. И в зависимости от восприятия очевидца и передачи им информации, событие предстает перед нами в том или ином свете.

Слова – это индикатор человеческого сердца. Они многое рассказывают о духовном состоянии сидящего у микрофона. Его личность, если она находится под влиянием Святого Духа, неизменно проявляется в его выборе слов, манере их произношения, интонации и др., оказывает благотворное действие на слушателей. Произносятся слова, проповедник неизменно раскрывается, сквозь словесный поток проступает его личность. Здесь срабатывает неизменный закон, сформулированный Иисусом Христом: *“Ибо от избытка сердца говорят уста”*. Отсюда взволнованность или безразличие, радость или грусть, любовь или недоброжелательство. “Избыток сердца” неизменно будет уловлен чувствительным микрофоном и еще более чувствительным сердцем слушателя. И потому такой момент, как “лиричность” радиоязыка, представляется еще более серьезным вопросом в христианском радиовещании, чем в светском.

Под лиричностью понимается раскрытие в процессе общения со слушателем человеческой личности. Выступающий у микрофона не должен говорить, как кибернетическое устройство, он должен все пропускать сквозь “субъективную призму”. Все излагаемое им должно быть окрашено его личным отношением, так чтобы оно “задевало” слушателей, чтобы они не оставались равнодушными к Слову Божьему. Каждое выступление у микрофона должно стать не фактом искусства, а фактом прославления Бога. Лиричность в радиопередачах не связана с определенным жанром, она вездесуща и всепроникающа. Она чувствуется в проповеди, в беседе, в песне, в репортаже, интервью и даже в информационной заметке.

Выводы

1. Христианское радиовещание имеет ясную цель, которая выражена в Великом поручении: *“Итак, идите и научите все народы..., уча их соблюдать все, что Я повелел вам”* (Мф.28.19,20). Совершенно очевидно, что эта заповедь состоит из трех задач:

- 1) провозглашения Евангелия;
- 2) переубеждения неверующего;
- 3) воспитания верующего.

Успешное решение этих задач будет во многом зависеть от того, по каким принципам будет осуществляться евангелизационное радиовещание. Будет ли соблюден фундаментальный новозаветный принцип любви, т.е. какова духовная установка радиоработника? Будет ли он говорить о том, что волнует радиослушателей, привлечет ли он их внимание к Слову Божьему? В какую радиоформу облечет проповедник свое благовестие? А когда он заинтересует радиослушателей, то доведет ли он дело до конца, пригласит ли принять Слово Божье, убедит ли слушателей в необходимости этого шага? И последнее, какими методами будет действовать радиоработник, чтобы осуществить это переубеждение, являющееся конечной целью истинного благовестия?

2. В задачу данной работы входило дать классификацию и характеристику существующим и потенциально возможным жанрам христианского радиовещания. Основным методом классификации радиожанров служило выявление в них инвариантного элемента, т.е. общего признака на основании которого можно было бы объединить жанры в группы. Так образована *доктринальная* группа жанров, для которых инвариантным элементом является библейский текст, служащий в данном случае жанрообразующим фактором. К этой группе можно отнести всевозможные типы радиопроповеди, радиобеседы и радиолекции. *Информационная и публицистическая* группы жанров объединены по общему признаку: “факт плюс его библейская интерпретация”. Для этой

группы еще характерно увеличение художественного элемента. Но последний на полных правах инвариантного элемента проявляется лишь в третьей группе – художественные жанры. Для этой группы жанров характерна художественная подача библейских сюжетов и истин. К этой группе относятся радиомонтаж спектакля со всеми его разновидностями и художественно-библейская радиокomпозиция. Группа музыкальных жанров составляет “тело” музыкальных радиопередач.

Конечно, данная классификация – во многом условная. Но даже при своей условности она дает представление об общей системе радиожанров, находящихся в арсенале христианского радиовещания. Кроме того, с ее помощью можно судить о новых отдельных жанрах. Характеристика жанров христианского радиовещания дает возможность определить границы жанров и их возможности. Это поможет придать цельность радиопередаче и самое главное – поможет выбрать тот радиожанр, с помощью которого лучше, полнее, доступнее можно донести евангельскую весть конкретному слушателю в конкретной ситуации.

3. Духовно-назидательное радиовещание можно назвать церковным в гораздо большей степени, чем любое другое евангельское радиовещание. Оно заслуживает такого названия уже в силу своей природы. Радиовещание такого типа – это вещание в первую очередь для верующих людей, учеников, которые стали на путь ученичества. Цель такого радиовещания – утверждение в вере ученика и снаряжение его на служение.

Духовно-назидательное радиовещание характеризуется особой атмосферой, в которой радиослушатель ощущает себя частью единой Христовой церкви. Только в этой атмосфере возможно преподавать основные истины Священного Писания, а преподав, углубить их изучение, для того чтобы снарядить ученика Христова, ориентируя его на практическое служение, которое

обеспечит ему сбалансированное духовное возрастание. Духовно-назидательное радиовещание увеличит свою эффективность, если в нем будут использованы те формы и методы радиопередач, которые обеспечивают оптимальное восприятие назидания радиослушателем и содействуют достижению библейских целей. Радиовещание подобного типа следует рассматривать в контексте всего процесса ученичества.

4. Христианское радиовещание может иметь учебно-просветительную цель. Мы имеем право рассматривать христианское образование вообще как библейскую доктрину, которая включает в себя истинную основу образования, передачу истины с помощью различных современных средств информации, в частности, радиовещания, а также цели истинного образования, которые состоят в обучении истине, воспитании учащихся и способствовать их возрастанию в “полноту возраста Христова”. Учитывая активное развитие христианского образования в нашей стране, учебно-просветительное радиовещание занимает в нем место персонифицированного обучения, которое строится на разработке институциональных целей, целей и задач радиoproграммы и конкретно – радиокурса.

5. Христианское радиовещание уже в силу того, что оно радиовещание, имеет и информационную цель. Нельзя сказать, что это первостепенная задача христианского радиослужения. Христос дал нам прямое повеление по поводу евангелизации мира, а не информирования. Но вместе с тем, на основании библейских текстов, мы можем говорить, что информация (в известном смысле) уместна в христианском радиовещании. Для утверждения данного тезиса мы имеем тройное основание:

- 1) существование “первичной информации”;
- 2) Иисус Христос и апостолы пользовались информационным методом;
- 3) книги Священного Писания по форме и по содержанию – во многом информационные.

Христианские информационные сообщения не являются просто регистрацией фактов, они преследуют духовные цели: ободрения, наставления, побуждения к молитве, благодарности Богу, радости и т.д., а также социально-бытовые: информирование в области политической, национальной, бытовой жизни. Для христианского информационного радиовещания немаловажным представляется личность корреспондента, его качества: верность, объективность и др., а также отбор фактов и их библейская интерпретация, которые должны служить *"к миру и ко взаимному назиданию"*.

6. Язык и стиль христианского радиовещания отличается от стиля светского радиовещания. Это отличие в основном обусловлено *"избытком сердца"* христианских радиопроповедников. Кроме того, здесь ощущается сильное влияние библейской лексики. И хотя мы должны избегать *"церковного языка"*, тем не менее наша речь должна носить отпечаток религиозной речи, ибо христианское радиовещание – это религиозное, а не светское радиовещание. Отличие существует и должно существовать. Однако есть общие требования для любого жанра радиовещания.

С одной стороны, радио есть определенная речевая ситуация, рождающая некоторую общность требований к языку всех звучащих в эфире радиопередач. Такова обязательность информативной точности высказывания, обеспечивающая адекватность смысла воспринятой речи смыслу, вложенному в нее говорящим. Такова обязательность структурной ясности радиотекстов, не допускающая никакой хаотичности в строении фраз, никакой искусственной усложненности. Такова обязательность эмоциональной окрашенности радиопередачи, проявления в ней личности говорящего, обусловленная тем, что речь в эфире – это всегда речь конкретного говорящего лица, а не кибернетического устройства.

С другой стороны, язык радио – многоплановый и в области жанрово-стилистической (в практике радио насчитываются десятки жанров и их раз-

новидностей), и в области лингво-психологической (на радио используется и речь подготовленная, литературно обработанная, и речь импровизированная), и в области индивидуально-стилевой (у микрофона выступают не только журналисты, дикторы, но и представители различных слоев общества, что обуславливает значительное разнообразие приемов словоупотребления, конструирования речи, создает *"многоцветность"* ее ритмико-мелодической и тембровой окраски). Это вынуждает подходить с осторожностью ко многим рекомендациям, адресуемым языку радио в целом, в то время, как сфера их действия ограничивается той или иной частной ситуацией. Так, неправомерно требование обязательной образности языка, непременно благозвучия речи, абсолютного следования нормам книжной речи в передачах всех форм, всех жанров, всех назначений без учета функциональной значимости каждого речевого факта.

Заключение

Ю. П. Савельев

Анализ и характеристика христианского радиовещания безусловно показывает его естественно-историческое происхождение. Его источником можно считать проповедническую практику (церковную и внецерковную), беседы и групповые разборы Слова Божьего, различного рода свидетельства. Все это, можно сказать, устная традиция, которая была заимствована жанрами радиопроповеди и радиобеседы со своими видами и ответвлениями. Но радиожанры также ведут свое происхождение и от печати, из которой были позаимствованы такие жанры, как информационное сообщение, очерк, репортаж, интервью, рассказ и др. На такие радиожанры, как радиоконпозиция и радиомонтаж спектакля, несомненно, оказали влияние христианская драматургия и киноискусство (радиоконпозиция аналогична киносюжету). Музыкальное радиовещание уже по самой своей природе вобрало в себя все жанры христианского автономного музыкального искусства. Начиная с духовной классики и

кончая современными христианскими произведениями, музыкальное радиовещание во много раз обогатило свою звуковую палитру.

Такое жанровое разнообразие радиовещания к сегодняшнему дню находит свое место в радиовидах. Христианское радиовещание определилось в двух главных видах (направлениях): *евангелизационном и духовно-назидательном*. Но помимо этих двух традиционных, возникают и новые виды христианского радиовещания: радиожурналистика, радиодраматургия и музыкальное вещание. Не все эти виды в равной степени развиты и, возможно, не все они должны развиваться одинаково. Ибо христианское радиовещание имеет перед собой главную задачу, сформулированную еще Иисусом Христом: *"Итак, идите и научите народы..."* Очевидно, что информирование народов – далеко не первостепенная задача... Этот вопрос, в конечном итоге, мы оставим открытым для будущего исследования.

В нашей стране Господь дает Своим работникам замечательное орудие массовой и вместе с тем индивидуальной евангелизации. Об этой особенности радиовещания упомянул Б.Зудерман:

"При всей гигантности радиоаудитории мы можем вести очень личную беседу с одним, двумя или тремя у приемника. Это одна из чудесных особенностей радиослужения" [11, с.1].

Стоит сегодня это орудие евангелизации освоить как можно лучше практически и теоретически, чтобы "достичь" Евангелием тех, которые случайно включили свои приемники, и тех, которые включили его от скуки или же от грусти; тех, которые включили приемник, чтобы просто послушать хорошую музыку или услышать что-то новое. Стоит "достичь" Словом Божиим даже тех, кто включает свой приемник, чтобы его через минуту уже не слушать. И как важно "достичь" спасающим словом тех, кто включил свой приемник для того, чтобы не погибнуть, для того, чтобы выжить духовно в этом жестоком мире.

Библиография

1. Бараевич Ю.Д. Жанры радиовещания. – Киев - Одесса, 1978.
2. Барманкулов М.К. Сравнительный анализ жанров. – Алма-Ата, 1975.
3. Барманкулов М.К. Журналистика для всех. – Алма-Ата, 1979.
4. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. – С-Пб, 1899.
5. Гамм В. Евангелизация.
6. Гец Д. Внимательный взгляд на церковь: Baker Book House, 1980.
7. Глинская Л.В., Савченко П.Д. Основы музыкального служения. – ВСЕХБ, М., 1993.
8. Евангелизм и ученичество (Учебн. пособие).
9. Зауэр Э. Бог, человечество и вечность. К., 1991.
10. Зауэр Э. Триумф распятого. – К., 1991.
11. Зудерман Б. Радио – возможности и ограничения.
12. Коулман Р.Е. Обучение руководителей для воспитания и подготовки учеников: Издво "Златоуст", 1993.
- 12а. Краткий курс по гомилетике. – М.: ВСЕХБ, 1970.
13. Лисса З. Эстетика киномузыки. – М., 1970.
14. Левшня К. Доктрины Библии. – Чикаго, SGP, 1992.
15. Лоренцен М. Евангелизационная проповедь: World Wide Public., Minnesota, 1990.
16. Миронченко В.Я. Новини в зфірі. К., 1973.
17. Михайлов Б. Радиоочерк. – М., 1958.
18. Морис Г. Христианское образование для реального мира. – М.: "Протестант", 1993.
19. Олейник В.П. Радиопублицистика. К., 1978.
20. Проханов И.С. Краткое учение о проповеди (Заочные библейские курсы ВСЕХБ).
21. Пшеничный Б. Журналистское воздействие и поведение аудитории. – М., 1970.
22. Робинсон Х. Изложение проповеди: Baker Book House, 1980.
23. Розенталь Д.Э. Язык и стиль средств массовой информации и пропаганды – М: МГУ, 1980.
24. Ружников В.Н. Основы радиожурналистики: – М: МГУ, 1984.
25. Саар А.А. Функциональная типология радиопрограммы. – М., 1977.
26. Средства для воспитания последователей (Приложение к курсу "Евангелизм и ученичество).
27. Стенли Ф. Как писать для радио и телевидения.
28. Сопер П.Л. Основы искусства речи. – М., "Прогресс", 1992.
29. Стотт Д. Портрет проповедника: Wm.B.Eerdmans Publishing Co. 1961.
30. Трахзель-Паули Э. Духовная музыка: СЦ ЕХБ, 1990.
31. Фортуненко А.Д. Радиосвязь, вещание и телевидение. – М., 1981.
32. Ярошенко В.Н. Информационные жанры радиожурналистики. – М., 1973; 1976.
33. Ford L.A. A Curriculum desipn manual for the theological education: Broadman Press, 1991.
34. Freed P.E. Towers to eternity. London, 1968.
35. Ears that hear. (Some thoughts on missionary radio)". – London, 1966.
36. Trans World Radio "Intracare".

ПРОГРАММА "МАГИСТР-ЭКСТЕРН"

Программа "Магистр-экстерн" была разработана Евро-Азиатской Аккредитационной Ассоциацией богословских учебных заведений ЕХБ к началу 1994 г. Идея программы заключалась в том, чтобы предоставить возможность повышения богословского образования служащим, работающим в системе духовного образования братства ЕХБ, т.е. директора, преподаватели, сотрудники богословских и библейских учебных заведений стран СНГ, а также братья, занимающие руководящие должности в церкви – могли без отрыва от служения в церкви или в учебном заведении заниматься в программе с образовательным уровнем "Магистр гуманитарных наук". При этом программа предполагала, что студенты имеют полное (или неполное) высшее светское образование.

Программа "Магистр-экстерн" соответствует американской программе "Master of Arts" и включает изучение синтаксиса и экзегетики древнееврейского и греческого языков, богословие Ветхого и Нового Заветов, систематического богословия, истории Церкви, миссиологии. В связи с тем, что студенты специализируются в области педагогического образования – одним из основных предметов было христианское образование. Помимо зачетных часов (кредитов) по изучаемым предметам, студенты получают кредиты за практическую преподавательскую деятельность в библейских учебных заведениях, а также душепопечительскую работу. Для дополнительного самостоятельного обучения богословие СПХУ предоставляет возможность пользоваться кассетными курсами на английском языке Institute of Theological Studies, каждый из которых оценивается 2-3 кредитами.

Программа рассчитана на 2 года обучения и включает в себя 3 шестинедельных летних семестра (200 ак. час.) и 1 осенний семестр (100 ак. час.), а также большой объем самостоятельной письменной работы. Обучение во время семестров происходит в интенсивной форме с выполнением требований магистерской программы, в том числе: чтение богословской литературы (ок. 200 с. в нед.), устные рефераты, индивидуальные встречи с профессором, устные и письменные экзамены, ежедневные письменные задания, курсовые работы после завершения курса.

Преподавание, в основном, осуществляют профессора докторской степени из богословских учебных заведений Америки, Канады, Германии. Теологию Ветхого Завета читал известный богослов Элмер Мартинс. Одна из его книг – "Замысел Бога" переведена на русский. Хорошо разработанный материал, глубокое и всестороннее знание предмета, умение вовлечь в обсуждение проблемы, и многое другое – де-

лали лекции проф. Э. Мартинса содержательными, живыми и интересными. Имена других преподавателей также хорошо известны студентам различных богословских учебных заведений. Среди них: проф. Н.А. Александренко – греческий язык, проф. Клеон Роджерс III, – иврит, проф. Дж. Макнейл – христианское образование, и др..

Первый семестр проходил в 1994 г. в Санкт-Петербургском Христианском Университете, следующий – в Одесской Богословской Семинарии, затем снова – СПХУ. Защита диплома предполагается в Донецком Христианском Университете в 1996 г. В настоящее время по программе занимается 12 братьев. Это представители различных богословских учебных заведений: Библейский колледж Киргизстана (г. Бишкек), Донецкий Христианский Университет, Заочный Библейский институт Союза ЕХБ Российской Федерации (бывшие ЗБК, г. Москва), Одесская Библейская Школа, Санкт-Петербургский Христианский Университет. Обучение по программе способствует сближению школ, обмену опытом, обсуждению и лучшему пониманию проблем образования и их правильному решению. После первого семестра несколько человек продолжают обучение за рубежом.

Интенсивная форма обучения имеет определенные сложности. Усвоение лекционного материала, чтение литературы, выполнение ежедневных заданий, подготовка к экзаменам – все это происходит в течение короткого времени и поэтому требует больших усилий. Это гораздо труднее равномерного очного обучения. Другая трудность связана с написанием самостоятельных работ – нужно найти время, что не так легко при большой загрузке в церкви или в учебном заведении. Но главная проблема – что немногие библиотеки библейских школ располагают достаточным числом книг, необходимых для учебы. Программа не предполагает материального обеспечения студентов, каждый самостоятельно ищет спонсора или лично оплачивает расходы на проезд и проживание во время обучения.

Трудно сказать, продолжится ли работа по этой программе после 1996 г., т.к. она возникла в переходный период жизни евангельско-баптистских церквей, когда образовавшиеся учебные заведения требовали не только опытных духовных работников, но и преподавателей, имеющих как педагогическую, так и богословскую подготовку, а также определенный формально-юридический статус. Эта проблема все больше и больше решается посредством подготовки преподавательских кадров в существующих учебных заведениях.

Студент программы "Магистр-экстерн" – Владимир Парфененко (г. Одесса).

ОДЕССКАЯ БОГОСЛОВСКАЯ СЕМИНАРИЯ
объявляет очередной набор учащихся с 1 февраля 1996 года
на 1996-97 учебный год по следующим программам

I. Традиционная трехлетняя программа Библиейской Школы:

1) Отделение учителей воскресных школ

Цель программы – дать среднее библиейско-богословское образование и подготовить учителей для церковных воскресных школ в объеме педагогического училища (среднеспециальное образование). Приглашаются братья и сестры члены церквей ЕХБ от 18 до 40 лет. Предпочтение будут получать те, кто уже несет какое-либо служение в воскресной школе.

2) Отделение проповедников

Цель программы – дать среднее библиейско-богословское образование и подготовить проповедников и наставников для церквей. Приглашаются братья члены церквей ЕХБ от 18 до 40 лет. Предпочтение будут получать те, кто уже несет какое-либо служение в своей поместной церкви.

Занятия по этим трехлетним программам проводятся в *очно-заочной* форме обучения, т.е. студентам необходимо присутствовать на семинарах в Одессе с сентября по июнь ежемесячно в течение трех полных дней (с утра четверга до вечера субботы). Остальное время отводится на выполнение домашних заданий и на практику в своей поместной церкви. Язык обучения – русский.

Во время семинаров студентам предоставляется жилье и питание в общежитии Семинарии. Студенты обеспечиваются основными учебными материалами и пособиями. Проезд на семинары в Одессу за своей счет. Стоимость обучения – 350 \$ в год. В случае отсутствия у абитуриента из церквей Союза ЕХБ Украины или Молдавии возможности оплаты обучения, Семинария может рассматривать вопрос финансирования из других источников. Для этого абитуриенту необходимо предоставить заявление и ходатайство от своей поместной церкви.

II. Новая программа отделения благовестия

Цель программы – дать среднее библиейско-богословское образование для тех, кого Господь призвал к выполнению Его миссии (Мф.28.19-20). Приглашаются братья члены церквей ЕХБ от 19 до 30 лет.

Занятия по этой программе проводятся в течение одного года в *очной* форме. Одиноким предоставляется общежитие. Семейным, при наличии финансирования, будут сниматься комнаты или квартиры. Все студенты обеспечиваются питанием в рабочие дни.

Стоимость обучения – 1500 \$ в год. Для семейных – дополнительно 600-800 \$ в год. Отсутствие денег у абитуриентов из церквей, входящих в Евро-Азиатскую Федерацию Союзов ЕХБ не должно служить препятствием к поступлению, т.к. Семинария, по ходатайству церкви, может рассматривать вопрос финансирования из других источников.

Закончившим эту программу на *“отлично”* предоставляется право поступать в программу *“Бакалавр богословия”* на льготных условиях.

**Заявления для поступления во все программы принимаются
до 15 мая 1996 г.**

После поступления заявления (в свободной форме) в учебную часть Семинарии абитуриенту высылаются пакет анкет и документов, которые надо подготовить, заполнить и вернуть в учебную часть до 15 мая 1996 г.

**Приемная комиссия будет работать
с 15 до 31 июля 1996 г.**

Заявления от членов церквей не принадлежащих Федерации, но исповедующих Библию как непогрешимое Слово Божие в евангельско-баптистском понимании, также будут рассматриваться приемной комиссией, но вопрос их финансирования должен решаться с руководством их Союзов или самостоятельно.

Для абитуриентов, поступающих в очно-заочные программы, будет проводиться только конкурс документов (без приглашения в Одессу). О результатах конкурса они будут извещены письменно до 15 августа 1996 г.

**Первый семинар для учащихся этих программ состоится
с 19 по 21 сентября 1996 г. в Одессе.**

Абитуриенты, поступающие в очную программу на отделение благовестия, будут приглашены для сдачи вступительных экзаменов в Одессу. Проезд на экзамены за свой счет, проживание и питание во время экзаменов за счет Семинарии.

Экзамены:

- *гомилетика (устно),*
- *Новый Завет (сочинение – письменно),*
- *собеседование с приемной комиссией.*

**Вступительные экзамены будут проводиться
с 22 по 26 июля 1996 г.**

*Для получения более подробной информации обращайтесь по адресу:
Украина, 270066, г.Одесса - 66, п/я 3, Учебная часть.*

ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО

братьям-сужителям и всем членам церкви ЕХБ Украины

Мир вам, дорогие сотрудники на ниве Божией!

Мы сердечно благодарим Господа и радуемся о великих благословениях, которые Господь даровал нам за последние годы! Мы имеем все основания благодарить Отца Небесного за Его заботу о нашей Семинарии, а также выражаем всем вам искреннюю признательность за ваши молитвы и расположенность к нашим нуждам и проблемам.

За период становления и развития Одесской Библейской Школы (с 1989 года), а затем Семинарии (с 1991 года) мы постоянно ощущали сильную руку Божью и братскую поддержку наших церквей. Это была поддержка от Союзов и отдельных служителей со всего бывшего СССР. Однако это были частные пожертвования, вызванные либо сердечной расположенностью, пришедшей от Господа, либо настойчивостью наших просьб. Мы прекрасно понимаем ваше горестное финансовое положение, поэтому мы с радостью принимали и продолжаем принимать субсидии от зарубежных церквей, миссий и отдельных спонсоров. Однако сейчас ситуация меняется:

- Семинария имеет и материальную, и духовную базу для стабильной и долгосрочной работы, однако проведение долгосрочных программ требует стабильного поступления средств;
- в результате изменения политической обстановки и общего экономического кризиса во всем мире, значительно сократились поступления из-за рубежа; возможно, что в перспективе они еще уменьшатся;
- значительно возросла стоимость жизни, произошла резкая инфляция доллара на Украине;
- многие из наших церквей устали жертвовать и поддерживать своих студентов.

Эти и другие факторы заставляют нас активнее просить вас о помощи.

Ежеквартально мы отчитываемся о нашей финансовой деятельности перед председателем Союза ЕХБ – *Г.И. Комендантом*. Из этих отчетов видно, насколько сложно наше материальное положение, как тяжело нам завершить строительство и обеспечить нормальную жизнь студентов и преподавателей. Но при этом мы не хотим полагать в полную зависимость от западных средств, чтобы не зависеть от них в богословском отношении. Поэтому у нас никогда не было и до сих пор нет генерального спонсора. Ни одна из организаций в настоящее время не покрывает более 20 % нашего бюджета, т.к. мы хотим зависеть от Господа и от наших церквей.

Братья и сестры, мы просим рассмотреть в церквях и на братских советах нашу нужду о регулярной поддержке Семинарии.

Мы готовим служителей, которые будут учить наших детей; пасторов, которые организуют новые церкви; писателей, которые должны сохранить и развить наше богословское наследие. Сатана прекрасно понимает важность этого дела и без устали бьет по Семинарии с разных сторон. Но противостоит ли ему все

наше братство в единстве духа, молясь о своих будущих служителях? Безусловно, Христос защищает нас, и мы спокойны под Его десницей, но все ли верующие отдают себе отчет в том, что для того общества, которое строится вокруг нас, потребуется новое и во многом иное поколение служителей? И если мы хотим не только сохранить свою веру, но и завоевать многие миллионы сердец для Христа, мы обязаны подготовить тружеников с глубокой искренней верой, фундаментальным знанием Библии и богословия и отшлифованным умением передавать свои знания и веру. Наша Семинария имеет прямое подчинение Союзу ЕХБ Украины и руководствуется Библией в ее консервативном евангельско-баптистском понимании. Сейчас у нас занимается 32 студента по программе "Бакалавр богословия" с Украины, России, Казахстана и Молдавии, а также 87 человек по дипломной программе учителей воскресных школ и 55 человек по дипломной программе проповедников. Это братья и сестры из 18 областей Украины, Крыма и Молдавии.

ПОМОГИТЕ НАМ!

Поддерживая нашу Семинарию, вы укрепляете интеллектуальный потенциал нашего братства!

Мы просим вас ознакомиться с нашей нуждой как можно большее число людей, чтобы нашлись те, кто может не только послать одноразовое пожертвование, но и дает перед Господом слово **ЕЖЕМЕСЯЧНО** отдавать на нужды Семинарии хотя бы 100 тыс. грн. Деньги можно высылать нам по почте, перечислять на наш расчетный счет, либо передавать через старших пресвитеров и канцелярию в Киеве.

Мы очень просим указывать при этом свою фамилию и адрес, чтобы мы могли выслать такому человеку подтверждение о получении денег и включить его в свои молитвенные списки. Мы ждем немного, но от каждого.

100 ТЫС. ГРН. КАЖДЫЙ МЕСЯЦ ДЛЯ ОДЕССКОЙ СЕМИНАРИИ!

Мы также обращаемся ко всем вам с просьбой помочь найти для Семинарии спонсоров, христианских предпринимателей, фермеров, бизнесменов из наших церквей, которые могли бы поддерживать наших студентов, помочь в строительстве, оборудовании, питании и т.д.

Мы ждем братской поддержки не только в это трудное время, но и хотим организовать систему постоянной помощи от церквей нашего братства.

Мы молимся о всех читающих эти строки и ждем вашей поддержки.

Наш адрес:

Украина, 270066, г.Одесса-66, п/я 3;

Наш расчетный счет:

Р/с 701013 в Облдирекции УкрСБ в г.Одессе, МФО 328016, ОКПО 13884561

От имени Семинарии —

С.В.Санников

Письмо одобрено пресвитерским Советом Украины,
который состоялся под руководством Г.И.Коменданта 22 ноября, 1995 г.

Аннотации статей (Abstract)

Дронов Игорь

ВЗГЛЯДЫ ЛИДЕРОВ РЕФОРМАЦИИ НА ПРИРОДУ ЦЕРКВИ

Подробный обзор взглядов лидеров главных направлений первого и второго поколения протестантской Реформации на природу и устройство Церкви. Показано какие пути выбрали лидеры Реформации для воплощения евангельской идеи Церкви Христа и какие средства они использовали на пути воплощения этой идеи.

Dronov, Igor

Viewpoints of Reformation Leaders on the Nature of the Church

This article is a detailed survey of the viewpoints of the leaders of the main movements of the first and second generations of the Reformation as regards the nature and organization of the Church. How and why these leaders chose their particular viewpoint on the nature of the Church is shown.

Карнаух Александр

МЕТОДИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ХРИСТИАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В работе рассматриваются универсальные методические принципы организации учебных программ обучения для библейских школ, факультетов и других видов богословского образования. Также рассматриваются основные составляющие процесса обучения. Автор подчеркивает, что принципы организации учебной программы, сама программа, учебный процесс, методы и принципы обучения в богословском образовании должны вытекать из природы этого образования, из его библейского и богословского фундамента.

Karnaukh, Alexander

Organizational Foundations of Christian Education

In this article the most common educational methods of organizing academic programs for theological institutions are examined. The basic organizational process of such academic programs is also considered. The author emphasizes that the principles of organizing academic programs, the program itself, the academic process, the methods and principles of study in theological education must arise out of the nature of education and its biblical and theological foundations.

Копытюк Александр

ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ ПО ПОСЛАНИЮ К ЕФЕСЯНАМ

Автор, опираясь на современные текстологические исследования НЗ ("The New Greek Testament". 3-е изд., United Bible Societies, 1975), анализирует известные в настоящее время разночтения в греческих рукописях послания к Ефессянам и дает сравнительный анализ пяти русских переводов "Ефессянам". Анализ показывает непротиворечивость и согласованность всех разночтений: идеи, догмы, дух послания не претерпели изменений. В русских переводах послания наблюдается пестрая картина. Ближе остальных к оригиналу стоят Синодальный и пер. епископа Касиана (Безобразова). Другие русские версии "Ефессянам" так распределяются в порядке убывания точности перевода: "Слово Жизни", пер. Г.Вишенчука, "Благая Весть".

Kopitiuk, Alexander

An Analysis of the Textual Notes on the Book of Ephesians

The author, basing his ideas on research into the New Testament by the Research Commission ("The New Greek Testament", United Bible Societies, 1975), analyzes the findings of the Commission on the variant readings in Ephesians found in various Greek manuscripts. His analysis corroborates the cohesiveness and non-contradictory nature of all the variant readings and their lack of influence on the dogmatic and spiritual meaning of the text. As to the Russian translations, here the picture is rather

mixed. The closest to original are the sinodal translation and that of Cassian's translation (Bezobrazov). Other Russian versions of "Ephesians" are distributed according to the decrease of accuracy as follows: "Word of Life", Vishenchuk's translation, "Sood News".

Петер Мирослав

ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ХРИСТИАНСКОГО РАДИОВЕЩАНИЯ

В чем заключаются отличительные особенности христианского радиовещания? Как эффективнее использовать радио с целью благовестия? Этим важным вопросам посвящена статья. В работе раскрываются основные принципы и жанровые особенности христианского радиовещания. Выделены четыре основные группы жанров: доктринальные, художественные, информационные и музыкальные. Работа может представлять интерес также для проповедников, благовестников.

Peiter, Miroslav

Features of Christian Broadcasting

What are the basic features of Christian broadcasting? What are the most effective ways for using broadcasting for evangelism? The author examines both of these important questions. The article shows the basic principles and peculiarities of Christian broadcasting. Four basic program genres are outlined: doctrinal, artistic, informational, and musical. This article may be of interest to preachers as well.

Харламов Владимир

ТРИ ВЕКА ГНОСТИЦИЗМА

Краткий обзор по истории гностицизма первых трех веков, по имеющимся на русском языке источникам (монографии М.Поснова, В.Болотова и др.). Обзор представляет интерес для желающих получить общее представление об этом еретическом движении, возрождающимся в форме неоязычества, философско-религиозного движения "New Age" и др. в настоящее время.

Kharlamov, Vladimir

Three Centuries of Gnosticism

This short survey of gnosticism in the first three centuries after the death of Christ is based on the Russian sources available (monographs of M. Posnov, V. Bolotov and others). This survey will be useful for those wishing to get a general understanding of this religious-philosophical heretical movement, which is now being reborn in the form of neo-paganism, philosophic-religious movement "New Age" etc.

Чернякевич Николай

ЧЕЛОВЕК КАК ОТРАЖЕНИЕ ОБРАЗА БОЖЬЕГО

Работа посвящена одному из основополагающих вопросов христианской антропологии: в чем заключается образ Божий в человеке? Рассматриваются традиционные и современные взгляды на сущность образа Божьего в человеке. Автор развивает оригинальную концепцию образа Божьего в человеке, основанную на библейской доктрине атрибутов Бога, отраженных в природе человека. Последовательно рассматриваются этапы эволюции в отражении Божественных атрибутов в природе человека — до грехопадения, после грехопадения, после возрождения, и в будущем, после преобразования на небесах.

Chernyakevich, Nikolai

Man as a Reflection of God's Image

This article deals with one of the most important questions of Christian anthropology: What part of man's nature is a reflection of God's image? The traditional and contemporary views on the essence of the image of God in man are examined. The author develops a unique conception of the image of God in man based on the attributes of God as reflected in human nature. Then the article examines the evolution of the manifestation of God's attributes in human nature before and after the fall, after spiritual rebirth and in the future in heaven.

Этот выпуск Альманаха целиком подготовлен по материалам дипломных работ студентов I-го выпуска (1990 – 1995 гг.) Одесской Богословской Семинарии.

Дронов Игорь Павлович (г. Херсон - г. Киев)

Специализировался в области исторического богословия. В настоящее время преподает в Ирпенской Семинарии.

Dronov, Igor Pavlovich

Igor Dronov specialized in the area of historical theology. He was born in Kherson and now lives in Kiev where he teaches at the Erpine Bible Institute.

Карнаух Александр Модестович (г.Ташкент - г.Одесса)

Специализировался по истории и методике христианского образования. В настоящее время координатор учебных программ Одесской Богословской Семинарии.

Karnaukh, Alexander Modestovich

Alexander Karnaukh specialized in the history and methods of Christian education. He was born in Tashkent, Uzbekistan, and now lives in Odessa where he is the coordinator of academic programs of the Odessa Theological Seminary.

Копытюк Александр Михайлович (г.Чемкент - г.Одесса)

Специализировался по текстологии Нового Завета. В настоящее время помощник старшего пресвитера по Одесской области, преподает в Одесской Библейской Школе.

Konitluk, Alexander Mikhailovich

Alexander Kopitiuk specialized in the textual study of the New Testament. He was born in Chimkent, Kazakhstan, and now lives in Odessa where he is an assistant to the head presbyter for the Odessa region.

Пейтер Мирослав Дмитриевич (Закарпатская область)

Специализировался в области теории и практики христианского радиовещания. В настоящее время продолжает обучение.

Peiter, Miroslav Dmitievich

Miroslav Peiter specialized in the theory and practice of Christian broadcasting. He is from and is currently pursuing further study in Zarkapatiya.

Харламов Владимир Львович (г.Москва)

Специализировался в области истории богословия (патристика). В настоящее время библиограф-редактор и преподаватель в Московской Богословской Семинарии.

Kharlamov, Vladimir Levovich

Vladimir Kharlamov specialized in the area of historical theology and patristics. He was born and continues to work in Moscow at the library and as a teacher at the Moscow Theological Seminary.

Чернякевич Николай Григорьевич (Львовская обл. - г. Прага)

Специализировался в области христианской антропологии. В настоящее время продолжает обучение.

Chernyakevich, Nikolai Grigorievich

Nickolai Chernyakevich specialized in the area of Christian anthropology. Born in the Lvov region, he is now pushing further study at the International Baptist Seminary in Prague, Czech Republic.

Набор и оригинал-макет выполнены в Одесской Богословской Семинарии ЕХБ
Украина, 270066, г. Одесса « 66, п/я № 3, "Богомыслие". Тел (0482) 52-87-36.

Подписано в печать 20.03.96. Формат 70x100/16. Печать офсетная. Усл. печ. л. 20,8.

Тираж 5000 экз. Заказ № 4452. Отпечатано с готового оригинал-макета на АО Одесская книжная фабрика.

270008, Одесса-8, ул Колонтаевская, 24.