

Уважаемые читатели, братья и сестры!

Перед вами первое издание возобновленного журнала «Путь богопознания», подготовленное к двадцатилетнему юбилею нашего учебного заведения. Искренне надеюсь, что «Путь богопознания» станет регулярным изданием, продолжающим исследовательскую научно-богословскую и практическую традицию описания реалий духовной жизни нашего братства .

Наша семинария – это конфессиональное учебное заведение Евангельских христиан-баптистов, призванное подготавливать служителей для поместных церквей нашего братства. Опираясь на духовное наследие наших предшественников, семинария стала достойной преемницей Заочных библейских курсов, чье сорокапятилетие также отмечается в этом году.

За двадцать лет своего существования Московская семинария претерпела существенные изменения и достигла определенных успехов. Если первый набор составлял всего двадцать студентов, то сегодня это учебное заведение насчитывает до двух тысяч студентов, проходящих обучение по разным программам и направлениям в семи образовательных центрах, расположенных от Москвы до Хабаровска. Мы продолжаем работу по совершенствованию методик и программ обучения, расширяем спектр специализаций.

Издание журнала рассчитано как на специалистов различных направлений, так и вдумчивых читателей, интересующегося вопросами библеистики, истории, богословия и практического служения. Глубоко символично, что среди авторов статей этого сборника есть те, кто был в числе первых студентов семинарии. Сегодня мы приглашаем к сотрудничеству и вас, наших читателей.

Да благословит вас Господь!

П.В.Мицкевич
ректор

ОГЛАВЛЕНИЕ

Значение и функции богословия в конфессиональной системе евангельских христиан-баптистов <i>Иванов М.В.</i>	3
Христологическое прочтение псалма 86 в послании Галатам 4:26 <i>Сергиенко Г.А.</i>	10
Методика стилистического анализа новозаветного текста на языке оригинала <i>Савин Г.А.</i>	19
Конфликты и споры: религиоведение и вера <i>Митрофанов А.В.</i>	32
Рассказы об Аврааме и современность <i>Корнилов Н.А.</i>	37
Баптистские убеждения Мартина Лютера Кинга младшего <i>Рендолл Й.</i>	42

**Значение и функции богословия в конфессиональной
системе евангельских христиан-баптистов**

М.В. Иванов

У некоторых исследователей баптизма и религиоведов наблюдается тенденция к недооценке роли богословия в жизни российских евангельских христиан-баптистов. Существует мнение, разделяемое рядом исследователей отечественного баптизма, в частности, канадским историком Вальтером Заватски, что баптисты в России возникли и развивались только как движение духовного возрождения, проповедующее осознанное обращение к Богу через покаяние (изменение образа мыслей), а также связанный с обращением благочестивый образ жизни, в котором теология не играла значительной роли.¹ Можно сказать, что богословие большинства российских баптистов действительно не носило строго систематического характера и было в значительной степени нарративным и индивидуально интерпретируемым (в соответствии с личным религиозным опытом). Хотя трудно отрицать факт, что в системе ценностей первых поколений отечественных баптистов теология занимала более скромное место, чем у их западных единоверцев, нельзя излишне принижать влияние теологии на жизнь последователей российского баптизма. Из отечественных исследователей лучше других оценил значение теологии для раннего российского баптизма Л.Н. Митрохин. Говоря о трудностях, с которыми сталкивались противники и преследователи баптизма в конце XIX столетия, Митрохин констатирует: «Баптизм - это противник, с которым они (т.е. светские и церковные власти прим. М.И.) ранее никогда не сталкивались: не самодельное, подверженное брожению и метаниям образование, а монолитное жизнестойкое объединение с глубоко эшелонированным **теологическим** и организационным обеспечением»² (выделено нами М.И.).

Конечно, согласие с данным тезисом еще не означает, что религиозное сознание каждого российского баптиста было глубоко-

¹ Заватски В. Евангелическое движение в СССР после второй мировой войны. М., 1995. С. 393, 398.

² Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). СПб.: Издательство Русского Христианского гуманитарного института Санкт-Петербурга, 1997. С. 247.

ким и хорошо систематизированным. Тем не менее, два аспекта следует отметить. Во-первых, наличие определенной системы теологических воззрений имело место у большинства членов баптистских общин, а не только у духовных лидеров, в чем находил конкретное и осязаемое выражение известный в протестантизме теологический постулат о всеобщем священстве всех верующих. Это видно, в частности из источников, относящихся к концу XIX в. Например, осознанная вера простых и беднейших членов баптистской общины в доктрину искупления отражена в записях разъездного баптистского проповедника В.В. Иванова, датированных 1883 г., процитированном в работе А.И. Клибанова «История религиозного сектантства в России».³ Во-вторых, несмотря на допущение некоторого разномыслия по второстепенным вопросам, в целом новообразовавшаяся деноминация безусловно стремилась к максимальной унификации теологических воззрений верующих в ключевых вопросах.

О важном значении богословия в российском евангельско-баптистском движении говорит и попытка организовать собственное теологическое учебное заведение, как только создались для этого необходимые политические условия. Один из духовных лидеров движения И.С. Проханов писал: «С первых дней провозглашения Манифеста от 17 октября 1905 года я начал предпринимать шаги, чтобы получить разрешение от властей для создания Библейской школы».⁴

Богословие представляет собой высший уровень религиозного сознания, которому присуще системность и теоретичность, в отличие от массового религиозного сознания. Наличие богословия в религиозной системе с неизбежностью порождает вопрос о его функциях. В религиозоведении нет единого мнения относительно функций богословия. Надо отметить, что в различных религиозных системах функции богословия несколько различаются в связи с конфессиональной спецификой. Применительно к евангельским христианам баптистам можно говорить о следующих основных функциях богословия: богопознавательная, смыслополагающая, мировоззренческая, интерпретационная, литургико-дидактическая, рационализационная, вероучительно-катехизационная, регулятивная, коммуникативная, идентификацион-

³ Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. М.: Издательство «Наука», 1965. С. 197.

⁴ Проханов И.С. В котле России. 1992. С. 164.

ная, консолидирующая, полемическо-апологетическая, миссионерская, социальная, презентационная. Первые одиннадцать функций осуществляются внутри религиозной системы, а последние четыре при взаимодействии религиозной системы с внешним для нее миром.

Богословная функция является важнейшей функцией богословия, так как богопознание было изначальной целью теологии. Религиозное сознание в целом ориентировано на познание Бога, теология же, как высшая форма религиозного сознания, существует именно для удовлетворения этой важнейшей религиозной потребности. Это верно по отношению к богословию любой конфессиональной системы. Однако для евангельских христиан-баптистов это имеет особое значение, так как познание Бога посредством Библии должно быть обязательной частью жизни обычных верующих⁵. Поэтому интерес к богословию проявляют не только служители церкви, получившие теологическое образование, но и рядовые верующие, если им позволяет общий образовательный уровень. Хотя, безусловно, для многих малообразованных верующих характерен антиинтеллектуализм и, соответственно, непонимание ценности занятия богословием. Эта тема подробно освещена О.А. Боковой⁶. Тем не менее, спрос на богословие в церковной среде определенно присутствует, что заметно и из объемов продаваемой в церквях богословской литературы и из комплектации церковных библиотек.

Смыслополагающая функция богословия является универсальной, поскольку религиозное учение всегда связано с приданием смысла тем или иным явлениям и процессам, происходящим во Вселенной, социуме или в жизни индивидуума. Например, все распространенные в современном мире религиозные учения стремятся дать своим последователям понимание смысла жизни и смерти, объяснить значение семьи и т.п. Для евангельских христиан-баптистов весьма характерно осмысливать все аспекты своей жизни с позиции библейского текста.⁷

Мировоззренческая функция богословия также является универсальной и присутствует в любой религиозной системе. Одной из задач богословия всегда является формирование цельной картины мира в соответствии с религиозной доктриной. Построение универсального по своему охвату, системного и логичного религиозного мировоззрения не может произойти стихийно, но всегда связано с серьезной бого-

⁵ Следуя за Христом. Пособие для подготовки к водному крещению. М., 2005. С. 5.

⁶ Бокова О.А. Современные российские евангельские христиане-баптисты//Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 3 со специальным выпуском. С. 41-42.

⁷ Следуя за Христом. Пособие для подготовки к водному крещению. М., 2005. С. 42-54.

словской подготовкой. У евангельских христиан-баптистов спрос на целостное религиозное мировоззрение достаточно высок, так как в отличие от многих конфессий их формальная принадлежность к церковному сообществу подразумевает обязательную проекцию религиозного учения на все аспекты жизни и деятельности человека, а также оценку различных явлений и процессов с религиозных позиций⁸.

Интерпретационная функция богословия связана с необходимостью толкования и применения священных текстов в той или иной религиозной традиции. Так как все развитые религиозные системы располагают такими текстами, данную функцию богословия также можно считать универсальной. Для евангельских христиан-баптистов данная функция богословия имеет первостепенное значение, так как их религиозная практика неразрывно связана с Библией. Это касается не только богослужебной и вообще церковной жизни верующих, но и личного благочестия. Личное изучение Священного Писания для российских баптистов, как правило, является нормой. Библия обязательно присутствует в доме верующего.⁹ Однако интерпретационная функция теологии не является широко востребованной в церковной среде в силу баптистского учения о доступности библейских истин любому верующему.¹⁰ Поэтому для верующих побудительным мотивом для чтения теологической литературы или получения богословского образования является, как правило, не желание вообще понять библейский текст, а стремление вникнуть в него глубже. Тем не менее, желающие ознакомиться с достижениями библейского богословия имеются среди верующих всех возрастных групп.

Литургическо-дидактическую функцию богословия можно специально выделить применительно к протестантским религиозным системам и, конкретно, к евангельским христианам-баптистам. Протестантскому богослужению вообще, и баптистскому в частности, присущ выражено дидактический характер. Главным составляющим баптистского богослужения является назидательная проповедь.¹¹ Поэтому богословская подготовка проповедника самым непосредственным образом влияет на качество и содержание богослужения данной конфессии.

Рационализационная функция богословия евангельских христи-

⁸ Там же. С. 48-68.

⁹ Духовность евангельских христиан-баптистов. М., 2010. С. 12.

¹⁰ Следуя за Христом. Пособие для подготовки к водному крещению. М., 2005. С. 58.

¹¹ Настольная книга пресвитера. Т. 1. М.: Издание РСЕХБ, 2010. С. 243.

ан-баптистов состоит в рационализации религиозного сознания верующих, поскольку для данной конфессии осмысленный характер веры каждого члена церкви носит принципиальный характер.¹² Не всем последователям российского баптизма изначально присущ рациональный тип религиозной веры в силу национально-культурных стереотипов и индивидуальных особенностей мышления. Богословие помогает придать религиозному сознанию более рациональное содержание.

Вероучительно-катехизационная функция богословия связана с тем, что теология, всегда являясь до некоторой степени элитарной формой религиозного сознания противопоставленной массовому религиозному сознанию, тем не менее, стремится оказать влияние на широкие массы верующих. С этой целью важнейшие теологические доктрины излагаются в форме вероучения, а затем преподаются верующим в ходе катехизации – внутрицерковного обучения базовым аспектам религиозного учения. Для евангельских христиан-баптистов эта функция богословия обладает большой важностью, так как в их религиозной традиции предполагается осмысленное отношение каждого верующего к исповедуемым им религиозным доктринам.¹³ Начальная катехизация предшествует у них крещению и вступлению в церковную общину¹⁴.

Регулятивная функция богословия также важна для религиозной системы, так как она отражает прикладное значение теологии. Регуляция религиозной и церковной жизни, а также повседневной жизни верующих в соответствии с религиозным учением и присутствующей в нем системой ценностей является одной из функций теологии. В современном протестантском богословии для реализации этой его функции существуют различные виды так называемого практического богословия. Церковная и повседневная жизнь российских евангельских христиан-баптистов строго регламентирована, особенно в вопросах, связанных с областью христианской морали,¹⁵ поэтому для них регулятивная функция богословия является актуальной, особенно в тех случаях, когда традиционные правила нуждаются в коррекции в силу внутренних или внешних причин.

Коммуникативная функция богословия связана с необходимостью наличия единого понятийного аппарата и теологического взаимопонимания в рамках религиозной системы, что обеспечивает возможность

¹² Азбука христианина. М., 2012. С. 31.

¹³ Духовность евангельских христиан-баптистов. М., 2010. С. 44-45.

¹⁴ Следуя за Христом. Пособие для подготовки к водному крещению. М., 2005. С. 4.

¹⁵ Следуя за Христом. Пособие для подготовки к водному крещению. М., 2005. С. 48-68.

эффективного общения внутри нее. В случае с евангельскими христианами баптистами, такие богословские понятия как «искупление», «покаяние», «рождение свыше» и т.д. имеют важное значение для внутриконфессиональной коммуникации.¹⁶

Идентификационная функция богословия состоит в обеспечении теологического обоснования существования той или иной системы в качестве самостоятельной. Самоидентификация приверженцев того или иного религиозного течения связана с осознанием теологических основ и особенностей, характерных для данной общности. У российских евангельских христиан-баптистов идентификационная функция богословия менее выражена, чем у их западных собратьев. До сих пор сказывается наследие советского времени, когда богословские основы братства не должны были быть радикально баптистскими, чтобы дать возможность Всесоюзному Совету ЕХБ быть структурой, включающей в себя максимально широкий спектр течений отечественного протестантизма.¹⁷ Хотя для современного российского баптизма идентификационная функция чрезвычайно важна, так как из-за большого разнообразия форм богослужения и локальных церковных обычаев конфессиональная самоидентификация по внешним признакам крайне затруднительна.

Консолидирующая функция богословия тесно связана с идентификационной, но отличается от нее тем, что объединяет людей со сходной самоидентификацией для разностороннего взаимодействия в рамках одной религиозной системы на почве общности убеждений. Учитывая, что российские евангельские христиане-баптисты традиционно придают большое значение коллективной церковной активности,¹⁸ всё связанное с консолидацией верующих, включая общность базовых теологических убеждений, имеет для них существенное значение.

Полемическо-апологетическая функция богословия связана с необходимостью религиозной системы полемизировать с представителями иных религиозных групп и вообще с носителями иных убеждений, а также отстаивать свои убеждения и ценности перед лицом внешней критики.¹⁹ Теологическая апологетика особенно важна для религиозных меньшинств, часто страдающих от предвзятого к ним от-

¹⁶ Следуя за Христом. Пособие для подготовки к водному крещению. М., 2005. С. 20-21, 25.

¹⁷ Мицкевич А.И. История Евангельских Христиан-Баптистов. С. 366-370.

¹⁸ Веруем. Катехизис для церквей евангельских христиан-баптистов. 2-е издание, исправленное и дополненное. М., 2010. С. 94.

¹⁹ Иванов М.В. Основы систематического богословия. М.: Протестант, 2002. С. 6-7.

ношения со стороны значительной части общества. Это в полной мере относится и к российским евангельским христианам-баптистам.

Миссионерская функция богословия состоит в выражении теологического учения религиозной конфессии в формах, доступных и привлекательных для внешних людей, а также в создании теоретического базиса для миссионерства. Теология, таким образом, участвует в процессе миссионерской деятельности и распространении религиозного учения. Не смотря на очевидную важность миссионерства для российского баптизма,²⁰ богословие миссии у отечественных баптистов пока мало развито, хотя шаги в этом направлении делаются.

Социальная функция богословия состоит в осмыслении социальных реалий и проблем с теологических позиций конфессии, а также создании теоретической базы для социальной активности религиозной системы. В советский период евангельские христиане-баптисты были лишены возможности участвовать в общественной жизни и проявлять социальную активность даже в области благотворительности. Поэтому не было нужды и в социально ориентированном богословии. В современной ситуации социальная проблематика занимает важное место в развивающемся богословии отечественного баптизма.²¹

Презентационная функция богословия состоит в представлении конфессии внешнему для нее миру. Эта функция определенно присутствует в случае конфессионального богословия евангельских христиан-баптистов, так как в отличие от некоторых других христианских церквей именно содержание учения, а не культ представляет данную конфессию в обществе.²²

Применение теологии в любой религиозной конфессии разнопланово и поэтому потребность в ней всегда имеет место, хотя эта потребность может не всегда осознаваться рядовыми последователями той или иной религии в силу упрощенного понимания религиозного учения и роли церкви в социуме, характерного для массового религиозного сознания. Именно такую ситуацию мы наблюдаем в современном российском баптизме. Наличие и развитие теологии чрезвычайно важно для российского Союза ЕХБ, как религиозной системы, но богословие часто представляется излишним усложнением и даже искажением веры для значительной части верующих, не отличающихся широким кругозором и высоким уровнем образования²³

²⁰ Следуя за Христом. Пособие для подготовки к водному крещению. М., 2005. С. 60, 65.

²¹ Духовность евангельских христиан-баптистов. М., 2010. С. 52-63.

²² Настольная книга пресвитера. Т. 1. М.: Издание РСЕХБ, 2010. С. 8-9.

²³ Бокова О.А. Современные российские евангельские христиане-баптисты//Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. № 3 со специальным выпуском. С. 43.

**Христологическое прочтение псалма 86
в послании Галатам 4:26**

Сергиенко Г.А.

В послании к Галатам 4:26 находится одно из редких сравнений «вышнего Иерусалима» (α;nw Ierousalh,m) с образом матери: «А выш- ний Иерусалим свободен он мать всем нам»¹. Цель данной статьи заключается в том, чтобы показать какую важную роль сыграл текст Септуагинты (LXX) в формировании основных положений богословия апостола Павла, в частности – его радикальной идеи включения язычников в число детей обетования.²

Отметим, что формирование богословской мысли Павла происходило не в отрыве, а во взаимодействии с его иудейским наследием. Так, например, цитата из книги пророка Исаи в послании Галатам 4:27 прямо указывает на то, что при написании этого послания Павел опирается на одну из доминирующих тем иудаизма периода Второго Храма – тему грядущего восстановления Сиона:

Возвеселись, неплодная, нерождающая; воскликни и возгласи, немучившаяся родами; потому что у оставленной гораздо более детей, нежели у имеющей мужа, говорит Господь (Гал. 4:27; ср. Ис. 54:1).

¹ Здесь и далее библейские цитаты даются по тексту Синодального перевода.

² См. на данную тему: Bruce, F. F. The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text. – Grand Rapids: Eerdmans, 1982, – P. 220; George, Timothy, Galatians. – Nashville: Broadman & Holman, 2001, – P. 342; Longenecker, Richard, Galatians. – Dallas: Word, 2002, – P. 213; Cosgrove, Charles H. The Law Has Given Sara No Children // Novum Testamentum. 1987. – Vol. 29. – P. 219-235; Jobs, Karen H. Jerusalem, Our Mother: Metalepsis and Intertextuality in Galatians 4:21-31// Westminster Theological Journal. 1993. – Vol. 55. – P. 299-320; Schwemer, Anna M. Himmlische Stadt und Himmlisches Bürgerrecht bei Paulus (Gal 4,26 und Phil 3,20) // La Cité de Dieu = Die Stadt Gottes : 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19.-23. September 1998. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, – P. 195-243; Watson, Duane F. New Jerusalem// Anchor Bible Dictionary. – Doubleday, 1992. Vol. 4. – P. 1095.

Со времени Вавилонского пленения пророки последовательно называли Иерусалим «дочерью Сиона» или «дщерью Израилевой».³ Впрочем, города других народов тоже описывались подобными словосочетаниями.⁴ В этом нашла свое отражение давняя семитская традиция персонифицировать город, сравнивая его с женщиной.⁵ Совершенно естественно, что женский образ служит удачной метафорой для выражения сложного феномена города. Подобно любой женщине в древнем мире город мог быть осквернен и разграблен воюющими армиями (участь, постигшая Иерусалим). С другой стороны, город может быть желанным и восприниматься как возлюбленная невеста. Подобно матери, город призван обеспечивать кров и пропитание для его обитателей (ср. Ис. 66:11). В историческом плане именно города были местом зарождения и развития древних цивилизаций. Так в лексическом употреблении античных авторов появляется понятие *метрополиса* (гр. *mhtro, polij*) – города-матери – богатого, влиятельного города, вокруг которого происходило формирование государств и империй.

В цитируемом Павлом тексте слово «неплодная» олицетворяет собой обезлюдевший, разрушенный Иерусалим после Вавилонского пленения.⁶ В книге пророка Исаии 54:11 город охарактеризован, как «бедный», «бросаемый бурей, безутешный». Бог, однако, обещает возвратиться к Сиону и восстановить славу Иерусалима (Ис. 52:7-9). В связи с этим звучит ободряющий призыв:

³ Ср.: Ис. 1:8; 37:22 (2); 52:2; 62:11; Иер. 4:31; 6:2, 23; 18:13; 38: 4, 21; Плач. 1:6; 2:1, 4, 8, 10, 13(2), 18; 4:22 (2); Мих. 1:3; 4: 8 (2), 10, 13; Соф. 3: 14 (2); Зах. 2: 7, 10; 9: 9 (2); Амос. 5:2.

⁴ Ср.: Ис. 23:12; 47:1, 5; Пс. 136:8.

⁵ См.: Fitzgerald, Aloysius. The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as Queen and False Worship as Adultery in the OT// Catholic Biblical Quarterly. 1972. – Vol. 34. – P. 403-416. Ср.: Maier, Christl. Psalm 87 as a Reappraisal of the Zion Tradition and Its Reception in Galatians 4:26// Catholic Biblical Quarterly. 2007. – Vol. 69. – P. 479; Schwemer, Himmlische Stadt, P. 203.

⁶ Похожее развитие образов, но с небольшими вариациями встречается в 4 Книге Ездры. Автор этого псевдоэпиграфа начала второго века н.э. также использует тему бесплодной женщины, которая олицетворяет собой Сион (10:44). Эта женщина, наконец, (после трех тысяч лет) родила сына (10:46), но по причине несчастья «сын умер при входе в брачный чертог» (10:48; подразумевается разрушение Иерусалима в 70 г. н. э.). Бог утешает женщину обещанием, что будет явлен его «Сын, Мессия» (7:26), и что это станет поворотным моментом судьбы: «Ибо для тебя открыт рай, посажено древо жизни, приготовлено будущее, готово изобилие, построен город, предназначен покой» (8:52). Филон Александрийский (*Praem.* 158-160) читает текст Ис. 54:1 внутри канонов аллегорического метода толкования. Для него образ «бесплодной» является этической аллегорией истории души: дети замужней женщины – пороки, а дети бесплодной (девы, оплодотворенной божественным семенем) – добродетели (см.: *Mig.* 224-25).

Воспряни, воспряни, восстань, Иерусалим, ты, который из руки Господа выпил чашу ярости Его» (Ис. 51:17; ср.: Ис. 52:1-3).

Хотя в тексте Исаии 54:1 не содержится ожидаемой связи между «бесплодной» и Саррой, так как фразовое ударение автор ставит на «Сионе», а не на «Сарре», недостающее звено обнаруживается там же в правом контексте: «Посмотрите на Авраама, отца вашего, и на Сарру, родившую вас» (Ис. 51:2).

Именно эта метафорическая связь Авраама и Сарры с образом эсхатологически восстановленного Иерусалима помогает Павлу установить четкую связь между «бесплодным» городом Ис. 54:1 (צִרְיָה, LXX *stei/ra*) и «бесплодной» Саррой из Быт. 11:30 («И Сара была неплодна (צִרְיָה, LXX *stei/ra*) и бездетна»). Однако, как бесплодная Сарра рождает сына благодаря Божьей животворящей силе, так и бесплодный Сион будет преобразован в «сад Господа» (Ис. 51:3) и станет местом рождения многих детей. Как бесплодная Сарра «разразилась веселым смехом и криками радости при рождении Исаака», так и у верующих в Галатии есть все основания радоваться, потому что они истинные дети Авраама.

Отрывок из послания Галатам 4:21-31 является примером уникальной Павловой экзегезы вышеприведенных текстов Исаии. Используя аллегорический метод толкования, автор приходит, на первый взгляд, к парадоксальному выводу: наследниками обетования, данного Аврааму, являются уверовавшие язычники, а не этнические евреи. Более того, он называет своих соплеменников рожденными от Агари! На основании чего Павел приходит к такому выводу?

Послания Павла преизобилуют примерами *интертекстуальности*, когда, избегая прямого цитирования, автор часто использовал для выражения своей мысли ветхозаветные смысловые нити.⁹ У нас есть достаточное основание утверждать, что во фрагменте Гал. 4:26 Павел ссылается на псалом 86, как он представлен в древнегреческом пере-

⁷ Лонгенекер (Longenecker) предполагает, что Павел, скорее всего, следует здесь седьмой *middôt* раввинского толкования (так называемому *gēzērā shāwā* или толкованию по принципу вербальной аналогии). В случае если одно и то же слово (*stei/ra*) встречается в двух разных местах (Быт. 11:30 и Ис. 54:1), то рассуждения по одному из слов могут быть применены к другому (Galatians, P. 215).

⁸ George, Galatians, P. 344.

⁹ О феномене интертекстуальности см. Хейз, Р. Отголоски Писания в посланиях Павла. Черкассы: Коллоквиум, 2011. 281 с.

воде Ветхого Завета – Септуагинте.¹⁰ Уникальность этого псалма не только в том, что мы находим там одно из редких обращений к Сиону как к матери,¹¹ но и в том, что обращение это звучит из уст языческих народов!

В общих чертах псалом 86 представляет собой славословие, прославляющее Сион, как град Божий (ro,lij tou/ qeou/) и центр жизни, который когда-нибудь непременно станет таковым для всех народов.¹²

По признанию одного из современных авторов, псалом 86 является «одной из наиболее сложных поэм Псалтири»¹³. Его особый стиль навел некоторых ученых на мысль о том, что часть этого псалма была утеряна, а его строки переставлены. По крайней мере, именно такое впечатление оставляет прочтение этого псалма в русском Синодальном переводе.¹⁴

Однако в тексте псалма можно обнаружить несколько структурных маркеров, которые дают нам основание рассматривать его как целостное литературное произведение.¹⁵ Действия Бога в псалме выражаются посредством трех глаголов: Бог *любит* Сион (ст. 2), Он *основал* его (ст. 5) и *записывает* народы в переписи (ст. 6). Всевышний любит Сион и потому обещает, что город станет местом рождения (языческих!) народов в Сионе. Это действительно поразительная мысль!

¹⁰ В Масоретском тексте это псалом 87.

¹¹ В Ветхом Завете есть несколько отрывков, которые могли вдохновить Павла на изображение «вышнего Иерусалима» как матери. Например, во 2-ой книге Царств город Авель-Беф-Мааха назван «матерью городов в Израиле» (20:19). Образ матери для Нового Иерусалима подразумевается и в Ис. 62:5. Септуагинта содержит еще несколько ссылок на «город-мать» в И. Нав. 10:02; 14:15; 21:11; Ис. 1:26. Филон Александрийский использовал то же самое выражение для одного из шести городов-убежищ: «самые прекрасные mhtro,polij» (Fug. 94; ср.: Som. 1.41). Еще одно сравнение города с матерью встречается в еврейском романе первого века «Иосиф и Асenet». См. также 2 Bar. 3:1; 4 Ezdr. 10:7.

¹² О структуре и толковании этого псалма см.: Booij, Thijs. Some Observations on Psalm 87// Vetus Testamentum. 1987. – Vol. 37, №1. – P. 16-25; Bos, Johanna W.H. Psalm 87// Interpretation. 1993. – Vol. 47. – P. 281-285; Emerton, John A. The Problem of Psalm 87// Vetus Testamentum. 2000. – Vol. 50. – P. 183-99; Maier, Christl M. Psalm 87, P. 473-86; Smith, Mark S. The Structure of Psalm 87. Vetus Testamentum. 1987. – Vol. 37. – P. 16-25.

¹³ Emerton, Psalm 87, P. 183.

¹⁴ Своего рода ирония заключается в том, что один из самых малопонятных псалмов в Псалтири хорошо известен русскоязычному читателю благодаря последней строке этого псалма, содержание которой воспроизводится в евангельском песнопении «Все мои источники в Тебе» (Песнь Возрождения № 48).

¹⁵ Bos, Psalm 87, P. 283.

Для нашего исследования особый интерес представляют 4-6 стихи 86 псалма. В нижеприведенной таблице представлены варианты Масоретского текста, русского Синодального перевода, текста Септуагинты и его перевода на русский язык.

Масоретский текст	Синодальный перевод	Септуагинта	Перевод ¹⁶
ст.4 וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים לְעַמּוּדָא וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים לְעַמּוּדָא וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים לְעַמּוּדָא	Упомяну знающим меня о Рааве и Вавилоне; вот Филистимляне и Тир с Еффикию. - <i>сказуют</i>: "такой-то родился там".	Μνησθήσιντες Ρααβ καὶ Βαβυλωνίους τοὺς γινώσκουσιν με, καὶ ἰδοὺ ἐλλοβήσονται καὶ Τύρος καὶ λαὸς Αἰθιοπῶν, οὗτοι ἐγενήθησαν ἐκεῖ.	Я возвещу о Рааве и Вавилоне знающим Меня; вот и иноплемсменники, и Тир, и народ Эфиопии [в их числе]. [ибо] они родились там (на Сионе).
ст.5 וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים לְעַמּוּדָא וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים לְעַמּוּדָא וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים לְעַמּוּדָא	О Сионе же будут говорить: «такой- то и такой-то муж родился в нем, и Сам Всевышний укрепил его».	μήτηρ Σιών, ἔρει ἀνθρώπους καὶ ἀνθρώπους ἐγενήθη ἐν αὐτῇ καὶ αὐτὸς ἐθεμελίωσε αὐτήν ὁ ὄντων	Иноплеменник назовет Сион матерью, потому что¹⁷ Муж¹⁸ родился в нем (на Сионе), и Сам Всевышний основал его (Сион).
ст.6 וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים לְעַמּוּדָא וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים לְעַמּוּדָא וְיִזְכֹּר אֱלֹהִים לְעַמּוּדָא	Господь в переписи народов напишет: "Такой то родился там".	κύριος ἀντὶ γράσει ἐν γραφῇ λαῶν καὶ ἀρχόντων τοῦτων τὸν γεννηθέντα ἐν αὐτῇ	Господь напишет в переписи народов и их князей [имена] рожденных в нем (на Сионе).

Сразу же обращает на себя внимание определенная степень творческой свободы, с которой переводчик(и) обращается(ются) с древнееврейским текстом, что, собственно говоря, еще раз подтверждает известную аксиому: всякий перевод с одного языка на другой *всегда* включает в себя элемент интерпретации текста.¹⁹

В четвертом стихе мы находим перечень из пяти соседних народов, каждый из которых нельзя заподозрить в дружеском отношении к Израилю. Это, прежде всего, две супердержавы древности: Раав (Египет,

¹⁶ Перевод текста Септуагинты (авторский – Г.С.)

¹⁷ По примеру Майера и других исследователей, которые понимают союз καὶ, в его объяснительной функции (Psalm 87, P. 480).

¹⁸ Следуя за интерпретацией слова ἀνθρώποις у Иоахима Шапера в Eschatology in the Greek Psalter. – Tübingen: Mohr Siebeck, 1995, P. 99.

¹⁹ Заслуживает внимания высказанное А.В. Поповым предположение о том, что в данном случае переводчик Септуагинты возможно воспроизводит несохранившийся альтернативный вариант древнееврейского текста.

ср.: Ис. 30:7) и Вавилон, между которыми Израиль часто находился как «между молотом и наковальней». Это и меньшие по численности, но не менее воинственные, народы Филистии (в LXX отсутствует упоминание), Тира и Куша (возможно, Нубия или Эфиопия; ср. LXX). Тем более удивительно, что, невзирая на их враждебность, Бог обещает включить эти народы в книгу переписи! И если в Масоретском тексте сохраняется некоторая двусмысленность относительно того, почему Бог обещает «вспомнить» эти народы, то в Септуагинте прямо утверждается, что Сион становится местом их рождения!

Пятый стих в еще большей степени несет на себе результаты творческой интерпретации. Появляющееся обращение «матерь Сиона», скорее всего, является следствием осмысления Масоретского текста в контексте обостренных ожиданий, связанных с надеждой на возрождение Сиона.²⁰ Переводчик LXX интерпретирует консонантную форму древнееврейского מִלְּנָחַל как מִלְּנָחַל = LXX e;rei («он скажет») вместо формы *niph'al* מִלְּנָחַל («он будет называться»), как это делали масореты;

а также расщепляет устойчивое словосочетание אִישׁ וְאִשָּׁה = «каждый человек»

на «человек и человек», причем первый אִישׁ в этой редакции олицетворяет собой языческие народы, А второй אִשָּׁה²¹ привносит в содержание отчетливо мессианский подтекст. Есть убедительное свидетельство, подтверждающее, что в равнины читали пятый стих псалма 86 именно в мессианском ключе. В средневековом толковании на книгу Псалтирь (Мидраш Техиллим) сказано:

*Р. Иуда сын Симона сказал: «Однажды народы принесут дары царю Мессии, как написано: «Такой-то и такой-то муж родился в нем» (Пс. 86:5); это – помазанники Господа, Мессия, сын Давидов, и Мессия, сын Ефремов».*²²

²⁰ В этой связи уместно обратить внимание на кумранский текст 11Q Psa 154, составленный примерно в то же самое время, что и перевод LXX. В частности, колонка ²² данного псалма представляет собой хвалебную песнь, обращенную к Сиону: «Я помню тебя, Сион, ради благословения; всей крепостью моей». В нем Сион изображается как мать (ср. Ис. 66: 7-11), которая рождает своих детей и вскармливает их у «[своей] славной груди». Перевод с английского мой – Г.С.

²¹ Schaper, Greek Psalter, P. 100. О значении образов אִישׁ וְאִשָּׁה в Септуагинте, Кумранских рукописях и Тапруге см.: Vermes, Geza. Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies. – Leiden: Brill, 1961, P. 56-66.

²² Цитируется по первому немецкому изданию Midrash Tehillim oder Haggadische Erklärung der Psalmen. Trier: Sigmund Mayer, 1892, P. 51. Перевод с немецкого мой – Г.С.

Если подобным образом читали этот текст иудейские толкователи,²³ то тем более есть все основания полагать, что подобным же образом читает псалом 86 и апостол Павел.

Шестой стих еще раз подтверждает, что Господь²⁴ обещает записать в книге переписи имена язычников, рожденных на Сионе! В данном контексте словосочетание «книга народов» (graph, law/n), скорее всего, тождественно другому иудейскому выражению «книга жизни (живущих)»²⁵, в которой Бог содержит имена достойных вечной жизни.

В этой редакции Септуагинты в содержании псалма 86 появляется новая удивительная смысловая линия: обращение «мать Сиона» (ст. 5) следует читать как звучащее из уст представителей языческих народов, перечисленных в ст. 4. Но на основании чего язычники могут называть Сион своей матерью? Да по праву рождения на Сионе (ст. 4)! Простите, но как же это возможно, если местом их рождения было все что угодно, кроме Сиона? Да потому что «Муж» родился на Сионе! Гора Сион именно потому и названа матерью, что она рождает «Мужа»!²⁶

За эту смысловую линию ухватится Павел, аргументируя в послании Галатам правомочность включения язычников в число детей обетования. «Читайте Тору (no,moj)!» – призывает он своих оппонентов (Гал. 4:21)! Именно там сам Господь обещал включить языческие народы в небесную перепись (Пс. 86:6). Но каким образом Господь это сделает? «Через рождение Мужа (a;nqgwroj) на Сионе!», – находит для себя ясный ответ Павел в Пс. 86:5. И этот a;nqgwroj является никем иным, как Мессией, Христом!

В послании Галатам ключевая роль в осуществлении обетования, данного Аврааму («в тебе благословятся все народы», Гал. 3:8), принадлежит «Семени» (spe,rma), то есть Христу (Гал. 3:16). Само же обетование, в понимании Павла, относится не к физическим потомкам Авраама, а к тем, кто рожден от Семени. Поэтому «Сарра», как эсхато-

²³ Правда, следует иметь в виду, что процитированный мидраш принадлежит к более позднему периоду.

²⁴ В Масоретском тексте употребляется священное имя Бога (YHWH), переведенное в LXX как ku,rioj.

²⁵ См. Исх. 32:32; Ис. 4:3; Дан. 12:1; Мал. 3:16; 1 Ен. 47:3; 97:6; 104:1; 106:19; 2 Вар. 73:1.

²⁶ В силу того, что в русском языке (в отличие от древнееврейского и древнегреческого) слово Сион – мужского рода, сравнение его с «матерью» может вызывать смысловое напряжение.

логический символ в тексте Павла, остается «неплодной» «до времени пришествия Семени» (3:19)²⁷.

Все множество языческих народов (Пс. 86:4), появившихся на свет в разное время и в разных местах, после рождения Мессии на Сионе получает, образно говоря, прописку на Сионе. Через животворящее Семя, то есть Христа, происходит их духовное рождение! «Сарра», оплодотворенная этим Семенем, становится матерью бесчисленного множества! Верующие во Христа – суть дети Авраама, дети обетования, а потому со всей уверенностью можно сказать, что их имена прозвучат на небесной перекличке.

Обращает на себя внимание тот факт, что в Гал. 4:26 Павел называет местом рождения Мессии не земной, а «вышний Иерусалим».²⁸ В этом опять-таки сказывается влияние на апостола иудейской апокалиптический традиции, причем в той ее вариации, которая ожидает замену земного Иерусалима небесным оригиналом.

Город Иерусалим с храмом был и остается одним из наиважнейших символов Израиля, потому что сам Бог основал его (Ис. 14:32) и выбрал, чтобы в нем обитало Его имя (Втор. 12:11). Присутствие Бога «посреди его» всегда было твердой гарантией того, что «он не поколеблется» (Пс. 46:5; ср.: Ис. 37:35). Тем не менее, исторические реалии часто подвергали эту уверенность серьезной проверке. События, связанные с разрушением храма в 586 г. до н.э., и последующий период вавилонского пленения, конечно же, усилили надежды на восстановление храма и города:

Тогда Господь возьмет во владение Иуду, Свой удел на святой земле, и снова изберет Иерусалим. (Зах. 2:12)

Тот факт, что фактическое восстановление города во время персидского периода для многих обернулось разочарованием, привело к появлению двух сценариев относительно будущего Иерусалима. Так, одни ожидали, что Бог сверхъестественным образом преобразит Иерусалим,²⁹ другие же полагали, что речь пойдет о более радикальных мерах: замене несовершенной земной копии небесным оригиналом³⁰.

²⁷ Cosgrove, *The Law Has Given Sarah no Children*, P. 231.

²⁸ К сожалению, Майер, не замечает метафорического смысла, который заложен в этом тексте в слове «Иерусалим», утверждая, что нигде в Библии не сказано, что «Мессия придет из Иерусалима или родится в Иерусалиме» (Psalm 87, P. 480, n.37).

²⁹ См. *Тов.* 13:8-18; *Зав. Дан.* 5:12-13; *Ор. Сив.* 5.420-427; *1 Ен.* 90:28-29.

³⁰ *2 Езд.* 7:26; 125-128; 13:36; *2 Вар.* 4; 32:1-4.

Идея двух Иерусалимов, один из которых является несовершенной копией другого, скорее всего, была подсказана историей Моисея, согласно которой Ковчег Завета был построен по небесному образцу (Исх. 25:40). Вот как об этом говорится в книге *Премудрости Соломона* 9:8 (ср.: 1 Пар. 28:19):

*Ты дал приказание построить храм на святой горе твоей, и жертвенник в городе обитания твоего, подобие святой скинии, которую ты приготовил в начале.*³¹

Другой древний документ, *Апокалипсис Варуха*, составленный на волне разрушения храма и города в 70 г. н. э., подтверждает, что земной Иерусалим оказался, в конце концов, несовершенной копией оригинала, который хранится у Бога³². Тот же контраст между нынешним и «небесным Иерусалимом» можно проследить и в более поздней талмудической литературе³³.

Не вызывает сомнения, что новозаветные авторы, в том числе и апостол Павел, разделяют эту надежду.³⁴ Земной Иерусалим, особенно после трагедии 70 года, и, в связи с обострением отношений между христианской и иудейской общинами в конце первого века, для последователей Иисуса теряет свою значимость. Их ожидания связаны с будущим «небесным Иерусалимом», который и станет «местом обитания Бога с человеками». Именно этот «небесный» или же «вышний Иерусалим» в понимании Павла становится «матерью», рождающей Мужа = Христа, благодаря чему открывается доступ к Книге Жизни для всех народов земли.

³¹ Цитируется по изданию Библии Московской Патриархии 1988 года.

³² «И ЯХВЕ сказал мне: "Этот город будет предан на время, и народ на время наказан, но мир не будет предан забвению. Или ты думаешь, что об этом городе Я сказал: "Я вырезал тебя на ладонях рук Моих"? Нет, это здание, что возвышается сейчас посреди вас, не то, которое будет открыто у Меня, уготованное здесь от времени... когда Мне на мысль пришло создать Рай. <...> И вот теперь Я храню его у Себя, равно как и Рай» 2 Вар. 4:1-6. Цитируется по <http://apokrif.fullweb.ru/apocryph2/baruh2.shtml>.

³³ См., например, трактат *Таанит* 5а: «Р. Нахман спросил р. Исаака: «Какое значение текста Писания: «Среди тебя Святой; Я не войду в город» (Ос.11:9)? <...> Р. Йоханан сказал: «Святой, да будет Он благословен, объявил: «Не войду в небесный Иерусалим, доколе не войду в земной Иерусалим». А что, разве есть небесный Иерусалим? Да, как написано: "Иерусалим, устроенный как город, слитый в одно" (Псалом 122:3)» (перевод с английского мой – Г.С.). См. также трактаты *Хагига* 12б; *Мидраш Рабба* на Бытие 55.7; 69.7; на Числа 4.13; на Песнь песней 3.10; 4.4; *Мидраш Техиллим* 30.1; 122.4; *Песикта Раббати* 40.6.

³⁴ Ср.: Евр. 11:10, 14-16; 12:22; 13:14; Откр. 3:12; 21:2, 10.

Методика стилистического анализа новозаветного текста на языке оригинала

Савин Г.А.

Общее понятие «стиль речи (текста)»

Термин «стиль» происходит от греческого слова *stilōi* и обозначает инструмент (деревянную палочку) для письма на восковых дощечках. Данное понятие является основополагающим для стилистического анализа текста. В лингвистике, литературоведении, различных гуманитарных дисциплинах, да и в обыденном языке слово «стиль» уже давно вошло в обиход. В него вкладываются значения: ‘манера’, ‘характерная черта’, ‘особенность’ и т.п.; мы говорим: «стиль одежды», «стиль вождения автомобиля», «стиль проповеди», «стиль богослужения», «стиль церковного пения» и мн. др. В результате этот термин стал достаточно многозначным как в светской, так и в церковной культуре, требующим прояснения и уточнения.¹

В основе избранного нами стилистического подхода к анализу библейских текстов лежит хорошо разработанный метод лингвистического стилистического анализа Ольги Алексеевны Крыловой, позволяю-

¹ Для определения понятия «стиль речи» необходимо выявить определенные объективные и субъективные факторы, формирующие речь (текст) автора. В работе «Лингвистическая стилистика» О.А. Крылова выделяет следующие факторы:

Объективные факторы:

- а) форма речи (устная или письменная);
- б) вид речи (монолог, диалог или полилог);
- в) характер коммуникации (общественная, публичная или личная; для нас, например, чрезвычайно важно понимать характер Новозаветных посланий: соборное послание/личное письмо);
- г) жанр речи (в нашем случае жанры, формирующиеся диегетическим или экзегетическим авторами);
- д) сфера общественной деятельности.

Субъективные факторы:

- а) избранная автором манера речи;
- б) влияние определенного настроения;
- в) психический склад личности, темперамент или особенности характера;
- г) культурный уровень и уровень общего образования.

См. О.А. Крылова. «Лингвистическая стилистика». В 2 кн. Кн.1. Теория: Учеб. пособие. М.: Высшая школа, 2006, С. 41. С 319 с.

щий оперировать понятиями *стилистическое значение, стилеобразующие факторы, функциональный стиль языка, стили речи, композиция текста, единицы структуры текста, стилистический прием* и др.² В данной работе мы противопоставляем такие понятия, как «стиль языка» и «стиль речи»; более того, употребление термина просто «стиль» считаем нецелесообразным из-за его семантической перегруженности, противопоставляя «функциональный стиль» «идиостилю».³

Объект и предмет стилистического анализа библейского текста НЗ

Объектом стилистического анализа текста является не собственно язык как социальное явление и система, а язык в действии, язык, использованный боговдохновенными авторами Священного Писания, или боговдохновенная речь (боговдохновенный текст). Это означает, что стилистический анализ в наибольшей степени привязан к конкретному тексту: а) к тексту на языке оригинала (конкретный манускрипт определенного семейства); б) к переводу. Например: греческий текст издания института Нестле Аланд 27; греческий текст Большинство (Византийское семейство); Латинский перевод (Вульгата) и старолатинские тексты; перевод Библии Лютера; перевод Библии Короля Иакова; текст Елизаветинской Библии; Синодальный перевод, перевод «Радостная Весть» и мн. др. При применении одной и той же методики результаты стилистического анализа различных библейских текстов могут радикально отличаться, что вполне естественно, поскольку тек-

² Крылова, Лингвистическая стилистика, 4.

³ **Идиостиль** (или индивидуальный стиль) – это индивидуальная, в определенной степени неповторимая система содержательных и формальных лингвистических характеристик, присущих произведениям определенного автора, которая делает уникальным воплощенный в этих произведениях авторский способ языкового выражения. На практике данный термин используется применительно к художественным произведениям (как прозаическим, так и поэтическим); применительно к текстам, не относящимся к изящной словесности, в последнее десятилетие стал использоваться отчасти близкий, но далеко не тождественный термин «дискурс» в одном из его пониманий.

Термин «идиостиль» соотносим также с термином «идиолект». В теории художественной литературы различие между ними в общем виде состоит в следующем: под идиолектом определенного автора понимается вся совокупность созданных им текстов в исходной хронологической последовательности (или последовательности, санкционированной самим автором, если тексты подвергались переработке); под идиостилем же понимается совокупность глубинных текстопорождающих доминант и констант определенного автора, которые определили появление этих текстов именно в такой последовательности (Котурова М.П. Идиостиль//Стилистический энциклопедический словарь русского языка/Под. ред. М.Н. Кожинной. – С М.: Флинта: Наука, 2003. – С. 95-99).

сты написаны в разное время в различных культурных и переводческих традициях.

Предметом или аспектом, в котором изучается материал, становится определенная точка зрения на объект. Таким образом, просто понятие «библейский текст» с точки зрения стилистического анализа не актуально. С точки зрения предметного анализа речь может идти о большом выделении аспектов; например: выявление авторской индивидуальности субъекта речи Послания к Евреям на языке оригинала и на языке разных переводов; описание идиостиля ап. Павла на материале текстов института Нестле Аланд и т.п.

Таким образом, в фокусе стилистического анализа текста появляется человек, в нашем случае человек, пишущий текст. Стилистический анализ позволяет выявить и отсортировать используемые языковые средства в тексте, создающие различную стилистическую форму речи, выбор которых автором зависит от различных условий и целей общения. Так мы отвечаем на вопросы:

- Какую цель перед собой ставит пишущий?
- В каких условиях, в какой обстановке автор находится?
- Каков авторский статус: уровень авторитетности; профессия; служение?
- Каково отношение пишущего к адресату, его настроение, самочувствие?
- Каков физический и духовный возраст автора?
- Каков жанр речи, избранный писателем, и почему именно этот жанр им был избран?

Все это – примерный список вопросов, возможный при стилистическом анализе. В результате стилистический анализ призван выявить стилистические языковые средства с точки зрения их экспрессивных (выразительных) возможностей и определить какова цель сообщения боговдохновенного автора, оформленная в определенном виде и жанре речи.

Основной стилеобразующий фактор

Итак, стилистический аспект анализа библейского текста – это оценка языковых средств с точки зрения их уместности и эффективности в определенных условиях общения. *Оценочное* отношение к фактам языка составляет специфику стилистического подхода к ним. Выделение основного стилеобразующего фактора обусловлено существо-

ванием различных *форм общественного сознания*, выделяемых на основе соответствующих им сфер общественной деятельности.⁴

Форма общественного сознания – это философская категория, определенные формы, в которых отражается интеллектуальная, духовная жизнь общества. Форма общественного сознания отражается в определенных моделях речевого поведения в зависимости от ситуации, в которой оказывается человек.⁵

Функциональная стилистическая дифференциация древнегреческого языка НЗ (на примере современного русского языка)

В самом общем виде соотношение сфер общественной деятельности, форм общественного сознания и функциональных стилей языка в современной российской культуре можно представить в следующей таблице:

Формы общественного сознания	Сферы общественной деятельности	Функциональный стиль языка
религия	церковно-религиозная	церковно-религиозный
право	административно-правовая	официально-деловой
наука	научная	научный
политическая идеология	политико-идеологическая	политико-идеологический
искусство (словесное творчество)	литературная деятельность	литературно-художественный (см. примечание ниже)
бытовое сознание	повседневно-бытовое общение	разговорно-бытовой

⁴ Кожина М. Н. Речеведение и функциональная стилистика: вопросы теории. Избр. тр. Пермь, 2002.; Крылова О.А. Лингвистическая стилистика. В 2 кн. Кн. 1. Теория: Учеб. пособие. – М.: Высшая школа, 2006. – С. 319

⁵ В процессе исторического развития общества, его жизнедеятельности, проявляются и дифференцируются различные отношения между людьми. В самом широком смысле любое сообщество людей разных культур времен и эпох можно определить как систему всех существующих способов и форм взаимодействия и объединения. Такие формы взаимодействия представляют собой надстройки, в которых выражается духовная и интеллектуальная жизнь общества в самом широком смысле этого понятия. Общественное сознание, складываясь из сознаний составляющих общество людей, не является простой суммой, а обладает некоторыми системными свойствами, не сводимыми к свойствам индивидуального сознания. Выделяются различные формы общественного сознания, так что не существует общепринятой номенклатуры всех форм, однако, в большинстве философских, исторических, филологических, политологических и др. исследований обычно называются шесть форм общественного сознания: искусство, наука (в т.ч. философия), мораль, правосознание (право), религия, идеология (политическое сознание), как наивысшая форма общественного сознания.

Формы общественного сознания зависят от жизни, устройства социальных институтов, организации процесса познания и т.д. Поэтому они всегда тесно связаны с определенно-го типа общественными отношениями: экономическими, политическими, нравственными, эстетическими, богословскими и т.п.

Итак, обыденное сознание (6) противопоставлено всем остальным формам сознания (1,2,3,4,5), как первичное, базовое. Как следствие, *разговорно-обиходный функциональный стиль* (разговорная речь) противопоставлен всем остальным функциональным стилям, как стилям книжным.

Определенную сложность представляет и литературный язык, как искусство (5), который носит контаминационный характер, т.е. «перерабатывает» все функциональные стили языка.⁶

Каждый функциональный стиль «обслуживает» определенную сферу общественной деятельности, функционирует именно в этой сфере, поэтому он и называется функциональным (ФС), а в качестве основного стилеобразующего фактора выделяется сфера общественной деятельности, выделенная с опорой на форму общественного сознания. В качестве примера перечислим ряд функционально-стилистически маркированных лексических единиц: церковно-религиозная лексика: *благословение, благодать, крестное знамение, благочинный, чинопочитание, молитвослов, четья, литургия, обедня* и т.п.; официально-деловая лексика: *делопроизводство, пролонгация, архивариус, нотариус, бюрократия, субординация, аккредитация* и т.п.; научная лексика: (философская) *верификация, фальсификация, детерминированность, дискретность, дуализм* и т.п.; (техническая) *редукция, индукция, амортизация, люминесценция, ионизация* и т.п.; (экономическая) *дефолт, инфляция, дефляция, девальвация, интеграция, стагнация* и т.п.; (филологическая) *модус, пропозиция, предикативность, аффиксация, префиксация, суффиксация, флексия, абляут* и т.п.; политико-идеологическая лексика: *патриотизм, национализм, шовинизм, пропаганда, ангажированность, остракизм, изоляционизм, эскалация, экспансия, оккупация, дискриминация* и т.п.; разговорно-обиходная лексика: *дружище, браток, натаскать, вскинуться, навалом, по-быстрому, прямоком* и т.п.

Кроме книжной (1–4) и разговорной (6), выделяется *нулевая (нейтральная)* функционально-стилевая окраска. Ее имеют такие языковые единицы, которые употребляются в любом стиле и нигде при этом не

⁶ Особенность литературы (художественных текстов) заключается в том, что в них «перерабатываются» все функциональные стили, поскольку происходит смешение разных форм общественного сознания и наложение сфер общественной деятельности. Так в текстах Нового Завета очень немного произведений, выдержанных в едином функциональном стиле (как, например, послание Филимону). Однако практически любой текст обнаруживает доминантный стиль, хотя и с «примесями» инородных стилистических компонентов.

ощущаются как чужеродные, иностилевые. Например: (имена существительные) *небо, земля, вода, жизнь*; (имена прилагательные) *красивый, умный, главный, правый, левый*; (глаголы) *быть, делать, знать, жить*; (наречия) *быстро, легко, налево, направо* и т.п. Такая лексика называется *стилистически нулевая* (стилистические нули).⁷

Итак, дадим следующее определение функционального стиля языка: *функциональный стиль – это исторически сложившаяся к определенному времени в определенном языковом коллективе разновидность языка, представляющая собой относительно замкнутую систему языковых средств всех уровней, которая регулярно функционирует в определенной сфере общественной деятельности*.⁸

Выделение форм общественного сознания античной культуры задача крайне сложная, требующая тонкого исторического чутья, понимания культуры и огромного количества различных фоновых факторов, формирующих языковую картину (даже, скорее всего, языковые картины мира) авторов и адресатов.

Соотношение сфер общественного сознания, общественной деятельности и функциональных стилей древнегреческого языка, используемых авторами Нового Завета, представлены в следующей таблице:⁹

Формы общественного сознания	Сферы общественной деятельности	Функциональный стиль языка
религиозная: а) религиозно-магическая б) религиозно-этическая	а) магически-ритуальная б) морально-этическая	а) сакрально-ритуальный б) нравственно-дидактический
научно-философская	научная и философско-мировоззренческая	научный и философский стили
профессионально-трудовая	ремесленная, спортивная, военная, торгово-финансовую и т.п.	профессионально-терминологический
административно-правовая	административно-правовая	официально-деловой
искусство (мифо-поэтическая)	литературная деятельность	контрастирующий
повседневно-бытовая	повседневно-бытовое общение	разговорно-обиходный

Определенные языковые средства, регулярно функционируя в определенной сфере общественной деятельности, иногда приобретают

⁷ Крылова О.А. Лингвистическая стилистика, С. 76.

⁸ Там же, С. 50.

⁹ Данная классификация носит характер научной гипотезы, требующей всестороннего критического осмысления и обсуждения как с точки зрения уточнения формулировок номенклатуры, так и расширения или уменьшения, предложенного автором списка.

коннотацию, накладывающуюся на лексическое и грамматическое значение конкретной языковой единицы. Эта коннотация воспринимается языковым сознанием как *стилистическая окраска* определенной языковой единицы. Например, все нижеприведенные лексические единицы носят ярко выраженную административно-правовую коннотацию: politeu,omai 'вести соответствующий римскому гражданину образ жизни'; politei,a 'гражданство'; poli,teuma 'государство'; po,lij 'город', 'город-государство'; polita,rchj 'член городского совета', 'магистр'; poli,thj 'гражданин'; politikh, 'политика'. Эта коннотация называется *функционально-стилевой окраской*. Функционально-стилевая окраска ощущается у языковых средств даже в случае их изолированного рассмотрения, т.е. рассмотрения вне контекста. Например:

*Μόνον ἀζίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε, ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς εἴτε ἀπὼν ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθροῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου*¹⁰ [Флп. 1: 27].

Только достойно Евангелия Христа поступайте, чтобы придя и увидев вас, или отсутствуя, я слышал о вас, что стоите в одном духе, единодушно, фалангой веры Евангельской
[перевод. С.Г.].

Даже употребленное в ином дискурсе, вне своего привычного языковому сознанию контекста, слово πολιτεύεσθε (verb. dep., Praes., Imper., Act. 2P, Pl.) сохраняет свою цитатность. Глагол politeu,omai следует понимать гораздо уже, чем 'поступать' или 'жить', как он переводится в Синодальном переводе. Его значение: 'жить в сообществе людей, имеющих общее гражданство', 'подчинять свою жизнь правилам, установленным гражданским обществом', 'управлять государством' и т.п.¹¹ Данный глагол имеет широкое употребление в античной литературе, особенно у авторов, исследовавших политическую жизнь древних государственных систем, как развитых, так и примитивных.¹²

¹⁰ Здесь и далее цитирование дается по четвертому изданию The Greek New Testament, Fourth Revised Edition (with Morphology) под ред. Aland, K., и др. Deutsche Bibelgesellschaft, 1993; 2006.

¹¹ Bauer, Walter. A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. Second Edition. – Chicago. The University of Chicago Press, 2002. – P. 686.

¹² См. там же 686-688.

Таким образом, приобретенная стилистическая коннотация у многих лексических единиц сохраняется даже в «автономном» от привычного для них употребления, что обязательно должно учитываться если уж не в переводе, то в экзегетическом комментарии. Нечто подобное обнаруживается и на семантико-синтаксическом уровне текста. Например:

ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ, ἐγὼ ἀποτίσω [Флм. 19].

Я, Павел, написал собственной рукой: я возмещу (ущерб).

Данная фраза выглядит как явная долговая расписка. Очевидно, что такое предложение-высказывание также маркировано административно-правовым функциональным стилем языка и, возможно, даже уже – определенным речевым жанром.

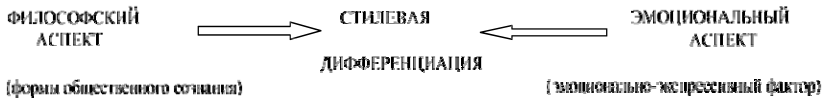
Двусторонний характер стилистической окраски

Итак, для каждого функционального стиля характерен отбор определенных языковых средств (на фоне межстилевых средств, получающих свою реализацию в любом функциональном стиле; например, союзов, частиц или глаголов типа *быть*, *существовать*, *иметь* и т.п.), использование которых в данной сфере общественной деятельности оказывается максимально целесообразным, отвечающим потребностям коммуникации в данной сфере. Следствием этого является прикрепленность определенных средств к определенной сфере общественной деятельности. Однако, кроме этого, во многих языковых средствах (особенно в лексических) обнаруживается оценочное значение, обладающее эмоционально-экспрессивной окраской; так, например, союз *га,г*, который на русский язык можно перевести ‘ведь’, ‘таким образом’, ‘поэтому’ и т.п. или же ‘ибо’, что мы и находим в Синодальном переводе Священного Писания. Таким образом, уже при переводе такого, на первый взгляд, столь незначительного слова мы осуществляем серьезный выбор стилистической окраски текста: в случае перевода союза *га,г* словами ‘ведь’, ‘таким образом’, ‘поэтому’ наш текст получает нейтральную стилистическую окраску; в случае употребления ‘ибо’ – эмоционально-экспрессивную, архаически-возвышенную. Такой перевод в определенных случаях становится уместным в контексте книжной, архаически возвышенной речи.

Таким образом, стилистические коннотации могут быть двух типов:

1) одни коннотации представляют собой отражение социально закреплённых представлений о преимущественной сфере употребления единицы; т.е. слово принадлежит к системе средств какого-либо функционального стиля языка; эта сторона стилистической окраски называется *функционально-стилевой*;

2) другие коннотации представляют собой отражение социально закреплённых представлений о тех эмоционально-экспрессивных возможностях, которые свойственны данной языковой единице; эта сторона стилистической окраски называется *эмоционально-экспрессивной*. В результате стилистическая окраска представляет собой сложное двустороннее явление, т.е. синтез коннотаций двух типов: функционально-стилевой (ФС) и эмоционально-экспрессивной (ЭЭ).¹³ На схеме это можно отразить следующим образом:



Эмоционально-экспрессивная стилистическая дифференциация средств древнегреческого языка НЗ

Стилистическая окраска (стилистическое значение) – это дополнительное к основному лексическому и грамматическому значению языковой единицы «сознание», или *коннотация*.¹⁴ Как пример рассмотрим ряд существительных, обозначающих орган человеческого зрения. Основное слово, которое мы используем в русском языке для обозначения данного органа, – это «глаз». Данное слово принадлежит к знаменательным лексическим единицам и изменяется по числам и падежам, приобретая грамматические значения в соответствии с падежом и числом: *глаз, глаза, глазам, глазами* и т.п. Однако для обозначения данного органа мы можем использовать и слово «око». Очевидно, что слово «око», в отличие от слова «глаз», обладает архаически возвышенной стилистической окраской. Эта окраска делает употребление

¹³ Крылова, Лингвистическая стилистика, 2006, С. 73.

¹⁴ Там же, С.71.

данного существительного уместным только в определенных контекстах (преимущественно в возвышенной речи), в противном случае возникает отрицательный, иногда комический, эффект (ср.: *Хлопать очами./Возвожу очи мои к горам, откуда придет помощь моя.*). В результате для обозначения органа зрения в различных контекстах (дискурсах) используются различные лексические единицы, которые в зависимости от авторского коммуникативного задания производят различный эмоциональный эффект. В результате можно выстроить простую парадигму эмоционально-экспрессивных коннотаций:

- (+) *очи* (стилистический плюс);
- (0) *глаза* (стилистический ноль);
- (-) *зенки* (стилистический минус).

Слово, имеющее знак плюс, обладает *мелиоративной* или положительной стилистической окраской, ноль – *нейтральной*, минус – *пейоративной* или *отрицательной*.¹⁵

Не совсем точное, но некоторое подобие трехчленной стилистической парадигмы можно обнаружить и в употреблении понятия ‘человек’ в текстах Священного Писания Нового Завета; например:

- ἄνθρωπος (0/+) ‘человек’, ‘мужчина’, ‘муж’;
- παρθένος (+/0) ‘дева’, ‘девственник’, ‘девушка’;
- ἄνθρωπος (0) ‘человек’, ‘мужчина’, ‘муж’;
- γυνή (0) ‘женщина’, ‘жена’;
- ἄρσενες (0/-) ‘мужской’, ‘самец’;
- θήλειαι (0/-) ‘женский’, ‘самка’.

Приведем несколько соответствующих примеров:

(№ 1: +/0)

Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ ...

Вот девица во чреве своем примет и родит Сына, и дадут Ему имя – Эммануил ...

[Мтф 1:23] (пер. СГ).

¹⁵ Далеко не все лексические единицы входят в трехчленную стилистическую эмоционально-экспрессивную парадигму (полную стилистическую парадигму). Есть слова, входящие только в двухчленную парадигму, а также слова, заимствованные из других языков (чаще всего термины), которые являются стилистическими нулями, не встроены в эмоционально-экспрессивную парадигму.

εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος
Χριστὸς Ἰησοῦς .

Ведь Один Бог, Один и Посредник между Богом и людьми:
Человек Христос Иисус.

[1Тим 1:25] (пер. СГ).

(№ 2: 0)

Ἔρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας ἀντλήσαι ὕδωρ

Приходит женицина из Самарии, чтобы воды набрать [Ин
4:7] (пер. СГ).

ὅτε ἦμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος,
ἐλογιζόμην ὡς νήπιος· ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου.

Когда я был ребенком, то говорил как ребенок, мыслил как ребенок,
рассуждал как ребенок; как стал мужчиной, то вышел из
детства [1 Кор 13:11] (пер. С.Г.)

(№ 3: -/0)

διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας· αἱ τε γὰρ
θήλεια αὐτῶν μετέλλαζαν τὴν φυσικὴν χρῆσιν εἰς τὴν παρὰ
φύσιν, ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες ἀφέντες τὴν φυσικὴν χρῆσιν τῆς
θηλείας ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει αὐτῶν εἰς ἀλλήλους, ἄρσενες ἐν
ἄρσεσιν τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι καὶ τὴν ἀντιμισθίαν

... по этому предал их Бог страстям бесчестия: ведь жен-
щины их заменили естественные отношения противоре-
стственными; подобно и мужчины, оставив естественную
физическую близость с женщинами, разжигались похотью
друг ко другу: мужчины на мужчин, срамя себя и получая за
то возмездие [Рим 26-27]. (пер. С.Г.)

Вариант № 1 (+/0) слова παρθένος и ἄνθρωπος ‘девица’ и ‘человек’ воспринимаются языковым сознанием читателя как явно положительные понятия. Более того, общий контекст и дискурс высказываний (первый пример – цитата из Септуагинты; второй – практически провозглашение символа веры) позволяют утвердительно говорить о положительной, или мелиоративной коннотации, обозначенных лексических единиц.

Вариант № 2 (0) γυνή и ἀνήρ в ‘женщина’ и ‘мужчина’ ничем не примечательны с точки зрения их экспрессивной окраски. Это типичные стилистические «нули».

Вариант № 3 (-/0) с точки зрения стилистики осознается однозначно отрицательно, т.е. лексические единицы θήλειαι и ἄρσενες ‘женщины’ и ‘мужчины’ получают четко выраженную пейоративную, или отрицательную коннотацию. Фактически, в этом случае под данными словами подразумеваются даже не «женщины» и «мужчины», как члены нормального человеческого сообщества, а существа мужского и женского пола, проще говоря, самцы и самки, которые живут практически только рефлексам, удовлетворяя свои физиологические потребности (fu,sij) в извращенном виде.

Итак, оценка, классификация и, как следствие, перевод и истолкование языковых единиц на целевой язык с точки зрения их эмоционально-экспрессивной окраски, является одной из самых трудных задач для переводчика и интерпретатора Священного Писания, допускающей высокий уровень субъективизма. Так слово θνητοί в послании ап. Павла Галатам вызывает большое напряжение при переводе: диапазон разброса эквивалентов с разными коннотациями может колебаться от «несмысленных» до «бестолковых».

Ὡς ἄνθρωποι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκαεν, [Гл 3:1]

О, ..., Галаты, кто вас заворожил?!

В таких случаях многое зависит от личных предпочтений (богословия, уровня образования, окружения, традиции и мн. др.) переводчика и экзегета. Например, авторы Синодального перевода Библии, изначально избрав в качестве основного стиля архаический возвышенный функциональный стиль и “пропитав” им весь перевод Библии от «Бытия» до «Откровения», не могли отступить от своих базовых принципов; потому и выбор эквивалента был уже изначально предопределен:

«О, несмысленные Галаты!».¹⁶ Пытаясь сделать функциональный адекватный перевод (иногда его называют «смысловым»), авторы и, прежде всего Валентина Николаевна Кузнецова, используют другую стилистическую коннотацию: «Галаты! Глупцы, кто вас сглазил?!».¹⁷

Это явно разговорная речь с коннотацией стилистического понижения. В формате данной публикации невозможно кратко разрешить латентный конфликт между этими двумя подходами. Наша задача сегодня – привлечь интересующихся этой проблемой любителей Священного Писания, побудить несколько по-иному задуматься о сущности Боговдохновенного Слова, ведь это Откровение, данное нам на естественном человеческом языке со всеми вытекающими от этого последствиями.

Решение задачи точного выбора стилистически адекватной коннотации языковой единицы невозможно в границах работы только с текстами Библии. Здесь явно необходим выход на все литературное окружение библейских текстов. Отсутствие литературы, серьезных профессиональных публикаций, диссертационных исследований по данной тематике русскоговорящих исследователей и ученых свидетельствует о том, что российская библеистика только начинает свой собственный, уверен, что благословенный, путь в мир Вечной Книги.

¹⁶ Библия. Новый Завет. Синодальный перевод.

¹⁷ Библия. Современный русский перевод РБО.

Конфликты и споры: религиоведение и вера

Митрофанов А.В.

Что такое религиоведение – вопрос весьма актуальный для любого представителя сферы религиозного образования, начиная от служителей церквей и заканчивая преподавателями и руководителями богословских школ. Итак, что же это?

Прежде всего, религиоведение – это наука, которая научными же методами занимается изучением религиозного феномена. Это своеобразный взгляд извне на то, на что мы привыкли смотреть изнутри. Оно исследует представления о Боге или богах, причем речь может идти и просто о некоем абстрактно-широком понятии как божественное или сверхъестественное, в зависимости от того, о каких религиозных системах идет речь (не стоит забывать, что привычные представления о личностном Боге или богах характерны не для всех религиозных мировоззрений, достаточно вспомнить некоторые аспекты буддизма в его махаянском варианте). Вместе с этим, религиоведение анализирует феномен идеи Бога в сознании индивидуума или/и общества и то, как проявляется и взаимоотношается эта идея в существующей системе представлений. Одним из итогов религиоведческого исследования можно назвать выявление актуальности социологической и исторической перспективы. Все вышесказанное справедливо, разумеется, если говорить о религиоведении «в двух словах».

Подобный подход может легко вызвать критику и неприятие у представителей религиозного сообщества. С одной стороны, религиоведение может показаться откровенно сухим и академичным, безжизненным в плане неспособности дать что-то конкретное и актуальное в плане личного религиозного опыта (что, собственно, и является наиболее ценным и ожидаемым в плане личной веры). Таким образом, так называемые вечные экзистенциальные вопросы в рамках изучения религиоведения остаются студентом не решенными.

Другой уровень проблемы негативного отношения к религиоведению находится в ином плане, относясь уже не к индивидуальной, а больше социально-исторической сфере. И надо сказать, возник он из достаточно длительного и по времени сравнительно недавнего общепринятого отношения к религии со стороны светской (точнее, советской) науки. Как правило, религия изучалась в непосредственно кри-

тическом ключе, без какой-либо альтернативы. И, пожалуй, самым характерным примером подобного отношения может служить «Справочник атеиста», в котором очень грамотно представлены практически все религиозные направления и не менее грамотно, с научной точки зрения, представлена критика этих направлений и религиозного мировоззрения в частности. Ко всему прочему, именно представители научного сообщества использовались представителями власти в СССР в качестве экспертов и консультантов во всем, что касалось политики атеистического государства в отношении верующих, в том числе и на показательных процессах, которые на поверку (при тщательном анализе и изучении уже после развала Советского Союза) оказались не просто тенденциозными в своих оценках, но и откровенно лживыми. Конечно, данное положение вещей не могло принести научному сообществу, занимающемуся изучением религии в СССР положительного отношения со стороны самих представителей религии.

Вместе с этим не обходимо принять во внимание и еще одно важное обстоятельство. Дело в том, что совершенно естественным образом при создании современной российской школы религиоведения лидерами и носителями религиоведческого знания оказались в большинстве своем те самые люди, которые некогда представляли научный атеизм в приказавшем долго жить Советском Союзе. Вполне возможно, что именно это привело к тому, что одним из господствующих мнений, распространенном в данной научной среде, стал взгляд, что специалист-ученый, изучающий религию, сам должен быть если не прямым атеистом, то, по крайней мере, человеком светским, что якобы позволит ему более объективно изучать религиозные феномены. Ведь известно, что представители любой религии стоят в первую очередь на позициях истины, признавая наличие таковой только за «своим» учением, что формирует в них заочную личную негативную оценку любых других учений. А это недопустимо для объективного изучения. Но подобное мнение, в свою очередь, отделяет религиоведение, как науку, от собственно религиозного сообщества.

Попробуем теперь проанализировать описанные сложности диалога между религиоведением как наукой и религиозным мировоззрением, которое оно ставит своей целью изучать. Вполне естественно при такой постановке проблемы прозвучит вопрос: а насколько реально подобное положение вещей? Разве может так быть, чтобы сообщество и наука, его изучающая, были непримиримыми врагами, живущими словно в двух параллельных Вселенных? Не получается ли данная проблема излишне надуманной и, соответственно, не имеющей отношения к реальности?

Итак, по порядку.

Первая озвученная нами проблема лежит в сфере академизма и сухости, и, как следствие, безжизненности и бессмысленности научного знания в сфере личного религиозного опыта. В какой-то мере, претензии справедливы. Однако не будем забывать, то речь идет о науке, которая, как было обозначено в самом начале, изучает феномен извне. Религиоведение предлагает ряд основных методов изучения религии: исторический, социальный, феноменологический, философский и психологический. Таким образом, рассматриваемая нами наука анализирует феномен религии с пяти позиций, каждая из которых уже сама по себе представляет серьезный и комплексный подход в рамках своего исследования. Занимаясь детальным изучением, например, истории того или иного периода и анализом фактов, вполне возможно делать определенные выводы о справедливости и логичности тех или иных положений своих собственных личных убеждений. Подобные знания и выводы предрасполагают к тому, чтобы мои личные взгляды не ограничивались рамками индивидуального жизненного опыта, но проверялись на логичность и жизнеспособность и на высших социально-исторических уровнях. Феноменология религии может дать любопытные сведения, также весьма полезные для личного осмысления. К примеру, без труда можно заметить, что практически в любых религиозных традициях существует две основные формы взаимоотношения с высшим миром (Богом, божествами) – молитва и жертвоприношение. Сами по себе они существуют в невообразимом множестве вариаций, но по сути все они сводятся к двум основным названным. Что это, как не голос в пользу существования некоего изначального религиозного опыта, описанного, надо сказать, еще в первых главах Бытия? В свою очередь, психология религии также дает не менее масштабный и любопытный материал для изучения и личного осмысления. Если говорить о пользе религиоведческих знаний в плане личного духовного опыта, то психология религии даст весьма обширный материал касательно всей «человеческой», то есть психической стороны индивидуального опыта взаимоотношений с Богом. Таким образом облегчая осознание того, что же во всем этом есть проявление Божественного в чистом виде методом простого исключения. И мы быстро устанавливаем, что изучение религиозного феномена чисто научными методами, позволяющими взглянуть на, казалось бы, весьма известный нам религиозный феномен извне, дает богатый материал для личного осмысления и выводов, что несомненно может способствовать повышению качества нашего духовного состояния.

Другой причиной конфликта нами было названо обстоятельство, что в отечественном контексте наука и религия еще в недавнем прошлом находились на положении антагонистов. Но данная проблема должна решаться достаточно просто. Сам собой напрашивается простой логический вывод – наука сама по себе не имеет идеологической направленности. Любая подобная попытка всегда будет действием извне, и любая привязанная к ней идеология будет причастна ей весьма искусственно. Именно это и произошло с наукой в СССР, к сожалению. Но то обстоятельство, что внешняя идеология требовала тенденциозно использовать те или иные научные факты, зачастую вырванные из контекста, вовсе не умаляет научную ценность самих фактов. В этом и заключается ценность науки. Она не заостряет свое внимание на оценке тех или иных фактов, она занимается лишь их изучением во всем их многообразии. Оценку им уже дают сами ученые, в зависимости от личных воззрений и предпочтений. Конечно, это можно счесть и слабостью науки, но мы просто говорим о факте. С тем же успехом можно долго философствовать о нравственно-этическом смысле кухонного ножа, которым можно нарезать хлеб или зарезать человека. В данном случае совершенно очевидно – нож лишь инструмент в руках человека, на котором и лежит непосредственная ответственность за его применение. Каким бы примитивным не показалось бы данное сравнение, но наука тоже инструмент, позволяющий изучать окружающий мир и многообразие его феноменов. Ответственность за то, как используются научные знания, целиком и полностью лежит на том, кто их использует. Посему то обстоятельство, что изучение религии в СССР проходило в рамках критики религии, является моментом не научным, а именно идеологическим. И если отбросить все идеологические наслоения, что в силу их искусственности сделать достаточно несложно, даже в «Спутнике атеиста» можно увидеть серьезную научную религиоведческую работу, которая предоставляет глубокий материал по изучению религий, ценный особенно в ситуации тотального дефицита данной информации в Советском Союзе. Кстати, мне лично приходилось слышать свидетельства о том, как верующие использовали подобную литературу именно с подобным подходом и несомненной пользой для себя.

Третьей причиной, которую мы назвали в качестве конфликтной между религиоведением и религиозным сообществом, было мнение некоторых представителей отечественного религиоведения, заключающееся в том, что религиоведением в его наиболее объективном виде может заниматься только человек, не имеющий личных религиозных предпочтений. Это обстоятельство якобы позволит ему делать

наиболее верные выводы, не будучи заведомо привязанным к той или иной позиции. Однако насколько верно подобное суждение? Пожалуй, если следовать данной логике, то лучшим музыкальным критиком будет человек без слуха и голоса. Конечно, рассуждения в данном направлении лишены смысла. Не трудно понять, что тенденциозность суждений проистекает не из наличия тех или иных убеждений (потому что в таком случае, чтобы быть наиболее объективным, нужно быть лишенным вообще каких-либо убеждений), а личная привязанность и неумение смотреть на обсуждаемый предмет со стороны. Но это уже не проблема воззрений и личных убеждений, а просто индивидуальная неспособность того, кто пытается выносить суждения по тому или иному вопросу. Фактически, подобная неспособность делает человека неспособным в принципе заниматься серьезной наукой, а доведенная до определенной степени крайности свидетельствует о серьезной личной проблеме, которая будет существенной помехой и вне научного контекста, поскольку подобная тенденциозность будет проблемой и в сфере личной веры, а точнее, во взаимоотношениях с единоверцами. Ведь даже религиозное мировоззрение, основанное на четких догмах и имеющее ясно обозначенные рамки, все равно предрасполагает к определенному спектру мнений по тем или иным вопросам. В противном случае наиболее мягким результатом станет фундаментализм, с его до примитивности простыми положениями, а крайним воплощением – фанатизм в своих наиболее неприглядных формах. Итак, и третья названная нами причина вовсе не является тем, что было бы убедительной причиной отказаться от научного изучения религии.

Пожалуй, можно даже озвучить обратный вывод – исследователь, занимающийся религиоведческими изысканиями и являющийся полноценным верующим, находится в куда лучшем положении, чем тот, кто личной верой не обладает. Ведь он имеет возможность смотреть на объект изучения и извне, и изнутри. Эти два подхода взаимно дополняют друг друга, позволяя ему делать более объективные и глубокие выводы.

Рассказы об Аврааме и современность

Н.А. Корнилов

В основе христианской веры, конечно же, лежат евангельские повествования об Иисусе Христе. Начиная с родословных в двух Евангелиях и двух рассказах о Рождестве, причем достаточно разных, и заканчивая рассказами о распятии и воскресении Господа, христианская вера тесно связана с Иисусом, Его проповедью и служением. Не менее существенную роль играют для нас послания апостола Павла. Они раскрывают для нас вопросы соотношения веры и дел, спасения и духовной жизни. И кажется порой, зачем же нужен Ветхий Завет нам, христианам, если он так мало влияет на нашу веру и еще меньше на наш образ жизни?

Если спросить современного евангельского христианина-баптиста, нужно ли нам знание Ветхого Завета (ВЗ), по инерции вам ответят «да», но если вопрос уточнить и спросить: «А для чего он нужен, какую роль он играет в жизни христиан?», то ответа четкого уже не будет. Действительно, зачем христианам Ветхий Завет в целом, а Пятикнижие в частности, нужны? Ну конечно, ответы на эти вопросы есть, важно только, как мы их формулируем. Одним из ключевых моментов понимания ВЗ оказывается его значение для той аудитории, на которую он был направлен. Как воспринимали свою Библию, или Танах, израильтяне, когда она появилась, и потом, на протяжении всей своей истории, вплоть до наших дней?

В первую очередь Библия, ВЗ – дидактическая книга, т.е. книга, предназначенная для обучения, для формирования базовых религиозных убеждений в народе Божьем. Библия начинает работать реально, как канонический текст, где-то в после пленную эпоху, и, по сути дела, для иудейского рассеяния она становится во многом заменой храму, именно она формирует еврейскую идентичность на протяжении веков. Да и в Палестине среди вернувшихся иудеев эпохи Второго храма именно Пятикнижие становится нормативным текстом, т.е. текстом, формирующим и храмовое богослужение книги Левит, и годовой праздничный цикл книг Исход и Числа, ну и, конечно же, почитание субботы, оговариваемое и в Исходе, и во Второзаконии.

Какова же роль рассказов об Аврааме в частности и книги Бытие в целом? С одной стороны, понятно, что есть в этом цикле рассказов явно нормативные повествования, которые стали таковыми не только для иудеев, но и для мусульман. Это рассказ о завете Бога с Авраамом, знаком которого стало обрезание. До сегодняшнего дня мусульмане и иудеи совершают обрезание именно по тому, что впервые Бог повелел это совершать Аврааму, что он и сделал, проявив полное послушание Богу. Понятно, что для иудеев и мусульман Авраам – отец, родоначальник традиции, причем базового элемента традиции, необходимого и актуального по сей день.

Традиция или предание – это отнюдь не история, в нашем общепринятом понимании того и другого, когда традиция понимается как нечто когда-то значимое, а сегодня свой век отжившее, а история – как нечто такое, что было в прошлом, но сегодня значения не имеет. Традиция же имеет отношение к памяти народа Божьего, она продолжает быть значимой, поскольку и сегодня имеет то же значение, что и тогда, когда она впервые появилась. Обрезание и сегодня для тех, кто обрезывается, значит то же самое, что значило для Авраама с Исааком, Исааком, Иакова и т.д.

Есть ли и у нас, евангельских христиан-баптистов, некое подобие традиции, или мы вовсе от этого отрешились? Делаем ли мы сегодня то, что делал Авраам, ведь он оправдался не только верою, но и делами, об этом и Ветхий, и Новый Заветы нам четко говорят. Может быть, как раз вера Авраама и его дела обладают значимостью для нас сегодня, как это происходит с наследниками Авраама по плоти? Какие же дела Авраама могут быть значимыми для нас?

Если первую историю об Аврааме, о том, как он послушался повеления Господа и отправился в землю ханаанскую, мы можем принять для себя как руководство к действию, как то, чему можно подражать, то со второй-то как быть? Я имею в виду историю о том, как Сарра оказалась в Египте. Рассказ приводится в книге Бытие (12 глава стихи с 10-го по 20-й). Прочитайте историю или рассказ еще раз. Что, кроме обычной трусости Авраама, которая отмечается практически во всех протестантских толкованиях и навязчиво прилипла к толкованию этого текста, здесь можно увидеть?

И добро бы она была одна, а то таких историй аж целых три. Две с Авраамом и одна с Исааком. В первой Авраам и Сарра вводят в заблуждение относительно их родственных отношений фараона, во второй пытаются сделать то же самое с царем Авимелехом. В обеих историях, и это просто необходимо подчеркнуть, они делают это вместе. Только

представьте себе, как легко могла Сарра предать Авраама. Просто не подтвердить, что она – его сестра. Причем вторая история – центральная. Именно в ней Авраам, отвечая царю Авимелеху, говорит: «Когда Бог повел меня странствовать из дома отца моего, то я сказал ей: сделай со мною сию *милость*, в какое ни придем мы место, везде говори обо мне: это брат мой» (Быт 20:13). Слово *милость* я специально выделил. И еще раз готов выделить. Почему? Да потому что именно оно четко описывает отношение Сары к Аврааму и его отношение к ней. Термин этот чрезвычайно важен для ВЗ, и звучит он по-еврейски как «хэсэд», а означает не только милость, но и непреходящую любовь, родственную действенную солидарность и взаимовыручку.

В течение веков слово «хэсэд» переводилось, как милость, доброта, любовь, благодать, практически на все европейские языки. И лишь изредка, как «взаимные обязательства или взаимная ответственность между теми, кто принадлежит друг другу». Ученые ветхозаветники проделали в 20-м веке глубокое исследование этого термина и пришли к выводу, что он является ключевым для описания отношений сторон, находящихся в завете. Этот термин описывает и отношения между Господом и его народом, заключившим с Ним завет. И это не просто милость со стороны Бога, эти отношения, это взаимные обязательства с обеих сторон.

Для того, чтобы понять это лучше, нам еще надо рассмотреть две истории, связанные с Лотом, где это понятие конкретно не упоминается, но отношения, на нем основанные, четко проявляются. Первая история приводится в 13-й главе, другая – в 14-й. Обе – о братском отношении Авраама к его племяннику Лоту. В первой Авраам уступает Лоту территории для пастбищ, проявляя покровительство и избегая конфликта. Во второй он, затратив значительные средства на закупку оружия и будучи мирным скотоводом, нападает на царей, ограбивших Содом и другие города, отбивает и освобождает Лота. Здесь же, в 14-й главе, есть еще одна история – встреча с Мелхиседеком. Откровение имени Божьего Аврааму дается как награда за правильные поступки, те самые, описанные выше. Именно их можно описать и нужно воспринимать, как проявление хэсэда в реальной жизни. Но не только это откровение награда, ещё большая награда – обетование о рождении сына от Авраама, в результате – рождение 2-х сыновей.

Есть еще истории об отношениях Авраама, Сарры и Агари. Первая история с Агарью тоже не из тех, что нравятся христианам. Многие считают, что история говорит о недоверии Сарры Богу. На самом же деле, история эта – о тех самых родственных отношениях, о «хэсэде», об особой родственной преданности и взаимных обязательствах помо-

гать родственнику, защищать его и покровительствовать ему. Только здесь *хэсэд* проявляется не между братьями, как в предыдущих историях, а в брачном союзе между мужем и женой. Тут еще раз отметим, что в Синодальном тексте понятие «*хэсэд*» несколько однобоко переводится, как милость, и не более. И из-за этого истории эти толкуются однобоко.

В обеих историях с Агарью и Измаилом Авраам слушает Сарру, проявляет солидарность с ней, во второй раз он с огорчением даже жертвует Измаилом, своим первенцем, по слову Сарры проявляя *хэсэд*.

И, наконец, еще две истории: о ходатайстве за Содом и о жертвоприношении Исаака. В первой Господь оказывает доверие Аврааму, советуясь с ним, во второй, наоборот, Авраам Богу показывает уникальное доверие своей готовностью пожертвовать Исааком. Здесь он являет на деле, что относится к Богу со всей серьезностью, вплоть до готовности отдать своего сына Ему. Эта готовность Авраама как раз и говорит о том, что Господь для него не менее значим, чем сын, а более. То есть, что отношения его к Богу выше родственных или, скажем так, не менее родственны, а даже более, чем к сыну. И в этих двух историях показан *хэсэд* Господа в отношении Авраама и, наоборот, Авраамов *хэсэд* в отношении Бога.

Какие же выводы мы можем сделать сегодня, исследуя эти истории?

Во-первых, в них идет речь об особых взаимоотношениях Авраама с его ближайшими родственниками; отношениях, характеризующимся понятием «*хэсэд вэ змет*», что потом апостол и евангелист Иоанн Богослов назовет в 1-й главе своего Евангелия «благодатью и истиной». Бог относится к Аврааму как к родственнику, Он и стал для него родственником после потери родства, отца и своей земли, когда тот по повелению Божьему отправился в Ханаан. Все, что Авраам делает, и в отношении Бога, и в отношении близких, он совершает в рамках родственных отношений. Такова и его жена, Сара, в отношении к мужу и брату. Все истории, упомянутые выше, иллюстрируют эти отношения, ярко показывают на примере праотцов, что такое *хэсэд*.

Во-вторых, на примере Авраама мы видим, как оправдываются слова того же апостола Иоанна в 1-м послании 4:12: «Бога никто никогда не видел. Если мы любим друг друга, то Бог в нас пребывает, и любовь его совершенна есть в нас». И стихи 20-21: «Ибо любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит? Ибо мы имеем от Него такую заповедь чтобы любящий Бога, лю-

бил и брата своего». Авраам и Сара на деле показывают, как они любят друг друга, своих детей, своих родственников.

И, наконец, мы видим, как созрело в Аврааме это отношение, «хэсэд» к Господу, как Господь был поставлен Авраамом выше своего сына. И это братское, родственное отношение, или «хэсэд», как раз и есть то, что мы можем заимствовать от них, в первую очередь, от Авраама и Сарры, и воспроизводить как в семьях, так и в церквях наших. И уж тем более, когда мы будем воспринимать Бога и относиться к Нему, как к самому почетному нашему родственнику.

И тогда мы будем не менее детьми Авраама, чем те, кто совершает обрезание.

Баптистские убеждения Мартина Лютера Кинга младшего (1929-1968)¹

Йен Рендолл

Предисловие переводчика

В этом году исполняется 50 лет с того дня, когда известный борец за права чернокожего населения США Мартин Лютер Кинг младший произнес свою знаменитую проповедь: «У меня есть мечта». Через пять лет после этого (45 лет назад) он был убит расистом-одиночкой. Еще через несколько лет США стали другой страной. Там, где столетиями чернокожие рассматривались в лучшем случае как люди второго сорта, которых нельзя пускать с общественные заведения, с которыми даже ездить в одном автобусе считалось унижительным, расизм вдруг стал явлением абсолютно маргинальным, дискриминация по расовому признаку оказалась явлением порицаемым на бытовом уровне, а библейский принцип равенства всех людей проявился в наибольшей степени со времени Эдема.

Современный русскоязычный христианин, взглянув на название этой статьи, вероятно, пожмет плечами: какое нам дело до американских борцов с расизмом? А дело самое прямое. В современном мире, мире религиозных демагогов и самозванных «лидеров», замкнутых на себе сектантов и «бизнесменов от христианства» не так легко найти пример фигуры, которая воплощала бы в себе библейский идеал человека Божия. Мартин Лютер Кинг был настоящим пророком двадцатого века в самом библейском смысле этого слова. Он, по сути, ничем не отличается от великих пророков Ветхого Завета, таких как Амос или Михей. Он шел ко всем людям: своим и чужим, неся мощное Слово Божие, и это Слово сокрушало империи, изменяло народы. Его пример это повод задуматься каждому из нас, как мы можем явить миру великую силу Духа Святого, которая без оружия способна покорить всю вселенную.

¹ На английском языке данная статья была опубликована в журнале Journal of European Baptist Studies под названием 'The Baptist Convictions of Martin Luther King Jr (1929-1968)', (Journal of European Baptist Studies, Vol. 9, No. 1 (2008), pp. 5-21).

О Мартине Лютере много написано. Но очень редко (а в нашей стране, пожалуй, никогда) исследователи обращали внимание на ключевую особенность его служения: во всех своих поступках он оставался баптистским пастором и поступал как баптистский пастор, исполняющий свой долг. Именно эта тема раскрывается в статье выдающегося исследователя баптизма Йена М. Рэндолла.

Йен Рэндолл пастор, действительный член Британского королевского исторического общества, профессор нескольких университетов и семинарий, автор десятков книг и статей по истории баптизма. Он является одним из ведущих специалистов мирового уровня в области баптистских и анабаптистских исследований. На русском языке его работы публикуются впервые.

Александр Попов

«Для разных людей я означаю разное, - признавался Мартин Лютер Кинг в одной из статей, опубликованных в журнале Эбони (Ebony), - но в самой глубине своего сердца я остаюсь, прежде всего, церковным человеком, баптистским проповедником. В этом моя суть и корни: я сын баптистского проповедника и внук баптистского проповедника».² В большинстве работ самого Кинга, как и в литературе о нем, его баптистские убеждения совершенно не раскрыты. Он признавал, что на него влияли различные академические круги. Свои идеи ненавязчиво он почерпнул у многих знаменитых мыслителей, таких как Ганди. В конечном счете, он был личностью общечеловеческого масштаба. Кроме того, его особое направление в баптистском движении США, отмеченное радикальной социально-политической вовлеченностью, затерялось среди голосов глубоко консервативной массы баптистских общин прошлых десятилетий. Т.Фурман Хевит, баптист, который относился с огромной симпатией к Кингу, говорил о том, что баптистов воспринимают только как «типичных консерваторов».³

В одной из глав книги «Биография как Теология» (опубликованной в 1974 году) Джеймс Мак-Клендон рассмотрел несколько интерпретаций личности Кинга. Одну из таких интерпретаций можно найти в книге Дэвида Льюиса «Кинг, критическая биография», где он представил Кинга как даровитого оратора и политика-популиста, ко-

² (C. Carson, 'Martin Luther King, Jr., and the African-American Social Gospel', in T.E. Fulop and A.J. Raboteau, eds., *African-American Religion: Interpretive Essays in History and Culture* (New York: Routledge, 1997), p. 358.

³ T. Furman Hewitt, 'Mining the Baptist Tradition for Christian Ethics: Some Gems', *Perspectives in Religious Studies*, Vol. 25, No. 1 (Spring 1998), pp. 63-80.

торый был оторван от политической реальности и, в конечном счете, потерпел поражение.⁴ Мак-Клендон противопоставляет этому взгляду мнение Вильяма Миллера, который отмечает, что слабостью могли выглядеть призывы Кинга к примирению, но, на самом деле, он шел по пути христианского мученичества.⁵ Мак-Клендон также обращает внимание на авторов, которые изображают Кинга как лидера расового движения.⁶ Мак-Клендон показал, что на основании анализа ключевых эпизодов жизни Кинга данная интерпретация неверно оценивает человека, для которого «религия была не просто периферией, не просто политическим помостом, не просто уловкой реформатора».⁷ В 1984 году Джеймс Коун предложил, что наиболее подходящий способ понять Кинга заключается в рассмотрении его личности с позиций традиции негритянской церкви Америки.⁸ Я хочу оттолкнуться от этой мысли и продолжить ее далее, показав, что Кинга нельзя понять без учета его специфического афроамериканского баптистского окружения, которое сформировало его личность. Также я хочу продемонстрировать, что его баптистские, или, скорее, баптистско-теологические,⁹ убеждения были основополагающими факторами, определившими его жизненные идеалы и дела.

⁴ James Wm. McClendon, Jr., *Biography as Theology* (Philadelphia: Trinity Press International, 1974, new edn. 1990), pp. 50-2; citing David L. Lewis, *King, A Critical Biography* (New York: Praeger, 1970).

⁵ McClendon, Jr., *Biography as Theology*, pp. 52-3; cf. W.R. Miller, *Martin Luther King, Jr.: His Life, Martyrdom, and Meaning for the World* (New York: Weybright and Talley, 1968).

⁶ McClendon, Jr., *Biography as Theology*, pp. 52-3; C.E. Lincoln, ed., *Martin Luther King, Jr., A Profile* (New York: Hill & Wang, 1970), and J.A. Williams, *The King God Didn't Save* (New York: Coard-McCann, 1970).

⁷ McClendon, Jr., *Biography as Theology*, pp. 55-59. For a fascinating exploration of King's psychological and spiritual pilgrimage see F.L. Downing, *To See the Promised Land* (Macon, GA: Mercer University Press, 1968).

⁸ James Cone, 'Martin Luther King, Jr., Black Theology "C Black Church"', *Theology Today* (January 1984), pp. 409-20.

⁹ Термин «баптистско-теологический» передает специфический термин 'baptistic', который означает теологические предпочтения баптистской традиции, а не специфическую принадлежность баптистской деноминации. См. James Wm. McClendon, Jr., 'The Believers Church in Theological Perspective', in Stanley Hauerwas, et al, eds, *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999), pp. 309-26, and R. G. Grams and Parush R. Parushev, eds., *Mapping Baptist Identity. Towards an Understanding of European Baptist Identity: Listening to the Churches in Armenia, Bulgaria, Central Asia, Moldova, North Caucasus, Omsk and Poland* (Prague: IBTS, 2006), pp. 9-10.

Баптистское наследие

Мартин Лютер Кинг младший (1929-1968) родился в традиционной баптистской семье, связанной с Эвенезерской баптистской церковью города Атланта штата Джорджия. Баптистские традиции семьи Кингов уходили в далекие времена рабовладельчества. Мартин Лютер Кинг говорил, что начало семейной духовной традиции положил его прапрадед Виллис Вильямс, который вступил в Силомскую баптистскую церковь Джорджии в 1846 году. За особый стиль выступлений на церковных собраниях его прозвали «глашатаем». Семейная традиция пламенной проповеди продолжалась и в его потомках. Сам Мартин Лютер Кинг проповедью достиг значительного роста своей церкви в городе Эвенезер, с 400 членов в 1931 году до 4000 членов в 1940 году.¹⁰ Из собственной семейной истории Кинг хорошо знал о злобной силе расизма. Семья Вильямсов покинула Силоамскую баптистскую церковь в момент ее разделения по расовому признаку, как это повсеместно происходило в церквях южных штатов. Мартин Лютер Кинг старший активно протестовал против расовой сегрегации. По старой баптистской традиции Кинг младший должен был бы принять крещение еще в детском возрасте. Однако в ранние годы вовлеченность в церковную жизнь у Кинга младшего не проистекала из его глубоких убеждений, что отличало его от предков.¹¹

Действительно, многое в негритянской церкви Кинга не устраивало. С раннего подросткового возраста он знал устройство и культуру церковной жизни,¹² но в этот период Кинг оказывал сопротивление настойчивому желанию окружающих сделать из него служителя. Стивен Оутс пишет в своей биографической книге «Пусть звучит труба», опубликованной в 1982 году: «Кинг считал, что эмоциональное фундаменталистское служение имеет мало отношения к современному миру, и он не хотел иметь с таким служением ничего общего».¹³ Взгляды Кинга изменились во время учебы в Афроамериканском баптистском колледже в Морхаусе (штат Атланта), где он провел студенческие годы с 1944 по 1948. Его глубоко впечатлила фигура ректора колледжа Бенджамина Мэйса, чьи проповеди отличались как здравым

¹⁰ Richard Lischer, *The Preacher King* (New York: Oxford University Press, 1995), p. 24.

¹¹ C. Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr., Vol. I: Called to Serve* (Los Angeles: University of California Press, 1992), pp. 33-5, 361.

¹² По поводу религии как культуры в теологии МакКлендона см. James Wm. McClendon, Jr., *Witness: Systematic Theology, Vol. 3* (Nashville: Abingdon Press, 2000), chapter 2, and specifically on Black church culture, pp. 85-8.

¹³ Stephen B. Oates, *Let the Trumpet Sound* (New York: Harper & Row, 1982), p. 14.

смыслом, так и духовной глубиной. Родители Бенджамина Мейса когда-то были рабами. Для себя Мэйс решил использовать все средства, чтобы получить хорошее образование. В конце концов, он получил степень доктора в Чикагском университете. До того, как возглавить Колледж в Морхаусе, он работал баптистским пастором в Атланте. Мэйс выдвигал важные идеи относительно устройства церковной жизни негритянских церквей. Например, он настаивал, чтобы чернокожие проповедники говорили о единстве человеческой расы, в то время как в «белых церквях» царствовала очевидная дискриминация по расовому признаку.¹⁴ Именно увлеченность личностью Мэйса и его идеями социального евангелия повлияла на решение Кинга встать на путь «служения Богу и человечеству» в качестве баптистского проповедника.¹⁵

Мэйс был не единственным афроамериканским баптистским деятелем, придавшим вдохновение Кингу во время его обучения в колледже, а позже и в семинарии. Ховард Турман, автор книги по социальному евангелию «Иисус и лишенные наследства» (1949),¹⁶ был другом семьи Кинга. На Кинга младшего влияли и Вильям Холмс Бордерс из Витстритской баптистской церкви Атланты, и Сэнди Рей, пастор бруклинской Корнстонской баптистской церкви, и Гарднер Тейлор из огромной Конкордской баптистской церкви Бруклина, которая являлась одной из крупнейших в Америке. В Морхаусе Кинг начал говорить на языке богословия освобождения, но в отличие от белых социальных теологов он неизменно возвращался к темам реальности зла и страдания, которые испытывали люди его расы.¹⁷ Кинг честно пытался найти обоснованные интеллектуальные ответы на вопросы, стоящие перед разделенным обществом. В лице Бордерса, основателя Витстритской баптистской церкви Атланты, самой большой негритянской церкви в США, Кинг нашел человека, обладающего огромным академическим потенциалом, которого так не хватало его отцу. Бордерс, как и Кинг старший, поднялся из самых низов общества. Они оба закончили колледж в Морхаусе, оба боролись с расовой дискриминацией. Однако Бордерс к тому же закончил Гарретскую богословскую семинарию, где получил степень магистра, и работал преподавателем-совместителем в

¹⁴ B.E. Mays and J.W. Nicholson, *The Negro's Church* (New York: Institute of Social and Religious Research, 1933), pp. 388-9, cited by McClendon, Jr., *Biography as Theology*, pp. 62-3.

¹⁵ Oates, *Let the Trumpet Sound*, pp. 19-20.

¹⁶ See Vincent Harding, 'A Dangerous Spirituality', *Sojourners*, Vol. 28 (1999), pp. 28-31

¹⁷ Lischer, *Preacher King*, p. 53.

Морхаусском колледже.¹⁸ Кинга младшего восхищало сочетание академичности, духовности и активной жизненной позиции, которые он наблюдал у Бордерса.

В 1948 году Кинг поступил в богословскую семинарию «Посох» в Честере, штат Пенсильвания. Он оставил знаменитое описание своего богословского пути в то время: «Я в скором времени познакомился с книгой Вальтера Раушенбуша «Христианство и социальный кризис», которая оставила неизгладимый отпечаток в моем уме, дав мне богословскую базу для обдумывания социальных вопросов, которые стали для меня важными уже в то время. Конечно, кое в чем я не был согласен с Раушенбушем. Я чувствовал, что он является жертвой «культы неминуемого прогресса», возникшего в XIX веке, что вело его к поверхностному оптимизму в отношении человеческой природы».¹⁹ Семинария «Посох» была известным баптистским учебным заведением, которое отличали прогрессивность взглядов и особый преподавательский состав.²⁰ В ней училось чуть менее 100 студентов, среди которых 11 были афроамериканцами. Тут Кинг в первый раз почувствовал и впитал атмосферу интернационализма. В «Посохе» Кинг познакомился с марксизмом, т.к. эта семинария стремилась дать всю полноту мировоззренческого спектра своим студентам, при этом оставаясь в рамках баптистской традиции, стал противником марксизма, отвергая материалистическую интерпретацию истории. Оатс в своей книге забыл упомянуть, что «Посох» был именно баптистским учебным заведением, да и сам Вальтер Раушенбуш был баптистом.²¹

В этот период Кинг знакомится не только с «чернокожим» социальным евангелием, но и с взглядами «белых богословов» данного направления, таких как Раушенбуш. Именно тогда он вырабатывает свой собственный, отличный от всего подход. Мак-Клендон отмечает, что в то время, как Раушенбуш рассматривал «любовь-агапе» как добрую волю, которая выражается в организованном акте доброты, пре-

¹⁸ Carson 'Martin Luther King, Jr., and the African-American Social Gospel', p. 347.

¹⁹ M.L. King, *Stride Toward Freedom* (New York: Harper & Row, 1958), p. 91; cf. Stanley Hauerwas, 'Walter Rauschenbusch and the Saving of America', in *A Better Hope: Resources for a Church confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity* (Grand Rapids: Brazos, 2000), pp. 71-107.

²⁰ For Crozier see W.H. Brackney, *A Genetic History of Baptist Thought* (Macon, GA: Mercer University Press, 2004), pp. 369-82.

²¹ Oates, *Let the Trumpet Sound*, pp. 25-6; Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr. Vol. I: Called to Serve*, p. 46. For Rauschenbusch as a Baptists see Tadeusz J. Zielinski, 'Baptist Identity in the Thought of Walter Rauschenbusch', in I.M. Randall, T. Pilli and A.R. Cross, *Baptist Identities* (Milton Keynes: Paternoster, 2006), pp. 175-90.

одолевающей социальное зло, Кинг видел в ней «агрессивную ненавистьственную социальную активность, мощную силу, достигающую врага».²² Возможно слово «агрессивная» в данном контексте создает ложное впечатление. На самом деле в том же произведении Мак-Клендон описывает, как Кинг увещевает толпу чернокожих, собравшихся у его взорванного дома в Мангомери, штат Алабама (взорванного агрессивными белыми расистами), воздержаться от мести, ибо «Иисус и поныне призывает: “Любите врагов своих!”».²³ Однако не поддается сомнению то, что Кинг формирует свое мировоззрение из переработанных элементов баптистского наследия, тех элементов, которые доказали свою жизнеспособность.

Возлюбленная община

Будучи студентом, Кинг начал задумываться о том, как воплотить в жизнь свои баптистские идеалы. В 1948 году после произнесения показательной проповеди в Эвенэзере, где присутствовал и Мэйс в качестве его поручителя, Кинг был рукоположен на служение в Национальной баптистской (впоследствии Прогрессивной национальной баптистской) конвенции. Еще через три года он поступил в докторантуру престижной Теологической школы Бостонского университета. В первый раз он оказался вне баптистского богословского окружения: школа была основана методистами. В его докторской диссертации также можно проследить отход от специфически баптистского уклона. В процессе учебы ему много пришлось вникать в богословие Пауля Тиллиха, содержащее обоснование идеи отрицания «личного Бога».²⁴ Кинг отверг этот взгляд. Для него Бог был личным, выстраивающим взаимоотношения со Своим народом. Тем не менее, Кинг в дальнейшем вспоминал, что в тот период он начинал думать о Боге как о «метафизической категории».²⁵

Совершенно ясно, что в Бостоне в его поисках измерения личных, хотя и не индивидуалистических, отношений с Богом Кингу помогала «персоналистская» философия, развивающаяся в стенах Теологиче-

²² McClendon, Jr., *Biography as Theology*, p. 60.

²³ *Ibid.*, p. 59.

²⁴ D.L. Lewis, *King: A Biography* (Chicago: University of Illinois Press, 1978), p. 44.

²⁵ M.L. King, 'Pilgrimage to Nonviolence', in J.M. Washington, ed., *I have a Dream* (San Francisco: HarperCollins, 1986), p. 61. See also C. Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr., Vol.5: Threshold of a New Decade* (Los Angeles: University of California Press, 2005), pp. 419-25.

ской школы, и в особенности труды Эдгара Брайтмана.²⁶ По свидетельству самого Кинга, в трудах Брайтмана ему, прежде всего, было интересно находить «религиозный опыт, о котором доктор Брайтман так убедительно говорил», тогда как и в самой жизни Кинга возникали моменты «пробуждения священного трепета».²⁷ Смит и Зепп доказывают, что идея «Возлюбленного Сообщества», ставшей центральной в духовном творчестве Кинга, звучала «пронзительнее всего», поскольку была сформирована под богословским и философским влиянием персонализма.²⁸ В одной из первых опубликованных статей Кинг говорил именно о целях «примирения», об «искуплении человечества» и о «созидании Возлюбленного Сообщества».²⁹ В поисках истоков термина «Возлюбленное Сообщество», которое выражало видение Кинга, следует обратить внимание на персонализм в работах философа и богослова Джосайи Ройса, основателя «Общества примирения», а также на общественный контракт Руссо.³⁰ Однако, как отметил Ричард Лишер, «Возлюбленное Сообщество» имело земное воплощение в Эвенэзерской общине.³¹ Кинг видел идеальную модель общественных отношений именно в баптистских общинах. В 1951 году он имел возможность познакомиться с особой духовной атмосферой Конкордской баптистской церкви в Бруклине. Он знал, что есть много подобных чернокожих общин, руководимых пламенными проповедниками. «А у вас есть такие примеры сообществ любви?», - спрашивал он у своих методистских коллег в Бостоне. Они признали, что у них есть только одна похожая община.³²

Хотя со временем мировоззрение Кинга становилось более упорядоченным, он никогда не предполагал, как будет развиваться его слу-

²⁶ См. P. Deats and C. Robb, eds., *The Boston Personalist Tradition* (Macon, GA: Mercer University Press, 1986).

²⁷ Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr., Vol. I: Called to Serve*, pp. 415-16.

²⁸ Kenneth L. Smith and Ira G. Zepp 'Martin Luther King's Vision of the Beloved Community' *Christian Century*, April 3, 1974, pp. 361-363. See their *Search for the Beloved Community: The Thinking of Martin Luther King, Jr.* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1974).

²⁹ M.L. King, 'Facing the challenge of a new age', in Washington, ed., *I have a Dream*, pp. 21-2; C. Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr., Vol.3: Birth of a New Age* (Los Angeles: University of California Press, 1997), p. 458. Обсуждение реальности афро-американского сообщества можно найти в одной из последних работ Кинга: M.L. King, *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?* (Boston: Beacon Press, 1968), pp. 123-5.

³⁰ См., например, Hanes Walton, *The Political Philosophy of Martin Luther King Jr.* (Westport, CN: Greenwood Publishing Co., 1971).

³¹ Lischer, *Preacher King*, p. 20.

³² C. Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr., Vol.2: Rediscovering Precious Values* (Los Angeles: University of California Press, 1994), pp. 10-11.

жение в качестве баптистского лидера. В 1954 году, все еще работая над своей докторской диссертацией, Кинг получил назначение в историческую баптистскую церковь на Декстер Авеню в городе Монгомери штата Алабама. Не всегда принимается во внимание тот факт, что эта церковь к тому моменту уже проявила себя в истории борьбы за гражданские права. Вернон Джонс, один из первых лидеров Движения за гражданские права в Америке, был пастором этой церкви с 1947 по 1952 годы. В приветственной речи по поводу вступления в должность пастора церкви на Декстер Авеню 2 мая 1954 года Кинг говорил о скромности своего служения: «Я пришел к вам, не имея предложить чего-то особенного. Я не претендую на то, что я великий проповедник или хотя бы глубокий ученый». В то же время Кинг поделился своим видением «Возлюбленного Сообщества», которое он хотел бы построить. Его голос звучал пророчески: «Вместе с Иисусом я чувствую, что Дух Господень на мне, что Он помазал меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедовать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу».³³

Церковь на Декстер Авеню скоро почувствовала влияние пасторского служения Кинга. Церковь была разделена на малые группы, в которых каждый был призван проявлять активность.³⁴ Были организованы структуры для поддержки образования, участия в общественной и политической жизни. Была налажена схема посещений членов церкви.³⁵ Все эти реформы принимались членами общины с радостью. В отчете церкви за 1955 год сообщалось о росте финансовых сборов, о введении оплачиваемой должности секретаря церкви, об успешном открытии воскресной школы.³⁶ Ко времени следующего годового отчета Монгомери был охвачен волной публичных протестов против дискриминации чернокожих, возглавляемых Кингом. Так годичный автобусный бойкот Монгомери привел к отмене раздельного проезда белых и черных. Хотя теперь Кинг стал фигурой национального масштаба, он по-прежнему оставался баптистским пастором. Его отчет содержит рассказ о «превосходной» работе церковного комитета по социально-политической деятельности и о высочайшем «уровне ду-

³³ C. Carson, ed., The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.6: Advocate of the Social Gospel (Los Angeles: University of California Press, 2007), pp. 166-7.

³⁴ Carson, ed., The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.2: Rediscovering Precious Values, p. 287).

³⁵ Ibid., pp. 287-94.

³⁶ Ibid., pp. 578-9.

ховного развития». Когда Кинг рассказывал о том, как он «катапультировался на руководящие роли в движении, которое теперь приобрело международный масштаб», он благодарил общину за «слова воодушевления, которые были нужны более всего».³⁷ Для Кинга, как он пишет об этом в 1957, «богослужение есть общественное действо», когда люди из разных общественных групп сходятся, чтобы «поклониться Всемогущему Богу».³⁸ Это был действительно баптистский идеал общественной жизни.

В своем труде о Мартине Лютере Кинге Мак-Клендон заметил, что многие не обратили внимания на то, что движение в Монгомери, также как и последующие кампании Кинга, которые получили название «Южная христианская конференция руководителей», были сфокусированы на массовых собраниях в лучших традициях ревивализма: с проповедью, хлопаньем в ладоши, пением гимнов, возгласами «аминь» и молитвами. Большинство лидеров борьбы с расовым сегрегационизмом, таких как Кинг и его друг Ральф Абернати, были пасторами. Протестующие были либо баптистами, либо методистами. Их протест выражался в коленопреклоненных молитвах посреди улиц. Их демонстрации и марши часто назывались «молитвенными паломничествами». Хотя можно было бы найти и другие модели массового протестного движения, как, например, рабочее движение, Мак-Клендон замечает, что все они воспроизводили главную для чернокожих модель: церковную общину³⁹. Даже, пожалуй, наиболее известный принцип Кинга: «Вселенная склоняется перед справедливостью»,⁴⁰ не следовал из одной лишь прагматики. За ним скрывалось богословское убеждение в том, что Возлюбленное Сообщество - это дар Божий.

Мартин Лютер Кинг проповедник

Помимо построения христианской общины «Возлюбленного Сообщества» - у Кинга присутствовал еще один типичный элемент, выдававший в нем баптистского пастора. «Власть пастора, - говорил Кинг, представляясь церкви на Декстер Авеню, - не просто как человеческое признание, она освящена Богом». Он установил, что «руководство не поднимается от скамьи к кафедре, но спускается с кафедры на

³⁷ Carson, ed., The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.3: Birth of a New Age, pp. 409-412.

³⁸ Carson, ed., The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.6: Advocate of the Social Gospel, p. 297.

³⁹ McClendon, Jr., Biography as Theology, p. 56.

⁴⁰ Stassen and Gushee, Kingdom Ethics, pp. 167-8.

скавью».⁴¹ В то же время его богословие - это не богословие пасторского доминирования. Такой подход вообще не имеет места в традиционной баптистской еkkлeсиологии. Это ясно отражено в другом отрывке из обращения к общине на Декстер Авеню: «Я прихожу к вам с единственной претензией: быть служителем Христовым и чувствовать зависимость своего служения от Его благодати. Я прихожу с чувством, что я был призван к проповеди и руководству народом Божиим. Я чувствую, подобно Иеремии, что «Его Слово в сердце моем как бы горящий огонь, заключенный в костях моих». Я чувствую себя, как Амос, которому после встречи с Богом ничего не остается, кроме как проповедовать»⁴². Это было классическое баптистское понимание служения проповеди. Именно чувство пророческого долга формировало и формы его присутствия в широком политическом контексте.

Эта связь видна в первой публичной речи Кинга после начала Автобусного бойкота в Монгомери. Обращаясь к бесчисленной толпе собравшихся в баптистской церкви на Холт Стрит 3 декабря 1956 года на заседание «Первого национального института непротивления и социальных перемен», двадцатилетний Кинг доносит весть, пронизанную библейскими темами, что было типичным для негритянских баптистских церквей со времен рабовладения: «Мы лишены земли обетованной, мы так долго притесняемы и так устали от длинной ночи пленения». «С того самого дня, - пишет Ричард Лишер, - Кинг и его чернокожая община начали создавать собственное интерпретационное сообщество, в котором Писание читалось, декламировалось, пелось, разыгрывалось, приветствовалось возгласами «Аминь» особым образом, так что искорки свободы сверкали в священном году в свете Библии».⁴³ Сам Кинг относил свои речи к жанру проповеди, как она понимается среди баптистов. «Однажды, возвращаясь с кафедры под звук несмолкающих аплодисментов, - писал Кинг, - я осознал, что моя речь вызвала столько отклика, сколько не производила ни одна из моих проповедей до сих пор. И в то же время я совершенно не готовился к выступлению. И тут я впервые понял, что имели в виду старые проповедники, когда говорили: «Открой свои уста, и Бог будет говорить

⁴¹ Carson, ed., The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.2: Rediscovering Precious Values, p. 287.)

⁴² Carson, ed., The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.6: Advocate of the Social Gospel, pp. 166-7.

⁴³ Lischer, The Preacher King, p. 198.

за тебя». Это всегда будет напоминать мне, что Бог может преобразить человеческую слабость в Свою славную мощь».⁴⁴

Наряду с проповедническим служением Кинг строго исполнял пасторские обязанности. На самом деле даже сама публичная борьба против сегрегации была навеяна чувством пасторского долга; особенно это видно в случае конфликта Розы Паркс⁴⁵ с властями.⁴⁶ Его пасторская работа и проповедь имели для него равное значение. Также важно заметить, что Кинг, как пастор, никогда не считал себя непобедимым рыцарем. Он вполне осознавал свою человеческую слабость и постоянно нуждался в преображающей силе Божией для того, чтобы иметь возможность помогать и другим в общине. Богослужения в церкви на Декстер Авеню, включая крещения и хлебопреломления, были поистине общецерковными событиями. Выступая перед своей общиной в 1956 году, Кинг сожалел, что его новые обязанности негативно влияют на выполнение им пасторских обязанностей.⁴⁷ Спустя два года, Мартин Кинг рассказывал общине о жестокости офицеров полиции, о постоянных угрозах ареста, о чуть было не ставшем фатальным ударе ножом, который он получил от женщины с умственными отклонениями. Все это пролилось на него, по его собственному признанию, «как сметающие потоки в холодный зимний день».⁴⁸ В конце концов, давление оказалось слишком большим. В 1959 году он уходит с Декстер Авеню. Мартин вспоминал, как пять лет до того он принял пасторскую должность, и как церковь «начала в тот момент дело великого и плодотворного духовного подвига».⁴⁹ В конечном счете эта деятельность была лишь частично успешной, по крайней мере, с точки зрения процветания церкви, которая должна была, в конце концов, справляться с ситуацией, когда пастор чаще отсутствовал, чем исполнял свои обязанности. Тем не менее, посвященность и глубинный интерес Кинга к жизни поместной общины не дали ему отойти от пасторства. Мартин

⁴⁴ King, *Stride Toward Freedom*, p. 63.

⁴⁵ Роза Паркс "С активистка движения освобождения чернокожих. Ее отказ уступить место в автобусе белому пассажиру спровоцировал судебное разбирательство, что стало причиной начала автобусного бойкота (прим. переводчика).

⁴⁶ Выражаю признательность ректору IBTS Кису Джонсу за его мысли по данному вопросу. О Розе Паркс можно узнать больше из ее книги «Роза Паркс: моя история» (*Rosa Parks with Jim Haskins, Rosa Parks: My Story* (New York: Scholastic Inc., 1992)).

⁴⁷ Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.3: Birth of a New Age*, p. 411.

⁴⁸ C. Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.4: Symbol of the Movement* (Los Angeles: University of California Press, 2000), p. 538.

⁴⁹ Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.5: Threshold of a New Decade*, p. 328.

Кинг перешел в Эвенэзерскую баптистскую церковь в Атланте, где начал труд вместе со своим отцом.

В Эвенэзере Кинг младший был далек от роли просто помощника Кингу старшему. Скорее он принес в общину те же инновации, которые были столь эффективными в реформировании Декстер Авеню. Было также одно новшество, которое раньше не вводилось в его прежней общине: это был «кредитный союз», т.е. касса взаимопомощи, которая помогала многим, находившимся в финансовых затруднениях. Мартин основал классы по изучению христианских доктрин, сетуя на то, что «средний член баптистской церкви не имеет твердого знания оснований веры».⁵⁰ В результате он стал полноценным служителем общины, хотя, как и на предыдущем месте, вполне осознавал свой долг вне общины. Обращаясь к Эвенэзерской церкви 5 июня 1966 года, он опять делает упор на пророческую природу своего служения: «Никто из членов Эвенэзерской церкви не призвал меня на служение. («Нет, сэр» - ответ из зала). Вы меня вызвали в Эвенэзер, вы меня можете отсюда выгнать, но вы не можете отнять моего служения, потому что я получил поручение и помазание от Всемогущего Бога. < > Его Слово в сердце моем, как бы горящий огонь, заключенный в костях моих («Да, это так»), и когда Божье Слово касается меня, я должен его провозглашать, вещать о нем везде [шум] («Да»). И Бог призвал меня («Да») проповедовать пленным («Да, сэр»)).⁵¹ К концу своей жизни Кинг, очевидно после внутренней борьбы, говорил Эвенэзерской общине: «Я чувствую, как греховные импульсы хотят завоевать мою душу, но я слышу голос Иисуса, говорящий, чтобы я стоял твердо и боролся».⁵² Чарльз Марш говорит о том, как проповедь Кинга вносила свой вклад и в концепцию «Возлюбленного Сообщества» с «богословской жизненностью и пророческой горячностью», создавая картину «Бога, вмешивающегося в дела человечества, творящего новую социальную реальность, которая парадоксальным образом возникала на улицах Мангомери, Бирмингема и Джексона».⁵³

Кампания в Бирмингеме и массовый марш на Вашингтон в 1963 году высветили еще более драматическую роль Кинга как нацио-

⁵⁰ Ibid., pp. 377-380.

⁵¹ M.L. King, 'Guidelines for a Constructive Church', in C. Carson and P. Holloran, eds., A Knock at Midnight (New York: Warner Books, 2000), pp. 110-111.

⁵² M. L. King, 'Unfulfilled Dreams', in Carson and Holloran, eds., A Knock at Midnight, p. 199.

⁵³ Charles Marsh, 'The Civil Rights Movement as Theological Drama "C Interpretation and Application', Modem Theology, Vol. 18, No. 2 (April 2002), p. 240.

нального пророка. Во время борьбы в Бирмингеме Кинг вместе со своим другом Ральфом Абернати попал в тюрьму. Из тюрьмы он тайно переправил на волю листочки бумаги с его знаменитым «Письмом из бирмингемской тюрьмы». Важной частью этого письма является описание своей роли в Бирмингеме. Он был там, как «чужак», подобно пророку Амосу, и, как и Амос, проповедовал против несправедливости. Он также был проповедником Евангелия подобно Павлу, чувствуя те же побуждения, что и Павел. По его собственным словам, он «сподвигся нести евангелие свободы вне своего родного города».⁵⁴ Мартин Лютер Кинг взял баптистское наследие негритянской церкви Америки и перенес его из церковной среды на общенациональный уровень.

Идеалы Библии

Картины, которые рисовал Мартин Кинг, и темы, которые он развивал, были, в основном, взяты из Библии. Его самая ранняя записанная проповедь называлась «Заново открывая утраченные ценности». Он произнес ее в огромной Второй баптистской церкви Детройта в 1954 году за несколько дней до того, как был утвержден план его докторской диссертации. Это был период, когда Кинг исследовал новые богословские перспективы, но его проповедь целиком следовала старой негритянской традиции. Разобрав 22 псалом, Кинг закончил свое выступление рассказом о Боге, который «идет вместе с нами долиной смертной тени и помогает нам не бояться зла, который, как поется в известном гимне, “был нашей надеждой в веки минувшие, он наша надежда на годы грядущие, убежище в бурю от молний и грома, утеха желанная вечного дома”».⁵⁵ Для Кинга главной вестью Библии была весть о Боге. Проповедуя на Декстер Авеню после посещения Европы, он сокрушался об «эксплуатации, которая была принята Британской империей», которую санкционировала Англиканская церковь. И после он направляет внимание собравшихся на Бога, цитируя популярный стих из 45 псалма: «Успокойтесь и познайте, что Я Бог». Власти Британии «больше нет».⁵⁶ Идея проповеди заключалась в том, что надо смотреть на Бога, а не на людей.

Одной из знаменитых проповедей Кинга, которую он часто произносил, начиная с 1954 года, была проповедь по мотивам традиционного баптистского представления Бога как Друга. Проповедь на-

⁵⁴ 'Letter from Birmingham Jail, 16 April 1963', in M.L. King, *Why We Can't Wait* (New York: Penguin, 1963), p. 77; McClendon, Jr., *Biography as Theology*, p. 57.

⁵⁵ C. Carson, 'Martin Luther King, Jr., and the African-American Social Gospel', pp. 356-7.

⁵⁶ Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr., Vol.4: Symbol of the Movement*, p. 165.

зывалась «Три направления совершенной жизни». В шестидесятые годы он открыто использовал эту проповедь в полемике с богословием «мертвого Бога». «Вы не способны выразить Бога в философских терминах, - говорил Кинг. - Люди на протяжении веков говорили о Нем (Ответ из зала: «Да!»). Платон говорил о нем, как о Первичном Благе. Аристотель называл его Недвижимым Движителем. Гегель указывал на него, как на Цельный Абсолют. Потом появился человек, которого звали Пауль Тиллих, и он назвал Бога Самобытием. Но нам не обязательно знать обо всех этих возвышенных эпитетах Однажды ты должен воспрянуть и воскликнуть: «Я знаю Его, потому что Он лилия долин («Да»). Он - яркая звезда утренняя («Да»). Он роза Сарона.... Для меня Он - все. Он мой отец и мать. Он мой брат и сестра. Он - друг тем, у кого нет друзей. Таков Бог вселенной. И если ты веришь в Него и поклоняешься Ему, что-то должно случиться в твоей жизни».⁵⁷ Характерной чертой негритянского стиля проповеди было использование фраз, которые провоцировали ответные возгласы. Однако нет никаких причин полагать, что утверждения в приведенном отрывке были продиктованы требованием стиля, что Кинг не верил в них искренне. Бог Кинга был действительно не «Самобытием», а «Другом тех, у кого нет друзей».

Мартин Кинг очень любил образы Ветхого Завета. Обращаясь к 2000 участникам марша протеста, направляющимся из Селмы в Монгомери в 1965, Кинг говорил о «земле обетованной». Он видел, что «фараоны Юга» рискуют быть потопленными в водах Черного моря, ибо они не отпускают на свободу Черный народ Юга. В своей последней исторической речи он говорит о том, что «взошел на высокую гору», очевидно намекая на ветхозаветный образ Моисея.⁵⁸ Эта речь не была припасена для больших событий. В годовом отчете церкви на Декстер Авеню (1956-1957 гг.) Кинг говорил о «долгом предстоящем пути», о «гигантских духовных горах, на которые они еще не восходили», о церкви как «вечно текущей реке». За каждым образом была библейская история.⁵⁹ Кинг не был просто чернокожим борцом с несправедливостью. Как отмечает Мак-Клендон, для Кинга Бог Ветхого Завета был тем, Кто призывает людей действовать, и Сам действует в

⁵⁷ M.L. King, 'The Three Dimensions of a Complete Life', in Carson and P. Holloran, eds., *A Knock at Midnight*, pp. 138-9. The 1960 sermon is in Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, Vol.6: *Advocate of the Social Gospel*, pp. 395-405.

⁵⁸ McClendon, Jr., *Biography as Theology*, pp. 64-5. For Selma see David J. Garrow, *Protest at Selma* (New Haven: Yale University Press, 1978).

⁵⁹ *Papers*, Vol 3 *Birth of a New Age* 1997, pp. 409-412.

истории.⁶⁰ В Морхаусе одним из учителей Кинга был Джордж Келси, также выпускник Морхауса, который незадолго до этого получил докторскую степень в Йельском университете. Келси в дальнейшем вспоминал: «Я считал своим долгом представить как можно более живо учение Христа и видел, как у Мартина горели глаза во время моих рассказов».⁶¹ Особенно Кинг любил Нагорную проповедь. Кинг многое вынес из наследия Абрахама Йоханеса Мусти, ведущего американского пацифиста, основывавшегося на традициях квакеров и мистиков. Хотя Кинг и не был абсолютным пацифистом, он положительно воспринял подход Мусти и написал: «Именно чтение произведений мистиков безусловно убедило меня, что я не могу совместить Нагорную проповедь, как и в целом концепцию Креста и страдающей любви, с участием в войне».⁶² Лерон Беннетт утверждал, что у Кинга была «глубокая струя мистицизма».⁶³ Однако Кинг всегда основывался на Евангелии и выражался очень конкретно. В своей знаменитой проповеди «Любить своих врагов», опубликованной в книге «Сила любви», Кинг говорит о необходимости безусловной любви в борьбе за воплощение «Возлюбленного Сообщества».⁶⁴ Эта проповедь выражает суть духовности Кинга.⁶⁵ В другой своей проповеди «Перед лицом вызовов нового века» Мартин призывает возвратиться к учению Христа в Новом Завете: «Голос все еще взывает и проносится эхом через поколения: "Любите врагов своих, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас"».⁶⁶

В своей книге по этике Кинга Эрвин Смит утверждал: «Пожалуй, ни один другой американец не говорил об этических идеях Библии столь красноречиво». Программа Кинга, однако, отличалась от программы движения Морального Большинства, где все фокусировалось

⁶⁰ McClendon, Jr., *Biography as Theology*, p. 65.

⁶¹ C. Carson, 'Martin Luther King, Jr., and the African-American Social Gospel', p. 348.

⁶² Staughton Lynd, 'A.J. Muste', in M.J. Buhle, P. Buhle and H.J. Haye, eds., *The American Radical*, (New York, Routledge, 1994), p. 262.

⁶³ Lerone Bennett, *What Manner of Man: A Biography of Martin Luther King, Jr.* (Chicago: John Publishing, 1964), p. 193.

⁶⁴ M.L. King, 'Loving your enemies', in *Strength to Love* (Philadelphia: Fortress Press, 1963), p. 54. This was preached in 1961: see Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr*, Vol.6: *Advocate of the Social Gospel*, pp. 421-29.

⁶⁵ См. Glenn Hinson, 'Baptist Spirituality', *Baptist Studies Bulletin* (May 2003). Online: www.mercer.edu/baptiststudies/bulletin/may03.

⁶⁶ M.L. King, 'Facing the challenge of a new age', in J.M. Washington, ed., *I have a Dream* (San Francisco: HarperCollins, 1986), pp. 21-2. See Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr*, Vol.3: *Birth of a New Age*, p. 458.

на личном моральном облике человека. Вместо этого Кинг клеймил общественное зло: расизм, бедность, милитаризм.⁶⁷ Было бы ошибкой считать, что Кинг всеми силами старался, используя учение Христа, заставить людей жить моральной жизнью. Скорее, в полном соответствии с баптистской богословской традицией, он находил надежду в жизни и смерти Христа. Так, вполне унисонно богословию Мартина Кинга прозвучала его пасхальная проповедь. Он говорил о справедливости и вести Креста, открывающей перед ним особые возможности в раскрытии этой темы («Какой темой?»). Развивая мысль, автор говорит о себе: «Я слышу, кто-то говорит: “Кинг, ты что-то застрял в Страстной Пятнице. Ты разве не знаешь, близится Пасха. (Ответ из зала: «Да!») Не беспокойся обо всех этих делах Я хочу, чтобы ты знал, Кинг, скоро Пасха! Однажды истина воспрянет и будет царить совершенно! («Да») Однажды справедливость воспрянет”».⁶⁸ Как утверждает Марш, Возлюбленное Сообщество было «новым общественным пространством Церкви», это было место «триумфа и дробы пасхальных барабанов». Это сообщество установило «великое событие Голгофы», по выражению Кинга в его проповеди «Послание Апостола Павла Американцам».⁶⁹ Особый упор на власть Христа, победившего мир, напрямую был заимствован из баптистской сотериологии.

Личный Бог

Наряду с общинной жизнью, проповедью и учением Нового Завета баптистская духовность включает в себя личные отношения с Иисусом Христом. В 1960 году Кинг говорил о том, как он «более и более убеждается в реальности личного Бога». Он всегда верил и настаивал на этом: «Бог является живой реальностью, которая проявляется в повседневной жизни».⁷⁰ Кингу принадлежит утверждение: «Религия, которая кончается вместе с человеком, кончается и сама по себе». Ссылаясь на Раушенбуха, он утверждал: «Любая религия, которая сосредотачивается на людских душах, но не затрагивает социальных и эконо-

⁶⁷ Ervin Smith, *The Ethics of Martin Luther King, Jr.* (New York: The Edwin Mellen Press, 1981), pp. 158-9.

⁶⁸ Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, Vol.6: *Advocate of the Social Gospel*, p. 289.

⁶⁹ Marsh, 'The Civil Rights Movement as Theological Drama', p. 243.

⁷⁰ M.L. King, 'Pilgrimage to Nonviolence', in Washington, ed., *I have a Dream*, p. 61. See Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, Vol.5: *Threshold of a New Decade*, pp. 419-25.

мических условий, заставляющих эти души страдать, - это духовно мертвая религия, которой остается лишь ожидать своих похорон». ⁷¹ Христианство Раушенбуха и общественный кризис создали основу его преданности социальной свободе и расовой справедливости, но в отличие от Раушенбуша он не прославлял капитализм и американскую демократию. ⁷² Для Кинга человеческое достоинство коренилось в богословии и особенно в протестантском богословии. Он верил, что реформатская доктрина о человеческой природе преувеличивает ее испорченность, но он подчеркивал принцип «оправдания по вере и всеобщего священства», как «главенствующий принцип, которого мы, как протестанты, всегда должны держаться». ⁷³ Для баптистов, как ни для кого более, глубокие и развивающиеся личные отношения верующих с Богом имели первостепенную значимость. Кинг говорил об этом чаще всего во время домашних разговоров, как и о необходимости личной молитвы. У него часто, особенно во время автобусного бойкота Монгомери, возникло чувство: «Я полностью исчерпан. Во мне ничего не осталось». ⁷⁴ Кинг принимал подчас более сорока телефонных звонков в день с угрозами в отношении его и его домашних. Он был смел в то время. Так, например, он делится своими горестями в проповеди в Миссионерской баптистской церкви «Гора Фисга», Чикаго, в 1967 году: «Это было ближе к полуночи, $\diamond$ зазвонил телефон, и я поднял трубку. Грубый голос на другом конце провода произнес: «Нигер, мы устали от тебя и твоих беспорядков. Если ты не уберешься из города в течение трех дней, мы вышибем тебе мозги и взорвем твой дом». Кинг не мог больше спать и пошел заварить себе кофе. И в тот момент мало утешения было от философских размышлений о реальности зла. «Я склонился над чашкой кофе, - продолжает свой рассказ Кинг, - и, о, да! Я молился и молился, и молился вслух всю ту ночь: («Да») «Господь! Я должен сказать, что я слаб сейчас, я изнемогаю и теряю мужество («Да»). И я не могу, чтобы люди видели меня в таком состоянии, потому что если они увидят, что я слаб и изнемогаю, то и

⁷¹ King, *Stride Toward Freedom*, p. 91.

⁷² Ervin Smith, *The Ethics of Martin Luther King, Jr.* (New York: The Edwin Mellen Press, 1981), pp. 3-4.

⁷³ M.L. King, 'The answer to a perplexing question', in *Strength to Love*, pp. 130-1. See also Carson, ed., *The Papers of Martin Luther King, Jr., Vol.2: Rediscovering Precious Values*, p. 190.

⁷⁴ King, *Stride Toward Freedom*, pp. 134-5.

они ослабеют” («Да») Он обещал никогда меня не оставить, («Никогда») никогда не оставить меня одного». ⁷⁵

Использование имени Мартина Лютера тоже имеет значение. Кинг рассматривал себя как человека, призванного Богом, подобно реформатору шестнадцатого века. В 1934 году Кинг старший посещал съезд Всемирного баптистского альянса в Берлине; после возвращения из Германии он поменял свое имя с Майкла Кинга на Мартина Лютера Кинга. Так же поменялось и имя его сына. ⁷⁶ Кинг старший не только принял мантию реформатора, он и отождествил себя с духовным и политическим революционером. Идеология Кинга часто рассматривается в свете влияния Ганди, и это справедливо, однако, сам Кинг признавал первичность «Евангелия Христова» в своем мировоззрении. ⁷⁷

Действительно, когда Кинга обвиняли в экстремизме, он парировал, указывая на то, что Сам Христос был «экстремистом во имя любви, когда Он заявлял: “Любите врагов своих, благословляйте проклинающих вас, молитесь за обижающих вас”». «Не был ли Амос экстремистом ради справедливости? - продолжал Кинг. - А Павел разве не был экстремистом ради Евангелия Иисуса Христа? А Мартин Лютер, когда возглашал: «На сем стою и без Божьей помощи ничего не могу?»» В этот же список Кинг внес Джона Буньяна, баптиста семнадцатого века, заключенного в тюрьму за веру; Авраама Линкольна, который постановил: «Нация не может выжить, будучи наполовину свободной, а наполовину в рабстве». ⁷⁸ Хотя Кинг мог бы критиковать некоторые направления в протестантизме за создание «чисто потусторонней религии», замкнутой на аналитическом самопоедании, ⁷⁹ суть своего служения в качестве баптистского пастора от видел в призыве к людям прийти ко Христу ради спасения от греха. Так он побуждал церковь на Декстер Авеню думать о «невоцерковленных людях в общине, которые отчаянно нуждаются во Христе» и настраиваться на «серьезную евангелизационную кампанию». ⁸⁰

⁷⁵ M.L. King, 'Why Jesus called a Man a Fool', in Carson and Holloran, eds., A Knock at Midnight, pp. 159-63.

⁷⁶ Lischer, Preacher King, pp. 24-25.

⁷⁷ David Garrow, Bearing the Cross: Martin Luther King, Jr. and the Southern Christian Leadership Conference (New York, NY: Vintage, 1988), p. 75, cited by Marsh, 'The Civil Rights Movement as Theological Drama', p. 242.

⁷⁸ 'Letter from Birmingham Jail, 16 April 1963', in King, Why We Can't Wait, p. 88.

⁷⁹ M.L. King, 'The answer to a perplexing question', pp. 130-1. См. также Carson, ed., The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.2: Rediscovering Precious Values, pp. 190-1.

⁸⁰ Carson, ed., The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.3: Birth of a New Age, p. 412.

В 1957 году Кинга пригласили провести молитвенное общение в огромной миссии Билли Грэма в Нью-Йорке. В дальнейшем он писал Билли Грэму: «Это была одна из высочайших вершин моей жизни». Он восхищался Грэмом, его служением благовестия, а также «позицией в вопросе расовых отношений», будучи убежден, что Билли Грэм влияет на общество в данной сфере «пожалуй, как никто иной».⁸¹ Кинг сам практиковал «алтарный призыв» во время богослужений в подражание Грэму: «Кто решит последовать за Христом этим утром $\diamond$ пусть сейчас примет решение».⁸²

Собрания, проводимые Кингом, были типично баптистскими: со множеством песнопений, касающихся общения с Богом. Кинг любил, когда во время службы исполнялся гимн «Дружба верная, радость полная только под рукой Всевышнего».^{83,84} Среди любимых песен Кинга были «Хранит Он воробья»⁸⁵ и «Я всегда везде с тобой»⁸⁶, посвященные личному общению с Богом.⁸⁷ На похороны также были выбраны дорогие ему гимны: «Возьми меня за руку, драгоценный Господь»⁸⁸; «Мягко и нежно Иисус призывает»⁸⁹; «Бальзам есть в Галааде».^{90,91} Эти песни составляли часть его повседневных переживаний. Созерцание камня могло вдохновить Кинга на пение гимна «Благодатная скала мне спасение дает, от греха, порока, зла в ней я вижу свой оплот».⁹² Как подметил Дулгас Вивер в своем сочинении о духовности Кинга, такие примеры демонстрируют наличие глубоких личных отношений с Богом и постоянное осознание своей зависимости от Него.⁹³

⁸¹ Carson, ed., The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.4: Symbol of the Movement, p. 265.

⁸² Ibid., p. 258.

⁸³ «Leaning on the everlasting arms» (Прим. переводчика)

⁸⁴ Lischer, Preacher King, pp. 244-5.

⁸⁵ «His eye is on the sparrow» (Прим. переводчика)

⁸⁶ «He promised never to leave me, never to leave me alone» (Прим. переводчика)

⁸⁷ Ibid., pp. 172, 175-6.

⁸⁸ «Precious Lord, take my hand» (Прим. переводчика)

⁸⁹ «Softly and tenderly Jesus is calling» (Прим. переводчика)

⁹⁰ «There is a balm in Gilead» (Прим. переводчика)

⁹¹ Coretta Scott King, My Life with Martin Luther King Jr. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969), pp. 330, 350-1.

⁹² В английском языке «камень» и «скала» выражаются одним словом «rock». (Прим. переводчика)

⁹³ C. Douglas Weaver, 'The Spirituality of Martin Luther King Jr.', Perspectives in Religious Studies, Vol. 31, No. 1 (Spring 2004), p. 58.

Заключение

На сегодня написано много работ о Мартине Лютере Кинге младшем как о защитнике гражданских прав, мыслителе, общественном деятеле, ораторе, предводителе негритянской общины США. Да и сами баптисты почитают его за красноречие и правозащитные действия.⁹⁴ Однако очень мало говорится о баптистских богословских убеждениях Кинга, ведь сам Кинг рассматривал себя, прежде всего, в качестве служителя, проповедника, призванного Богом, следующего баптистской традиции пророческой пасторской проповеди.⁹⁵ Жизнь Кинга глубоко коренилась в баптистской общине Эвенэзера, и это вело его к убеждению в том, что базовым элементом христианской жизни является поместная церковь. Сила Христа, по его мнению, заключалась в церкви.⁹⁶ В этом и есть концепция «Возлюбленного Сообщества». Именно в общинах Эвенэзера и Декстер Авеню Кинг находил свое убежище. Он был проповедником, призванным к руководству, и он верил, что единственный путь исполнить свою миссию заключается в желании человека фокусироваться на личности Бога. Выражаясь языком негритянской церкви, Кинг учил церковь в Эвенэзере «иметь уверенность в том, что ладья веры прочна, и якорь находится в Боге». Он настаивал на том, что вера должна выдержать все «шторма разочарований и жизненных стеснений».⁹⁷ Такая вера давала Кингу «триумф» мира в самые напряженные моменты.⁹⁸ Бог открыл Себя в Иисусе Христе, жизнь и смерть Которого были примером для верующих и были явлены в сообществе его последователей. Именно Христос давал силу любить врагов даже в окружении лютой ненависти. Когда Кинг прощался с Декстер Авеню, и все его благодарили за служение, он в ответ подчеркивал: «Сила Божья действовала в моей жизни».⁹⁹ Этот личный Бог баптистской традиции, Бог, явившийся рабам во время их страданий, всегда был двигателем, дающим мощный толчок в пламенной борьбе Мартина Лютера Кинга за подлинную справедливость для всех.

⁹⁴ Hewitt, 'Mining the Baptist Tradition for Christian Ethics: Some Gems', p. 77.

⁹⁵ Weaver, 'The Spirituality of Martin Luther King Jr.', p 57.

⁹⁶ Lischer, Preacher King, p. 74.

⁹⁷ King, 'Unfulfilled Dreams', p. 199.

⁹⁸ Richard John Neuhaus, 'Remembering Martin Luther King, Jr.', "First Things", October 2002, p. 100.

⁹⁹ Carson, ed., The Papers of Martin Luther King, Jr, Vol.5: Threshold of a New Decade, p. 355).

НАШИ АВТОРЫ

**Иванов
Михаил
Вячеславович**

кандидат философских наук, преподаватель
МБС, руководитель Отдела богословия и
катехизации РС ЕХБ

**Сергиенко
Геннадий
Андреевич**

доктор богословия,
проректор МБС ЕХБ

**Савин
Геннадий
Александрович**

кандидат филологических наук
преподаватель МБС ЕХБ

**Корнилов
Николай
Александрович**

магистр богословия,
преподаватель МБС ЕХБ

**Митрофанов
Александр
Владимирович**

магистр богословия,
преподаватель МБС ЕХБ

Йен Рендолл

доктор истории

