

Уэйн Грудем

# СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Введение в библейское учение

Санкт-Петербург Издательство «Мирт» 2004

*Перевод с английского* Wayne Grudem

SYSTEMATIC THEOLOGY

*An Introduction to Biblical Doctrine*

Inter-Varsity Press Leicester, England

Zondervan Publishing House Grand Rapids, Michigan A Division of  
Harper Collins Publishers

**All rights reserved. This translation of *Systematic Theology* first published in 1994 is published by arrangement with Inter-Varsity Press, Leicester, United Kingdom**

**Грудем, Уэйн**

Г90 Систематическое богословие: Введение в библейское учение: Пер. с англ. — СПб.: Мирт, 2004. — 1453 с.  
ISBN 5-88869-160-7.

Эта книга не для преподавателей богословия (хотя многие из них на-верняка прочитают ее). Она написана для студентов — и не только для них, но и для каждого христианина, который стремится глубже изучить основные библейские учения. Автор старался сделать ее доступной даже для тех христиан, которые прежде никогда не изучали богословие. В конце глав да-ется список литературы в помощь тем, кто захочет продолжить изучение той или иной темы, а в конце книги — обширная библиография. Книга снаб-жена также тематическим указателем и словарем, где разъясняются наибо-лее трудные термины.

ББК 86.37

ISBN 5-88869-160-7 (рус.) ISBN 0-85110-652-8 (англ.) (GB) ISBN 0-310-28670-0 (англ.) (USA)  
1994, Wayne Grudem

Издание на русском языке, перевод на русский язык, оформление. МРОЕХ «ХЦ «Мирт», 2004

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Я написал эту книгу не для преподавателей богословия (хотя, надеюсь, многие из них прочитают ее). Я написал ее для студентов — и не только для них, а и для каждого христианина, который стремится глубже изучить основ-ные библейские учения.

Поэтому я дал подзаголовок к этой книге: «Введение в библейское уче-ние». Я старался сделать ее доступной даже для тех христиан, которые прежде никогда не изучали богословие. Я избегал употребления специальных терми-нов без предварительного пояснения их значения. Большинство глав может быть прочитано отдельно, так что читатель может начинать с любой главы, без ознакомления с предшествующим материалом.

Вводные курсы совсем не обязательно должны быть краткими или при-митивными. Я убежден, что большинство христиан способно понять богослов-ские положения Библии достаточно глубоко, если только материал излагает-ся ясно и без употребления сугубо специальной терминологии. Поэтому там, где это казалось мне необходимым, я касался и богословских споров.

И все же эта книга, несмотря на ее размер, является *введением* в система-тическое богословие. На темы, разбираемые в главах, были написаны целые книги, и целые статьи были написаны по поводу стихов, цитируемых в этой книге. Поэтому каждая глава — это путь к дальнейшему изучению, матери-ал может быть взят шире и глубже всеми, кто к этому стремится. Библиогра-фия, приведенная в конце глав, может оказаться очень полезной для подоб-ных целей.

Мои представление о том, что такое систематическое богословие и как его следует преподавать, можно изложить в следующих шести пунктах:

**1. Четкое библейское обоснование учения.** Я убежден, что богословие долж-но быть обосновано учением Писания, и поэтому в каждой главе сделаны ссылки на Библию. Я убежден также, что сами слова Писания имеют боль-шую силу, чем любые человеческие слова, и поэтому не просто давал ссылки на Библию, а часто *цитировал* отрывки из Библии, чтобы читатели могли са-мостоятельно изучить их, подобно благородным жителям Верии, которые про-веряли то, что им говорили, «ежедневно разбирая Писания, точно ли это так» (Деян. 17:11). В конце каждой главы приводится отрывок из Писания, реко-мендуемый для запоминания.

**2. Ясность изложения учения.** Я не верю, что Бог желает, чтобы изучение богословия вызывало смятение и отчаяние. Студент, окончивший курс бого-словия и не получивший ответы на тысячу вопросов, чувствующий себя не-уверенно, едва ли «силен и наставлять в здравом учении и противящихся об-личать» (Тит. 1:9). Поэтому я старался излагать учение ясно и всегда показы-вать, где в Писании есть подтверждение сказанному. Я не жду, что все, кто прочитает эту книгу, согласятся со мной во всех аспектах учения; я полагаю, что каждый читатель осмыслит ту точку зрения, которую я отстаиваю, и ма-териал из Писания, который подтверждает ее.

Хочу с самого начала пояснить читателям этой книги мои взгляды на неко-торые вопросы, которые вызывают

споры среди евангельских христиан.

Я придерживаюсь консервативного взгляда по вопросу о непогрешимости Библии (который согласуется с «Чикагским заявлением» Международного совета по непогрешимости Библии, гл. 5, прил. 1, с. 1203—1206) и традиционной реформатской точки зрения по вопросу о суверенности Бога и ответственности человека (гл. 15), искупительной жертвы (гл. 26) и предопределения (гл. 31). В соответствии с реформатскими взглядами, я считаю, что люди, которые подлинно родились заново, не утратят своего спасения (гл. 39).

Что касается отношений мужчины и женщины, я придерживаюсь точки зрения, которая не является ни традиционной, ни феминистской, а «комплементаристской» — она заключается в том, что Бог создал мужчину и женщину равными как в личностном плане, так и по достоинству, и они в равной степени являются Его образом, однако как акт творения, так и спасения указывают на разные роли мужчины и женщины в браке (гл. 21) и в церкви (гл. 46).

В отношении церковного управления я придерживаюсь умеренных конгрегационалистских убеждений и являюсь сторонником такой формы управления, в которой властью наделено несколько пресвитеров (гл. 46).

Я придерживаюсь «баптистской» точки зрения по вопросу о крещении, т. е. считаю, что крещены должны быть люди, которые дают заслуживающее доверия исповедание веры (гл. 48).

Полагаю, что выражение «крещение Святым Духом» является описанием обращения и любой последующий опыт правильнее было бы называть «исполнением Святым Духом» (гл. 38); кроме того, считаю, что все дары, упомянутые в Новом Завете, продолжают действовать и сегодня, однако «апостол» — это не дар, а служение, и в наши дни оно отсутствует (гл. 51, 52).

Считаю, что второе пришествие Христа может произойти в любое время, и Христос возвратится до миллениума (т. е. до начала тысячелетнего правления совершенного мира на земле), однако после периода скорби (т. е. многие христиане пройдут через скорбь; гл. 53, 54).

Это не означает, что я игнорирую другие точки зрения. Там, где среди евангельских христиан существуют разногласия, я старался честно изложить другие взгляды, объяснить, почему я не согласен с ними, и указать на источники, где эти точки зрения защищаются наиболее убедительно. Каждому студенту я обеспечил возможность ознакомиться с консервативной точкой зрения по каждому вопросу в рамках собственной богословской традиции — в каждой главе содержится указатель тридцати четырех других текстов по богословию, в которых рассматривается тот или иной вопрос. Указатель классифицирован по деноминационному признаку.

(Если мне не удалось правильно изложить какую-либо точку зрения, с которой я не согласен, буду благодарен любому человеку, разделяющему эту точку зрения, за письмо и постараюсь внести изменения в последующие издания этой книги.)

**3. Практическое применение в жизни.** Я не думаю, что Бог желает, чтобы изучение богословия было сухим и скучным. Ведь богословие — это изучение Бога и всех Его деяний! Богословием нужно *жить, молиться* о нем, *воспевать* его! Все великие богословские писания Библии (такие, как послание Павла римлянам) полны прославления Бога и указаний к практическому применению в жизни. Поэтому иногда я ввожу в текст замечания о практическом применении учения, а в конце каждой главы привожу «вопросы для самостоятельной работы». Подлинное богословие — это «учение о благочестии» (1 Тим. 6:3), и если богословие изучается должным образом, то результатом будет рост в нашей христианской жизни и истинное поклонение.

**4. Акцент на евангельском мире.** Я не думаю, что подлинная богословская система может опираться на так называемую «либеральную» богословскую традицию, — когда отрицают абсолютную истинность Библии и не считают, что слова Библии — это слова Самого Бога (об авторитете Писания см. в гл. 4). По этой причине я в основном ссылаюсь на авторов, которые принадлежат к широкой «консервативной евангельской» традиции — от великих реформаторов Жана Кальвина и Мартина Лютера до современных евангельских авторов. Я пишу, как евангельский христианин и для евангельских христиан. Это не означает, что последователи либеральной традиции не могут сказать ничего ценного; просто различия в подходе, если речь идет о либеральном богословии, почти всегда восходят к различиям во мнениях, касающихся природы Библии и ее авторитета. Степень богословского согласия, которое может быть достигнуто между людьми, ссылающимися на разные авторитеты, весьма невелика. Я благодарен моим друзьям — евангельским христианам, которые пишут обширные критические работы, посвященные либеральному богословию, однако я не думаю, что все призваны к этому. И не думаю также, что подробный анализ либеральных взглядов — это наиболее правильный путь создания позитивной богословской системы, способной отразить всю полноту библейской истины. Едва ли либеральные богословы достигли такого глубокого понимания учения Писания, которое было бы недоступно евангельским авторам.

Люди не всегда ценят тот факт, что мир консервативных евангельских исследователей настолько широк и разнообразен, что в его рамках возможны самые различные подходы к Писанию. Я полагаю, что в конечном счете мы достигнем гораздо более глубокого понимания Писания, если сможем заниматься исследованиями совместно с большим количеством исследователей, каждый из которых будет исходить из того убеждения, что Библия абсолютно истинна и является непререкаемым авторитетом. Ссылки на другие тридцать четыре работы по евангельскому систематическому богословию, которые я поместил в конце каждой главы, отражают это убеждение. Хотя они подразделены на семь широких богословских традиций (англиканскую/епископальную, арминианскую/уэслианскую/методистскую, баптистскую, диспенсационалистскую, лютеранскую, реформатскую/пресвитерианскую и обновленческую/харизматическую/пятидесятническую), в рамках каждой из них признается непогрешимость Библии, и все их можно в наши дни назвать принадлежащими к консервативной евангельской традиции. (В дополнение к этим тридцати четырем работам в конце каждой главы я привожу раздел, содержащий в себе ссылки на два авторитетных римско-католических богословия, поскольку католицизм во всем мире продолжает играть весьма значительную роль.)

**5. Надежда на прогресс в достижении единства учения в Церкви.** Я верю, что все еще есть надежда на то, что Церковь достигнет более глубокого и более чистого понимания учения и преодолет старые барьеры, даже те, которые существовали в течение веков. Иисус приводит Церковь к совершенству, «чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5:27), и Он дал ей дары, «доколе все придем в единство веры и познания Сына Божьего, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:13). Хотя история Церкви в прошлом может казаться не столь вдохновляющей, все же сказанное в Писании остается истинным, и мы не должны терять надежду на большее согласие. Ведь в этом веке мы уже пришли к большему взаимопониманию и большему согласию между богословами завета и диспенсационалистами, между харизматами и нехаризматами; кроме того, полагаю, что за последние несколько десятилетий Церковь гораздо глубже осмыслила учения о непогрешимости Библии и о духовных дарах. Я думаю, что современная дискуссия о роли женщины и мужчины в семье и в церкви со временем также приведет к гораздо более глубокому осмыслению Писания, какими бы неприятными ни были нынешние разногласия. Поэтому в этой книге я не опасался поднять некоторые темы, которые прежде были причиной споров (напр., крещение, Вечера Господня, церковное управление, миллениум и период скорби, предопределение), надеюсь, что, по крайней мере в некоторых случаях, свежий взгляд на Писание может привести к новому исследованию этих учений, и, вероятно, приведет не только к более глубокому их пониманию и терпимости к иным взглядам, но также к большему богословскому единству Церкви.

**6. Чувство острой необходимости более глубокого понимания учения всей Церкви.** Я убежден, что сегодня в церкви есть острая необходимость более глубокого понимания христианского учения, или систематического богословия. Не только пасторам и учителям следует понимать богословие глубже, это необходимо *всей Церкви*. Однажды, по благодати Божьей, у нас будет Церковь, в которой христиане смогут обсуждать учение Библии, применять его и *жить* им настолько же естественно, насколько они могут обсуждать свою работу, или хобби, или свои любимые спортивные команды и телевизионные передачи. Для понимания библейского учения христианам нужны не особые *способности*, а доступ к учению, выраженному в понятной форме. Когда у них будет такая возможность, думаю, многие христиане смогут понимать учение (и жить им), и это станет для них величайшей радостью.

При написании этой книги мне помогли многие люди. Прежде всего я должен упомянуть моих студентов, бывших и нынешних, из Bethel College, Сент-Пол, Миннесота (1977—1981), и из Trinity Evangelical Divinity School (с 1981 г. по настоящее время). Их вдумчивые, глубокие рассуждения во время занятий помогали при написании каждой главы этой книги.

Бог благословил меня помощью нескольких прекрасных машинисток. Много лет назад рукопись начала печатать Шерри Калл. Позднее различные части были напечатаны Мэри Моррис, Ронот Тилли, Кэтрин Шихан, Шелли Миллз, Ребеккой Хайденрайх, Дженни Харт и Кэрол Педерсон. Затем самая большая часть рукописи была напечатана Тамми Томас, которая помогала так же с редактированием. С фотокопированием много раз мне помогали Энди Ледесма и Джойс Леонг. И наконец, Ким Пеннингтон тщательно и аккуратно внес все исправления и изменения, которые возникли в процессе редактирования. Я всем им благодарен за их помощь.

Джон О. Стивенсон проделал прекрасную работу по составлению библио-**1графий**, а Дон Ротвелл составил значительную часть ссылок на богословские тексты. Скотт Болдуин, Том Провенцола и Марк Рапинчук очень

помогли, вычитывая гранки и проводя библиотечные исследования. Марк Рапинчук составил также список авторов и ссылок на Писание. Бет Мэнли прекрасно вычитала гранки. Джордж Найт-третий, Роберт Реймонд, Харолд Хехнер, Роберт Соси, Даг Моо, Том Неттлз, Том Маккомиски, Даг Халсни, Стив Ни-колсон, Даг Брандт, Стив Фигард, Грег Эллисон, Эллин Кларк и Терри Мор-тенсон составили подробные комментарии к различным частям книги. Рей-монд Диллард любезно предоставил мне компьютерную версию текста Вестминстерского исповедания веры. Брюс Шаугер неоднократно помогал мне устранять проблемы, возникавшие с компьютером, а Тим Маклафлин почти-нил его, когда он был мне нужнее всего. Мой старый друг Джон Хьюз давал мне полезные советы относительно компьютера и публикации рукописи. Когда подходили сроки сдачи работы, мне помогали также мои сыновья: Эллиот— в библиотеке, а Оливер и Алегзандер (и друг Алегзандера Мэтт Тули) — в со-ставлении и исправлении указателей.

Один человек оказал влияние на окончательный вид этой книги, как ни-кто другой: Дейвид Кингдон, редактор богословских изданий «Inter-Varsity Press» (Англия), проникательный, добросовестный и мудрый. Он с огромной тщательностью работал над каждой главой, предлагал исправления, допол-нения и указывал на тот материал, который, по его мнению, не следовало вклю-чать в книгу. На мою аргументацию он отзывался обширными комментария-ми. Для меня были невероятно ценны его широкие познания в области бого-словия, библейских исследований и истории учения, и в результате его работы книга получилась гораздо лучше, чем могла бы быть без его участия. Кроме того, Фрэнк Энтуистл из «Inter-Varsity Press» и Стэн Гандри, Джим Руарк и Лора Уэллер из «Zondervan» были любезны и терпеливы со мной при уточне-нии многих деталей, касавшихся публикации книги.

Я не смог бы закончить эту работу без щедрого предоставления Trinity Evangelical Divinity School свободных от лекций периодов — осенью 1983 г., осенью 1985 г., зимой 1989 г. и осенью 1991 г., и я благодарен совету директо-ров зато, что в это время мне было разрешено писать эту книгу. Я также очень благодарен моим родителям, Ардену и Джин Грудем, которые великодушно поддерживали меня финансами, когда я работал над книгой, и постоянно обо-дряли меня как молитвами, так и своей твердой уверенностью в том, что по-добная книга (написанная так, чтобы они сами и тысячи других христиан могли бы легко понять ее) будет очень ценной для церкви.

Думаю, практически все, кто знает меня, молились об этом проекте в тот или иной период времени — особенно мои студенты в «Тйпку» и мои друзья в церкви. Я часто ощущал помощь Господа в ответ на эти молитвы, и эта по-мощь придавала мне здоровья и сил, устраняла все, что мешало мне, и вселя-ла в меня непоколебимое желание завершить работу над этой книгой.

Больше всего я благодарен за поддержку моей жене Маргарет и моим сы-новьям Эллиоту, Оливеру и Алегзандеру. Они были терпеливы, молились обо мне и любили меня; моя семья — величайший источник радости в моей жиз-ни, за что я и благодарю Бога.

**Я уверен, что в этой книге, как и в любой человеческой книге, есть ошиб-ки и неточности, а возможно также, и ошибочные аргументы. Если бы я знал о них, я бы с радостью их исправил! Поэтому буду благодарен всем читателям, которые пришлют мне предложения по изменениям и поправкам. Я не могу га-рантировать, что отзовусь на каждое письмо, но обязательно рассмотрю ма-териал, содержащийся в каждом из них, и сделаю исправления там, где это возможно.**

**Славьте Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его (Пс. 117:29). Не нам, Господи, не нам, но имени Твоему дай славу (Пс. 113:9).**

*Уэйн Грудем, Trinity Evangelical Divinity School, 2065 Half Day Road,  
Deerfield, Illinois 60015, USA*

# **СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ**

## **Введение в библейское учение**

*Эту книгу я посвящаю людям,  
с которыми, по воле Божьей, была связана моя жизнь:*

*Ардену и Джин Грудем, моим родителям,  
которые научили меня доверять Библии, верить в Бога,  
четко излагать мои мысли устно и письменно;*

*А. Кеннету Хэму, моему баптистскому пастору,  
который пробудил во мне любовь к систематическому богословию,  
который вел занятия по христианскому учению,  
когда мне было тринадцать лет,  
и который своим примером научил меня верить  
каждому слову Писания;*

*Эдмунду Клоуни, Джону Фрейму и Верну Пойтрессу, профессорам Вестминстерской семинарии и моим  
друзьям, которые повлияли на формирование моих богословских взглядов более чем кто-либо другой  
и которые обучили меня реформатскому богословию в смиренном повиновении каждому слову  
Писания;*

*Харолду Бредсену и Джону Уилберу, пасторам и моим друзьям,  
которые в большей степени, чем кто-либо другой, научили меня пониманию силы и действия Святого Духа*

## **Введение в систематическое богословие**

*Что такое систематическое богословие? Почему и как христианам следует его изучать?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

#### **А. Определение систематического богословия**

Что такое систематическое богословие? Было предложено много разно-образных определений, однако в этой книге будет использоваться следующее: **систематическое богословие — это любое исследование применительно к любой теме, которое дает ответ на вопрос: чему в целом Библия учит нас сегодня?**<sup>1</sup>

Это определение показывает, что систематическое богословие подразумевает подбор и осмысление всех важных отрывков из Библии, касающихся той или иной темы, а затем ясное изложение содержащегося в них учения, что-бы нам стало понятно, во что нам следует верить в рамках исследуемого во-проса.

<sup>1</sup> Это определение заимствовано у профессора Джона Фрейма (John Frame), кото-рый сейчас преподает в Вестминстерской семинарии в Эскондидо, Калифорния, и под чьим руководством я имел честь заниматься исследовательской работой в 1971—1973 гг. (в Вестминстерской семинарии в Филадельфии). Хотя нельзя сказать, что я обязан ему абсолютно всем, все же здесь уместно поблагодарить его и сказать, что он, возможно, более чем кто-либо другой повлиял на мои богословские воззрения, особенно в том, что касается представления о систематическом богословии и об учении о Слове Божьем. Многие из его бывших студентов увидят на страницах этой книги влияние его взглядов, особенно во всем, что касается упомянутых тем.

*/.* **Связь с другими дисциплинами.** Таким образом, в этой книге основное внимание будет уделяться не **историческому богословию** (историческому ис-следованию подходов к тем или иным богословским проблемам, которыми занимались христиане различных эпох), и не **философскому богословию** (изучению богословских вопросов методами философского исследования вне свя-зи с Библией и изучению Бога, исходя из наблюдения мира), и не **апологетике** (защите истинности христианской веры ради убеждения неверующих). Эти три направления, которыми христианам также следует заниматься, иногда включаются в более широкое определение термина **систематическое богосло-вие**. В отдельных частях этой книги содержится исторический, философский и апологетический материал. Ведь изучение истории позволяет нам ознако-миться с теми взлетами и падениями, которые сопутствовали изучению Биб-лии; изучение философии позволяет понять правильные и неправильные мо-дели мышления, свойственные нашей культуре и другим культурам; изучение апологетики вооружает нас учением Писания против критики, выдвигаемой неверующими. Однако эти сферы исследования не являются основными в данной работе. Основное здесь — это сам текст Библии, и цель работы — осмысление того, что сама Библия говорит на ту или иную тему.

Если кто-то предпочитает употреблять термин «систематическое богосло-вие» в более широком смысле, чем то

значение, которое было определено выше, то это не меняет сути вопроса<sup>2</sup>. Те, кто пользуется более узким определением, согласятся, что прочие сферы исследования также очень важны для понимания систематического богословия, а те, кто использует более широкое определение, безусловно, согласятся с тем, что историческое богословие, философское богословие и апологетика могут не участвовать в процессе выбора и синтеза всех важных отрывков из Писания по той или иной теме. Кроме того, хотя исторические и философские исследования способствуют нашему осмыслению богословских вопросов, только Писание обладает высшим авторитетом в определении того, во что мы верим<sup>3</sup>, и потому вполне правильно прилагать определенные усилия именно к процессу анализа учения самого Писания.

<sup>2</sup>Гордон Льюис и Брюс Демарест создали новый термин — «интегрированное бого-слово» — для обозначения систематического богословия в этом более широком значении; см. их замечательный трехтомный труд: Gordon Lewis and Bruce Demarest, *Integrative Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1987—1994). Для каждого учения они анализируют исторические альтернативы и важные отрывки из Библии, дают связанное краткое изложение учения, отвечают на философскую критику и разъясняют практическое применение.

<sup>3</sup>Чарлз Ходж говорит: «Писание содержит в себе все богословские сведения» (см.: Charles Hodge, *Systematic Theology*, 1:15). Он доказывает, что идеи как результат интуиции, наблюдения или опыта могут быть значимы для богословия только в том случае, если они подтверждаются учением Писания.

Систематическое богословие в том виде, в каком мы его определили, отличается также от *ветхозаветного богословия*, *новозаветного богословия* и *библейского богословия*. В рамках этих отраслей исследуемые темы располагаются по историческому принципу и в том порядке, как они представлены в Библии. Таким образом, ветхозаветный богослов может поставить вопрос следующим образом: «Чему учит Второзаконие о молитве?», или: «Чему учит Псалтирь о молитве?», или даже: «Чему весь Ветхий Завет учит нас о молитве и как это учение развивалось в процессе написания Ветхого Завета?» В рамках новозаветного богословия исследователь может спросить: «Чему учит нас Евангелие от Иоанна о молитве?», или: «Чему учит Павел о молитве?», или даже: «Чему весь Новый Завет учит нас о молитве, и как это учение развивается в Новом Завете?»

Термин «библейское богословие» в богословских исследованиях имеет специальное значение. Это обширная категория, которая включает в себя как ветхозаветное богословие, так и новозаветное богословие в том значении, в котором мы определили их выше. Особое внимание в библейском богословии уделяется *конкретным авторам и разделам* Писания, а также месту каждого учения в процессе *исторического развития* Писания<sup>4</sup>. Вполне можно поставить вопрос так: «Каким образом развивалось учение о молитве в исторической перспективе, сначала в истории Ветхого, а затем Нового Заветов?» Конечно, подобный вопрос очень близок к вопросу типа: «Чему Библия в целом учит нас о молитве?» (который относился бы к *систематическому богословию* в нашем определении). Таким образом, становится очевидно, что границы между различными дисциплинами часто пересекаются, и отдельные составные части одной сферы исследования принадлежат также и другой сфере. И все же между ними сохраняются различия. Так, например, библейское богословие проследживает историческое развитие учения и влияние той или иной эпохи на понимание и применение данного учения. Оно акцентирует свое внимание также на том, каким образом понимали то или иное учение библейские авторы и их первые слушатели.

С другой стороны, систематическое богословие использует материал библейского богословия и часто основывается на результатах исследований, проведенных в его рамках. Иногда, особенно в тех случаях, когда для выяснения учения требуется особая тщательность и скрупулезность, систематическое богословие даже пользуется методами библейского богословия, анализируя развитие учения с учетом исторического контекста Писания. Однако основной акцент систематического богословия остается иным: оно сосредоточивается на выявлении и анализе всех отрывков Писания, имеющих отношение к той или иной теме. Таким образом, систематическое богословие может поставить вопрос следующим образом: «Чему Библия в целом учит нас о молитве?» Систематическое богословие стремится изложить учение Писания в краткой, внятной и отточенной форме.

<sup>4</sup>Термин «библейское богословие» может показаться вполне подходящим для того процесса, который я назвал «систематическим богословием». Однако его уже достаточно широко используют для обозначения исследования исторического развития того или иного учения в Библии, поэтому называть «библейским богословием» то, что я называю «систематическим богословием», означало бы вносить путаницу в рассуждение.

**2. Практическое применение.** Кроме того, систематическое богословие акцентирует внимание на такой формулировке учения, которая будет понятна современным христианам. Иногда это подразумевает употребление терминов, которые использовались не каким-либо конкретным библейским автором, а появились в результате анализа той или иной темы. Например, термины «Троица», «воплощение» и «божественность Христа» не

встречаются в Библии, они возникли как результат суммирования библейских понятий.

По нашему определению, систематическое богословие изучает то, «чему *учит нас* Библия в наши дни», следовательно, практическое применение учения — это необходимая часть комплекса задач, стоящих перед систематическим богословием. То или иное учение рассматривается в свете его практической ценности для христианской жизни. Нигде в Писании мы не находим учения, излагаемого ради него самого, вне связи с жизнью. Библейские авторы соотносят свои учения с тем, как они применяются в жизни. Поэтому, читая эту книгу, вы вскоре обнаружите, что ваша христианская жизнь стала намного богаче; в противном случае, если не будет личного духовного роста, можно будет сказать, что либо книга не смогла осветить все должным образом, либо не изучена так, как следовало бы.

**3. Систематическое богословие и неорганизованное богословие.** Если мы пользуемся этим определением систематического богословия, то становится ясно, что на самом деле большинство христиан занимаются систематическим богословием (или, по крайней мере, произносят утверждения, относящиеся к систематическому богословию) по несколько раз в неделю. Например: «Библия учит, что все, кто верит в Иисуса Христа, спасутся»; «Библия учит, что Иисус Христос — это единственный путь к Богу»; «Библия учит, что Иисус возвратится вновь». Все эти высказывания являются кратким изложением того, что говорится в Писании, и тем самым — высказываниями, относящимися к систематическому богословию. Каждый раз, когда христианин говорит что-либо такое, что утверждает Библия в целом, он занимается «систематическим богословием» (в нашем определении), размышляя на различные темы и отвечая на вопрос: «Чему Библия в целом учит нас сегодня?»<sup>5</sup>

<sup>5</sup> См.: Robert L. Reymond, "The Justification of Theology with a Special Application to Contemporary Christology", in Nigel M. Cameron, ed., *The Challenge of Evangelical Theology: Essays in Approach and Method* (Edinburgh: Rutherford House, 1987), pp. 82—104. Роберт Л. Реймонд приводит многочисленные примеры из Нового Завета, где тот или иной вывод основывается на подобном поиске подтверждения по всему Писанию: Иисус в Лк. 24:25—27 (и в других местах); Аполлос в Деян. 18:28; иерусалимский совет в Деян. 15; Павел в Деян. 17:2,3; 20:27; и все Послание к Римлянам. К этому списку можно было бы добавить Евр. 1 (о божественном сыновстве Христа), Евр. 11 (о природе подлинной веры) и многие другие отрывки из посланий.

Чем же отличается эта книга от того «систематического богословия», которым занимается большинство христиан? Во-первых, библейские темы рассматриваются в ней *в строго организованном порядке*, так что каждый вопрос подвергается подробному рассмотрению. Такая структура обеспечивает гарантии серьезного анализа каждой конкретной темы, поскольку каждое учение может быть подвергнуто сравнению с прочими, чтобы убедиться в последовательном методологическом подходе и в отсутствии противоречий в связях между разными учениями. Подобный метод помогает также равномерно изучать взаимодополняющие учения: например, совместно рассматриваются учения о божественной и человеческой природе Христа, о всевластии Бога и об ответственности человека, так чтобы не возникало ошибок, обусловленных выделением лишь одного аспекта из полной библейской концепции.

Прилагательное «систематический» в словосочетании «систематическое богословие» следует понимать как «тщательно тематически организованный», подразумевая, что рассматриваемые темы будут расположены должным образом и в их состав войдут основные учения Библии. «Систематический» следует воспринимать как противоположность «случайному» или «неорганизованному». В рамках систематического богословия темы рассматриваются упорядоченно, т. е. «систематически».

Второе отличие этой книги заключается в том, что в ней материал разбирается *гораздо более подробно*. Например, обычный христианин в результате регулярного чтения Библии может составить богословское утверждение: «Библия учит, что все, кто верит в Иисуса Христа, спасутся». Это прекрасное краткое изложение важнейшего библейского учения. В этой же книге мы уделяем большое количество страниц уточнению вопроса о том, что означает «верить в Иисуса Христа»<sup>6</sup>, и двенадцать глав (31—42) посвящены объяснению того, что значит «спастись».

В-третьих, формальное исследование в рамках систематического богословия позволяет сформулировать библейские учения *гораздо более точно*, чем это обычно возможно в случае, когда христиане не проводят подобных тщательных исследований. В систематическом богословии изложение библейских учений должно быть тщательно сформулировано, чтобы неверное представление не привело к ложечению.

В-четвертых, при хорошем богословском анализе должны быть найдены и беспристрастно рассмотрены *все библейские отрывки*, имеющие отношение к той или иной теме. Часто это зависит от экзегетики (истолкования Писания), которая принимается большинством евангельских исследователей; в случае значительных различий в



подходах к толкованию, систематическое богословие должно включать в себя детальное истолкование некоторых моментов.

Поскольку сфера исследований систематического богословия состоит из большого количества тем и поскольку эти темы анализируются очень подробно, каждый, впервые занявшийся изучением текста, посвященного систематическому богословию или проходящий курс систематического богословия, неизбежно столкнется с тем, что его собственные взгляды подвергнутся изменениям. Крайне важно, чтобы все, приступающие к подобному курсу, твердо решили отвергнуть как ложное любое представление, вступающее в противоречие с учением Писания. Однако не менее важно не принимать на веру какое бы то ни было учение просто потому, что оно содержится в том или ином учебнике, или потому, что учитель говорит, что оно истинно; автор книги или преподаватель, ведущий курс, должен подтвердить свои утверждения текстом Писания. Только одно Писание, а не «консервативная евангельская традиция» или другой человеческий авторитет, должно быть высшим авторитетом в вопросе о том, во что нам следует верить.

**4. Что такое учение?** В данной книге слово «учение» (догмат, доктрина, вероучение) будет употребляться в следующем значении: **учение—это то, чему Библия в целом учит нас сегодня по тому или иному вопросу.** Это определение напрямую связано с приведенным выше определением систематического богословия, поскольку оно показывает, что «учение» — это просто результат исследования, проведенного в рамках систематического богословия и примененного к той или иной конкретной теме. Учения, в данном понимании, могут быть очень широкими и очень узкими. Мы можем говорить об «учении о Боге» как об основной богословской категории, включающей в себя все, чему сегодня учит нас Библия о Боге. Такое учение будет исключительно обширным. С другой стороны, мы можем говорить об учениях о вечности Бога, о Троице, о справедливости Бога<sup>7</sup>.

Книга разделена на семь основных частей, в соответствии с семью основными «учениями» или сферами исследования:

Часть I. Учение о Слове Божьем.

Часть II. Учение о Боге.

Часть III. Учение о человеке.

Часть IV. Учения о Христе и о Святом Духе.

Часть V. Учение о спасении.

Часть VI. Учение о Церкви.

Часть VII. Учение о будущем.

<sup>7</sup> Слово «догма» практически синонимично слову «учение», однако я не употребляю его в этой книге. **«Догма» — это термин, широко применяющийся лютеранскими и католическими богословами; он часто обозначает учения, которые официально признаются церковью. «Догматическое богословие» — это другое название «систематического богословия».**

В рамках каждой из этих широких богословских категорий были избраны для рассмотрения многие более конкретные учения. В целом каждое из них удовлетворяет, по крайней мере, одному из следующих трех критериев: 1) учения, которым уделяется особое внимание в Писании; 2) учения, которые имели особое значение в церковной истории и были важны для всех христиан во все времена; 3) учения, которые стали важны для христиан на современном этапе истории Церкви (хотя некоторые из этих учений, возможно, имели большое значение и ранее). Примерами учений, подпадающих под третью категорию, могут быть учения о непогрешимости Писания, о крещении Святым Духом, о сатане и бесах (в особенности в применении к вопросу о духовной брани), о духовных дарах новозаветной эпохи, о сотворении мужчины и женщины (в связи с вопросом о том, какую роль в наши дни должны играть мужчины и женщины в различных ситуациях). Так как эти учения имеют особое значение именно в наши дни, в этой книге они рассматриваются более подробно, чем в большинстве традиционных учебников по систематическому богословию.

И, наконец, последний вопрос: в чем отличие систематического богословия **от христианской этики!** Хотя при изучении богословия и этики неизбежно возникает пересечение тем, я постарался сохранить различие в акцентах. В систематическом богословии основной акцент делается на то, во что нам следует **верить** и что нам следует **знать** в соответствии с волей Божьей, тогда как в христианской этике акцент делается на то, как нам следует **вести себя йот-носиться** к различным явлениям в соответствии с волей Божьей. Это разграничение отражено в следующем определении: **христианская этика — этолю-бое исследование, которое отвечает на вопрос: чего Бог требует от нас сегодня в нашем поведении и как Он желает, чтобы мы относились к тем или иным явлениям в связи с той или иной ситуацией?** Таким образом, богословие сосредоточивает свое внимание на идеях, в то время как

этика — на жизненных ситуациях. Богословие говорит нам, как нам следует мыслить, а этика — как жить. В учебнике этики рассматривались бы, например, такие темы, как брак и развод, ложь и правдивость, кража и собственность, аборт, контроль над рождаемостью, гомосексуализм, роль светской власти, дисциплина и дети, смертная казнь, война, забота о малоимущих, расовая дискриминация и т. д. Конечно же, здесь наблюдается пересечение тем, так как богословие должно находить практическое применение в жизни, поэтому оно часто соприкасается с этикой. Этика же должна основываться на правильных представлениях о Боге и Его мире, поэтому она часто соприкасается с богословием.

В этой книге основное внимание уделяется систематическому богословию, хотя не игнорируется и практическое применение учения в жизни, если это уместно. И все же, для подробного исследования христианской этики был бы необходим другой учебник, подобный этому.

## Б. Первоначальные установки данной книги

Мы исходили из двух установок, или предпосылок: 1) Библия истинна, и она фактически является нашим единственным мерилем истины; 2) Бог, о Котором говорится в Библии, существует, и Он именно Тот, каким Его представляет Библия, т. е. Творец неба и земли и всего существующего. Конечно, эти две предпосылки всегда открыты для дальнейших уточнений и поправок или более глубокого исследования, однако именно они являются тем отправным пунктом, с которого мы начинаем исследование.

## В. Почему христианам следует изучать богословие?

Почему христианам следует изучать систематическое богословие? То есть зачем нам участвовать в процессе выявления и краткого изложения учений, содержащихся в разных местах Библии? Почему недостаточно просто продолжать регулярно и ежедневно читать Библию?

*/.* **Основная причина.** На этот вопрос давались различные ответы, однако часто создается впечатление, что отвечающие считают, будто систематическое богословие может каким-то образом «улучшить» восприятие Библии, систематизируя ее учения и объясняя их лучше, чем это сделано в ней самой. Но так мы можем оказаться недалеко от отрицания ясности Писания (см. гл. 6) или достаточности Писания (см. гл. 8).

Необходимо помнить, что Иисус повелел Своим ученикам и ныне повелевает нам **учить** верующих соблюдать все, что Он заповедал:

**Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века (Мф. 28:19,20).**

Итак, учить всему, что повелел Иисус (в узком смысле) — это просто учить содержанию устного учения Иисуса, как оно представлено в евангельских повествованиях. Однако, в более широком смысле, фраза «все, что повелел Иисус» включает в себя также истолкование и практическое применение Его жизни и учения, поскольку в Деяниях Апостолов подразумевается, что речь идет о том, что Иисус **продолжал делать** и чему Он **продолжал учить** через апостолов после Своего воскресения (отметим, что в Деян. 1:1 говорится «о всем, что Иисус делал и чему учил **от начала**» [греч. *ἤρξατο ἡ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*, букв.: «начал делать и чему начал учить Иисус». — *Примеч. пер.*]). «Все, что повелел Иисус» может также включать в себя послания, так как они были написаны по водительству Святого Духа и тоже рассматривались в качестве «заповедей Господних» (1 Кор. 14:37; см. также: Ин. 14:26; 16:13; 1 Фес. 4:15; 2 Пет. 3:2; и Отк. 1:1—3). Таким образом, в более широком смысле, фраза «все, что повелел Иисус» включает в себя все писания Нового Завета.

Кроме того, когда мы видим, что новозаветные писания подтверждают абсолютную уверенность Иисуса в авторитете Ветхого Завета как Слова Божьего (см. гл. 4), и когда мы осознаем, что также и новозаветные послания разделяют этот взгляд на Ветхий Завет, то для нас становится очевидно, что мы не можем учить «всему, что повелел Иисус», не включив в это понятие также и все писания Ветхого Завета (должным образом осмыслив его применение в новозаветной эпохе и роль во всей истории спасения).

Таким образом, задача исполнения Великого поручения (см.: Мф. 28:19, 20) заключается не только в проповеди, но также и в **учении**. А учить всему, что повелел Иисус, в широком смысле, означает учить тому, чему сегодня учит нас вся Библия. Учиться самим и учить других тому, что говорит вся Библия — это, при необходимости, означает **сбирать кратко излагать** все отрывки из Писания, которые имеют отношение к той или иной конкретной теме.

Например, если кто-то спросит меня: «Чему учит Библия о возвращении Христа?», я могу ответить: «Просто

продолжайте читать Библию, и вы поймете-те». Однако если спросивший начнет с Быт. 1:1, то он не скоро найдет ответ на свой вопрос. К тому времени у него возникнет еще много вопросов, и список вопросов, на которые не был получен ответ, станет очень длинным. Чему учит Библия о действии Святого Духа? Чему учит Библия о молитве? Чему учит Библия о грехе? Всей нашей жизни не хватит, если каждый раз, когда у нас будет возникать вопрос, касающийся учения, мы будем искать на него ответ во всей Библии. Поэтому, для того чтобы узнать, что говорит Библия, для нас было бы очень полезно пользоваться трудом других людей, которые искали и нашли в Писании ответы на самые разные вопросы.

Мы сможем учить других людей наиболее эффективно, если будем в состоянии указать на самые важные для данной темы отрывки из Писания и предложить краткое изложение учения, которое содержится в этих отрывках. Тогда человек, задавший нам вопрос, может самостоятельно и довольно быстро ознакомиться с этими отрывками и узнать, в чем заключается учение Библии по интересующему его вопросу. Итак, учитывая, что наша память и время, которым мы располагаем, ограничены и конечны, необходимо использовать систематическое богословие для того, чтобы узнать, что говорит Библия по тому или иному вопросу.

Следовательно, важнейшее основание для изучения систематического богословия заключается в том, что оно дает нам возможность учиться самим и учить других тому, что говорит вся Библия, исполняя таким образом вторую часть Великого поручения.

**2. Благотворное влияние на нашу жизнь.** Но, помимо сказанного, изучение систематического богословия приносит весьма ощутимую пользу.

Во-первых, изучение богословия помогает преодолеть наши **неправильные представления**. Если бы в наших сердцах не было греха, мы бы могли прочесть Библию от начала до конца и, вероятнее всего, почерпнули бы правильные представления о Боге и Его творении. Прочитывая Библию снова и снова, мы узнавали бы все больше истинного и не противились бы ничему из написанного. Однако, поскольку в нашем сердце есть грех, в нас сохраняется определенное неповиновение Богу. Мы по той или иной причине не хотим принять какого-либо библейского учения. Изучение систематического богословия помогает преодолеть наш внутренний протест.

Представим кого-либо, кто отказывается верить, что Иисус лично возвратится на землю. Можно, конечно, показать этому человеку один или два стиха, в которых утверждается этот факт, однако наш собеседник сможет истолковать их как-то иначе и сочтет наши аргументы неубедительными. Но если мы соберем двадцать пять или тридцать стихов и выпишем все их в отдельный документ, тогда, вероятнее всего, он будет убежден широтой и разнообразием библейских свидетельств в пользу этого учения. Конечно, каждый из нас не вполне адекватно воспринимает то или иное учение Библии. В этих случаях для нас очень полезно будет изучить сказанное по данному вопросу в **полном объеме** и окончательно убедиться в истинности этого учения, даже если мы испытываем некое внутреннее сопротивление.

Во-вторых, изучение систематического богословия помогает нам **впоследствии правильно разрешать** вопросы, возникающие в связи с тем или иным учением. Мы не знаем, какие разногласия могут появиться в той церкви, в которой мы будем служить через десять, двадцать, тридцать лет, если Господь не возвратится до этого времени. Новые разногласия, возможно, будут касаться таких вопросов, над которыми никто прежде всерьез не задумывался. (Напр., вопросы, связанные с непогрешимостью Библии и правильным пониманием библейского учения о дарах Святого Духа, были так актуальны в нашем веке, как никогда прежде в истории церкви.)

Какие бы вопросы, касающиеся учения, ни возникли в церкви, те, кто должным образом изучал систематическое богословие, смогут более правильно ответить на возникший вопрос, поскольку все в Библии согласовано. А это дает возможность многое понять, или, по крайней мере, увидеть Божью реальность, природу Бога и творения, какими они есть на самом деле. Поэтому любой возникающий вопрос будет связан с тем материалом, который уже был исследован в Писании. И чем более тщательно был изучен предшествующий материал, тем вернее мы сможем ответить на новые вопросы.

Это благотворное влияние гораздо шире. Ведь Писание нам следует применять не только в богословских дебатах, но и в жизни. Чему Библия учит нас об отношениях мужа и жены? О воспитании детей? О свидетельстве друзьям? Какие принципы Писание дает нам в изучении психологии, экономики или естественных наук? Как нам распоряжаться деньгами? В каждой из этих сфер необходимо применять какие-то богословские принципы, и люди, исследовавшие богословское учение Библии, будут в гораздо большей степени способны принимать решения, угодные Богу.

Здесь можно провести аналогию с мозаикой-головоломкой. Если предположить, что головоломка в целом представляет собой ответ на вопрос «Чему учит нас Библия сегодня?», то курс систематического богословия помогает заполнить самые основные изображения головоломки. Однако мы никогда не узнаем все, чему учит нас

Библия, так что в нашей картинке будет много пробелов, множество фрагментов, которым необходимо найти их место. Раз-решение засушной жизненной проблемы подобно заполнению пробела в го-ловоломке: если с самого начала большое количество фрагментов уже уста-новлено правильно, то разместить новые фрагменты значительно легче, и мень-ше риска допустить ошибку. Цель этой книги—дать христианам возможность правильно разместить в их «богословской головоломке» как можно больше фрагментов и побудить их продолжать работу дальше, до самого конца их жизни. Христианские учения, которые здесь рассматриваются, будут помо-гать восстанавливать изображение в новых местах, в тех сферах, которые включают в себя все аспекты истины и все аспекты жизни.

В-третьих, изучение систематического богословия *помогает нашемухри-атианскому* **уроку**. Чем больше мы знаем о Боге, о Его Слове, о Его отноше-ниях с миром и человеком, тем крепче наша вера, тем шире наше восхваление, тем охотнее мы повинемся Богу. Правильное изучение систематического бо-гословия сделает нас более зрелыми христианами. Если этого не произойдет, то, значит, мы изучаем богословие не так, как того желает Бог.

Библия часто связывает здоровое учение с христианской зрелостью. Па-вел говорит об «**учении о благочестии**» (1 Тим. 6:3) и указывает, что цель его апостольского труда — побудить к «вере избранных Божиих и познанию **истины, относящейся к благочестию**» (Тит. 1:1). Напротив, аморальное поведе-ние «противно здоровому учению» (1 Тим. 1:10).

В связи с этим следует поставить следующий вопрос: каково различие между «первостепенными учениями» и «второстепенными учениями»? Хрис-тиане часто говорят, что они согласны с церковью по вопросу первостепен-ных учений, но допускают возможность различных взглядов на второстепен-ные учения. Я нашел следующее ценное высказывание на эту тему:

Первостепенное учение оказывает большое влияние на наше вое-приятие всех прочих учений и на наше представление о христианской жизни. Второстепенное учение оказывает очень незначительное влия-ние на наше отношение к другим учениям и никак не изменяет нашу христианскую жизнь.

В соответствии с этим принципом, учения об авторитете Библии (гл. 3), Троице (гл. 13), божественности Христа (гл. 25), оправдании верой (гл. 35) и многие другие являются первостепенными. Люди, которые не согласны с ис-торически сложившимся евангельским пониманием любого из этих учений, будут сильно отличаться от евангельских христиан, которые принимают эти учения. Напротив, мне кажется, что различия, касающиеся вопросов церков-ного управления (гл. 46), проведения Вечери Господней (гл. 49) и о времени наступления великой скорби (гл. 54), относятся к сфере второстепенных уче-ний. Христиане, чьи мнения расходятся по этим вопросам, по всем другим вопросам, пожалуй, будут придерживаться единого взгляда, их представле-ния о христианской жизни не будут существенно различаться, и они смогут быть в общении друг с другом.

Конечно, существуют учения, занимающие срединное положение между «второстепенными» и «первостепенными» учениями, как их определяет при-веденное выше высказывание. Например, христиане могут расходиться во мнениях по вопросу о крещении (гл. 48), миллениуме (гл. 54) или искупитель-ной жертве (гл. 26). Это вполне естественно, поскольку многие учение имеют *некоторое* влияние на другие учения или на образ жизни человека, однако это влияние все же не может быть названо «значительным». Мы даже можем ска-зать, что существуют степени значительности, и чем большее влияние учение оказывает на прочие учения и на образ жизни, тем более «первостепенным» оно становится. Степень значения может даже изменяться в зависимости от исторического окружения и состояния церкви. В подобных случаях христиа-нам следует просить у Бога мудрости и здравого суждения, чтобы определить, насколько «первостепенным» является то или иное учение в данных конкрет-ных обстоятельствах.

#### Г. Замечание о двух возражениях, касающихся изучения систематического богословия

/ *«Выводы „слишком логичны“, чтобы быть правильными»*. Некоторые исследователи относятся к систематическому богословию с подозрением, если его выводы согласуются друг с другом и в них не содержится противоречий. Они говорят, что результаты «слишком логичны» и что богословы-системати-ки, вероятно, подтасовывают факты, искажая подлинное учение Писания, с целью получить упорядоченную систему вероучения.

На эту критику можно ответить двояко: во-первых, нам следует спросить тех, кто выступает с подобным возражением, что конкретно в Писании было искажено, а затем разбирать уже указанные отрывки. Возможно, где-то дейст-вительно были допущены ошибки, и в этом случае их следует исправить.

И все же чаще всего критик не имеет в виду ничего конкретного и не в состоянии указать ложного истолкования, содержащегося в трудах евангель-ских богословов. Конечно, некомпетентная экзегетика может

иметь место в работах менее квалифицированных исследователей в *любой* сфере библейских исследований, не только в систематическом богословии. Но в таком случае основанием для критики должна быть некомпетентность исследователя, а не сфера исследования.

Очень часто критикой занимаются те, кто скептически относится к возможности обнаружить истину где бы то ни было — даже если речь идет об истине о Боге, переданной через Его слово. Подобный скептицизм в отношении богословских истин особенно свойствен современному университетскому миру, где систематическое богословие не изучается вовсе или изучается с точки зрения философского или исторического богословия. В подобной интеллектуальной атмосфере изучение систематического богословия, как оно определено в этой главе, вообще невозможно, так как Библия считается просто результатом работы многих людей, которые писали с позиций разных культур на протяжении более чем тысячи лет. Попытка выяснить, «чему Библия в целом учит нас», считается такой же безнадежной, как попытка выяснить, «чему учат нас все философы». Считается, что в обоих случаях ответ заключается не в одной точке зрения, а во множестве разнообразных и часто противоречивых взглядов. Такой скептицизм должен быть отвергнут евангельскими христианами, которые считают, что Писание — результат человеческого и божественного творчества, т. е. что это собрание трудов, где истины о Боге и о мире, который Он сотворил, не противоречат друг другу.

Во-вторых, следует сказать, что в сознании Бога и в природе самой реальности *истинные* факты и идеи согласуются друг с другом. И если мы правильно понимаем учение Бога, изложенное в Писании, то нам следует ожидать, что наши выводы совпадут и не будут друг другу противоречить. Поэтому внутренняя согласованность является аргументом в пользу конкретных результатов систематического богословия, а не против них.

**2. «Выбор тем диктует выводы».** Другое общее возражение, выдвигаемое против систематического богословия, касается выбора и упорядочения тем. Критики говорят, что невозможно изучать Писание столь упорядоченно, с использованием категорий, которые иногда отличаются от категорий самого Писания. Почему именно *эти* темы являются предметом исследования, а не те вопросы, которым наибольшее внимание уделяли сами библейские авторы, и почему темы *упорядочены именно таким образом*, а не каким-то иным? Возможно, говорят критики, наша культура и традиции диктуют нам темы для исследования и ту систему, в которой мы их исследуем, так что результаты подобного систематического изучения Писания, хотя и являются приемлемыми для нашей собственной богословской традиции, на самом деле неистинны с точки зрения самого Писания.

Разновидностью этого возражения является утверждение, что точка отсчета часто определяет вывод в вопросах, являющихся причиной разногласия. Например, если мы принимаем решение исходить из божественного авторитета Писания, то мы закончим тем, что уверуем в непогрешимость Библии. Если мы с самого начала подчеркиваем человеческое авторство Писания, то в конце концов мы придем к выводу, что в Библии содержатся ошибки. Точно так же если мы делаем акцент на суверенности Бога, то в конечном счете станем кальвинистами, а если мы исходим из предположения, что человеку дан свободный выбор, то в конце концов мы станем арминианами<sup>8</sup> и т. д. Такие рассуждения создают впечатление, что практически любой важный богословский вопрос можно разрешить, просто бросив монетку, и определить, из чего мы исходим, поскольку, исходя из разных предпосылок, мы неизбежно придем к *разным, но равноценным* выводам.

Те, кто выступает подобной критикой, часто полагают при этом, что лучше будет вообще не изучать и не преподавать систематическое богословие, а ограничить наши исследования библейским богословием, рассматривая только те темы и предметы, которым уделяют внимание сами библейские авторы. Исследователям же, по их мнению, нужно лишь описывать историческое развитие библейских концепций.

В связи с этой критикой имеет большое значение та часть этого «Введения», где говорится о необходимости преподавать Писание. Наш выбор тем для исследования не должен ограничиваться лишь интересами библейских авторов, так как наша цель — выяснить, чего Бог требует от нас в нашей жизни сегодня.

Например, новозаветные авторы не считали своей *главной* задачей объяснение таких вопросов, как «крещение Святым Духом», роль женщины в церкви или учение о Троице, однако эти темы весьма важны для нас сегодня. И если мы хотим понять и объяснить другим, «чему Библия в целом учит» нас в связи с этим, то должны изучить все места в Писании, которые имеют отношение к данным темам (вне зависимости от того, употребляются ли там именно эти термины и являются ли эти темы основными в данных отрывках).

Единственная альтернатива — это формировать наши убеждения случайным образом, основывая их на общем впечатлении, на том, что, как нам кажется, и есть «библейская» позиция по тому или иному вопросу; либо опираться на тщательный анализ одного или двух текстов, без какой-либо гарантии, что из них мы узнаем «всю волю Божию» (Деян. 20:27) по той проблеме, которая нас интересует. Такой подход — слишком распространенный в современных

евангельских кругах — может быть назван «несистематическим богословием» и даже «беспорядочным и случайным богословием!» Подобная альтернатива слишком субъективна и подвержена влиянию культуры. Она ведет к фрагментарности учения и богословской неопределенности; церковь при этом остается богословски незрелой, а верующие — «младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения» (Еф. 4:14).

**О значении терминов «кальвинистский» и «арминианский» см. в гл. 16.**

Что же касается выбора и последовательности тем, то ничто не мешает нам искать в Писании ответы на *любые* вопросы, касающиеся учения, и *в любой последовательности*. Последовательность тем в этой книге самая обычная, и установлена здесь по той причине, что в такой системе материал представлен упорядоченно, что весьма удобно для изучения и преподавания. Однако главы могут быть прочитаны в любой последовательности, и это не окажет на выводы никакого влияния. И аргументы не станут менее убедительными, если они должным образом взяты из Писания. Я подозреваю, что большинство читателей не будут прочитывать всю книгу подряд от гл. 1 до гл. 57, а начнут с тех глав, которые вызовут у них наибольший интерес, а затем уже перейдут и к остальным. Порядок прочтения не столь важен, так как я старался писать таким образом, чтобы каждая глава была независимым разделом. Я снабдил каждую главу ссылками на другие, если темы были взаимосвязаны. В какой бы последовательности ни были прочитаны главы, аргументы останутся прежними, свидетельство приведенных отрывков из Писания не изменится и выводы будут те же.

#### **Д. Как христианам следует изучать систематическое богословие?**

Библия дает нам некоторый материал, который помогает ответить на этот вопрос.

*/.* **Нам следует изучать систематическое богословие с молитвой.** Если изучение систематического богословия — это своего рода изучение Библии, то нам следует обратиться к тем стихам Писания, где говорится об изучении Слова Божьего. Подобно псалмопевцу, который говорит: «Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего» (Пс. 118:18), нам следует молиться и искать помощи Бога, изучая Его Слово. Павел говорит нам в 1 Кор. 2:14, что «душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно». Таким образом, изучение богословия — это дело духовное, следовательно, нам нужна помощь Святого Духа.

Каким бы умным ни был студент, если он не будет со смиренным сердцем молиться о том, чтобы Бог даровал ему способность понимать и верить, и если перестанет следить за своими личными отношениями с Господом, то он не сможет осознать и принять в вере учения Писания. И, как следствие, возникнут заблуждения, а разум и сердце такого студента изменятся не к лучшему, а к худшему. Студент, взявшийся за изучение систематического богословия, должен с самого начала принять твердое решение устранить из своей жизни любое неповиновение Богу и все осознаваемые грехи, которые нарушили бы его отношения с Богом. Студенту необходимо аккуратно следить за своей духовной практикой. Ему следует постоянно молиться о мудрости, которая поможет ему понимать Писание.

Поскольку способность правильно понимать Писание нам дарует Святой Дух, то в случае затруднения правильнее всего — это молить Бога о помощи. Чаще всего нам требуется не большее количество информации, а более глубокое осмысление той информации, которой мы уже располагаем. Такое глубокое осмысление может быть даровано только Святым Духом (ср.: 1 Кор. 2:14; Еф. 1:17-19).

**2. Нам следует изучать систематическое богословие со смирением.** Петр говорит нам: «Облекитесь смиренномудрием, потому что Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Пет. 5:5). Те, кто изучает систематическое богословие, узнают об учениях Писания много такого, что, вероятно, другие христиане в их церкви или их родственники, более зрелые в Господе, чем они сами, знают не так хорошо или совсем не знают. Они могут заметить также, что понимают в Писании лучше, чем служители их церкви, знают то, что их пастор позабыл или плохо изучил в свое время. В подобной ситуации несложно проникнуться гордыней. Но как ужасно будет, если кто-то использует свое знание Слова Божьего только для демонстрации своего превосходства над другими христианами. Здесь очень ценен совет Иакова: «Всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова, медлен на гнев; ибо гнев человека не творит правды Божией» (Иак. 1:19,20). Он говорит нам, что понимание Писания должно приобретаться в смирении и любви:

Мудр ли и разумен кто из вас? докажи это на самом деле добрым поведением с мудрою кротостью. < <."Но

мудрость, сходящая свыше, во-первых чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна. Плод же правды в мире сеется у тех, которые хранят мир (Иак. 3:13,17,18).

При верном изучении систематическое богословие ведет не к знанию, которое «надмевает» (1 Кор. 8:1), а к смирению и любви к другим.

**3. Нам следует изучать систематическое богословие рассуждая.** В Новом Завете мы видим, что Иисус и новозаветные авторы часто цитируют стих Писания, а затем делают какой-то логический вывод. Они **рассуждают** о Писании. Таким образом, нет ничего неверного в использовании человеческого разума, человеческой логики и человеческой способности рассуждать для того, чтобы делать выводы. Тем не менее, когда мы рассуждаем и совершаем логические операции, которые нам кажутся верными, мы иногда совершаем ошибки. Выводы, сделанные нами на основании утверждений, содержащихся в Писании, не равноценны самим утверждениям Писания по степени истинности и авторитета, так как критерием истины является не наша способность рассуждать и делать выводы, а одно лишь Писание.

Но где же пределы использования нашей способности рассуждать и делать выводы? **Мы можем использовать нашу способность рассуждать и делать выводы на основании отрывков из Писания, если наши выводы не противоречат ясному учению того или иного отрывка из Писания?**

Этот принцип является необходимым ограничением для нас при изучении Писания. Наши предположительно логичные выводы могут оказаться ложными, однако надо помнить, что само Писание не может заблуждаться. Так, например, мы можем обнаружить, что в Писании Бог-Отец называется Богом (1 Кор. 1:3), и Бог-Сын называется Богом (Ин. 20:28; Тит. 2:13), и Бог-Дух Святой называется Богом (Деян. 5:3,4). Из этого мы можем сделать вывод, что существует три Бога. И вот мы обнаруживаем в Библии ясное учение о том, что Бог един (Втор. 6:4; Иак. 2:19). Следовательно, то, что мы **полагали** верным логическим выводом о существовании трех Богов, оказалось неверным, а Писание учит нас: а) что существует три разные личности (Отец, Сын и Святой Дух), каждая из которых в полной мере является Богом; и б) что Бог един.

Вызывает недоумение, как оба этих утверждения могут быть верными, так как в сочетании они образуют **парадокс** («внешне противоречивое утверждение, которое, тем не менее, может быть истинным») <sup>10</sup>. Мы можем допустить парадоксальное утверждение (напр.: «Бог — это три личности, и Он один»), поскольку мы уверены, что Бог обладает совершенным знанием о Себе и о природе реальности и что в Его сознании различные элементы парадокса полностью согласованы, хотя мысли Бога выше наших (Ис. 55:8,9). Однако подлинное противоречие (такое, как «Бог — это три личности и не три личности») довело бы до предела противоречие в осознании Богом Самого Себя и реальности, а такого просто не может быть.

<sup>9</sup> Это определение также заимствовано у профессора Вестминстерской семинарии Джона Фрейма (John Frame).

<sup>10</sup> *The American Heritage Dictionary of English Language*, ed. William Morris (Boston: Houghton-Mifflin, 1980), p. 950 (первое определение). Практически то же самое значение принято в следующих изданиях: *Oxford English Dictionary* (1913 ed., 7:450), the *Concise Oxford Dictionary* (1981 ed., p. 742), the *Random House College Dictionary* (1979 ed., p. 964), и the *Chambers Twentieth Century Dictionary* (p. 780), хотя в каждом из них отмечается, что «парадокс» может также означать «противоречие» (хотя и реже); ср.: *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards (New York: Macmillan and The Free Press, 1967), 5:45, а также всю статью "Logical Paradoxes" by John van Heijenoort, p. 45—51 того же издания, где приводятся разрешения многих классических парадоксов. (Если «парадокс» означает «противоречие», то эти разрешения были бы невозможны.)

Используя термин «парадокс» в первичном значении, как оно определено в этих словарях, я понимаю, что отступаю от точки зрения, принятой в статье "Paradox" by K. S. Kantzer in the *EDT*, ed. Walter Elwell, pp. 826,827 (где «парадокс» принимается как обозначение противоречия). Однако я использую слово «парадокс» в смысле, совершенно обычном для английского языка и не чуждом для философии. Мне кажется, что для обозначения внешнего, но недействительного противоречия лучшего термина, чем «парадокс», просто нет.

Однако в современных дискуссиях евангельских христиан наблюдается отсутствие единообразия в употреблении термина «парадокс» и близкого ему термина «антиномия». Слово «антиномия» часто использовалось для обозначения того, что я называю парадоксом — «внешне противоречивое утверждение, которое, тем не менее, может быть истинным» (см., напр.: John Jefferson Davis, *Theology Primer* [Grand Rapids: Baker, 1981], p. 18).

Употребление слова «антиномия» в подобном значении получило поддержку в широко известной книге: *Evangelism and the Sovereignty of God*, by J. I. Packer (London: Inter-Varsity Press, 1961). Пакер определяет понятие «антиномия» как «видимость проти-воречия» (однако признает, что его определение расходится с определением словаря *Shorter Oxford Dictionary*). Я не использую термин «антиномия», что-бы не увеличивать количество специальных терминов, тем более что подобное значение этого слова не подтверждается ни одним из процитированных выше словарей, каждый из которых определяет антиномию как «противоречие» (напр., *Oxford English Dictionary*, 1:371). Данная проблема не слишком серьез-на, но все же лучше было бы более точно определить значение этих терминов.

Парадокс, безусловно, приемлем в систематическом богословии. Он не-избежен, поскольку мы располагаем лишь человеческими возможностями для постижения богословских проблем. А вот утверждать *противоречия* (сочета-ние двух утверждений, одно из которых отрицает другое) христианские бого-слова не должны. Противоречие звучало бы так: «Бог — это три личности и Бог — это не три личности» (где термин «личность» имеет одинаковое значе-ние в обеих частях высказывания).

<sup>1</sup> Древнееврейское слово שָׁרָא, которое в синодальной версии переведено как «осно-вание», имеет значения: голова (человека, животного); вершина (горы); верхняя (перед-няя) часть, начало; глава, вождь; совокупность; и ряд других. Английский перевод, ко-торый цитирует автор, принимает здесь значение «совокупность» и перевод (с древнеев-рейского) первой половины ст. 160, на который опирается автор, выглядит следующим образом: «The sum of your word is truth», т. е. «Совокупность Твоих слов — истина». — *Примеч. пер.*

Когда псалмопевец говорит: «Основание слова Твоего истинно, и вечен всякий суд правды Твоей» (Пс. 118:160), он имеет в виду, что слова Божьи истинны не только по отдельности, но также и все вместе, в целом. Если мы воспринимаем все слова Писания вместе, то их «совокупность»" также бу-дет «истиной». Внутреннего противоречия не может быть ни в Писании, ни в Боге.

**4. Нам следует изучать систематическое богословие, принимая помощь от других людей.** Мы должны благодарить Бога за то, что Он даровал церкви учителей («И иных Бог поставил в Церкви во-первых Апостолами, во-вторых пророками, в-третьих *учителями...*» [1 Кор. 12:28]). Мы должны позволить людям, обладающим даром учения, помогать нам постигать Писание. Это означает, что мы должны пользоваться учебниками по систематическому бо-гословию и другими книгами, которые были написаны учителями, дарован-ными Богом церкви во все времена. Это означает также, что наше изучение богословия должно сопровождаться *обсуждением с другими христианами* того, что мы изучаем. Среди тех, с кем мы беседуем, часто бывают люди, обладаю-щие даром учительства, которые могут объяснить нам то или иное место в Писании и помочь понять его. Ведь самое эффективное обучение системати-ческому богословию в колледже и семинарии часто происходит вне класса, в неформальных беседах между студентами, которые стараются понять библей-ские учения.

**5. Нам следует изучать систематическое богословие, собирая и осмысли-вая все отрывки из Писания, которые имеют отношение к той или иной теме.**

Об этом уже упоминалось в нашем определении систематического богосло-вия, однако следует описать здесь сам процесс. Как можно кратко изложить то, чему учит Писание по тому или иному вопросу? Если вас интересуют темы, которые рассматриваются в этой книге, то достаточно будет изучить предло-женный материал и прочитать приводимые здесь цитаты из Библии. Но как исследовать Библию по теме, которая не рассматривается ни в одном учебни-ке по систематическому богословию?

Процесс должен выглядеть следующим образом:

1) Найдите все стихи, относящиеся к этой теме. Прекрасным помощни-ком в этом деле будет хорошая симфония к Библии. Например, исследуя во-прос о сотворении человека по образу и подобию Божьему, следует найти все стихи, в которых есть слова «образ», «подобие» и «творение». (Слова «чело-век» и «Бог» встречаются слишком часто и едва ли поиск стихов, в которых содержатся эти слова, будет полезен.) Исследуя учение о молитве, можно про-смотреть стихи, содержащие в себе различные слова, например: *молиться, мо-литва, заступничество, просить, просьба, исповедовать, исповедание, хвала, благодарение, благодарность* и др. Скорее всего, список стихов будет чрезмер-но велик, так что вам придется бегло просматривать статьи симфонии, не об-ращаясь к самим стихам; или сузить поиск, подразделив слова на сферы; или ограничить объем исследования каким-то иным образом. Нужные стихи мож-но также найти, поразмышляв надо всей библейской историей, а затем обра-титься к тем разделам, где содержится необходимая информация по интересу-ющей вас теме. Например, исследуя учение о молитве, вам, вероятно, захочется обратиться к таким отрывкам, как молитва Анны о сыне (1 Цар. 1), молитва Соломона при освящении храма (3 Цар. 8), молитва Иисуса в Гефсиманском саду (Мф. 26 и параллельные



места) и т. д. Закончив работать с симфонией и прочитаете отрывки, которые были найдены самостоятельно, можно обратиться к соответствующим разделам книг по систематическому богословию и найти еще ряд стихов, не попавших в поле зрения, может быть, по той причине, что в них не содержатся ключевые слова, по которым производился поиск в симфонии<sup>12</sup>.

2) Второй этап. Следует прочитать все найденные стихи, сделать заметки и постараться кратко изложить материал, который в них содержится. Иногда темы повторяются часто, и сделать обобщение будет сравнительно нетрудно. Но стихи, трудные для понимания, необходимо будет осмыслить (прочитывая этот стих в контексте или же пользуясь словарями и комментариями).

3) И наконец, учение, содержащееся в различных стихах, следует коротко изложить в одном пункте или более, сформулировав таким образом библейское учение. Это краткое изложение не обязательно должно совпадать с выводами, сделанными кем-то другим, поскольку каждый человек может увидеть в Писании то, что в нем не увидели другие, или иначе структурировать тему или поставить в ней иные акценты.

С другой стороны, на этом этапе было бы полезно прочитать соответствующие разделы в различных книгах по богословию. Это помогает избежать ошибок и заблуждений и увидеть материал в иной перспективе; при этом наш взгляд может измениться или, наоборот, укрепиться. Если студент видит, что другие пришли к совсем иным выводам, то эти выводы следует четко сформулировать и постараться опровергнуть. Иногда в книгах по богословию мы можем найти исторические или философские замечания, которые были сделаны в церкви прежде, и это также может помочь нам лучше осмыслить материал и не впасть в заблуждение.

<sup>12</sup> Я прочитал немало работ моих студентов, в которых утверждалось, например, что в Евангелии от Иоанна ничего не говорится о том, как христианам следует молиться. Эти студенты, просматривая симфонию, выяснили, что слово «молитва» в этом Евангелии не употребляется. Они упустили из виду тот факт, что здесь есть несколько очень важных стихов, где употребляется не слово «молиться», а слово «просить» (Ин. 14:13, 14:15:7, 16 и др.).

Описанный выше процесс доступен любому христианину, который может читать Библию и находить слова в симфонии. Радость открытия послужит прекрасным вознаграждением. Особенно полезно это для пасторов и тех, кто ведет занятия по Библии, — это позволит им открыть новые грани в Писании и в том учении, которое они преподают.

**6. Нам следует изучать систематическое богословие с радостью и хвалой.** Изучение богословия — это не просто интеллектуальное упражнение. Это изучение живого Бога и чуда всех Его деяний в творении и спасении. Мы не можем исследовать подобную тему бесстрастно! Мы должны любить все, что связано с Богом, все, что Он говорит, и все, что Он свершает. «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим» (Втор. 6:5). Изучая же богословие, мы восклицаем вместе с псалмопевцем: «Как возвышенны для меня помышления Твои, Боже, и как велико число их!» (Пс. 138:17). Изучая Слово Божье, мы иногда спонтанно испытываем такие же чувства, которые выразил псалмопевец:

**Закон Господа совершен, укрепляет душу (Пс. 18:8). На пути откровений Твоих я радуюсь, как во всяком богатстве (Пс. 118:14).**

**Как сладки гортани моей слова Твои! лучше меда устам моим (Пс. 118:103).**

**Откровения Твои я принял, как наследие на веки; ибо они веселие сердца моего (Пс. 118:111).**

**Радуюсь я слову Твоему, как получивший великую прибыль (Пс. 118:162).**

Часто, изучая богословие, христиане уподобляются Павлу, который, окончив изложение обширного богословского материала (Рим. 11:32), вдруг возносит радостную хвалу за богатство того учения, которое Бог дал ему возможность излагать:

**О, бедна богатства и премудрости и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему? Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был воздать? Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки. Аминь (Рим. 11:33—36).**

## Вопросы для самостоятельной работы

Вопросы, помещенные в конце каждой главы, призваны осветить практическое применение каждого учения. Поскольку я считаю, что учение должно быть воспринято не только на интеллектуальном уровне, но

также и на эмоцио-нальном, в конце многих глав я поставил вопросы, касающиеся того, что человек *чувствует*, изучив тот или иной аспект учения. Полагаю, эти вопросы окажутся очень полезными для тех, кто уделит какое-то время размышлению над ними.

1. Каким образом прочтение этой главы изменило ваше представление о том, что такое систематическое богословие (если изменило)? Как вы относились к изучению систематического богословия до того, как прочитали эту главу? Как вы теперь относитесь к изучению систематического богословия?

2. Что может произойти с церковью или деноминацией, в которой система-гическое богословие не изучается в течение поколения или дольше? Изучается ли систематическое богословие в вашей церкви?

3. Есть ли в оглавлении этой книги такие учения, более глубокое понимание которых могло бы помочь вам разрешить какую-либо личную проблему? Какие опасности, связанные с духовной и эмоциональной сферой, по вашему мнению, вам следует осознавать при изучении систематического богословия?

4. Молитесь о том, чтобы Бог сделал это изучение основанием для духовного роста и более глубокого общения с Ним, чтобы вы могли правильно понимать учения и применять их в жизни.

### Специальные термины

апологетика библейское богословие ветхозаветное богословие второстепенное учение догматическое богословие историческое богословие новозаветное богословие парадокс  
первостепенное учение  
предпосылка  
противоречие  
систематическое богословие учение  
философское богословие христианская этика

### Библиография

Обычно в библиографии я привожу только работы, написанные с позиций, которые сегодня можно назвать консервативными евангельскими. Я считаю, что библиографии должны помочь студенту ознакомиться с работами других бого-слов, разделяющих основные взгляды на природу Писания, на которых осно-вана эта книга, — т. е. что все Писание полностью истинно и что это — Слово Божье, уникальное, обладающее абсолютным авторитетом и обращенное к нам. Если мы отступаем от этого убеждения, то разнообразие богословских точек зре-ния становится невероятно широким, а полные библиографии по ним легко найти в недавно вышедших в свет книгах, названия которых приведены ниже. (Однако я включил также два авторитетных католических труда, поскольку Римско-като-лическая церковь имеет большое влияние почти на каждое современное обще-ство.)

Книги сгруппированы по деноминационным категориям, а внутри этих ка-тегорий — по хронологическому принципу. Конечно, эти категории не являются абсолютными и часто наблюдается их наложение: многие англикане и многие баптисты в богословском отношении — «реформаты», тогда как другие предста-вители этих групп — «арминиане»; многие диспенсационалисты являются также баптистами, тогда как другие — пресвитерианами, и т. д. И все же эти категории вполне подходят для различения богословских традиций в рамках евангельского христианства.

Здесь приведены даты последнего сочинения каждого автора. Если богослов-ский труд опубликован не был, то даты означают годы, в которые автор активно преподавал систематическое богословие и писал о нем.

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)  
1882—1892 Шоп, 1-8  
1930 Thomas, xvii—xxviii, 145—152
- 2.

Арминианские (уэслианские или методистские) 1875-1876 Pope, 1:3-32, 42-46

1892-1894 Miley, 1:2-54

1940 Wiley, 1:13-123

1960 Purkiser, 19-38

1983 Carter, 1:19-101

1987-1990 Oden, 1:11-14, 375-406

3.

Баптистские

1767 Gill, 1:vii-xxx

1887 Boyce, 1-8

1907 Strong, 1-51

1917 Mullins, 1-136

1976-1983 Henry, 1:13-411; 6:7-34

1983-1985 Erickson, 9-149

1987-1994 Lewis/Demarest, 1:13-123

4.

Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:3-17

1949 Thiessen, 1-20

1986 Ryrie, 9-22

Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:3-190

1934 Mueller, 1-89

6. Реформатские (или пресвитерианские)<sup>13</sup>

1559 Calvin, 1:3-33, 35-43 (предисловия и 1.1,2)

1724-1758 Edwards, 2:157-163

1861 Heppе, 1-11, 42-47

1871-1873 Hodge, 1:1-150

1878 Dabney, 133-144

1887-1921 Warfield, *SSW*, 2:207-320

1889 Shedd, 1:3-58; 3:1-26

1937-1966 Murray, *CW*, 1:3-8, 169-173; *CW*, 4:1-21

1938 Berkhof, *Intro.*, 15-128, 170-186

1962 Buswell, 1:13-26

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:11-28

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 1-10

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 1:3-78, 183-200

Другие работы

Baker, D. L. "Biblical Theology". In *NDT*, p. 671.

Berkhof, Louis. *Introduction to Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982, pp. 15-75 (первая публикация в 1932 г.).

Bray, Gerald L., ed. *Contours of Christian Theology*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1993.

Bray, Gerald L. "Systematic Theology, History of. In *NDT*, pp. 671, 672.

Cameron, Nigel M., ed. *The Challenge of Evangelical Theology: Essays in Approach and Method*. Edinburgh: Rutherford House, 1987.

<sup>13</sup> В реформатскую категорию я включил ссылки на одиннадцать систематических богословий (приведенные здесь и в некоторых главах, Бавинк [Bavinck]). Другие пре-восходно написанные реформатские труды: *Foundations of the Christian Faith* by James Montgomery Boice (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986) и *Concise Theology* by J.I. Packer (Wheaton, 111.: Tyndale House, 1993), но я не включил ссылки на

них в библиографии, так как они написаны более популярно, чем другие реформатские труды, которые я здесь привожу, а также потому, что, по моему мнению, одиннадцати реформатских книг по богословию вполне достаточно, чтобы составить представление о реформатской точке зрения.

Carson, D. A. "Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology". In *Scripture and Truth*. Ed. by D. A. Carson and John Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan, 1983, pp. 65—95.

Davis, John Jefferson. *Foundations of Evangelical Theology*. Grand Rapids: Baker, 1984.

Davis, John Jefferson. *The Necessity of Systematic Theology*. Grand Rapids: Baker, 1980.

Davis, John Jefferson. *Theology Primer: Resources for the Theological Student*. Grand Rapids: Baker, 1981.

Demarest, Bruce. "Systematic Theology". In *EDT*, pp. 1064-1066.

Erickson, Millard. *Concise Dictionary of Christian Theology*. Grand Rapids: Baker, 1986.

Frame, John. *Van Til the Theologian*. Phillipsburg, N. J.: Pilgrim, 1976.

Geehan, E. R., ed. *Jerusalem and Athens*. Nutley, N. J.: Craig Press, 1971.

Grenz, Stanley J. *Revising Evangelical Theology: A Fresh Agenda for the 21st Century*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993.

House, H. Wayne. *Charts of Christian Theology and Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Kuiper, Abraham. *Principles of Sacred Theology*. Trans. by J. H. DeVries. Grand Rapids: Eerdmans, 1968 (репринт, впервые опубликована в 1898 г. под заглавием *Encyclopedia of Sacred Theology*).

Machen, J. Gresham. *Christianity and Liberalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1923. (По моему мнению, эта книга на 180 страниц — одно из самых значительных богословских исследований из всех, которые когда-либо были написаны. Здесь приводится ясное изложение основных библейских учений и по каждому пункту демонстрируется различие с протестантским либеральным богословием, причем эти различия значимы и сегодня. Эта книга во всех вводных богословских курсах, которые я веду, стоит в списке работ, обязательных для прочтения.)

Morrow, T. W. "Systematic Theology". In *NDT*, p. 671.

Poythress, Vern. *Symphonic Theology: The Validity of Multiple Perspectives in Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

Preus, Robert D. *The Theology of Post-Reformation Lutheranism: A Study of Theological Prolegomena*. 2 vols. St. Louis: Concordia, 1970.

Van Til, Cornelius. In *Defense of the Faith*, vol. 5: *An Introduction to Systematic Theology*, n. p.: Presbyterian and Reformed, 1976, pp. 1—61, 253-262.

Van Til, Cornelius. *The Defense of the Faith*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1955.

Vos, Geerhardus. "The Idea of Biblical Theology as a Science and as a Theological Discipline". In *Redemptive History and Biblical Interpretation*, pp. 3—24. Ed. by Richard Gaffin. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1980 (статья впервые опубликована в 1894 г.).

Warfield, B. B. "The Indispensableness of Systematic Theology to the Preacher". In *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 2:280-288. Ed. by John E. Meeter. Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1973 (статья впервые опубликована в 1897 г.).

Warfield, B. B. "The Right of Systematic Theology". In *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, 2:21—279. Ed. by John E. Meeter. Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1973 (статья впервые опубликована в 1896 г.).

Wells, David. *No Place for Truth, or, Whatever Happened to Evangelical Theology?* Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Woodbridge, John D., and Thomas E. McComiskey, eds. *Doing Theology in Today's World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer*. Grand Rapids: Zondervan, 1991.

Студенты часто говорили мне о том, что одной из самых ценных составляющих богословских курсов в колледже или семинарии для них были те отрывки из Писания, которые им следовало заучивать наизусть. «В сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить пред Тобою» (Пс. 118:11). Поэтому в конце каждой главы я поместил соответствующий теме отрывок из Писания, чтобы преподаватели, там, где это возможно, могли включать в программу заучивание этих отрывков.

## Отрывок для запоминания

Мф. 28:18-20:

*И приблизившись Иисус сказал им: дана Мне всякая власть на небе и на земле: итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века.*

# ЧАСТЬ I

## Учение о Слове Божьем

### ГЛАВА 1

#### Слово Божье

##### *Различные формы Слова Божьего*

#### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Что означает выражение «Слово Божье»? В Библии эти слова имеют несколько значений.

##### **А. «Слово Божье» как личность: Иисус Христос**

Иногда о Сыне Божьем в Библии говорится как о «Слове Божьем». Иоанн видит воскресшего Господа Иисуса на небесах и говорит: «Имя Ему: Слово Божие» (Отк. 19:13). Также в Евангелии от Иоанна читаем: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Очевидно, что Иоанн здесь говорит о Сыне Божьем, так как в ст. 14 сказано: «И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца». Только здесь (и еще, вероятно, в 1 Ин. 1:1) говорится о Сыне Божьем как о «Слове», или «Слове Божьем». И все же это указывает на то, что из всех лиц Троицы именно Бог-Сын в Своей личности и Своих словах говорит нам о сущности Бога и сообщает нам Его волю.

##### **Б. «Слово Божье» как речь Бога**

*/ . Повеления Бога.* Иногда слова Бога принимают форму властных повелений, благодаря которым что-либо свершается или сотворяется. «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3). Своим властным словом Бог сотворил даже животный мир: «И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так» (Быт. 1:24). Поэтому псалмопевец и говорит: «*Словом Господа* сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их» (Пс. 32:6).

Эти властные, животворящие слова Божьи часто называются Его повелениями. *Повеление* Божье — это слово Бога, благодаря которому что-либо происходит. Эти повеления Божьи относятся не только к событиям первоначального творения, но также и к продолжающемуся бытию всех вещей, так как мы знаем, что Христос воссел одесную Отца, «держа все словом силы Своей» (Евр. 1:3).

*2. Божьи слова личного обращения.* Иногда Бог общается с людьми на земле, обращаясь к ним непосредственно. Подобные случаи можно назвать словом Божьим *личного обращения*. Подобных примеров много в Писании. В самом начале творения Бог говорит Адаму: «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:16,17). После того как Адам и Ева согрешили, Бог все же вновь напрямую обращается к ним со словами проклятия (Быт. 3:16—19). Другой важнейший пример личного обращения Бога к народу на земле — это дарование десяти заповедей: «И изрек Бог все слова сии, говоря: Я Господь, Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Исх. 20:1—3). В Новом

Завете, во время крещения Иисуса, Бог-Отец говорил голосом с неба: «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение» (Мф. 3:17).

В этих и во многих других случаях, когда Бог изрекал слова личного обращения к конкретным людям, слушателям было понятно, что это были слова Самого Бога: они слышали голос Бога, и тем самым слышали слова, обладавшие абсолютным божественным авторитетом и заслуживавшие полного доверия. Неверие или неповиновение этим словам означало бы неверие в Бога или неповиновение Ему, т. е. грех.

Хотя слова личного обращения Бога в Писании всегда являются словами Самого Бога, они *также и «человеческие» слова*, в том смысле, что они произносились на обычном человеческом языке, который можно было воспринять непосредственно. Тот факт, что эти слова произносились на человеческом языке, никоим образом не ограничивает их божественности или авторитета: они все равно остаются словами Бога, произнесенными голосом Самого Бога.

Некоторые богословы говорили, что поскольку человеческий язык все-гдадо определенной степени «несовершенен», то любое высказывание Бога, обращенное к нам на человеческом языке, также ограничено в авторитете и истинности. Однако эти и многие другие отрывки, где Бог лично обращается к людям со словами, доказывают обратное. Неверие даже в часть этих слов или неповиновение им означало бы неповиновение Самому Богу.

**3. Слова Божьи как речь, произнесенная человеческими устами.** Часто в Писании Бог избирает пророков, через которых Он говорит. И вновь очевидно, что, хотя это и человеческие слова, произнесенные на обычном человеческом языке, обычными человеческими существами, авторитет и истинность этих слов несколько от этого не уменьшаются: они также полностью являются словами Божьими. Бог говорит Моисею:

Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и *вложу слова Мои в уста Его*, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему; а кто не послушает слов Моих, которые Пророк тот будет говорить Моим именем, с того Я взыщу. Но пророка, который дерзнет говорить Моим именем то, чего Я не повелел ему говорить, и который будет говорить именем богов иных, такого пророка предайте смерти (Втор. 18:18—20).

Почти то же самое Бог сказал и Иеремии: «Вот, *Я вложил слова Мои в уста твои*» (Иер. 1:9). Бог говорит Иеремии: «Все, что повелю тебе, скажешь» (Иер. 1:7; см. также: Исх. 4:12; Чис. 22:38; 1 Цар. 15:3,18,23; 3 Цар. 20:36; 2 Пар. 20:20; 25:15,16; Ис. 30:12-14; Иер. 6:10-12; 36:29-31 и др.). Любого человека, утверждавшего, что он говорит от Господа, но не получившего от Него никакого сообщения, жестоко наказывали (Иез. 13:1—7; Втор. 18:20—22).

Таким образом, слова Бога, произнесенные человеческими устами, люди считали такими же авторитетными и истинными, как личное обращение Бога. Не верить или не подчиняться им значило не верить или не подчиняться Самому Богу.

**4. Слова Божьи в письменной форме (Библия).** Кроме Божьих слов повеления, Божьих слов личного обращения и Божьих слов, произносимых человеческими устами, в Писании мы также видим много случаев, когда слова Божьи обретали *письменную форму*. Первый из этих случаев — это дарование двух каменных плит с записанными на них десятью заповедями: «И когда Бог перестал говорить с Моисеем на горе Синае, дал ему две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых *написано было перстом Божиим*» (Исх. 31:18). «Скрижали были дело Божие, и *письмена, начертанные на скрижалях, были письмена Божий*» (Исх. 32:16; 34:1,28).

Далее записью занимался Моисей:

*И написал Моисей закон сей*, и отдал его священникам, сынам Левиным, носящим ковчег завета Господня, и всем старейшинам сынов Израилевых. И завещал им Моисей и сказал: по прошествии семи лет... читай сей закон пред всем Израилем вслух его... чтоб они слушали и учились, и чтобы боялись Господа, Бога вашего, и старались исполнять все слова закона сего. И сыны их, которые не знают сего, услышат и научатся бояться Господа, Бога вашего... (Втор. 31:9—13).

Эту книгу, написанную Моисеем, затем поместили рядом с ковчегом Завета: «Когда Моисей *вписал в книгу все слова закона сего* до конца, тогда Моисей повелел левитам, носящим ковчег завета Господня, сказав: возьми-те сию книгу закона, и положите ее одесную ковчега завета Господа, Бога вашего, и она там будет свидетельством против тебя» (Втор. 31:24—26).

В эту книгу слов Божьих позднее были сделаны добавления: «И *вписал Иисус слова сии* в книгу закона Божия» (Нав. 24:26). Бог повелел Исайи: «Те-перь пойдя, *начертай это на доске у них, и впиши это в книгу*, чтоб осталось на будущее время, навсегда, навеки» (Ис. 30:8). Иеремииже Бог повелел: «*Напиши* себе все слова, которые Я говорил тебе, *в книгу*» (Иер. 30:2; ср.: Иер. 36:2—4, 27—31; 51:60). В Новом Завете Иисус обещает Своим ученикам, что Святой

Дух приведет к ним на память те слова, которые Он, Иисус, говорил им (Ин. 14:26; ср.: 16:12,13). Павел говорит, что слова, которые он пишет корин-фянам, — это «заповеди Господни» (1 Кор. 14:37; ср.: 2 Пет. 3:2).

И вновь следует отметить, что эти слова считались словами Самого Бога, несмотря на то что они были записаны в основном человеческими существами, и всегда на человеческом языке. И все же они являются аб-солютно авторитетными и абсолютно истинными: не повиноваться или не верить им — это серьезный грех, который навлекает суд Божий (1 Кор. 14:37; Иер. 36:29-31).

Запись слов Божьих дает большие преимущества. Во-первых, она обес-печивает гораздо **более точную передачу** слов Бога последующим поколе-ниям. Человеческая память и устная традиция — гораздо менее надежные способы (ср.: Втор. 31:12,13). Во-вторых, **постоянное изучение** записанных слов дает возможность тщательно исследовать и обсудить прочитанное, а это ведет к лучшему пониманию и более полному повиновению. В-треть-их, записанные слова Божьи **доступны гораздо большему количеству лю-дей**. Они могут быть изучены любым человеком в любое время; не только теми, кто выучил их наизусть или присутствовал при их устном воспроиз-ведении. Таким образом, при записи слов Божьих достигается надежность, постоянство и доступность. При этом не возникает сомнений в их автори-тете и истинности.

### В. Основной акцент нашего исследования

<sup>1</sup> Помимо упомянутых выше форм Слова Божьего, Бог обращается к людям через различные виды «общего откровения» — т. е. откровения, которое дается не кому-то кон-кретно, а всем людям. Общее откровение включает в себя откровение от Бога, которое приходит как через природу (см.: Пс. 18:1—6; Деян. 14:17), так и через внутреннее чув-ство различения добра и зла, свойственное сердцу каждого человека (Рим. 2:15). Подоб-ное откровение имеет внесловесную форму, и я не упоминаю о нем в перечислении раз-личных форм Слова Божьего. (Об общем откровении см. в гл. 6.)

Из всех форм Слова Божьего<sup>1</sup>, основной акцент нашего исследования делается на Слове Божьем в письменной форме, т. е. Библии. Это та форма, которая доступна для изучения, общего рассмотрения, для постоянного ис-следования и которая используется как основание для дискуссий. Библия говорит **нам** о Слове Божьем как о Личности — т. е. об Иисусе Христе, Кото-рый сейчас не присутствует телесно с нами, на земле. Поэтому мы не можем подражать Ему и следовать Его учению, непосредственно наблюдая Его жизнь.

Прочие формы Слова Божьего не подходят для того, чтобы быть первич-ным основанием при изучении богословия. Мы не слышим слов Божьего по-велеия и потому не можем изучать их непосредственно, а только через на-блюдение результатов их действия. Слова личного обращения нечасты даже в Писании. Кроме того, даже если мы слышим слова личного обращения Бога к нам в наши дни, мы не можем быть уверены, что верно поняли их, верно запомнили и впоследствии верно пересказали. Не всегда мы можем с уверен-ностью говорить другим людям, что это были слова Бога, даже если это дейст-вительно было так. Слова Божьи в устной форме перестали появляться с того времени, как был завершен канон Нового Завета<sup>2</sup>. Таким образом, эти другие формы слов Божьих не подходят для **того**, чтобы служить основанием при изу-чении богословия.

Наибольшую пользу нам приносит изучение слов Божьих, записанных в Библии. Это то Слово, которое Он повелевает нам изучать. «Блажен» тот чело-век, который «размышляет» о законе Бога «день и ночь» (Пс. 1:1,2). Слова Бога к Иисусу Навину относятся также и к нам: «Да не отходит сия книга закона от уст твоих; но **поучайся в ней день и ночь**, дабы в точности исполнять все, что в ней написано: тогда ты будешь успешен в путях твоих и будешь поступать благоразумно» (Нав. 1:8). Слово Божье в виде Писания «богодухновенно и по-лезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в пра-**Бедности**» (2 Тим. 3:16).

### Вопросы для самостоятельной работы

<sup>2</sup> О каноне Писания см. в гл. 2, а о природе современного христианского пророче-ства см. в гл. 52.

1. Как вы полагаете, вы уделили бы словам Бога больше внимания, если бы Он говорил к вам с небес или голосом живого пророка, а не через записанные слова Писания? Вы верили бы и подчинялись этим словам с большей готовнос-тью, чем словам Писания? Как вы считаете, вы повинуетесь записанным словам Писания на должном уровне? Какие шаги вы можете предпринять для того, что-бы относиться к Писанию так, как от вас того желает Бог?

2. Когда вы размышляете о том, как именно и как часто Бог говорит со своим творением, какие выводы

вы можете сделать о природе Бога и о том, что приносит Ему наслаждение?

## Специальные термины

личное обращение повеление Слово Божье

## Библиография

Тема этой главы не рассматривается во многих систематических богословиях, однако близкий по тематике материал часто расположен в разделах, посвященных авторитету Слова Божьего. По этой теме см. библиографию в конце гл. 3.

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Шоп, 9, 10
2. Арминианские (уэслианские или методистские)  
1940 Wiley, 1:124-165
3. Баптистские  
1917 Mullins, 137-153
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
1861 Неппе, 12-21  
1889 Shedd, 1:61-70

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

(Вопрос напрямую не рассматривается.)

Другие работы

- Kline, Meredith. *The Structure of Biblical Authority*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Kuiper, Abraham. *Principles of Sacred Theology*. Trans. by J. H. de Vries. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, pp. 405—412 (первоначально опубликовано как *Encyclopedia of Sacred Theology* в 1898 г.).
- McDonald, H. D. *Theories of Revelation: An Historical Study, 1860—1960*. Grand Rapids: Baker, 1979.
- McDonald, H. D. "Word, Word of God, Word of the Lord". In *EDT*, pp. 1185-1188.
- Packer, J. I. "Scripture". In *NDT*, pp. 585-587.
- Pinnock, C. H. "Revelation". In *NDT*, pp. 585-587.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology: Old and New Testaments*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948, pp. 28-55; 321-327.

## Отрывок для запоминания

Пс. 1:1,2:

*Блажен муж, который не ходит на совет нечестивых и не стоит на пути грешных, и не сидит в собрании развратителей; но в законе Господа воля его, и о законе Его размышляет он день и ночь!*

## ГЛАВА 2

## Канон Писания

*Что является частью Библии, а что нет?*



## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Как было показано в предыдущей главе, основное внимание нам следует уделять записанным словам Бога в Библии. Однако прежде нам следует вы-яснить, какие писания являются частью Библии, а какие нет. Речь идет о каноне Писания, который мы можем определить следующим образом: **канон Писания — это список всех книг, которые являются частью Библии.**

Мы не должны недооценивать важность этого вопроса. Слова Писания — это те слова, которые питают нашу духовную жизнь. Мы и сегодня утверждаем то, что сказал Моисей народу израильскому о законе Бога: «Ибо это не пустое для вас; но **это жизнь ваша, и** чрез это вы долгое время пробудете на той земле, в которую вы идете чрез Иордан, чтоб овладеть ею» (Втор. 32:47).

Прибавить что-либо к словам Божьим или убавить от них означало бы лишить народ Божий возможности полностью повиноваться Ему, так как изъятие повеления не были бы известны народу, а прибавленные могли бы требовать того, чего не требовал Бог. Поэтому Моисей предостерегал народ израильский: «Не прибавляйте к тому, что я заповедаю вам, и не убавляйте от того; соблюдайте заповеди Господа, Бога вашего, которые я вам запове-дую» (Втор. 4:2).

Поэтому точное определение состава канона Писания имеет огромное значение. Если нам следует верить в Бога и полностью подчиняться Ему, нам нужно собрание слов, о которых мы точно знаем, что это — слова Самого Бога, обращенные к нам. Если есть такие части Писания, которые вызывают у нас сомнение, мы будем относиться к ним так, словно они не обладают абсолют-ным божественным авторитетом, и не станем доверять им в той же степени, в какой мы доверяем Самому Богу.

### А. Канон Ветхого Завета

Когда возникло представление о каноне — представление о том, что на-род израильский должен хранить собрание записанных слов Бога? Само

Писание свидетельствует об историческом развитии канона. Самым ранним собранием записанных слов Бога были десять заповедей. Таким образом, де-сять заповедей представляют собой начало библейского канона. Сам Бог на-писал на двух каменных скрижалях слова повелений к Своему народу: «И когда Бог перестал говорить с Моисеем на горе Синае, дал ему две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых **написано было перстом Божиим**» (Исх. 31:18, курсив мой. — *У. Г.*). Мы читаем также: «Скрижали были дело Божие, и **письмена, начертанные на скрижалях, были письмена Божий**» (Исх. 32:16; ср.: Втор. 4:13; 10:4, курсив мой. — *У. Г.*). Скрижали были поме-щены в ковчег Завета (Втор. 10:5) и представляли собой условия завета между Богом и Его народом<sup>1</sup>.

Это собрание слов Бога, обладавших абсолютным авторитетом, увеличи-валось в течение всей истории Израиля. Сам Моисей написал дополнительные слова к тем, которые были положены рядом с ковчегом Завета (Втор. 31:24—26). Судя по всему, речь идет о Второзаконии, однако другие упоминания о писа-ниях Моисея указывают, что первые четыре книги Ветхого Завета также были написаны им (см.: Исх. 17:14; 24:4; 34:27; Чис. 33:2; Втор. 31:22). После смерти Моисея Иисус Навин сделал новое дополнение к собранию записанных слов Божьих: «И вписал Иисус слова сии в книгу закона Божия» (Нав. 24:26). Это особенно удивительно в свете повеления не прибавлять к словам, которые Бог дал народу через Моисея и не убавлять от них: «Не прибавляйте к тому, что я заповедаю вам, и не убавляйте от того...» (Втор. 4:2; ср.: 12:32). Чтобы не нару-шать такого конкретного указания, Иисус Навин должен был быть уверен-ным, что он прибавляет к словам Божьим не от себя и что Сам Бог позволил сделать это дополнение.

Позднее также другие люди в Израиле, обычно те, кто нес служение про-рока, записывали новые слова от Бога:

**И изложил Самуил народу права царства, и написал в книгу, и по-дожил пред Господом** (1 Цар. 10:25).

**Дела царя Давида, первые и последние, описаны в записях Самуи-ла провидца и в записях Нафана пророка и в записях Гада прозорливца** (1 Пар. 29:29).

**Прочие деяния Иосафата, первые и последние, описаны в запи-сях Ииуя, сына Ананиева, которые внесены в книгу царей Израилевых** (2 Пар. 20:34; ср.: 3 Цар. 16:7, где Иуй, сын Анании, назван пророком).

**Прочие деяния Озии, первые и последние, описал Исайя, сын Амо-са, пророк** (2 Пар. 26:22).

<sup>1</sup> См.: Meredith Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), esp. pp. 48-53 и 113-

**Прочие деяния Езекии и добродетели его описаны в видении Исайи, сына Амосова, пророка, и в книге царей Иудейских и Израильских (2 Пар. 32:32).**

**Так говорит Господь, Бог Израилев: напиши себе все слова, которые Я говорил тебе, в книгу (Иер. 30:2)<sup>2</sup>.**

Содержание ветхозаветного канона продолжало расти до окончания письменной деятельности пророков. Если мы датировем Книгу Пророка Аггея 520г.дон.э., Захарии — 520—518 гг.дон.э. (к которой, вероятно, после 480г. было сделано дополнение), а Малахии — приблизительно 435 г. до н. э., то мы получаем представление о времени жизни последних ветхозаветных пророков. Приблизительно к тому же времени относятся и последние исторические книги Ветхого Завета — Ездры, Неемии и Есфирь. Ездра прибыл в Иерусалим в 458 г. до н. э., а Неемия находился в Иерусалиме в 445—433 гг. до н. э.<sup>3</sup> Книга Есфирь была написана после смерти Ксеркса I (= Ahasuerus) в 465 г. до н. э., возможно, в правление Артаксеркса I (464—423 гг. до н. э.). Таким образом, приблизительно после 435 г. до н. э. к ветхозаветному канону уже не делалось никаких добавлений. Последующая история израильского народа была зафиксирована в других писаниях, таких, как книги Маккавейские, однако эти писания не были включены в собрание слов Божьих прежних лет.

В еврейской литературе внебиблейского происхождения есть много свидетельств о том, что слова, имеющие божественный авторитет, больше не про-износились. В Первой книге Маккавейской (ок. 100 г. до н. э.) автор пишет об оскверненном жертвеннике: «И пришла им добрая мысль разрушить его, чтобы он когда-нибудь не послужил им в поношение, так как язычники осквернили его; и разрушили они жертвенник, и камни сложили на горе храма в приличном месте, пока придет пророк и даст ответ о них» (1 Мак. 4:45,46). Эти люди явно не знали никого, чьи слова имели божественный авторитет, как слова ветхозаветных пророков. Память о таких пророках относилась к далекому прошлому, и автор говорит о великой скорби, «какой не было с того дня, как не видно стало у них пророка» (1 Мак. 9:27; ср.: 14:41).

<sup>2</sup> **Вот другие отрывки, из которых видно, как увеличивалось собрание записанных слов Бога: 2 Пар. 9:29; 12:15; 13:22; Ис. 30:8; Иер. 29:1; 36:1-32; 45:1; 51:60; Иез. 43:11; Дан. 7:1; Авв. 2:2. Обычно дополнения совершались через пророков.**

<sup>3</sup> См.: "Chronology of the Old Testament", in *IBD*, 1:277.

Иосиф Флавий (род. ок. 37/38 г. н. э.) пояснял: «Была записана вся история от Артаксеркса до наших времен, однако она не была сочтена достойной доверия, равного прежним записям, так как непрерывная преемственность пророков была прервана» («Против Апиона» 1.41). Это утверждение величайшего иудейского историка I в. н. э. показывает, что он был знаком с писаниями, которые теперь известны под названием «апокрифов», но (как и многие его современники) рассматривал эти писания «не... достойными доверия, равного прежним записям», т. е. тому, что мы знаем как Ветхий Завет. По мнению Иосифа, примерно после 435 г. до н. э. к Писанию не добавлялись «слова Божьи».

Раввинистическая литература отражает сходную убежденность в том, что Святой Дух (в Его функции вдохновения пророчества) отошел от Израиля. «После того, как последние пророки Аггей, Захария и Малахия умерли, Святой Дух отошел от Израиля, но он [Израиль] все еще пользовался голосом с небес קולו ברוח {Вавилонский Талмуд, Yomah 9b, повтор в Sota 48b, Sanhedrin 1 la и в Midrash Rabbah на Песнь Песней 8.9.3}<sup>4</sup>.

Кумранская община (иудейская секта, которая оставила после себя свитки Мертвого моря) также ожидала пророка, чьи слова имели бы власть более высокую, чем все существовавшие установления (см.: 1 QS 9.11). Сходные утверждения есть и в другой древней иудейской литературе (см.: 2 Вар. 85:3 и Молитву Азарии 15). Таким образом, писания, составленные примерно после 435 г. до н. э., не принимались иудейским народом в целом как равные по авторитету остальному Писанию.

<sup>4</sup> **Тот факт, что функция «Святого Духа» — это, в первую очередь, обозначение пророчества, имеющего божественный авторитет, очевиден как из того, что קולו ברוח (голос с небес) рассматривается как его замена, так и из частого употребления выражения «Святой Дух» в раввинистической литературе для обозначения пророчества.**

<sup>5</sup> См.: Roger Nicole, "New Testament Use of the Old Testament", in *Revelation and the Bible*, ed. Carl F. H. Henry (London: Tynedale Press, 1959), pp. 137-141.

<sup>6</sup> Иуда (14,15) цитирует 1 Енох. 60:8 и 1:9, а Павел, по меньшей мере дважды, цитирует греческих языческих авторов (см.: Деян. 17:28; Тит. 1:12), но эти цитаты приведены лишь для примера, а не в качестве доказательства. Эти отрывки никогда не вводятся словами «Бог говорил», или «Писание говори!», или «написано», которые подразумевают божественный авторитет цитируемых слов. (Следует отметить, что ни Первая книга Еноха, ни авторы, цитируемые Павлом, не являются апокрифами.) Ни одна из апокрифических

**книг даже не упомянута в Новом Завете.**

В Новом Завете нет данных о дискуссии между Иисусом Христом и иудеями о составе канона. Судя по всему, существовало полное согласие между Ним и Его учениками, с одной стороны, и между Ним и вождями иудейского народа, с другой, о том, что ветхозаветный канон не расширился со времен Эздры, Неемии, Эсфири, Алтея, Захарии и Малахии. Этот факт подтверждается тем, как Иисус и новозаветные авторы цитируют Ветхий Завет. В соответствии со статистическим подсчетом, Иисус и новозаветные авторы цитируют различные части ветхозаветных Писаний в качестве божественного авторитета около 259 раз<sup>5</sup>, однако они ни разу не ссылаются ни на апокрифы, ни на какие-либо иные писания как на божественный авторитет<sup>6</sup>. Отсутствие ссылок на прочую литературу как на божественный авторитет и крайне частое цитирование сотен пассажей из Ветхого Завета как имеющих божественный авторитет показывают, что новозаветные авторы были согласны в том, что установившийся ветхозаветный канон, не менее и не более, следовало считать словами Самого Бога.

<sup>7</sup> К апокрифам относятся следующие книги: Первая и Вторая книги Ездры; Товит; Иудифь; часть Книги Есфирь; Книга Премудрости Соломона; Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова; Книга пророка Варуха (с Посланием Иеремии), Перень трех святых отроков; История Сусанны; Вил и дракон; Молитва Манассии; Первая и Вторая книги Маккавейские. Эти книги не включены в еврейскую Библию, но включены в Септуагинту (перевод Ветхого Завета на греческий язык, на котором говорили многие греко-язычные иудеи во времена Христа). Есть хороший современный перевод, где редактор Метцгер приводит краткие предисловия и полезные комментарии к этим книгам (*The Oxford Annotated Apocrypha [RSV]*, ed. Bruce V. Metzger [New York: Oxford University Press, 1965]).

Греческое слово *ἀποκρυφα* означает «скрытые», но Метцгер отмечает (p. ix), что исследователи не могут сказать с уверенностью, почему это слово стало применяться к этим книгам.

<sup>8</sup> Подробный исторический очерк различных взглядов христиан на вопрос об апокрифах см.: F. F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988), pp. 68—97. Еще более подробное исследование: Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (London: SPCK, 1985, and Grand Rapids: Eerdmans, 1986), esp. pp. 338—433. Книга Беквида теперь считается самым авторитетным источником по канону Ветхого Завета. В конце своего исследования Беквид пишет: «Включение различных апокрифов и псевдоэпиграфов в раннехристианский канон было совершено не на основе каких-либо общих договоренностей и не в самый ранний период. Это имело место в среде христиан из язычников, после того как христианская церковь полностью отошла от синагоги». Он заключает: «По вопросу каноничности апокрифов и псевдоэпиграфов первоначальное христианское свидетельство дает отрицательный ответ» (pp. 436, 437).

<sup>9</sup> Цитируется по Евсевию, *Церковная история* А.26.14. Евсевий, писавший в 325 г. н. э., был первым великим историком церкви. *Eusebius: The Ecclesiastical History*, two vols. (London: Heinemann; and Cambridge, Mass.: Harvard, 1975), 1:393.

Что же следует сказать об апокрифах, которые были включены в канон Римско-католической церкви, но исключены в протестантизме? Иудеи никогда не считали эти книги Писанием, а в ранней церкви существовали разные мнения на этот счет. Самые первые христианские свидетельства указывают на явно негативное отношение кжеланию включить апокрифы в Писание, однако в некоторых церквях использовали апокрифы вплоть до Реформации<sup>8</sup>. Тот факт, что эти книги были включены Иеронимом в его латинский перевод Библии (Вульгата; перевод был окончен в 404 г. н. э.), также дает основание для их включения в канон, несмотря на то что сам Иероним называл эти книги не «каноническими», а «церковными», т. е. полезными для чтения. В последующие века, благодаря широкому употреблению латинской Вульгаты, эти книги были весьма доступны. Однако их еврейского оригинала не существовало, они были исключены из еврейского канона, а в Новом Завете на них не было ссылок, и поэтому считалось, что книги эти не обладают божественным авторитетом. Самый ранний христианский список книг Ветхого Завета, дошедший до наших дней, составлен Мелитоном, епископом сардийским, писавшим около 170 г. н. э.<sup>9</sup>

Когда я пришел на Восток, то тщательно исследовал книги Ветхого Завета и установил факты, которые вам отсылаю. Вот каковы их названия: Пятикнижие Моисеево, Бытие, Исход, Числа, Левит, Второзаконие, Иисус Навин, Судьи, Руфь, четыре книги Царств<sup>10</sup>, две книги Паралипоменон, Псалмы Давида, Притчи Соломона и Книга его Премудрости<sup>11</sup>, Екклесиаст, Песнь Песней, Иов, пророки Исайя, Иеремия, двенадцать в одной книге, Даниил, Иезекииль, Ездра<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> То есть Первая Самуила, Вторая Самуила, Первая Царств и Вторая Царств.

<sup>11</sup> Это не указание на апокрифическую Книгу Премудрости Соломона, а просто более развернутое обозначение Притчей. В 4.22.9 Евсевий отмечает, что древние писатели называли Книгу Притчей Книгой Премудрости.

<sup>12</sup> Название «Ездра» подразумевает книги Ездры и Неемии, как это было принято среди евреев.

<sup>13</sup> По каким-то причинам в ранней церкви существовало сомнение в каноничности Книги Есфирь (на Востоке, но не на Западе), однако впоследствии сомнения рассеялись и христианский канон пришел в соответствие с еврейским, где Есфирь всегда считалась канонической книгой, хотя многие раввины и выступали против этого. (См. изложение иудейских взглядов: Beckwith, *Canon*, pp. 288—297.)

<sup>14</sup> Евсевий, *Церковная история*, 6.15.2. Ориген умер около 254 г. н. э. Ориген называет все книги современного канона Ветхого Завета, кроме двенадцати малых пророков (которые считались одной книгой), однако тогда его список «двадцати двух книг» остается неполным и состоит из двадцати одной книги, поэтому цитату Евсевия тоже нужно считать неполной, по крайней мере в том виде, в каком она нам доступна.

<sup>15</sup> Афанасий, *Послание 39, Nicene and Post Nicene Fathers*, 2d ser., ed. Philip Schaff and Henry Wace (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), vol. 4: *Athanasius*, pp. 551—552.

<sup>16</sup> См.: Metzger, *Апоскрифа*, pp. xii—xiii. Метцгер отмечает, что никто из латинских и греческих отцов церкви, которые цитировали апокрифы как Писание, не знал иврита. Беквид (Beckwith, *Canon*, pp. 386—389) говорит, что христианские авторы цитировали апокрифы в качестве Писания не так часто, как утверждают исследователи.

Примечательно, что Мелитон не называет здесь ни одного апокрифа и включает все книги современного канона Ветхого Завета, кроме Книги Есфирь<sup>13</sup>. Евсевий также цитирует Оригена, который подтверждает каноничность всех книг, входящих в состав современного канона (в том числе и Есфирь), и не называет каноническим ни один из апокрифов, а по поводу книг Маккавейских открыто говорит, что они «вне этих [канонических книг]»<sup>14</sup>. В 367 г. выдающийся церковный деятель Афанасий, епископ александрийский, когда писал свое Пасхальное послание, тоже перечислил все книги современного канона Нового Завета и все книги современного канона Ветхого Завета, кроме Книги Есфирь. Он упомянул также некоторые апокрифы, такие, как Книгу Премудрости Соломона, Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, Иудифь и Товит, но сказал, что они «не входят в канон, а предназначены отцами для чтения тем людям, которые недавно к нам присоединились и которые стремятся к слову праведности»<sup>15</sup>. Однако другие деятели ранней церкви цитировали многие из этих книг как Писание<sup>16</sup>.

Во многих из этих книг содержатся противоречия, касающиеся истории и учения. Янг отмечает:

**В этих книгах нет ничего такого, что могло бы подтвердить их божественное происхождение... Как Иудифь, так и Товит содержат исторические, хронологические и географические ошибки. В этих книгах оправдываются ложь и обман и утверждается, что спасение зависит от дел... Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова и Книга Премудрости Соломона основывают мораль на выгоде. В Премудрости Соломона говорится о творении мира из материи, которая существовала до творения (11:17). В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова говорится, что милостыня является жертвой за грех (3:30), в Книге пророка Варуха — что Бог слышит молитву умерших (3:4), а в Первой книге Маккавейской содержатся исторические и географические ошибки<sup>17</sup>.**

До 1546 г. (до Трентского собора) Римско-католическая церковь официально не провозглашала апокрифы частью канона (кроме Первой и Второй книг Ездры и Молитвы Манассии). Немаловажно помнить, что Трентский собор был реакцией Римско-католической церкви на учение Мартина Лютера и быстро распространявшиеся идеи Реформации — ведь апокрифические книги содержат основания для католического учения о молитве за умерших и об оправдании верой и делами, а не одной только верой. Утвердив апокрифы в качестве канона, католики тем самым показали, что церковь имеет власть объявлять литературное произведение «Писанием», тогда как протестанты говорили, что церковь не должна делать этого, она может только признать, что Бог уже внушил ее содержание автору, как Его [Бога] Собственные слова<sup>18</sup>. (Здесь можно провести следующую аналогию: следователь может признать фальшивые деньги фальшивыми, а настоящие — настоящими, но он не может поддельные деньги сделать настоящими, и никакие заявления любого количества полицейских не в силах сделать поддельные деньги тем, чем они на самом деле не являются. Только государственное казначейство может производить деньги, которые действительно являются деньгами; точно также, только Бог может сделать слова Его собственными словами, достойными включения в Писание.)

<sup>17</sup> E. J. Young, "The Canon of the Old Testament", in *Revelation and the Bible*, pp. 167, 168.

<sup>18</sup> Следует отметить, что католики используют термин «второканонические», а не «апокрифические» книги, т. е. «включенные в канон позднее».

Таким образом, апокрифы не следует считать частью Писания: 1) в тексте самих книг нет требования признать их авторитет, как в других книгах Ветхого Завета; 2) они не рассматривались как Слово Божье в среде еврейского народа, где они возникли; 3) ни Иисус, ни новозаветные авторы не считали их Писанием; 4) в них содержатся учения, которые не согласуются с остальной частью Библии. Мы должны сделать вывод, что эти книги являются не

более чем человеческими словами, а не богодухновенными, равными словам Писания. Они имеют значение для исторических и лингвистических исследований, в них содержится несколько важных историй о храбрости и вере многих евреев периода окончания Ветхого Завета, но они никогда не были частью ветхозаветного канона, и их не следует считать частью Библии. Поэтому они не являются авторитетом для современных христиан.

В заключение нужно сказать, что сегодня христианам не следует тревожиться о том, что нечто важное могло быть оставлено вне канона, а нечто отличное от слов Бога было в него включено.

## Б. Канон Нового Завета

Развитие канона Нового Завета начинается с книг апостолов. Не следует забывать, что составление Писания связано с великими свершениями Бога в истории спасения. Ветхий Завет фиксирует и истолковывает призвание Авраама и жизнь его потомков, исход из Египта и скитания в пустыне, утверждение народа Божьего в Ханаане, установление монархии, плен и возвращение из плена. Все эти великие свершения Божьи истолкованы для нас в Его Слове — Писании. Ветхий Завет завершается ожиданием Мессии (Мал. 3:1—4; 4:1—6). Следующим этапом истории спасения был приход Мессии, и нет ничего удивительного в том, что Писание не дополнялось до тех пор, пока не произошло это величайшее событие в истории спасения.

Поэтому Новый Завет состоит из книг апостолов<sup>1</sup>. Именно апостолам Святой Дух дал способность точно вспоминать слова и дела Иисуса и правильно истолковывать их для последующих поколений.

Иисус обещал эту силу Своим ученикам (которых стали называть апостолами после Его воскресения): «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14:26). Иисус обещал также дальнейшее откровение истины от Святого Духа, когда сказал ученикам: «Когда же придет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам. Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам» (Ин. 16:13,14). В этих стихах ученикам дано обетование удивительных даров, которые призваны дать им возможность стать составителями Писания: Святой Дух научит их «всему», поможет помнить им «все», что Иисус говорил им, наставит их «на всякую истину».

<sup>19</sup> **Некоторые новозаветные книги (Евангелие от Марка, Евангелие от Луки, Деяния Апостолов, Послание к Евреям и Послание Иуды) были написаны не апостолами, однако людьми, которые были близки к ним, и, судя по всему, работали под их руководством.**

Кроме того, люди, которые несли в ранней церкви апостольское служение, имели авторитет, равный авторитету ветхозаветных пророков, власть говорить и писать слова Бога. Петр призывает своих читателей не забывать «заповедь Господа и Спасителя, преданную Апостолами вашими» (2 Пет. 3:2). Солгать апостолам (Деян. 5:2) — то же самое, что солгать Святому Духу (Деян. 5:3) или солгать Богу (Деян. 5:4).

Упоминания о своей способности говорить слова Самого Бога особенно часты в писаниях апостола Павла. Он не только говорит, что Святой Дух открыл ему то, что «не видел того глаз, не слышало ухо, и не приходило... на сердце человеку» (1 Кор. 2:9), но также, что, когда он произносит это откровение, он говорит «не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, излагая духовное духовными словами» (1 Кор. 2:13; перевод мой. — У. Г.)<sup>20</sup>.

Павел также говорит коринфянам: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да понимает, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни» (1 Кор. 14:37). Слово, которое переведено в этом стихе как «что», — **1реческое** относительное местоимение множественного числа (&), и буквально может быть переведено как «**то**, что я пишу вам». Таким образом, Павел утверждает, что его наставления коринфской церкви не просто его собственные наставления, а повеления Господа. Позднее, защищая свое апостольское служение, Павел говорит, что он даст коринфянам «доказательства на то, Христос ли говорит во мне» (2 Кор. 13:3). Можно привести и другие, подобные, стихи (напр.: Рим. 2:16; Гал. 1:8,9; 1 Фес. 2:13; 4:8,15; 5:27; 2 Фес. 3:6,14).

Итак, апостолы имели власть писать слова Божьи, равные по истинности и авторитету словам ветхозаветных Писаний. Они пользовались этой властью для того, чтобы записать и истолковать великие истины о жизни, смерти и воскресении Христа, а также показать их практическое значение для жизни верующих.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что Писания Нового Завета расположены рядом с Писаниями Ветхого Завета в едином каноне. Ведь именно это мы и видим, по крайней мере в двух случаях.

<sup>20</sup> **Это мой собственный перевод последней части 1 Кор. 2:13; см.: Wayne Grudem, "Scripture's Self-Attestation", in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and John Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1983), p. 365, n. 61. Однако этот перевод не является самым главным аргументом в пользу того, что Павел говорит словами, которым его научил Святой Дух, это утверждается в первой части стиха, как бы мы ни переводили вторую**

часть.

1) Во 2 Пет. 3:16 Петр показывает, что не просто знает о существовании письменных посланий Павла, но также открыто причисляет «все послания [Павла] к «прочим Писаниям». Петр говорит: «Как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, **как и прочие Писания**» (2 Пет. 3:15,16, курсив мой. — У Г.). Слово, которое переведено здесь как «Писания», — это *γραφή*, слово, которое встречается в Новом Завете 51 раз и в каждом из этих случаев обозначает Писания Ветхого Завета. Таким образом, слово «Писание» было для новозаветных авторов специальным термином и употреблялось только в отношении тех книг, которые, по их мнению, были словами Бога, а потому принадлежали к канону Писания. В этом же стихе Петр относит книги Павла к «другим Писаниям» (имея в виду ветхозаветные

Писания). Таким образом, Павел считает книги Павла также достойными именовать «Писанием», т. е. достойными включения в канон.

2) В 1 Тим. 5:17,18 Павел говорит: «Достоин начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении. **Ибо Писание говорит:** „не заграждай рта у вола молотящего“; и: „трудящийся достоин награды своей“». Первая цитата из «Писания» — это Втор. 25:4, однако второй — «трудящийся достоин награды своей» — мы не находим нигде в Ветхом Завете. Но она есть в греческом тексте Л к. 10:7 точно в тех же словах. Видимо, Павел цитирует здесь Евангелие от Луки<sup>21</sup> и называет его «Писанием», т. е. чем-то, что достойно быть частью канона<sup>22</sup>. В обоих этих отрывках (2 Пет. 3:16 и 1 Тим. 5:17,18) мы видим свидетельство, что на очень раннем этапе истории церкви Писания Нового Завета признавались частью канона.

Поскольку апостолы по своему апостольскому служению имели власть записывать слова Писания, подлинные записанные учения апостолов принимались ранней церковью как часть канона Писания. Если мы принимаем аргументы в пользу традиционных взглядов на авторство Писаний Нового Завета<sup>23</sup>, то большая часть Нового Завета входит в канон уже благодаря прямому авторству апостолов. Тогда в канон входит Евангелие от Матфея, от Иоанна, все послания Павла, Послание Иакова<sup>24</sup>, Первое и Второе послания Петра, Первое, Второе и Третье послания Иоанна и Откровение.

<sup>21</sup>Кто-то может возразить, что Павел цитирует здесь не Евангелие от Луки, а устную традицию, в которой передавались слова Иисуса, однако сомнительно, что он мог бы назвать эту традицию «Писанием», так как это слово (греч. *γραφή*) в Новом Завете всегда обозначает письменные тексты. Кроме того, Павел был близко знаком с Лукой и мог цитировать письменное Евангелие от Луки.

<sup>22</sup>Сам Лука не был апостолом, но его Евангелие обладало авторитетом, равным апостольскому. Вероятно, это объясняется его близким знакомством с апостолами, особенно с Павлом, и тем, что материал его Евангелия был воспринят от апостолов.

<sup>23</sup>Аргументы в защиту традиционных взглядов на авторство Писаний Нового Завета см.: Donald Guthrie, *New Testament Introduction* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1970).

<sup>24</sup>Судя по всему, Иаков принимается как апостол в 1 Кор. 15:7 и Гал. 1:19. Он также исполняет апостольские функции в Деян. 12:17; 15:13; 21:18; Гал. 2:9,12.

<sup>25</sup>Послание Иуды не сразу было принято в канон, в основном из-за того, что в нем цитируется неканоническая Первая книга Еноха.

Таким образом, остается пять книг: Евангелие от Марка, от Луки, Деяния, Послание к Евреям и Послание Иуды, которые были написаны не апостолами. Данные о том, каким именно образом эти книги стали считаться частью Писания, в ранней церкви очень скудны, однако Евангелие от Марка, Евангелие от Луки и Деяния Апостолов получили всеобщее признание очень рано, вероятно из-за близкого знакомства Марка с апостолом Петром, а Луки (автора Деяний) — с апостолом Павлом. Похоже, что Послание Иуды получило признание из-за его отношений с Иаковом (см.: Иуд. 1) и потому, что он был братом Иисуса<sup>25</sup>.

Послание к Евреям было принято в канон потому, что его считали посланием Павла. Однако, начиная с самого раннего времени, были люди, которые отвергали авторство Павла и выдвигали другие предположения. Ориген (умер ок. 254 г. н. э.) упоминает о различных теориях и заключает: «Но кто действительно написал это послание, знает только Бог»<sup>26</sup>. Ранних читателей убедили, скорее всего, достоинства самой книги, как они убеждают верующих и в наши дни. Но в конечном счете автором этого послания может быть только Сам Бог. Со страниц Послания к Евреям величественная слава Христа сияет столь ярко, что ни один верующий, серьезно вчитывающийся в него, не станет сомневаться в том, что его место — в каноне Писания.

Это подводит нас к самой сути вопроса каноничности. Для того чтобы книга принадлежала к канону, абсолютно необходимо, чтобы она обладала божественным авторитетом. Если слова книги — это слова Божьи (высказанные через людей) и если ранняя церковь во главе с апостолами считала эту книгу частью Писания, то

такая книга принадлежит к канону. Но если слова книги не являются словами Божьими, то она не принадлежит к канону. Вопрос об апостольском авторстве важен, потому что Христос в первую очередь апостолам дал способность записывать слова, обладающие абсолютным божественным авторитетом. Если можно доказать, что книга написана апостолом, то тем самым автоматически устанавливается и абсолютный божественный авторитет книги<sup>27</sup>. Таким образом, ранняя церковь автоматически принимала как часть канона письменные учения апостолов, которые сами апостолы желали сохранить как Писание.

Однако в ранней церкви были и другие люди, которым Христос также дал способность записывать слова Божьи под воздействием Святого Духа, а поэтому их произведения должны были стать частью канона. В этих случаях перед ранней церковью стояла задача распознать характеристики собственных слов Божьих (явленных через людей).

<sup>26</sup> Это высказывание Оригена цитируется в *Церковной истории Евсевия, 6.25.14*.

<sup>27</sup> Конечно, это не означает, что все, написанное апостолами, в том числе списки продуктов, которые они посылали торговцам, и деловые или финансовые заметки, следует рассматривать как Писание. Мы говорим здесь о текстах, которые были составлены, когда эти люди действовали в качестве апостолов и давали церквям и конкретным людям (таким, как Тимофей и Филимон) апостольские повеления.

Также очень вероятно, что сами апостолы еще при жизни сообщили церквям о том, какие тексты они хотели бы увидеть сохраненными и используемыми в качестве Писания (см.: Кол. 4:16; 2 Фес. 3:14; 2 Пет. 3:16). Судя по всему, были и такие книги, которые обладали абсолютным божественным авторитетом, но которые апостолы не хотели оставлять церкви как «Писание» (такие, как предыдущее «послание» к коринфянам, см.: 1 Кор. 5:9). Кроме того, апостолы гораздо больше учили устно, и хотя эти их слова также обладали божественным авторитетом (см.: 2 Фес. 2:15), они не были записаны и сохранены как часть Писания. Итак, для включения той или иной книги в канон необходимо было подтвердить авторство апостола или доказать, что она была написана под руководством апостола.

В случае некоторых книг (по крайней мере, Евангелия от Марка, Евангелия от Луки, Деяний Апостолов и, возможно, Послания к Евреям и Послания

Иуды) церковь имела личное свидетельство еще живших в то время апостолов, которое подтверждало божественный авторитет этих текстов. Например, Павел мог подтвердить аутентичность Евангелия от Луки и Деяний, а Петр мог подтвердить аутентичность Евангелия от Марка, как книги, содержащей ту самую Благою весть, которую проповедовал он сам. Иногда церкви просто следовало решить, слышала ли она в словах этих книг голос Самого Бога. В таких случаях слова этих книг *свидетельствовали сами за себя*; т. е. слова несли свидетельство о божественном авторстве, когда христиане их читали. По-хоже, именно так и произошло с Посланием к Евреям.

Нас не должно удивлять, что ранняя церковь могла принять Послание к Евреям и другие тексты, написанные не апостолами, как слова Самого Бога. Разве Иисус не сказал: «Овцы Мои слушаются голоса Моего» (Ин. 10:27)? (Греческий текст допускает также следующий перевод: «Овцы Мои слышат голос Мой». — *Примеч. пер.*) Поэтому не следует полагать, что ранняя церковь не могла использовать сочетание различных факторов. Чтобы определить, действительно ли книга была словами Божьими (явленными через чело-века) и потому достойной включения в канон, церковь могла опираться на авторитет апостолов, учитывать согласованность с остальной частью Писания и «богодуховенность» написанного, подтвержденную подавляющим большинством верующих. И вполне вероятно, что этот процесс продолжался в течение определенного времени, так как книги попадали в различные церкви в разное время, пока, наконец, вся Церковь не смогла прийти к правильному решению, включив в канон лишь те книги, которые действительно были «богодуховенными», и исключив те, которые таковыми не являлись<sup>28</sup>.

Написанное в 367 г. н. э. Тридцать девятое пасхальное послание Афанасия содержит точный список двадцати семи книг Нового Завета, которыми мы пользуемся и сегодня. Этот список был принят в восточной части средиземноморского мира. Тридцать лет спустя, в 397 г. н. э., Карфагенский собор, который представлял церкви западной части средиземноморского мира, согласился с восточной частью и принял тот же список. Это самые древние окончательные списки книг современного канона.

Следует ли нам ожидать, что в дополнение к канону будут написаны еще какие-либо книги? Ответ находим в первом предложении Послания к Евреям, где этот вопрос подставлен в перспективе истории спасения: «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил» (Евр. 1:1,2).

<sup>28</sup> Здесь я не затрагиваю вопрос о текстуальных вариантах (т. е. различиях в отдельных словах и выражениях, которые имеют место во многих древних копиях Писания, дошедших до наших дней). Этот вопрос рассматривается в гл. 4.

Противопоставление, выраженное в словах «издревле» и «в последние дни сии», предполагает, что речь Бога, обращенная к нам через Его Сына, — это

кульминация Его речи к человечеству и Его величайшее и последнее откровение за всю историю спасения. Исключительность величия откровения, явленного через Его Сына, далеко превосходящее откровение Ветхого Завета, вновь и вновь подчеркивается в гл. 1 и 2 Послания к Евреям. Все эти факты указывают на окончание откровения Бога во Христе.

Но откуда мы узнаем об откровении через Христа? Писания Нового Завета содержат окончательное, авторитетное и достаточное истолкование дела искупления. Апостолы и их спутники рассказывают о словах и поступках Христа и истолковывают их с абсолютным божественным авторитетом. Они закончили писать, и уже нельзя прибавить ничего такого, что обладало бы та-ким же абсолютным божественным авторитетом. Таким образом, когда апос-толы и действующие по их указанию спутники закончили писать, мы полу-чили в письменной форме окончательное изложение всего того, что Богже-ла-ет, чтобы мы знали о жизни, смерти и воскресении Христа и о значении всего этого для жизни верующих во все времена. Поскольку это величайшее откرو-вение Бога человечеству, не следует ожидать другого. Итак, в Евр. 1:1,2 пока-зано нам, почему никакие другие книги не могут быть прибавлены к Библии после новозаветных времен. Сейчас канон завершен.

Такой же вывод можно сделать исходя из текста Отк. 22:18,19:

**И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей: и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей<sup>29</sup>.**

В этих стихах подразумевается, в первую очередь, сама Книга Открово-ние, так как Иоанн говорит о ней как о «словах пророчества книги сей» (ст. 7 и 10; вся книга названа пророчеством в Отк. 1:3). Кроме того, упоминание о «древе жизни» и о «святом граде», которые описаны «в книге сей», указывает, что имеется в виду сама Книга Откровение.

<sup>29</sup> **По-гречески ст. 19 звучит так:** *Και κβα/ τις οφέλη από χά 'λόγων τοῦ βιβλίου της προφητείας ταύτης, ἀφελεῖ ὁ θεός μέρος αὐτοῦ ὑπό τον ἔθλον της ζωῆς και εκ της πόλεως της ἱερῆς, των γεγραμμένων εν τῷ βιβλίῳ τούτῳ.* **Таким образом, более точный перевод второй части стиха будет следующим:** «...Того Бог лишит участия в древе жизни и в святом городе, которые описаны в этой книге». — *Примеч. пер.*

Однако совсем не случайно подобное утверждение стоит в конце послед-ней главы Книги Откровение (последней книги Нового Завета). Откровение действительно следует поместить в каноне последним. Что касается многих книг, их размещение в корпусе канона не имеет большого значения. Но как Бытие следует разместить первым (поскольку в нем говорится о творении), так Откровение следует разместить последним (так как в нем говорится о бу-дущем и о новом творении Бога). События, которые описаны в Откровении, являются исторически последующими по отношению к предыдущей части

Нового Завета. Итак, мы не ошибемся, если сделаем вывод, что предостере-жение, высказанное в конце Книги Откровение, относится и ко всему Писа-нию. Находясь там, где оно и должно находиться, это предостережение пред-ставляет собой уместное заключение всего канона Писания. Если учесть этот вывод, атакже сказанное в Евр. 1:1,2 и ту перспективу истории спасения, ко-торая совершенно очевидна в этих стихах, то становится ясно, что другого Писания, помимо того, которое у нас уже есть, ожидать не стоит.

Но как мы можем знать, что в канон Писания включены нужные книги? Ответить на этот вопрос можно двояко. Во-первых, если мы спрашиваем, на чем может быть основана наша уверенность, то наш ответ, в конечном счете, может быть только один — на верности Бога. Мы знаем, что Бог любит Свой народ и для Него очень важно, чтобы он имел в распоряжении Его собствен-ные слова, так как они — наша жизнь (Втор. 32:47; Мф. 4:4). Они более цен-ны, более важны, чем что бы то ни было в этом мире. Мы знаем также, что Бог, наш Отец, контролирует весь ход истории, и это не такой Отец, который стал бы обманывать нас, или не был бы верен нам, или скрыл бы от нас то, что нам совершенно необходимо.

Суровость наказания, описанного в Отк. 22:18,19, которое постигает тех, кто добавляет к словам Божиим или убавляют от них, также подтверждает, насколько важно иметь правильный канон. Нет наказания более сурового, чем это, ибо это наказание вечного осуждения. Следовательно, Бог придает огромное значение тому, чтобы у нас было правильно составленное собрание богодухновенных Писаний, в котором не было бы ничего лишнего и в которое было бы включено все необходимое. Так может ли наш Бог-Отец, Который контролирует весь ход истории, допустить, чтобы Его Церковь в течение двух тысяч лет была лишена того, что Сам Он так высоко ценит, того, что так необ-ходимо для нашей духовной жизни?<sup>30</sup>

<sup>30</sup> **Конечно, это не означает, что Бог в Своем провидении сохраняет каждое слово в каждой копии каждого текста, вне зависимости от внимательности переписчика, или что Он должен чудесным образом предоставить Библию каждому верующему. Тем не ме-нее Божья верность и забота о Его детях, безусловно, должны**



пробуждать в нас чувство благодарности за то, что в рукописях нет значительных расхождений, которые могли бы изменить суть христианского учения или этики, настолько бережно текст был сохранен и передан нам. Однако мы должны признать, что в сохранившихся до наших дней рукописях Библии есть определенное количество различий в словах. Их называют «текстуальными вариантами». Вопрос о текстуальных вариантах в сохранившихся до нашего времени рукописях принадлежащих к канону книг рассматривается в гл. 4.

Тот факт, что книги канона Писания были сохранены и должным образом собраны вместе, верующим следует рассматривать не как часть истории Церкви, которая последовала за великими деяниями Бога в спасении Его народа, а как неотъемлемую часть самой истории спасения. Подобно тому, как Бог действовал в творении, в призвании израильского народа, в жизни, смерти и воскресении Христа, также в труде и книгах апостолов, также Бог участвовал и в сохранении и собрании книг Писания ради блага Своего народа в течение всей эпохи Церкви. Таким образом, мы основываем нашу уверенность в том, что современный канон составлен правильно, на верности Бога.

Во-вторых, на этот вопрос мы можем ответить и иначе. Давайте подумаем, каким именно образом мы убеждаемся в том, что современный канон составлен правильно? В этом процессе действуют два фактора: сила Святого Духа, Который убеждает нас, когда мы читаем Писание, а также исторические данные, которые нам доступны.

Когда мы читаем Писание, Святой Дух действует в нас, убеждая, что все книги, входящие в Писание, — от Бога и являются Его словами, обращенными к нам. Во все века христиане свидетельствовали, что, читая книги Библии, они чувствовали, что слова Писания отзывались в их сердце так, как не отзывались слова никаких других книг. День за днем, год за годом христиане обнаруживают, что слова Библии — это действительно слова Бога, Который обращается к ним с такой властью, силой и убедительностью, которой не обладают никакие другие сочинения. Воистину Слово Божье «живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12).

Однако нам помогают и исторические подтверждения. Конечно, если составление канона было одним из важнейших свершений Бога в истории спасения (как это было показано выше), то христианам в наши дни не следует брать на себя ответственность и добавлять что-либо к канону или выбрасывать какие-либо книги из него: этот процесс уже давно завершен. Тем не менее тщательное исследование исторических обстоятельств, сопутствовавших составлению канона, полезно для укрепления нашей убежденности в том, что решения, принятые ранней церковью, были правильными. О некоторых из этих исторических сведений говорилось на предыдущих страницах. Те, кто желает провести более глубокое исследование, могут ознакомиться с этой темой более подробно<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> См.: David Dunbar, "The Biblical Canon", in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and John Woodbridge (Grand Rapids: Zondervan, 1986), pp. 295—360 — это самое ценное из исследований на эту тему, опубликованных в последнее время. Кроме того, направление дискуссии о каноне определяют на многие годы вперед следующие три недавно вышедшие из печати книги: Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism* (London: SPCK, 1985, and Grand Rapids: Eerdmans, 1986); Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon; New York: Oxford University Press, 1987); and F. F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988).

Следует упомянуть и еще об одном историческом факте. В наши дни не существует веских оснований ни для включения в канон каких-либо иных книг, ни для исключения каких-либо книг из канона. О тех текстах, которые некоторые ранние церкви хотели включить в канон, можно сказать, что вряд ли кто-либо из современных евангельских христиан пожелал бы подобного дополнения. Да и многие из писателей ранней церкви четко отделяли себя от апостолов, а свои книги — от их книг. Например, Игнатий, около 110 г. н. э., ска-зал: «Я не повелеваю вам, как Петр и Павел; **они были апостолами**, а я — каторжник; они были свободными, а я и сейчас раб» (Игнатий, *Послание к Римлянам*, 4.3; ср. его отношение к апостолам в Первом послании к Клименту 42:1,2; 44:1,2 [95 г. н.э.]; Игнатий, *Послание к Магнесийцам*, 7:1; 13:1,2 и др.).

Даже в тех книгах, которые многими считались достойными включения в канон, содержатся учения, противоречащие остальному Писанию. Например, «Пастырь» Гермы учит «необходимости покаяния» и «возможности прощения грехов, по крайней мере единожды, после крещения... Автор, похоже, отождествляет Святой Дух с Сыном Божиим до воплощения и считает, что Троица возникла только после того, как человеческая сущность Христа была вознесена на небо» (*Oxford Dictionary of the Christian Church*, p. 641).

«Евангелие от Фомы», которое в течение некоторого времени считалось частью канона, оканчивается следующим абсурдным утверждением (par. 114):

Симон Петр сказал им: «Пусть Мария отойдет от нас, так как женщины недостойны жизни». Иисус сказал: «Нет, Я введу ее, чтобы сделать женщиной, чтобы она также могла стать живым духом, схожим с вашим. Ибо каждая женщина, ставшая мужчиной, войдет в Царствие Небесное»<sup>32</sup>.

<sup>32</sup>Эта книга была написана не апостолом Фомой. Современные исследователи считают, что ее написал неизвестный автор II в., использовавший имя Фомы.

<sup>33</sup>Здесь уместно сказать несколько слов о книге, известной под названием «Дидахе» (полное название: «Учение двенадцати апостолов». — *Примеч. ред.*). Хотя этот документ и не рассматривался ранней церковью как достойный включения в канон, многие исследователи полагают, что это очень ранняя книга, и многие в наши дни цитируют ее наравне с Новым Заветом как авторитетный источник по учению ранней церкви. Впервые она была открыта в константинопольской библиотеке в 1875 г., однако написана она была, вероятно, в I в. н. э. И все же во многом она противоречит повелениям Нового Завета или дополняет их. Напр., христианам дается следующее повеление: подаяние должно запотевать в их руках, пока они не узнают, кому они подают (1.6); запрещается есть идоложертвенное (6.3); перед крещением необходимо поститься, и крещение следует осуществлять в проточной воде (7.1 —4); необходимо поститься по средам и пятницам, но запрещено поститься по понедельникам и четвергам (8.1); требуется, чтобы христиане молились молитвой Господней три раза в день (8.3); некрещеные люди не допускаются к Вечери Господней, а для совершения Вечери предлагаются молитвы не из Нового Завета (9.1—5); апостолам запрещается оставаться в одном городе более двух дней (11.5; однако отметим, что Павел в Коринфе оставался полтора года, а в Эфесе — три года!); пророков, которые говорят в Духе, нельзя подвергать испытанию (11.7; это утверждение противоречит 1 Кор. 14:29 и 1 Фес. 5:20,21); для спасения необходимо совершенство в последнее время (16.2). Подобный документ с невыясненным автором едва ли мог быть надежным проводником в учении и практике ранней церкви.

Все другие сохранившиеся книги, которые рассматривались ранней церковью на предмет включения в канон, также содержат явные опровержения каноничности или богословские отклонения, которые ясно указывают на то, что они не достойны включения в Библию<sup>33</sup>.

С другой стороны, нет никаких причин отвергать те книги, которые присутствуют в каноне сейчас. Что касается тех новозаветных книг, которые медленно обретали поддержку всей церкви (как, напр., Второе послание Петра или Второе и Третье послания Иоанна), следует сказать, что сомнения в основном были связаны с тем, что первоначально они не были широко известны, и знакомство с содержанием всех новозаветных книг в полном составе происходило постепенно. (Сомнения Мартина Лютера в отношении Послания Иакова вполне объяснимы, учитывая те богословские споры, в которые был вовлечен Лютер, однако эти сомнения едва ли можно считать серьезными. Внешнее противоречие с учением Павла легко разрешается, так как Иаков использует три термина — *оправдание, вера и дела* — в ином смысле, чем их употребляет Павел.)<sup>34</sup>

<sup>34</sup>См.: R. V.G.Tasker, *The General Epistle of James, THSC* (London: Tyndale Press, 1956) pp. 67—71. Хотя Лютер и расположил Послание Иакова ближе к концу своего немецкого перевода Нового Завета, он не исключил его из канона и процитировал примерно половину стихов Послания Иакова в качестве авторитетного источника в своих произведениях. См.: Douglas Moo, *The Letter of James, TNTC* (Leicester and Downers Grove, 111 InterVarsity Press, 1985), p. 18; см. также: pp. 100—117 о вере и делах в Послании Иаков.

Таким образом, точность состава современного канона подтверждается историческими данными. Однако, в связи с любым историческим исследованием, следует помнить, что ранняя церковь не имела власти присвоить божественный или даже хотя бы церковный авторитет человеческим писаниям, ее задачей было распознать божественный характер текстов, которые уже в действительности имели такой характер. Кто-то может задать гипотетический вопрос: что если бы, например, обнаружили еще какие-либо послания Павла, следовало бы тогда добавить их к Писанию? Это сложный вопрос, так как здесь играют роль два противоречивых соображения. С одной стороны, если бы подавляющее большинство верующих было убеждено, что это действительно подлинные послания Павла, написанные в ходе его апостольского служения, то природа апостольского авторитета Павла гарантировала бы, что эти тексты являются словами Самого Бога (так же как словами Павла) и что содержащееся в них учение согласуется с остальной частью Писания. Но, с другой стороны, возможно, эти книги не были включены в канон потому, что апостол сам не пожелал сохранить их как часть Писания. Более того, нужно сразу же сказать, что этот гипотетический вопрос остается не более чем гипотетическим. Крайне трудно представить себе исторические данные, которые могут убедительно доказать всей церкви, что послание, утерянное примерно 1900 лет назад, действительно было написано Павлом. И еще труднее понять, почему всемогущий Бог, заботившийся о Своем народе в течение этого периода, лишил его того, что желал явить как часть Своего окончательного откровения о Себе в Иисусе Христе. Эти соображения делают настолько маловероятной возможность открытия подобной рукописи

когда-либо в будущем, что подобный гипотетический вопрос просто не заслуживает дальнейшего серьезного рассмотрения.

И в заключение: есть ли в современном каноне такие книги, которых там не должно быть? Нет. Мы можем подтвердить нашу уверенность в этом верно-стью нашего Бога-Отца, Который не стал бы вводить в заблуждение Свой народ. Он не мог допустить, чтобы люди в течение двух тысяч лет считали Его Словом то, что таковым не является. Мы постоянно видим подтверждения этой уверенности в исторических исследованиях и в действии Святого Духа, Который позволяет слышать нам голос Божий, когда мы читаем каждую из шестидесяти шести книг современного канона Писания.

Но, может быть, есть книги, которые следует включить в канон? Ответ может быть только отрицательным. Во всей известной нам литературе нет таких книг, которые хотя бы приближались к эталону Писания. Достаточно исследовать их богословское соответствие остальному Писанию и их претензии на авторитет. И вновь верность Бога Своему народу убеждает нас, что нет ничего такого, что Бог желал бы дать нам для того, чтобы мы полностью верили Ему и повиновались. Современный канон Писания в точности таков, каким Бог желает его видеть, и таковым он и останется до возвращения Христа.

### Вопросы для самостоятельной работы

<sup>35</sup> См. хороший современный перевод: *The Oxford Annotated Apocrypha* (RSV), ed. Bruce M. Metzger (New York: Oxford University Press, 1965). В это издание включено также собрание небиблейских текстов новозаветного времени, которое называют «новозаветными апокрифами» (см. следующее примечание), однако их читают гораздо реже. Когда говорят об «апокрифах» без дальнейшего уточнения, то имеют в виду ветхозаветные апокрифы.

1. Почему для вашей христианской жизни важно, чтобы вы знали, какие тексты являются Словом Божиим, а какие нет? Как изменились бы ваши отношения с Богом, если бы вам приходилось искать Его слова, которые были бы рассеяны среди трудов христианских писателей разных веков? Как изменилась бы ваша христианская жизнь, если бы слова Бога содержались не только в Библии, но также и в официальных постановлениях церкви?

2. Были ли у вас сомнения в каноничности той или иной книги Библии? По какой причине возникали эти вопросы? Что человеку следует предпринять, чтобы разрешить их?

3. Мормоны, свидетели Иеговы и сторонники других культов утверждают, что они получили откровения от Бога, которые они считают равными Библии по авторитету. По каким причинам следует считать эти утверждения ложными? Относятся ли эти люди к Библии как к авторитету, равному этим другим «откровениям»?

4. Если вы никогда не читали ни одного из ветхозаветных апокрифов, вероятно, у вас возникнет желание ознакомиться с ними<sup>15</sup>. Чувствуете ли вы, что можете доверять этим текстам так же, как вы доверяете Писанию? Сравните то влияние, которое они на вас оказывают, с тем влиянием, которое на вас оказывает Писание. Возможно, вы захотите провести такое же сравнение с книгами, которые называются новозаветными апокрифами<sup>36</sup>, или, возможно, с «Книгой Мормона», или с Кораном. Позитивное или негативное влияние оказывают эти книги на вашу жизнь? Как их влияние соотносится с духовным влиянием Библии на вашу жизнь?

### Специальные термины

апокрифы

апостол

богодухновенный

завет

история спасения

канон

канонический

свидетельство о себе

### Библиография

В раздел «Другие работы» к данной главе я включил несколько работ, написанных не с евангельских

позиций, так как в них исследованы исторические дан-ные, важные для истории канона.

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 10-18

1930 Thomas, 101-115

2. Арминнианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 1:193-230

1940 Wiley, 1:185-214

1983 Carter, 1:291-294

3. Баптистские

1907 Strong, 145-172; 236-240

<sup>36</sup> E. Hennecke, *New Testament Apocrypha*, ed. W. Schneemelcher; English trans, ed. R. McL. Wilson (2 vols.: SCM Press, 1965). Следует также отметить, что некоторые другие, более ортодоксальные книги ранней церкви можно найти в собрании трудов «апостольских отцов». См. хороший перевод: Kirsopp Lake, trans., *The Apostolic Fathers*, Loeb Classical Library (2 vols.: Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1912, 1913), но есть и другие переводы.

1976-1983 Henry, 2:69-76; 4:405-475 1987-1994 Lewis/Demarest,

1:147,148

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:95-102; 124-128

1949 Thiessen, 50-61

1986 Ryrie, 105-109

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:330-348

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1861 Heppe, 12-21, 28-31

1871-1873 Hodge, 1:152,153

1887-1921 Warfield, *IAB*, 411-418

1889 Shedd, 1:134-147

1938 Berkhof, *Intro.*, 116-143

1962 Buswell, 1:193-198

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott (вопрос напрямую не рассматривается)

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 1:50-62, 201-243; 2:817-842

### Другие работы

Beckwith, R. T "Canon of the Old Testament". In *IBD*, 1:235-238.

Beckwith, Roger. *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.

Birdsall, J. N. "Апокрыфа". In *IBD*, 1:75-77.

Birdsall, J. N. "Canon of the New Testament". In *IBD*, 1:240-245.

Bruce, F. F. *The Canon of Scripture*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988.

Carson, D. A., and John D. Woodbridge, eds. *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

Dunbar, David G. "The Biblical Canon". In *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Ed. by D. A. Carson and John Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan, 1986.

- Green, William Henry. *General Introduction to the Old Testament: The Canon*. New York: Scribners, 1898.
- Harris, R. Laird. "Chronicles and the Canon in New Testament Times". *JETS*. Vol. 33, no. 1 (March 1990): 75-84.
- Harris, R. Laird. *Inspiration and Canonicity of the Bible: An Historical and Exegetical Study*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.
- Kline, Meredith G. *The Structure of Biblical Authority*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Leiman, S. Z. *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*. Hamden, Conn.: Archon, 1976.
- McRay, J. R. "Bible, Canon of. In *EDT*, pp. 140-141.
- Metzger, Bruce M. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon; and New York: Oxford University Press, 1987. Packer, J. I. "Scripture". In *NDT*, 627-631.
- Ridderbos, Herman N. *Redemptive History and the New Testament Scriptures*. Formerly, *The Authority of the New Testament Scriptures*. 2d rev. ed. Trans. by H. D. Jongste. Rev. by Richard B. Gaffin, Jr. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1988.
- Westcott, Brooke Foss. *The Bible in the Church: A Popular Account of the Collection and Reception of the Holy Scriptures in the Christian Churches*. First ed. with alterations. London: Macmillan, 1901.
- Zahn, Theodor. *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*. 2 vols. Erlangen: Deichert, 1888-1890. Reprint ed., Hildesheim and New York: Olms, 1975.

## Отрывок для запоминания

Евр. 1:1,2:

*Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне, Которого поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил.*

### Г Л А В А 3

## Авторитет Писания

*Откуда мы знаем, что Библия – это Слово Божье?*

Целью предыдущей главы было определить, какие книги являются частью Библии, а какие нет. Но теперь нам нужно понять, чему Библия в целом учит о ней самой.

Основные учения Библии о ней самой можно представить в виде четырех характеристик (или атрибутов): 1) авторитетность; 2) ясность (см. гл. 5); 3) необходимость (см. гл. 6); 4) достаточность (см. гл. 7).

Что касается первой характеристики, то большинство христиан согласятся, что Библия является авторитетом для нас. Что же сама Библия говорит о своем авторитете? Как мы убеждаемся в том, что слова Писания отом, что оно является Словом Божиим, истинны? Эти вопросы и рассматриваются в данной главе.

### ОПРЕДЕЛЕНИЕ ТЕРМИНА И ОБОСНОВАНИЕ ЕГО ПИСАНИЕМ

Авторитет Писания означает, что все слова Писания являются словами Бога, так что неверие или неповиновение этим словам означает неверие в Бога или неповиновение Ему.

Теперь можно исследовать различные части этого определения.

#### А. Все слова Писания являются словами Бога

<sup>1</sup> Конечно, я не имею в виду, что каждое слово Писания было изречено Самим Богом, поскольку в Библии

записаны слова сотен разных людей, таких, как царь Давид, Петр, здесь есть слова и самого сатаны. Однако я хочу сказать, что даже цитаты из речи других людей — это рассказ *Бога* о том, что они сказали, и, если мы верно истолковываем их в контексте, эти слова являются для нас божественным авторитетом.

*/ Так говорит о себе сама Библия.* В Библии неоднократно говорится о том, что все слова Писания являются словами Бога (в том числе слова, записанные людьми)<sup>1</sup>. В Ветхом Завете это подчеркивается вводной фразой «Так говорит Господь», которая встречается сотни раз. В ветхозаветном мире эта фраза воспринималась как идентичная фразе «Так говорит царь...», с которой начинались повеления царя своему народу, эти повеления не обсуждались и не ставились под сомнения, им просто повиновались<sup>2</sup>. Таким образом, когда пророки говорят «Так говорит Господь», они заявляют, что они — посланцы верховного Царя Израиля, т. е. Самого Бога, и что их слова — это слова Бога, обладающие абсолютным авторитетом. Когда пророк говорил подобным образом от имени Бога, то каждое сказанное им слово должно было исходить от Бога, иначе он был лжепророком (ср.: Чис. 22:38; Втор. 18:18—20; Иер. 1:9; 14:14; 23:16-22; 29:31,32; Иез. 2:7; 13:1-16).

Кроме того, часто Бог говорит «через» пророка (3 Цар. 14:18; 16:12,34; 4 Цар. 9:36; 14:25; Иер. 37:2; Зах. 7:7,12). Таким образом, то, что пророк произносит от имени Бога, говорит Сам Бог (3 Цар. 13:26 и ст. 21; 3 Цар. 21:19 с 4 Цар. 9:25,26; Агг. 1:12; ср.: 1 Цар. 15:3,18). В этих и других местах Ветхого Завета слова, произнесенные пророками, являются также словами Самого Бога. Таким образом, неверие или неповиновение пророку является неверием в Самого Бога и неповиновением Ему (Втор. 18:19; 1 Цар. 10:8; 13:13,14; 15:3,19,23; 3 Цар. 20:35,36).

Эти стихи, конечно, говорят лишь о конкретных отрывках — произнесенных или записанных словах Ветхого Завета. Однако все они, в том числе и сотни пассажей, которые начинаются со слов «Так говорит Господь», подтверждают, что в Ветхом Завете есть слова Самого Бога. И эти слова составляют значительную часть Ветхого Завета.

<sup>2</sup> См.: Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (Lanham, Md.: University Press of America, 1982), pp. 12,13; also Wayne Gmdem, "Scripture's Self-Attestation", in *Scripture and Truth*, ed. D. A. Carson and J. Woodbridge, pp. 21,22.

<sup>3</sup> Иногда предлагают альтернативный перевод: «Все богодухновенное Писание также полезно для научения...» Однако правильность подобного перевода крайне маловероятна, так как в этой трактовке слово *каи* («также») в греческом предложении выглядит неуместно. Слово «также» должно указывать на что-то, упомянутое в дополнении к чему-то, о чем уже было сказано. Слова *θεόπνευστος* («богодухновенный») и *αιφελμος* («полезный») правильнее всего истолковывать как часть сказуемого; следовательно, правильный перевод — «Все Писание богодухновенно и полезно для научения...»

<sup>4</sup> По меньшей мере в двух случаях: 1 Тим. 5:18 и 2 Пет. 3:16, понятие *γραφή* также включает в себя и новозаветные тексты, наряду с ветхозаветными (см. ниже).

<sup>5</sup> В этой книге я исхожу из того, что Первое и Второе послания к Тимофею и Послание к Титу были написаны Павлом. Последние аргументы в защиту авторства Павла см.: George W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, and Carlisle: Paternoster, 1992), pp. 4-54.

В Новом Завете целый ряд пассажей указывает на то, что все ветхозаветные Писания считались словами Бога. Во 2 Тим. 3:16 говорится: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности»<sup>3</sup>. Здесь слово «Писание» (*γραφή*) может означать только Писание Ветхого Завета, так как слово *γραφή* имеет именно это значение в каждом из 51 случая употребления в Новом Завете<sup>4</sup>. Кроме того, Павел в ст. 15 говорит о «священных писаниях» Ветхого Завета<sup>5</sup>.

Павел утверждает здесь, что все писания Ветхого Завета — *θεόπνευστος* — «выдохнуты Богом» (во множественном числе — *θεόκνευστοι*. — *Примеч. пер.*). Поскольку речь идет о *текстах*, то дыхание здесь следует понимать как мета-фору для слов Писания. Так в этом стихе кратко утверждается то, что очевидно из многих пассажей Ветхого Завета, — ветхозаветные Писания рассматриваются как Слово Божье, переданное в письменной форме. Бог говорил (и сейчас говорит) каждое слово Ветхого Завета, хотя Боги использовали людей для записи этих слов<sup>6</sup>.

Сходное указание на то, что все ветхозаветные тексты являются словами Бога, можно найти во 2 Пет. 1:21. В контексте рассуждения о пророчествах Писания (ст. 20), т. е. по крайней мере, о тех ветхозаветных текстах, к которым Петр привлекает внимание своих читателей (ст. 19), Петр говорит, что ни одно из этих пророчеств не было «произносимо по воле человеческой», но «изрекали его святые Божий человеки, будучи движимы Духом Святым». Петр не отрицает здесь роль человеческой личности в процессе составления Писания (он говорит, что люди его «изрекали»). Он просто указывает, что в конечном счете решение, что именно написать, принималось не человеком; важную роль в этом процессе играло действие Святого Духа в жизни пророка, но как именно это происходило, здесь не уточняется (как не уточняется и нигде в Писании). Это показывает, что все ветхозаветные пророчества (а в свете ст. 19, 20 также и все Писание Ветхого Завета) изречены «от Бога», т. е. это собственные слова Божьи.

Во многих других местах Нового Завета нечто подобное говорится о различных частях Ветхого Завета. В Мф.

1:22 слова Исайи (Ис. 7:14) цитируются как *«реченное Господом»* через пророка». В Мф. 4:4 записаны слова Иисуса, адресованные дьяволу: «Написано: „не хлебом одним будет жить человек, но **всяким словом, исходящим из уст Божиих**“». В контексте повторяющихся цитат из Второзакония, которые Иисус приводит в ответ на каждое искушение, слова, исходящие «из уст Божиих», — это Писания Ветхого Завета.

<sup>6</sup> В прежних систематических богословиях для утверждения того факта, что слова Писания были изречены Богом, использовались слова «вдохновенный» и «вдохновение». Эта терминология была основана на старом переводе 2 Тим. 3:16: «All scripture is given by inspiration of God» (KJV) («Все Писание дано по вдохновению Божию»). Однако в наши дни слово «вдохновение» настолько малоубедительно (каждый поэт или певец утверждает, что пишет по «вдохновению»), и даже о спортсменах говорят, что они выступают «вдохновенно», что я решил не использовать это слово в данной книге. Я предпочел перевод 2 Тим. 3:16 в версии NIV (который совпадает здесь с русским синодальным переводом. — *Примеч. пер.*) — «**богодухновенный**», а также и другие выражения, чтобы показать, что слова Писания — это слова Самого Бога. Старое выражение *\*plenary inspiration\** означает, что все слова Писания являются словами Бога (слово «*plenary*» означает «полный»), но в этой главе я не использую данного выражения.

В Мф. 19:5 слова, которые не приписываются Богу в повествовании Книги Бытие (Быт 2:24), цитируются Иисусом как слова, которые «сказал» Бог.

В Мк. 7:9—13 об одном и том же отрывке из Ветхого Завета говорится то как о «заповеди Божией», то как о том, что «сказал Моисей», то как о «слове Божи-ем». В Деян. 1:16 о Псалмах 68 и 108 говорится как о словах, которые *«предрек Дух Святой»* устами Давида». Таким образом, здесь о словах Писания говорится как об изреченных Святым Духом. В Деян. 2:16,17, говоря о «предреченном пророком Иоилем», Петр вводит выражение *«говорит Бог»*, тем самым подразумевая авторство Бога в том, что написал Иоиль, и утверждая, что Бог и ныне говорит это.

Можно было бы процитировать и многие другие отрывки (см.: Лк. 1:70; 24:25; Ин. 5:45-47; Деян. 3:18,21; 4:25; 13:47; 28:25; Рим. 1:2; 3:2; 9:17; 1 Кор. 9:8—10; Евр. 1:1,2,6,7), однако и без этого очевидно, что слова ветхозаветного Писания считаются словами Божьими. Кроме того, в нескольких отрывках говорится о том, что **все** слова пророков или Писаний Ветхого Завета — от Бога или что в них следует верить (см.: Лк. 24:25,27,44; Деян. 3:18; 24:14; Рим. 15:4).

Но если Павел имел в виду только ветхозаветные тексты, когда говорил о «Писании» (2 Тим. 3:16), то как этот стих может относиться также и к новозаветным текстам? Говорится ли здесь что-либо о природе новозаветных текстов? Для того, чтобы ответить на этот вопрос, мы должны осознать, что греческое слово *γραφή* («Писание») для новозаветных авторов было специальным термином, имевшим специальное значение. Хотя оно и употребляется в Новом Завете 51 раз, в каждом из этих случаев это слово обозначает ветхозаветные тексты, и никакие другие слова или тексты вне канона. Таким образом, все, что принадлежало к категории «Писание», было «богодухновенно», слова та-кой книги были словами Самого Бога.

Но в двух случаях в Новом Завете мы видим, что новозаветные книги названы «Писанием», как и ветхозаветные книги. Как мы отметили, во 2 Пет. 3:16 Петр не просто знает о существовании письменных посланий Павла, он явно считает «все послания [Павла]» принадлежащими к «прочим Писаниям». Это указывает на то, что очень рано в истории церкви все послания Павла считались записанными словами Бога в том же самом смысле, что и ветхозаветные тексты. Точно так же в 1 Тим. 5:18 Павел цитирует слова Иисуса в том виде, как они приведены в Лк. 10:7, и называет их «Писанием»<sup>7</sup>.

#### <sup>7</sup> Разбор 2 Пет. 3:16 и 1 Тим. 5:17,18 см. в гл. 2.

Эти два отрывка показывают, что в период написания документов Нового Завета существовало понимание того факта, что **дополнения** вносились в особую категорию текстов, называемых «Писание», текстов, которые являются словами самого Бога. Таким образом, как только мы установили, что новозаветные тексты принадлежат к особой категории — к «Писанию», — то мы совершенно справедливо относим и 2 Тим. 3:16 к этим текстам. Мы утверждаем, что и эти стихи имеют тот признак, который, по словам Павла, свой

ственен «всему Писанию», т. е. они «богодухновенны», и все их слова — это слова Самого Бога.

Есть ли еще какие-либо указания на то, что новозаветные авторы считали свои тексты (а не только ветхозаветные) словами Бога? Да, в некоторых случаях. В 1 Кор. 14:37 Павел говорит: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да понимает, **что я пишу вам, ибо это заповеди Господни**». Здесь Павел устанавливает несколько церковных правил богослужения для коринфской церкви и утверждает, что эти правила имеют статус «заповедей Господних», так как в греческом выражении, переведенном здесь «что я пишу вам», есть относительное местоимение во множественном числе (**а**), и дословно этот фрагмент можно перевести следующим образом: **«то, что я пишу вам — это заповеди Господни»**.

Одно из возражений против того, чтобы считать слова новозаветных писателей словами Бога, основано на 1 Кор. 7:12, где Павел отделяет свои собственные слова от слов Господа: «Прочим же я говорю, а не Господь...» Одна-ко

верное понимание этого отрывка может быть получено лишь при знакомстве со ст. 25 и 40. В ст. 25 Павел говорит, что у него нет никаких заповедей Господа о «девстве» и что по этому поводу он выражает свое собственное мнение. Это должно означать, что он не знал **никаких земных слов, которые Иисус сказал бы по этому поводу**, и, вероятно, что в последствии он не получил никакого откровения от Иисуса на эту тему. Такое положение вещей отличается от описанного в ст. 10, где Павел просто повторяет содержание земного учения Иисуса о том, чтобы «жене не разводиться с мужем», а «мужу не оставлять жены своей». Таким образом, ст. 12 должен означать, что у Павла **не было записей о земном учении Иисуса** относительно такой ситуации, в которой верующий женат на неверующей или верующая замужем за неверующим. Поэтому Павел дает свои собственные указания: «Прочим же **я говорю, а не Господь**: если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее» (1 Кор. 7:12).

Немаловажно, что в ст. 12—15 Павел продолжает тему и дает коринфянам несколько этических норм. Что дает ему право давать такие моральные повеления? Он утверждал, что говорит как «получивший от Господа милость быть Ему верным» (1 Кор. 7:25). Судя по всему, тем самым он подразумевает, что его взвешенные суждения могут быть столь же авторитетными, как елова Иисуса. Так, 1 Кор. 7:12: «Прочим же я говорю, а не Господь» — это удивительно мощное утверждение собственного авторитета Павла; если он не знал того, что Иисус говорил о той или иной ситуации, он просто высказывался от себя, так как его собственные слова имели такой же авторитет, как слова Иисуса!

Указания на схожее восприятие новозаветных текстов есть также в Ин. 14:26 и 16:13, где Иисус дает обетование, что Святой Дух приведет на память Его ученикам все, что Он, Иисус, говорил, и наставит их на всякую истину. Это указывает на особую работу Святого Духа, благодаря которой ученики способны безошибочно вспомнить и зафиксировать письменно все сказанное Иисусом. Схожие указания есть также во 2 Пет. 3:2; 1 Кор. 2:13; 1 Фес. 4:15 и в Отк. 22:18,19.

**2. Читая Библию, мы убеждаемся в справедливости утверждения Библии о том, что она является Словом Божьим.** Одно дело — утверждать, что Библия **говорит** о том, что она есть Слово Божье, другое дело — самому убедиться в том, что это утверждение истинно. Мы полностью убеждаемся в том, что слова Библии — это слова Божьи только тогда, когда Святой Дух говорит к нашему сердцу **в** словах Библии и **через** них и дает нам внутреннюю уверенность в том, что наш Создатель обращает к нам эти слова. Сразу же после того, как Павел объясняет, что его апостольская речь состоит из слов, которым его научил Святой Дух (1 Кор. 2:13), он говорит: «Душевный человек не принимает тех вещей<sup>8</sup>, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (1 Кор. 2:14; в русской синодальной Библии — «того, что от Духа Божия». — **Примеч. пер.**). Без воздействия Духа Божьего человек не может обрести духовные истины, и в частности ту истину, что слова Писания — это действительно слова Бога.

Однако те люди, в которых действует Дух Божий, осознают, что слова Библии являются словами Бога. Этот процесс весьма схож с тем, как люди, веровавшие в Иисуса, узнавали, что Его слова истинны. Он сказал: «Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их; и они идут за Мною» (Ин. 10:27). Овцы Христовы слышат слова их Пастыря, когда читают слова Писания, и убеждаются, что эти слова — на самом деле являются словами их Господа.

<sup>8</sup> **Я перевел этот стих как «тех вещей, что от Духа Божия», поскольку в греческом тексте мы видим только определенный артикль среднего рода множественного числа (τῶν) в качестве существительного, но никакого конкретного существительного там нет. Поэтому перевод RSV «даров Духа Божия» не является необходимым для данного контекста и сужает смысл того, что на самом деле сказано в данном отрывке.**

Важно помнить, что уверенность в том, что слова Писания — это слова Бога, **не** возникает **отдельно от** слов Писания или **в дополнение к** словам Писания. Не бывает так, что Святой Дух в один прекрасный день вдруг прошепчет нам на ухо: «Видишь Библию у тебя на столе? Желаю, чтобы ты знал: елова Библии — это слова Бога». Лишь читая Писание, люди слышат голос их Творца, Который обращается к ним через слова Писания. Именно тогда люди осознают, что книга, которую они читают, не похожа на все остальные книги, что это действительно книга слов Божьих, обращенных к их сердцу.

**3. Прочие свидетельства полезны, но не являются решающими.** Прочие аргументы полезны в том смысле, что они показывают историческую перспективу Библии, ее внутреннюю непротиворечивость; демонстрируют тот факт, что в Библии содержатся пророчества, которые сбылись сотни лет спустя; что она повлияла на ход человеческой истории в большей степени, чем любая другая книга; что она продолжает изменять жизни миллионов людей и через нее люди обретают спасение; что она величественна и прекрасна, что с глубиной излагаемого в ней учения не может сравниться ни одна другая книга и в ней сотни раз говорится о том, что она является Словом



Божьим. Все эти аргументы, как и многие другие, помогают нам преодолеть те препятствия, которые могут возникнуть на пути нашей веры в Писание. Однако все эти аргументы, в совокупности или по отдельности, не могут быть решающими. В Вестминстерском исповедании веры (1643—1646) говорится:

**Мы можем быть движимы и побуждаемы свидетельством Церкви к в высшей степени благочестивому почитанию Священного Писания. Его небесная природа, сила учения, великолепие стиля, согласие всех его частей, замысел в целом (о том, что нужно отдать всю славу Богу), полнота раскрытия Писанием единственного пути спасения человека, множество других несравненных достоинств, совершенство Писания в целом — все это является доказательствами, посредством которых оно обильно свидетельствует о том, что оно есть Слово Божье. И все же наше полное убеждение и уверенность в непогрешимой правде и божественном авторитете Писания исходят от действия Святого Духа, свидетельствующего в наших сердцах Словом и согласно Слову (см. гл. 1).**

**4. Слова Писания сами свидетельствуют о себе.** Таким образом, слова Писания сами свидетельствуют о себе. Невозможно «доказать» тот факт, что они являются словами Бога, обратившись к какому-либо более высокому авторитету. Ибо если бы более высокий авторитет (напр., историческая или логическая согласованность) мог подтвердить, что Библия — это Слово Божье, то сама Библия уже не была бы для нас наивысшим и абсолютным авторитетом. Если мы обращаемся к человеческому разуму или логике, к исторической согласованности или к научной истине как к более истинному или в большей степени заслуживающему доверия авторитету, который доказал бы, что Писание — это Слово Божье, то мы признаем за ними право называться авторитетом более высоким, чем Слово Божье.

**5. Возражение: данное рассуждение представляет собой «порочный круг в доказательстве».** Следует допустить, что в определенном смысле это действительно циклическое рассуждение: мы верим, что Писание является тем, что оно говорит о себе, потому что оно является Словом Божьим. И мы верим, что оно является Словом Божьим, потому что оно утверждает это о себе, и т. д.

Однако это не означает, что рассуждение построено неверно, так как все доказательства абсолютного авторитета в конечном счете должны восходить к этому авторитету — иначе авторитет не является абсолютным или наивысшим. Хотя циклический характер аргументов не всегда очевиден, а иногда и скрыт за длинными рассуждениями или просто принимается без доказательств, аргументы в пользу высшего авторитета всегда, в конечном счете, основываются на самом этом авторитете, как это видно из следующих примеров:

**Мой разум — высший авторитет для меня, поскольку я считаю, что это правильно.**

**Логическая последовательность для меня — высший авторитет, так как это логично.**

**Человеческие органы чувств — высший авторитет в вопросе о том, что реально, а что нет, так как наши человеческие чувства никогда не открывали чего-либо иного; таким образом, опыт человеческих чувств говорит мне, что мой принцип истинен.**

**Я знаю, что высшего авторитета быть не может, потому что я не знаю такого высшего авторитета.**

Во всех этих аргументах, касающихся высшего эталона истины, абсолютного авторитета в вопросе о том, во что мы верим, есть элемент циклического рассуждения<sup>9</sup>.

Каким же образом христианин, и вообще любой человек, может сделать выбор между утверждениями об абсолютном авторитете? В конечном счете, свою истинность Библия утверждает гораздо более убедительно, чем любая другая религиозная книга (напр., «Книга Мормона» или Коран) или любое интеллектуальное построение человеческого разума (таких, как логика, человеческий рассудок, чувственный опыт, научная методология, и т. д.). Библия более убедительна, так как действительный опыт жизни показывает, что все прочие кандидаты на высший авторитет оказываются непоследовательными или имеют такие недостатки, которые просто исключают их из обсуждения, тогда как Библия полностью согласуется со всем тем, что мы знаем об окружающем нас мире, о нас самих и о Боге.

<sup>9</sup> Этот вопрос хорошо рассмотрен в книге: John M. Frame, "God and Biblical Language: Transcendence and Immanence", in *God's Inerrant Word*, ed. John Warwick Montgomery (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974), pp. 159—177. См. также: J. R. Moreland, "The Rationality of Belief in Inerrancy", *7*7/1/7:1 (1986), 75—86, о том, каким образом мы обретаем уверенность в тех вещах, которые имеют самое большое значение в нашей жизни.

Если мы задумаемся о природе реальности, о нашем восприятии реальности, о нас самих и о нашем восприятии Бога, то мы поймем, насколько убедительна Библия. Проблема заключается в том, что по причине греха наше

восприятие Бога и творения неполноценно. Грех иррационален, и именно из-за греха мы неверно мыслим о Боге и о творении. Таким образом, в мире, свободном от греха, Библия убедительно показала бы всем людям, что она является Словом Божиим. Однако по той причине, что грех нарушает человеческое восприятие реальности, люди не признают, что Писание является тем, чем оно действительно является. Поэтому и необходима работа Святого Духа, Который преодолевает воздействие греха и убеждает нас, что Библия — это действительно Слово Божье и то, что она говорит о себе, — истинно.

Таким образом, рассуждение о том, что Библия является Словом Божиим и высшим авторитетом для нас, — это нетипичное циклическое рассуждение. Процесс убеждения лучше сравнить со спиралью, где возрастающее знание Писания и возрастающее верное понимание Бога и творения гармонично дополняют друг друга и подтверждают друг друга. Это не означает, что наше знание об окружающем нас мире является для нас авторитетом более высоким, чем Писание. Это означает, что подобное знание, если оно истинно, придает нам все большую уверенность и более глубокую убежденность в том, что Библия — это единственный высший авторитет и что прочие претенденты на подобный авторитет ложны.

**б. Это не означает, что диктовка Бога является единственным средством передачи.** Вся предшествующая часть этой главы была посвящена демонстрации того факта, что все слова Библии являются словами Бога. Однако необходимо предостеречь от поспешных выводов. Мы не должны думать, что Бог продиктовал каждое слово писания человеческим авторам.

Когда мы говорим, что все слова Библии — это слова Бога, мы говорим о **результате** процесса создания Писания. Обсуждая, диктовал Бог эти слова или нет, мы обсуждаем **процесс**, который привел к этому результату, или образ действия, использованный Богом для того, чтобы добиться желаемого результата<sup>10</sup>. Следует подчеркнуть, что Библия говорит не о единственном типе тако-го процесса или об одном образе действия, который Бог использовал для сообщения авторам Библии того, что Он желал сказать. Существуют указания на то, что Бог, добиваясь желаемого результата, использовал **разнообразные способы**.

<sup>10</sup> **В некоторых систематических богословиях процесс, с помощью которого Бог повелевал людям записывать Его слова, называется «способом вдохновения». В данной книге я не использую этот термин, поскольку в наши дни он не вполне понятен.**

О нескольких отдельных случаях диктовки в Писании говорится прямо. Когда апостол Иоанн увидел воскресшего Господа в видении на острове Патмосе, Иисус сказал Ему: «Ангелу Ефесской церкви **напиши...**» (Отк. 2:1); «Ангелу Смирнской церкви **напиши...**» (Отк. 2:8); «Ангелу Пергамской церкви **напиши...**» (Отк. 2:12). Это примеры непосредственной диктовки в чистом виде. Воскресший Иисус диктует Иоанну, что именно тот должен записать, а Иоанн записывает то, что слышит.

Нечто схожее, судя по всему, происходило и с некоторыми ветхозаветными пророками. В Книге Пророка Исайи читаем: «И было слово Господне к Исайи, и сказано: пойдешь, и скажи Езекии: так говорит Господь, Бог Давида, отца твоего: Я услышал молитву твою, увидел слезы твои, и вот, Я прибавлю к дням твоим пятнадцать лет, и от руки царя Ассирийского спасу тебя и город сей, и защищу город сей» (Ис. 38:4—6). Это описание — результат того, что Исайя услышал слова Бога (физическим слухом или через образ, возникший в его сознании, — трудно сказать), которые Тот желал, чтобы Исайя передал царю Езекии, и Исайя, как посланник Бога, **сказал** их, в соответствии с тем повелением, которое он получил.

Однако во многих других случаях прямая диктовка — это явно не тот способ, который использовался для письменной фиксации некоторых разделов Писания. Автор Послания к Евреям пишет, что Бог говорил к отцам нашим «множественно и многообразно» (Евр. 1:1). В противоположность диктовки может быть использовано, например, обычное историческое исследование, которое Лука проводил для того, чтобы написать свое Евангелие. Он говорит:

**Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, — то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил... (Лк. 1:1—3).**

Речь идет явно не о процессе диктовки. Лука просто беседовал с живыми свидетелями и собирал исторические данные для того, чтобы написать точное изложение событий жизни Иисуса и Его учение. Он подходил к процессу исследования очень тщательно, беседовал со многими людьми и оценивал каждое свидетельство. В его Евангелии особенно подчеркивается то, чему сам Лука придавал большое значение, в нем отражены также особенности его

индиви-дуального стиля.

Между этими двумя противоположностями — диктовкой в чистом виде и обычным сбором исторических сведений — существует много других способов, которые Бог использовал, чтобы передать людям то, что должно быть вне-сено в Писание. Иногда Писание дает нам понять, какова была природа этой передачи: оно повествует о снах, видениях, о том, как люди слышат голос Иосифа; оно говорит нам также о людях, которые были с Иисусом, наблюдали Его жизнь и слушали Его учение, о людях, чьи воспоминания об этих словах и делах были совершенно точными благодаря действию Святого Духа, Который приводил им все это на память (Ин. 14:26). Однако во многих других случаях тот способ, который Бог использовал, чтобы сделать слова Писания Своими Собственными словами, нам просто не явлен. Судя по всему, таких способов было много, однако нет необходимости точно знать, какой способ использовался в каждой конкретной ситуации.

Если человеческая личность и индивидуальный стиль автора явно дают о себе знать (что справедливо для большей части Писания), то мы можем сказать, что их личность, воспитание и образование, их способность оценивать события окружающего мира, доступ к историческим сведениям, их суждение о достоверности информации и конкретные обстоятельства написания книги были именно такими, какими Бог желал их сделать. Так что в тот момент, когда они начинали писать, записываемые слова были полностью их словами, но также и полностью теми словами, которые Бог желал, чтобы они использовали, т. е. теми словами, о которых Бог говорит, что это Его слова.

### **Б. Неверие или неповиновение словам Писания означает неверие в Бога или неповиновение Ему**

В предыдущем разделе было показано, что все слова Писания — слова Божьи. Следовательно, неповиновение или неверие любому слову Писания означает неверие в Бога или неповиновение Ему. Иисус обличает Своих учеников в том, что они не верят ветхозаветным Писаниям (Лк. 24:25). Верующим следует соблюдать слова учеников, т. е. повиноваться им (Ин. 15:20: «Если Мое слово соблюдали, будут соблюдать и ваше»). Верующие призваны помнить «заповедь Господа и Спасителя, преданную Апостолами вами» (2 Пет. 3:2). Если кто-либо не повиновался писаниям Павла, он подвергался церковному наказанию, вплоть до отлучения от церкви (2 Кор. 13:2,3), и наказанию Божьему (судя по всему, именно такой смысл имеет глагол в страдательном залоге «пустить не разумеет» в 1 Кор. 14:38 [по-гречески *αγνοῦται* — дословно: «не будет признан», «не признается». — *Примеч. пер.*]). Напротив, Богу угоден каждый, кто «трепещет» перед Его словом (Ис. 66:2).

<sup>11</sup>Сюда относится также влияние секретарей (которых называли *amanuenses*, ед. ч. *amanuensis*) на текст книги, см. приветствие Третья в Рим. 16:22.

<sup>12</sup>Я не отрицаю значения ораторских способностей, творческого подхода или собственного опыта в деле проповеди, поскольку хорошая проповедь включает в себя все эти аспекты (см.: Прит. 16:21,23). Я говорю о том, что власть изменять жизни исходит от самого Слова, и если проповедник действительно верит в то, что говорит, то его слушателям это также становится очевидно.

В течение всей истории церкви величайшими проповедниками были те люди, которые понимали, что сами по себе они не являлись авторитетом; они видели свою задачу в том, чтобы разъяснять слова Писания и указывать на их применение в жизни слушателей. Их проповедь обретала силу не от провозглашения собственного христианского опыта или опыта других людей, не от изложения собственного мнения, творческих идей или применения риторических навыков, а от мощного Слова Божьего<sup>12</sup>. Они просто стояли за кафедрой, указывали на библейский текст и говорили общине: «Вот что означают эти стихи. Вы тоже видите в них этот смысл? Тогда вы должны верить им и повиноваться им всем сердцем, ибо Сам Бог, ваш Творец и ваш Господь, обращает к вам эти слова!» Только записанные слова Писания могут дать подобную власть проповеднику.

### **В. Истинность Писания**

*/. Бог не может лгать.* Суть авторитета Писания состоит в его способности призвать нас к вере в него и повиновению ему, причем эта вера и повиновение равнозначны вере в Бога и повиновению Ему. По этой причине следует рассмотреть вопрос об истинности Писания, так как вера в истинность всех слов Писания предполагает веру в совершенную истинность всего Писания. Хотя более подробно этот вопрос будет рассматриваться, когда мы приступим к теме непогрешимости Писания (см. гл. 4), здесь мы все же коротко обсудим его.

Поскольку библейские авторы неоднократно утверждали, что слова Библии, хотя и являются человеческими, — это слова Бога, уместно будет рассмотреть библейские тексты, в которых говорится о *природе слов Божьих*, и применить их к словам Библии. В частности, есть целый ряд библейских стихов, в которых говорится об истинности того, что говорит Бог. В Тит. 1:2 говорится о «неизменном в слове Боге» или, если переводить дословно, о «не лгущем Боге». Поскольку Бог — это Бог, Который не может изречь «лжи», то Его словам всегда можно верить. Поскольку все Писание изречено Богом, Все Писание должно быть «не лгущим», как и Сам Бог: в Писании не может быть ничего неистинного<sup>13</sup>.

В Евр. 6:18 говорится о двух непреложных вещах (о клятве Бога и Его обетовании), «в которых *невозможно Богу солгать*». Здесь автор говорит не только о том, что Бог не лжет, но о том, что для Него невозможно солгать. Хотя это и сказано в применении к клятвам и обетованиям, совершенно очевидно, что Богу невозможно солгать вообще (так как Иисус сурово обличает тех, кто говорит истину только под присягой: Мф. 5:33—37; 23:16—22). Также и Давид говорит: «Ты Бог, и *слова Твои непреложны*» (2 Цар. 7:28).

<sup>13</sup> Некоторые исследователи говорят, что было бы слишком «примитивно» рассуждать следующим образом: «Библия — это слова Бога. Бог никогда не лжет. Поэтому Библия никогда не лжет». Однако именно так рассуждает Павел в Тит. 1:2. Он говорит об обещании вечной жизни, которое было дано «прежде вековых времен» в Писании, и утверждает, что это обещание было дано «неизменным в слове Богом». Таким образом, утверждение об истинности Писания он основывает на утверждении об истинности сказанного Богом. Возможно, этот аргумент «примитивен», однако он содержится в Писании, и он верен. Поэтому нам следует, не колеблясь, принимать его и пользоваться им.

**2. Все слова Писания совершенно истинны и не содержат заблуждений ни в одной своей части.** Поскольку слова Библии — это слова Бога и поскольку

Бог не может лгать, или говорить неправду, правильно будет заключить, что нигде в словах Писания нет неправды или заблуждения. Мы видим, что об этом говорится во многих местах Библии. «Слова Господни — *слова чистые*, серебро, очищенное от земли в горниле, семь раз переплавленное» (Пс. 11:7). Здесь псалмопевец использует яркие образы описания несравненной чистоты слов Бога: в них нет никакого несовершенства. Также в Прит. 30:5 читаем: «*Всякое слово Бога чисто*; Он — щит уповающим на Него». Не просто какая-то часть слов Писания истинна, но каждое слово. Ведь Слово Божье навечно запечатлено на небесах: «На веки, Господи, *слово Твое утверждено на небесах*» (Пс. 118:89). Иисус говорит о вечности Своих слов: «Небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф. 24:35). Речь Бога ярко противопоставляется речи человека, ибо «Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться» (Чис. 23:19). В этих стихах открыто утверждается то, что сокрыто в требовании верить во все слова Писания, а именно — что ни в одном из утверждений Библии нет ни лжи, ни неправды.

**3. Слова Бога — высший эталон истины.** В Ин. 17 описывается, как Иисус молится Отцу: «Освяти их истиною Твоею: *слово Твое есть истина*» (Ин. 17:17). Этот стих интересен тем, что Иисус не использует прилагательное ἰσχυρῶς или ἰσχυρῆς («истинный»), чего мы могли бы ожидать в высказывании «Твое слово истинно». Он использует существительное ἀλήθεια («истина»), Он утверждает не просто тот факт, что Слово Божье истинно, а то, что оно и есть сама истина.

Обратите внимание, в этом утверждении нас призывают думать о Библии не просто как о чем-то «истинном», в том смысле, что она соответствует какому-то более высокому эталону истины, а считать ее самым высшим стандартом истины. Библия — это Слово Божье, а «Слово Божье» — это высший критерий определения того, что истинно и что неистинно: само Слово Божье является *истиной*. Таким образом, нам следует считать, что Библия — это высший эталон истины, тот стандарт, по которому оценивается любое другое утверждение истинности. Те утверждения, которые согласуются с Писанием, являются «истинными», те же, которые не согласуются — неистинны.

Что же тогда есть истина? Истина — это то, что говорит Бог, а что именно Он говорит, мы можем узнать из Библии, где это точно и исчерпывающе изложено.

**4. Могут ли некие новые факты противоречить Библии?** Может ли быть открыт какой-либо научный или исторический факт, который противоречил бы Библии? На это мы можем с уверенностью ответить — нет, этого не произойдет никогда, это невозможно. Если какой-то открытый «факт» по чьему-либо мнению противоречит Писанию, то (если мы правильно понимаем Писание) этот «факт» ложен, поскольку Бог, автор Писания, знает все истинные факты (прошлые, настоящие и будущие). Никогда не будет открыт такой факт, которого Бог не знал бы от века и не учел бы в тот период, когда по Его воле составлялось Писание. Каждый истинный факт — это нечто, о чем

Бог знал всегда, и ни один факт не может противоречить словам Бога в Писании.

И все же, следует помнить, что научные или исторические исследования (так же как и прочие виды исследования творения) могут служить поводом для нового исследования Писания, чтобы уточнить, действительно ли Писание учит нас тому, чему, по нашему мнению, оно насучит. В Библии, безусловно, не сказано, что земля была сотворена в 4004 г. до н. э., как некогда полага-ли (поскольку в генеалогических списках Писания есть пробелы)<sup>14</sup>. Именно исторические, археологические, астрономические и географические исследо-вания побудили христиан вновь изучить Библию, чтобы выяснить, действи-тельно ли она учит нас о столь недавнем сотворении земли. Тщательный ана-лиз библейских текстов показал, что это не так.

Точно также Библия не учит нас тому, что солнце вращается вокруг зем-ли, поскольку в ней содержатся просто описания некоторых феноменов в том виде, в каком они представляются с определенной точки наблюдения. Библия не претендует на то, чтобы дать картину устройства вселенной, используя ка-кую-то «фиксированную» точку в пространстве. Однако, когда астрономия достигла того этапа своего развития, на котором стало ясно, что земля враща-ется вокруг своей оси, люди *предположили*, что Библия учит нас тому, что солн-це вращается вокруг земли. Впоследствии, на основании новых научных дан-ных, было произведено новое исследование соответствующих библейских тек-стов. Таким образом, когда мы сталкиваемся с неким фактом, о котором говорится, что он «противоречит» Писанию, мы должны исследовать не толь-коте сведения, которые связаны с фактом, о котором идет речь; мы также долж-ны заново исследовать соответствующие библейские тексты, для того чтобы выяснить, действительно ли Библия учит нас именно так, как мы предпола-гал и.

#### **О возрасте земли см. в гл. 14.**

Мы никогда не должны бояться новых фактов, которые могут быть от-крыты в той или иной сфере исследований, напротив, нам следует приветство-вать подобные исследования. Например, раскопки археологов в Сирии при-вели к открытию табличек из Эблы (*Ebla tablets*). Эти простран-ные записи, датируемые периодом ок. 2000 г. до н. э., со временем прольют свет на все, что связано с миром патриархов, и на события жизни Авраама, Исаака и Иако-ва. Следует ли христианам опасаться, что публикация подобных данных об-наружит, что какие-либо факты, изложенные в Книге Бытие окажутся невер-ными? Конечно, нет! Мы должны всячески приветствовать публикацию этих данных, с полной уверенностью в том, что все они (при условии верной интер-претации) будут согласовываться с Писанием и подтвердят его истинность. Ни один истинный факт никогда не войдет в противоречие со словами Бога, Который знает все факты и никогда не лжет.

### **Г. Письменно зафиксированное Писание — высший авторитет для нас**

Важно помнить, что окончательная форма, в которой Писание является для нас авторитетом, — это *письменная* форма. Моисей поместил в ковчег За-вета слова Божьи, *записанные* на скрижалях. Впоследствии Бог повелел Мои-сею и другим пророкам записать Его слова в книгу. Именно о *письменно* за-фиксированном Писании (*графі*) Павел говорил, что оно «богодухновенно» (2 Тим. 3:16). Именно *писания* Павла являются «заповедями Господними» (1 Кор. 14:37) и относятся к «прочим Писаниям» (2 Пет. 3:16).

Это важно потому, что иногда люди (намеренно или ненамеренно) пыта-ются найти некий иной высший авторитет, помимо письмен-но зафиксиро-ванных слов Писания. Например, иногда говорят о том, «что Иисус на самом деле сказал», и утверждают, что если мы переведем греческие слова Писания на арамейский язык, на котором говорил Иисус, то мы поймем смысл этих слов гораздо лучше, чем при использовании текста Евангелия. Иногда утверж-дают даже, что реконструкция слов Иисуса на арамейском языке помогает исправить неверный перевод авторов Евангелий.

Иногда говорят также о том, что «Павел на самом деле думал», несмот-ря на то что предполагаемый смысл отличается оттого, что Павел написал. Иногда говорят и о том, «что Павел сказал бы, если бы стремился к согла-сованности со своим богословием, как оно изложено в других случаях». Иногда говорят о «ситуации в церкви, в которой писал Матфей», пытаясь в качестве критерия истины принять либо саму эту ситуацию, либо то раз-решение предполагаемой ситуации, к которому, по их мнению, стремился Матфей.

Применительно ко всем этим случаям мы можем допустить, что выявле-ние слов или ситуаций, которые стоят «за» текстом Писания, может иногда быть полезным для понимания значения текста. Тем не менее наши гипотети-ческие реконструкции этих слов или ситуаций никогда не смогут быть рав-ными по значению Писанию в качестве высшего авторитета. Мы не можем позволить, чтобы эти реконструкции противоречили словам Писания или ста-вили под вопрос их истинность. Мы должны помнить, что в Библии содер-жатся слова Самого Бога, и нам не следует

пытаться «улучшить их», ибо это невозможно. Нам следует стремиться к тому, чтобы понять их, а затем поверить и покориться им всем сердцем.

### Вопросы для самостоятельной работы

1. Если вы хотите убедить кого-либо, что Библия — это Слово Божье, то какую книгу, по вашему мнению, этому человеку следовало бы прочесть в первую очередь?

2. Кто стремится к тому, чтобы люди не верили написанному в Библии? К тому, чтобы они не повиновались написанному в Библии? Есть ли в Библии что-то, чему вы не хотите верить? Повиноваться? Если вы утвердительно ответили хотя бы на один из двух предыдущих вопросов, то как лучше всего приступить к разрешению этой ситуации?

3. Знаете ли вы какой-либо доказанный факт, который показал бы, что нечто в Библии является ложным? Можно ли сказать то же самое о «Книге Мормона» или Коране? Если вы читали книги, подобные упомянутым, можете ли вы описать то духовное влияние, которое они на вас оказали? Сравните это влияние с духовным влиянием, которое на вас оказывает Библия. Можете ли вы сказать, что, читая Библию, вы слышите голос вашего Творца, Который обращается к вам, как ни в одной другой книге?

4. Бывает ли так, что вы верите чему-либо не потому, что этот факт подтверждается внешними доказательствами, а просто потому, что так говорится в Писании? Является ли это такой верой, о которой говорится в Евр. 11:1? Если вы верите во что-либо просто потому, что об этом говорит Писание, как вы полагаете, что вам на это скажет Христос, когда вы предстанете перед Ним на суде? Как вы считаете, может ли вера во все, что говорит Писание, и повиновение ему привести вас к греху или к тому, что вы лишитесь благословения Божьего в вашей жизни?

### Специальные термины

авторитет богодухновенный вдохновение высший авторитет диктовка

Писание

полная богодухновенность свидетельство о себе цикличное рассуждение

### Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 18-40  
1930 Thomas, 115-120, 123-133, 141-145
2. Арминнианские (уэслианские или методистские)  
1875-1876 Pope, 1:92-99, 156-192  
1892-1894 Miley 2:481-489  
1940 Wiley, 1:166-184  
1960 Purkiser 60-80  
1983 Carter, 1:287-330
3. Баптистские  
1767 Gill, 1:15-37  
1907 Strong, 111-242  
1917 Mullins, 142-144, 150-153  
1976-1983 Henry, 2:247-334; 3:28-47, 203-488; 4:7-271, 470-493 1983-1985 Erickson, 175-259  
1987- 1994 Lewis/Demarest, 1:93-171
4. Диспенсационалистские  
1947 Chafer, 1:21-104, 120-123  
1949 Thiessen, 43-49, 62-74  
1986 Ryrie, 20-22, 63-76
5. Лютеранские  
1917-1924 Pieper, 1:193-317, 349-359  
1934 Mueller, 90-136
6. Реформатские (или пресвитерианские)

- 1559 Calvin, 1:7-8, 74-93  
 1861 Heppе, 21-28  
 1871-1873 Hodge, 1:153-182  
 1887-1921 Warfield, *IAB*, 3-410, 419-442; *SSW*, 2:537-638  
 1889 Shedd, 1:70-110; 3:27-88  
 1937-1966 Murray, *SW*, 3:256-262; *SW*, 4:30-57  
 1938 Berkhof, *Intro.*, 144-165, 182-186  
 1962 Buswell, 1:183-193, 198-213

#### 7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические)

- 1988- 1992 Williams, 1:22-25

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

#### 1. Традиционные богословия

- 1955 Ott (вопрос напрямую не рассматривается)

#### 2. Написанные после II Ватиканского собора

- 1980 McBrien, 1:62-77, 201-244

### 2. Другие работы

- Carson, D. A. and John Woodbridge, eds. *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.  
 Carson, D. A. and John Woodbridge, eds. *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.  
 Geisler, Norman L, ed. *Inerrancy*. Grand Rapids: Zondervan, 1980.  
 Grudem, Wayne A. *The Gift of Prophecy in I Corinthians*. Washington, D. C: Uni-versity Press of America, 1982, pp. 1—54.  
 Helm, Paul. *The Divine Revelation: The Basic Issues*. Westchester, 111.: Crossway, 1982.  
 Henry, Carl F. H. "Bible, Inspiration of. In *EDT*, pp. 145-149.  
 Kuypеr, Abraham. *Principles of Sacred Theology*. Trans. by J. H. de Vries. Repr. ed.: Grand Rapids: Eerdmans, 1968, pp. 413—563 (впервые опубликована в 1898 г. под на-званием *Encyclopedia of Sacred Theology*).  
 Montgomery, John W, ed. *God's Inerrant Word*. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974.  
 Nash, Ronald H. *The Word of God and the Mind of Man*. Grand Rapids: Zonder-van, 1982.  
 Packer, J. I. "Fundamentalism" and the Word of God. London: Inter-Varsity Press, 1958.  
 Packer, J. I. "Infallibility and Inerrancy of the Bible". In *NDT*, pp. 337-339.  
 Packer, J. I. "Scripture". In *NDT*, pp. 627-631.  
 Pinnock, Clark. *Biblical Revelation*. Chicago: Moody, 1971.  
 Radmacher, Earl D., and Robert D. Preus, eds. *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.  
 Van 111, Cornelius. In *Defense of the Faith*, vol. 1: *The Doctrine of Scripture*. Ripon, Calif.: den Dulk Christian Foundation, 1967.  
 Van Til, Cornelius. In *Defense of the Faith*, vol. 5: *An Introduction to Systematic Theology*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1976, pp. 110—158.  
 Warfield, B. B. *Limited Inspiration*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962.  
 Wells, Paul. *James Ban and the Bible: Critique of a New Liberalism*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1980.  
 Wenham, John W. *Christ and the Bible*. London: Tyndale Press, 1972.  
 Woodbridge, John. *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.  
 Westminster Seminary Faculty. *Ite Infallible Word*. 3d ed. Philadelphia: Presbyte-rian and Reformed, 1967.  
 Young, Edward J. *Thy Word Is Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

### Работы, в которых не разделяется убеждение в непогрешимости Писания

- Baillie, John. *The Idea of Revelation in Recent Thought*. New York: Columbia Uni-versity Press, 1956.  
 Barr, James. *Fundamentalism*. London: SCM, 1977.  
 Beegle, Dewey M. *Scripture, Tradition, and Infallibility*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.  
 Berkouwer, G. C. *Holy Scripture*. Trans. by Jack B. Rogers. Grand Rapids: Eerd-mans, 1975.  
 Burtchaell, James Tunstead. *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810: A Review and Critique*. Cambridge: University Press, 1969.

- Davis, Stephen T. *777 e Debate About the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1977.
- McKim, Donald K., ed. *The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Pinnock, Clark. *The Scripture Principle*. San Francisco: Harper and Row, 1984.
- Rogers, Jack, ed. *Biblical Authority*. Waco, Tex.: Word, 1977.
- Rogers, Jack, and Donald K. McKim. *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*. San Francisco: Harper and Row: 1979.
- V&wter, Bruce. *Biblical Inspiration*. Philadelphia: Westminster, 1972 (недавно опу-бликованная римско-католическая работа).

## Отрывок для запоминания

2 Тим. 3:16:

*Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности.*

## Г Л А В А 4

# Непогрешимость Писания

*Есть ли в Библии ошибки?*

В большинстве книг по систематическому богословию нет отдельной главы, посвященной непогрешимости Библии. Эта тема обычно рассматривается в разделе об авторитете писания, и дальнейшее рассмотрение этого вопроса не считается необходимым. Однако тема о непогрешимости сегодня настолько важна в евангельском служении, что мы решили включить ее в книгу отдельной главой.

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ А. Значение непогрешимости

Мы не будем повторять здесь те аргументы в пользу авторитета Писания, которые были приведены в гл. 3. Было показано, что все слова Библии — это слова Божьи, а потому не верить или не повиноваться любому слову Писания означает не верить в Бога или не повиноваться Ему. Далее было показано, что Библия ясно учит нас тому, что Бог не может лгать, или говорить неправду (2 Цар. 7:28; Тит. 1:2; Евр. 6:18). Таким образом, все слова Писания являются полностью истинными и не содержат заблуждений ни в одной своей части (Чис. 23:19; Пс. 11:7; 118:89,96; Прит. 30:5; Мф. 24:35). Слова Бога являются высшим эталоном истины (Ин. 17:17).

Особенно большое значение здесь имеют те тексты Писания, которые указывают на полную истинность и правдивость слов Бога. Стих *«Слова Гос-подни — слова чистые, серебро, очищенное от земли в горниле, семь раз переплавленное»* (Пс. 11:7) указывает на безупречность или абсолютную истинность и чистоту Писания. Также стих *«Всякое слово Бога чисто; Он — щит уповающим на Него»* (Прит. 30:5) указывает на истинность каждого слова, изреченного Богом. Заблуждение и, по меньшей мере, частичная ложность могут быть характерны для любого человеческого существа, но речь Бога, даже если она передана через грешных людей, никогда не является ложной и не может быть неистинной: *«Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться»* (Чис. 23:19) — это было сказано грешным Валаамом о пророческих словах, которые Бог изрек через его собственные уста.

Приняв все это к сведению, мы можем определить понятие «непогрешимость Библии» следующим образом: *непогрешимость Писания означает, что Писание в первоначальной рукописи не содержит ничего, что противоречило бы факту.*



Это определение сосредоточивает наше внимание на истинности и ложности в языке Писания. Если это определение выразить проще, то оно означает, что **Библия всегда говорит правду**, и она говорит правду **обо всем, о чем в ней говорится**. Это не означает, что в Библии излагаются все факты по той или иной теме; речь идет о том, что все сказанное в Библии по той или иной теме является **истиной**.

Перед тем как рассматривать данную тему, важно осознать, что основная суть этой дискуссии — в вопросе об истинности речи. Следует признать, что абсолютная истинность речи не противоречит и другим типам утверждений.

**/ Библия может быть непогрешимой и при этом говорить на обычном языке повседневной речи.** Это тем более истинно в «научных» или «исторических» описаниях фактов или событий. Библия может говорить о том, что солнце восходит, или о том, что дождь падает, потому что с точки зрения говорящего именно так и обстоит дело. С точки зрения наблюдателя, стоящего на солнце (если бы это было возможно), или находящегося в некоторой гипотетической, «зафиксированной» в бесконечном пространстве точке, земля вращается и делает солнце видимым, а дождь падает не вниз, а вверх, или вбок, или в любом другом направлении, необходимом для того, чтобы он падал к поверхности земли. Однако такие пояснения катастрофически педантичны и сделали бы невозможным обычное общение. С точки зрения говорящего, солнце **действительно** восходит, а дождь **действительно** падает, и это полностью истинные описания тех природных явлений, которые наблюдает говорящий.

То же самое относится к числам при измерении или вычислении. Очевидец может сказать, что в какой-то битве было убито 8 тыс. человек, не имея в виду, что он сосчитал всех убитых и их не оказалось 7999 или 8001. Если погибло примерно 8 тыс. человек, то, конечно, ложью было бы утверждать, что погибло 16 тыс., однако в большей части контекстов не было бы ложью утверждать, что погибло 8 тыс. человек, когда в действительности их погибло 7823 или 8242: границы истинности зависят от степени точности, которую подразумевал говорящий и ожидали слушатели.

Это справедливо также и в отношении измерений. Когда я говорю: «Я живу недалеко от моего офиса», или: «Я живу примерно в миле от моего офиса», или: «Я живу в миле от моего офиса», или: «Я живу в 1 миле 287 ярдах от моего офиса», все четыре утверждения являются приближениями к определенной степени точности. Более высокая степень точности может быть достигнута при использовании научной аппаратуры, но и тогда это будет лишь приближение к определенной степени точности. Таким образом, измерения, чтобы быть верными, должны соответствовать той степени точности, которую предполагает говорящий и которую ожидают слушатели в первоначальном контексте. Поэтому мы смело можем говорить, что Библия абсолютно истинна во всем, что она говорит, и что для описания природных явлений в ней используется повседневный язык, в котором рассматриваются приблизительные вычисления и круглые цифры, когда это уместно в том или ином контексте.

Мы должны отметить также, что на человеческом языке можно сделать расплывчатое или неточное утверждение, которое при этом не становится не-истинным. «Я живу примерно в миле от моего офиса» — это расплывчатое и неточное утверждение, однако оно не является неистинным: в нем нет ничего ложного. В нем не утверждается ничего такого, что противоречило бы факту. Точно также библейские утверждения могут быть неточными и все же оставаться абсолютно истинными. Непогрешимость связана с **истиной**, а не со степенью точности, когда речь идет о конкретных событиях.

**2. Библия может быть непогрешимой и при этом в ней могут быть приблизительные или свободные цитаты.** Метод, который использует один человек для того, чтобы процитировать слова другого человека, сильно меняется от культуры к культуре. В рамках привычной нам культуры, когда точно цитируются чьи-либо слова, их заключают в кавычки (это называют прямой цитатой). Однако, когда мы используем непрямую цитату (без кавычек), то ожидаем лишь верного пересказа основной сути высказывания. Например: «Эллиот сказал, что скоро вернется». В этом предложении нет прямой цитаты Эллиота, однако это приемлемый и точный пересказ действительных слов Эллиота, который сказал своему отцу: «Я приду домой через пару минут», хотя в не прямой цитате нет ни одного слова, общего с первоначальным высказыванием.

В письменном греческом языке времен Нового Завета не было кавычек или аналогичных им знаков препинания, и корректная передача чьих-либо слов требовала лишь правильного изложения **содержания** сказанного (как в нашей не прямой цитате). Никто не ожидал, что каждое слово будет процитировано в точности. Таким образом, непогрешимость Писания согласовывается с наличием приблизительных или свободных цитат Ветхого Завета или слов Иисуса, поскольку **содержание** самой цитаты не противоречит тому, что было сказано первоначально. Автор обычно не подразумевал, что он точно приводит слова говорившего, также и слушатели не ожидали абсолютно точного цитирования этих слов.

**3. Непогрешимости Библии не противоречит использование необычных или малораспространенных грамматических конструкций.** Иногда язык Писания стилистически великолепен и изящен. В других книгах мы обнаруживаем при

3. ятивный язык простых людей. Иногда это выражается в отклонении от общепринятых «правил» грамматики (напр., использование формы множественного числа глагола там, где грамматические правила требуют единственного, или использование прилагательного в женском роде там, где следовало бы употребить мужской род, или отклонения в орфографии и т. д.). Эти предположения, в которых содержатся стилистические или грамматические отклонения (которых особенно много в Книге Откровение) не должны нас тревожить, так как они не влияют на истинность высказываний: высказывание может быть грамматически неправильным, но при этом совершенно истинным. Например, необразованный человек из глухой провинции может быть вполне достойной доверия личностью, несмотря на его плохое знание грамматики, так как он приобрел свою репутацию благодаря тому, что никогда не лгал. Точно также в Писании (на языке оригинала) есть утверждения, которые выражены не в соответствии с правилами грамматики, принятыми для языка того периода, и все же они непогрешимы, поскольку полностью истинны. Все дело в *истинности* речи.

### **Б. Некоторые современные возражения против учения о непогрешимости Библии**

В этом разделе мы рассмотрим основные возражения, выдвигаемые против представления о непогрешимости.

<sup>1</sup>С аргументами в пользу данной точки зрения можно ознакомиться в сборнике, изданном Джеком Роджерсом: Jack Rogers, *Biblical Authority* (Waco, Tex.: Word, 1977); и еще более подробно: Jack B. Rogers and Donald McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (San Francisco: Harper and Row, 1979).

<sup>2</sup>Примерно до 1960-го или 1965 г. слова «безошибочный» (infallible) и «непогрешимый» (inerrant) использовались как синонимы. Однако в последние годы, по крайней мере в Соединенных Штатах, слово «безошибочный» стало употребляться в несколько другом смысле. Этот термин подразумевает, что Библия не вводит нас в заблуждение, если речь идет о вере и практике.

**1. Библия авторитетна только для «веры и практики».** Чаще всего возражают, что цель Писания заключается в том, чтобы учить нас только тому, что касается «веры и практики»; т. е. в тех сферах, которые непосредственно касаются нашей религиозной веры и нашего этического поведения. Такая точка зрения допускает наличие в Писании ложных утверждений, например, в других сферах, таких, как второстепенные исторические детали или научные факты, — эти сферы, как утверждается, не связаны с основной задачей Библии, которая должна учить нас тому, во что нам следует верить и как нам жить<sup>1</sup>. Сторонники подобной позиции предпочитают говорить, что Библия «безошибочна», но опасаются утверждать, что она непогрешима<sup>2</sup>.

Ответ на это возражение можно сформулировать следующим образом: Библия неоднократно утверждает, что все Писание для нас полезно (2 Тим. 3:16) и что **все** Писание «богодуховенно». Таким образом, слова его чистые (Пс. 11:7) и совершенная истина (Пс. 118:138). Сама Библия не ограничивает сферы своей истинности.

В Новом Завете содержатся и другие подтверждения истинности всех частей Писания. Павел говорит, что он поклоняется Богу, **«веруя всему** написанному в законе и пророках» (Деян. 24:14). Иисус говорит, что ученики — «несмысленные» люди, поскольку они «медлительные сердцем, чтобы верить всему, что предсказывали пророки» (Лк. 24:25). Павел говорит, что **«все, что писано было»** в Ветхом Завете, «написано нам в наставление» (Рим. 15:4). В этих текстах нет никаких указаний на то, что какой-то части Писания не следует доверять целиком и полностью. Павел даже, в связи с не столь значительными деталями Ветхого Завета («народ сел есть и пить, и встал играть»), говорит: **«Все это происходило»** (подразумевая тем самым историческую достоверность) и «описано в наставление нам» (1 Кор. 10:11).

При тщательном рассмотрении мы не увидим никакого стремления выделить сферу «веры и практики» как некую отдельную категорию, которой следует доверять и считать непогрешимой, или желания показать, что утверждениям, не подпадающим под эту категорию, доверять не стоит. Напротив, очевидно, что новозаветные авторы цитируют Ветхий Завет и утверждают истинность **каждой приведенной в нем детали**.

Ниже мы приведем некоторые примеры исторических деталей, которые цитируются новозаветными авторами. Если все это — вопросы «веры и практики», то, в таком случае, все исторические детали Ветхого Завета являются вопросами «веры и практики», и тогда возражение против непогрешимости теряет свой смысл. С другой стороны,

если столь многие детали могут быть приведены как истинные, то, судя по всему, все исторические детали Ветхого Завета могут быть приняты как истинные, и нам не следует говорить об ограничении истинности Писания некой категорией «веры и практики», из которой исключены какие-то второстепенные детали. Деталей, истинность которых нельзя было бы утвердить и принять, просто не остается.

В Новом Завете приводятся следующие данные: Давид ел хлебы предложения (Мф. 12:3,4); Иона был во чреве китовом (Мф. 12:40); ниневитяне покаялись (Мф. 12:41); царица Южная пришла, чтобы послушать Соломона (Мф. 12:42); Илия был отправлен к вдове в Сарепту (Лк. 4:25,26); Нееман Сириянин очистился от проказы (Лк. 4:27); в тот день, когда Лот покинул Содом, с неба пролился дождь огненный и серный (Лк. 17:29; ср. ст. 32, где Лука говорит о жене Лота, которая превратилась в соляной столп); Моисей воздвиг змия в пустыне (Ин. 3:14); Иаков дал землю Иосифу (Ин. 4:5); многие детали из истории Израиля (Деян. 13:17—23); Авраам уверовал и обрел обетование до того, как был обрезан (Рим. 4:10); Аврааму было около ста лет (Рим. 4:19); Бог сказал Ревекке, что ее старший сын будет служить младшему еще до того, как они родились (Рим. 9:10—12); Илия говорил с Богом (Рим. 11:2—4); народ израильский прошел через море, ел и пил духовную пищу и духовное питье, стремился к злу, садился пить, вставал играть, был похотлив, роптал, был поражен (1 Кор. 10:11); Авраам отдал десятую часть всего Мелхиседеку (Евр. 7:1,2); ветхозаветная скиния была тщательно устроена совершенно особым образом (Евр. 9:1—5); Моисей окропил народ и сосуды скинии кровью и водой, используя червленую шерсть и иссоп (Евр. 9:19—21); мир был сотворен Словом Бога (Евр. 11:3)<sup>3</sup>; многое в жизни Авеля, Еноха, Ноя, Авраама, Моисея, Раав и др. действительно произошло (Евр. 11, в разных стихах); Раав приняла соглядатаев и отпустила их другим путем (Иак. 2:25); в ковчеге спаслось восемь человек (1 Пет. 3:20; 2 Пет. 2:5); Бог обратил Содом и Гоморру в пепел, но спас Лота (2 Пет. 2:6,7); Валаамова ослица заговорила (2 Пет. 2:16).

Этот список показывает, что новозаветные авторы полагались на истинность всех деталей исторического повествования Ветхого Завета. Ни одну деталь они не считали настолько незначительной, чтобы не использовать ее для научения новозаветных христиан. Нет никаких указаний на то, что они считали какую-то часть утверждений Писания не заслуживающей доверия (напр., «исторические и научные» утверждения, в противоположность текстам, затрагивающим вопросы учения и морали). Ясно, что сама Библия не устанавливает никаких ограничений на абсолютную истинность и абсолютный авторитет того, о чем она говорит; и в самом деле, многие тексты Писания исключают возможность таких ограничений.

Тем, кто считает, что истинность Писания ограничивается только сферой «веры и практики», можно ответить, что при таком подходе смешиваются *основная* цель Писания и цель Писания *в целом*. Утверждать, что основная цель Писания — это учить нас вопросам «веры и практики», — значит неполно излагать Божий замысел при даровании нам Библии. Правда, при *кратком изложении* выделяется самая важная цель. Однако нельзя на основании этого краткого изложения отрицать, что *часть* целей Писания состоит в том, чтобы рассказать нам о второстепенных исторических деталях или о каких-либо аспектах астрономии или географии и т. д.

<sup>3</sup> **Эта деталь не второстепенна, однако ценна как пример «научного» факта, который утверждается в Ветхом Завете и о котором автор говорит, что мы обладаем знанием о нем «по вере»; таким образом, здесь открыто говорится, что вера подразумевает убежденность в истинности научных и исторических фактов, зафиксированных в Ветхом Завете.**

Правильнее было бы говорить о цели Писания *в целом*, которая состоит в том, чтобы сказать все по любой теме. Каждое слово Бога в Писании было задумано Им как нужное для нас. Поэтому Бог сурово предостерегает тех, кто пытается удалить даже хотя бы одно слово из того, что Он сказал нам (Втор. 4:2;

12:32; Отк. 22:18,19): мы не можем ни прибавлять к словам Божиим, ни убавлять от них, так как все эти слова — часть Его великого плана. Обо всем, о чем говорится в Писании, говорится по воле Божьей: Бог ничего не говорит бесцельно! Таким образом, в этом первом возражении неверно используется краткое изложение целей Писания, и потому возникает попытка наложить искусственные ограничения на круг вопросов, с которыми Бог может обращаться к нам.

**2. «Непогрешимость» — неподходящий термин.** Те, кто выступает с этим возражением, говорят, что термин «непогрешимость» (inerrancy) слишком конкретен, и что в обычной (английской. — *Примеч. пер.*) речи он обозначает абсолютную степень научной точности, которую мы не стремимся приписать Библии. Кроме того, отмечают, что термин «непогрешимость» не употребляется в самом Писании. Поэтому нам, вероятно, не следовало бы настаивать на этом термине.

Ответ на это возражение можно было бы сформулировать следующим образом: во-первых, исследователи, которые употребляли термин «непогрешимость» в течение почти ста лет, совершенно ясно определили его

значение и всегда признавали, что в обыденной речи этот термин употребляется в «огра-ничейном» значении. Ни одним ответственным сторонником теории непогрешимости Писания этот термин не употреблялся в значении абсолютной научной точности. Таким образом, те, кто выдвигает это возражение, недостаточно внимательно относятся к тому, насколько полезным был данный термин в богословских дискуссиях в течение более чем века.

Во-вторых, следует отметить, что мы часто используем небиблейские термины для того, чтобы суммировать библейское учение. Слово «Троица» не встречается в Писании, как и слово «воплощение». Однако оба этих термина очень полезны, поскольку они позволяют нам выразить в одном слове истинное библейское понятие, а потому помогают нам с меньшими затруднениями обсуждать библейское учение.

Следует отметить также, что нет ни одного другого слова, которое столь ясно обозначило бы то, что мы хотим выразить, когда говорим об абсолютной истинности речи. Слово «непогрешимость» выражает это представление довольно точно, и нет никаких видимых причин, чтобы отказаться использовать данный термин в том же значении.

И наконец, похоже, что в наши дни мы не смогли бы продолжать обсуждение этой темы, не используя данного термина. Люди могут не соглашаться с его употреблением, если им это угодно, но это термин, вокруг которого строится дискуссия, и положение вещей почти наверняка останется прежним в течение еще нескольких десятилетий. Когда в 1977 г. Международный совет (International Council on Biblical Inerrancy, ICBI) начал десятилетнюю кампанию в защиту учения о непогрешимости Библии, с неизбежностью это слово приобрело решающую роль во всей дискуссии. В «Чикагском заявлении о непогрешимости Библии» («Chicago Statement on Biblical Inerrancy\*»), составленном и опубликованном под эгидой ICBI (см. приложение 1), было определено, что именно большинство евангельских христиан подразумевают под непогрешимостью Писания. Так что дальнейшие возражения против употребления столь распространенного и точно определенного термина излишни и не полезны для церкви.

**3. У нас нет непогрешимых рукописей; поэтому бессмысленно говорить о непогрешимости Библии.** Сторонники этого возражения указывают на то, что непогрешимость всегда относилась к **первоначальным вариантам библейских документов**. Однако ни один из этих документов не сохранился до наших дней: мы располагаем лишь копиями копий того, что писали Моисей, Павел или Петр. Какой смысл придавать столь большое значение учению, которое относится к тем рукописям, которых больше нет?

В ответ на это возражение прежде всего следует сказать, что нам **известно** содержание исходных рукописей на 99 процентов. Даже в тех случаях, когда имеются текстуальные варианты (т. е. разные слова в разных древних списках одного и того же стиха), правильный вариант часто очевиден. И действительно очень мало таких отрывков, где трудно сделать выбор между вариантами и этот выбор имеет какое-либо значение. Общий смысл предложения обычно ясен из контекста. (Не нужно быть специалистом по древнееврейскому или греческому, чтобы узнать, для каких стихов есть текстуальные варианты, так как в современных английских переводах эти случаи отмечены указаниями, типа: «В некоторых древних рукописях...», или: «В других авторитетных древних источниках добавлено...»)

**<sup>4</sup> В богословии для обозначения этих первоначальных вариантов использовался термин «автографы», где префикс «авто-» означает «сам», а корень «граф», со значением «писать», обозначает рукопись, написанную самим автором.**

**<sup>5</sup> Прекрасный обзор изучения текстуальных вариантов рукописей Нового Завета можно найти в книге: Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 2d ed. (Oxford: Clarendon Press, 1968).**

Это не означает, что изучение текстуальных вариантов не имеет смысла. Напротив, подобные исследования помогают нам узнать, что именно говорилось в исходных рукописях<sup>5</sup>. Сегодня мы знаем, что **ныне опубликованные на-учные тексты** еврейского Ветхого Завета и греческого Нового Завета **совпадают с исходными рукописями**. Таким образом, если мы утверждаем, что исходные рукописи были непогрешимы, то мы подразумеваем тем самым, что около 99 процентов слов наших современных рукописей также непогрешимы, так как они являются точными копиями с оригинала. Кроме того, мы **знаем**, в каких случаях у нас нет полной уверенности в тексте (хотя, если неттекстуальных вариантов, у нас нет оснований считать, что оригинал был скопирован неточно)<sup>6</sup>. Таким образом, наши современные рукописи для большинства практических целей являются теми же, что и первоначальные рукописи, и учение о непогрешимости относится также и к нашим современным рукописям.

Кроме того, крайне важно подчеркнуть непогрешимость первоначальных документов, поскольку позднейшие копии делались людьми, не имевшими никакой гарантии от Бога о том, что эти копии будут совершенными, тогда как первоначальные рукописи — это именно те документы, к которым относится утверждение, что они являются словами Самого Бога. Таким образом, если в наших копиях содержатся ошибки (если это действительно так), то это лишь **ошибки людей**. Однако если бы ошибки содержались в **первоначальных рукописях**, то нам пришлось бы

признать, что не только люди допустили ошибки, но что *Сам Бог* совершил ошибку или сказал неправду. А этого мы не можем утверждать.

**4. Библейские авторы во второстепенных деталях «приспосабливали» свои произведения к ложным идеям, распространенным в их время, и невольно утверждает эти идеи либо учили им.** Это возражение против непогрешимости Писания несколько отличается от того возражения, которое ограничивает непогрешимость Библии только вопросами веры и практики, однако связано с ним. Те, кто придерживается подобной точки зрения, утверждают, что библейским писателям было бы очень трудно общаться с людьми своего времени, если бы они пытались исправить все ложные исторические и научные сведения, в которых были уверены их современники. Сторонники данной точки зрения не говорят, что в Библии много ложных сведений или что ошибки содержатся в основополагающих частях Писания. Они утверждают, что, поднимая ту или иную достаточно широкую тему, библейские писатели в частности невольно утверждали ложные сведения, в которые верили их современники<sup>7</sup>.

**<sup>6</sup> Конечно, теоретически можно предположить, что ошибка содержалась в самой первой копии (например, одного из посланий Павла), и эта ошибка перешла во все последующие копии. Однако эту возможность следует считать маловероятной, поскольку:** 1) для этого необходимо, чтобы с оригинала была сделана только одна копия или чтобы только одна копия была источником для всех остальных копий; 2) изложенный ранее аргумент о стремлении Бога сохранить канон (см. гл. 2) подразумевает, что если бы подобная ошибка произошла, она не повлияла бы существенным образом на наше понимание Писания. Существование подобной ошибки не может быть ни доказано, ни опровергнуто, однако продолжать рассуждение об этой вероятности без каких-либо свидетельств нет смысла.

**<sup>7</sup> С изложением этой точки зрения можно ознакомиться в следующем издании: Dani P. Fuller, "Benjamin B. Warfield's View of Faith and History", *BETS* 11 (1968): 75-83.**

В ответ на это возражение против непогрешимости Писания можно сказать, во-первых, что Бог — Господь человеческого языка и может использовать человеческий язык для того, чтобы передать мысль совершенным образом, без утверждения ложных идей, которых могли придерживаться люди в тот период, когда составлялось Писание. Так что это возражение против непогрешимости по существу отрицает господство Бога над человеческим языком.

Во-вторых, мы должны ответить, что подобная «уступка» Бога нашему непониманию предполагала бы, что Бог вступает в противоречие с утверждением, что Он «неизменен в слове» (Чис. 23:19; Тит. 1:2; Евр. 6:18). Неправильно отвлекать внимание от этого затруднения, постоянно подчеркивая, что Бог милостиво снисходит к нам и говорит на уровне, доступном нашему пониманию. Да, Бог снисходит до говорения на нашем языке, языке человеческих существ. Однако ни один текст Писания не учит нас, что в этом «снисхождении» Он противоречит Своей моральной природе. Никогда не говорится о том, что Он способен утверждать — даже во второстепенных деталях — то, что является ложью. Если бы Богу нужно было «приспосабливаться» подобным образом, то Он перестал бы быть «неизменным в слове Богом». Он перестал бы быть тем Богом, о котором говорит Библия. Подобный акт опроверг бы величие Божье, так как Бог не проявляет Своего величия в деяниях, которые противоречат Его природе. Таким образом, в рамках данного возражения имеет место полное непонимание чистоты и единства Бога, которые проявляются во всех Его словах и делах.

Более того, если бы Бог действительно «приспосабливался» к нам подобным образом, это породило бы серьезную моральную проблему. Нам следует подражать моральным качествам Бога (Лев. 11:44; Лк. 6:36; Еф. 5:1; 1 Пет. 5:1 и др.). Павел говорит, что, поскольку в нашей новой природе мы становимся в большей степени подобными Богу (Еф. 4:24), нам следует «отвергнуть ложь» и «говорить истину» друг другу (ст. 25). Нам следует подражать истинности Божьей в нашей речи. Однако если теория о приспособлении Бога к человеку верна, то Бог **намеренно** утверждал ложь во вторичных деталях, для того чтобы облегчить понимание. В таком случае, разве не было бы правильно и нам намеренно утверждать ложь в частности, если это облегчает понимание? Это было бы равнозначно утверждению о том, что малая ложь, произнесенная для достижения доброй цели («ложь во благо»), также имеет право на существование. Невозможно утверждать, что подобная точка зрения верна, поскольку она противоречит процитированным выше текстам Писания о совершенной истинности речи Бога.

**5. Учете о непогрешимости Писания чрезмерно подчеркивает божественный аспект Писания и пренебрегает человеческим аспектом.** Самое общее возражение выдвигается теми, кто утверждает, что люди, отстаивающие непогрешимость Писания, настолько подчеркивают божественный аспект, что забывают о человеческом аспекте.

Все согласны с тем, что в Писании есть как человеческий, так и божественный аспект, и с тем, что мы должны учитывать оба эти аспекта. Однако все те, кто выступает с этим возражением, неизбежно идут дальше и настаивают,

что подлинно «человеческие» аспекты Писания *должны* подразумевать присутствие определенных заблуждений в Писании. Мы можем ответить, что, хотя Библия носит полностью человеческий характер, так как она была написана людьми и на человеческом языке, действие Бога, Который контролировал составление Писания и делал так, что оно становилось также и Его ело-вами, означает, что Библия отличается от большинства других человеческих писаний именно в данном аспекте — в ней нет заблуждений. Именно это утверждает даже грешный, непокорный Валаам (Чис. 23:19): речь Бога через грешные человеческие существа отличается от обычной человеческой речи, потому что «Бог не человек, чтоб Ему лгать». Кроме того, неверно, что вся человеческая речь и все человеческие писания содержат заблуждения, так как каждый день мы утверждаем десятки истинных вещей. Например: «Меня зо-вут Уэйн Грудем», «У меня трое детей», «Сегодня утром я завтракал».

**б. В Библии содержатся явные ошибки.** Это последнее возражение высказывается или подразумевается всеми, кто отрицает непогрешимость Библии. Многие из тех, кто убежден в том, что в Писании есть ошибки, выступают против учения о непогрешимости.

Прежде всего хотелось бы их спросить, где именно содержатся эти ошибки, в каком конкретном стихе? Удивительно, как часто это возражение выдвигается людьми, которые не могут ответить на этот вопрос, но убеждены, что такие ошибки есть, поскольку так им сказали другие люди.

Но иногда люди говорят об одном или нескольких конкретных текстах, где, как они считают в Писании содержатся ложные утверждения. В таких случаях необходимо обратиться к самому библейскому тексту и внимательно его изучить. Если мы верим в то, что Библия действительно непогрешима, мы не должны бояться детального исследования этих текстов. Наше исследование покажет, что там нет никакой ошибки. Удивительно, насколько часто выходит так, что внимательное прочтение даже современного текста дает один или несколько путей разрешения возникшего затруднения.

<sup>8</sup> См.: Gleason L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids: Zondervan, 1982); William Arndt, *Does the Bible Contradict Itself?* (St. Louis: Concordia, 1955); idem., *Bible Difficulties* (St. Louis: Concordia, 1932); John W. Haley, *Alleged Discrepancies of the Bible* (1874; reprinted Grand Rapids: Baker, 1977). Почти все трудные тексты прекрасно проанализированы так же в обширных комментариях: *The NIV Study Bible*, ed. Kenneth Baker et al. (Grand Rapids: Zondervan, 1985).

В некоторых текстах затруднение не может быть сразу же разрешено через обращение к современному тексту. В подобных случаях полезно обратиться к комментариям. Как Августин (354—430 г. н. э.), так и Кальвин (1509-1564), наряду с позднейшими комментаторами, разобрали самые трудные и «проблематичные» тексты и нашли исчерпывающие разрешения всех затруднений. Существуют также работы, где собраны наиболее трудные тексты и даны ответы на всевозможные вопросы<sup>8</sup>.

Существуют также такие тексты, осмыслить которые можно, лишь зная древнееврейский или греческий языки, и тогда можно найти ответ в более подробном комментарии. Конечно, наше понимание Писания не может быть совершенным, а это означает, что в настоящее время мы не всегда можем найти ответ на возникший вопрос. Это может быть обусловлено тем, что лингвистические, исторические данные или культурный контекст, необходимые для правильного понимания отрывка, в настоящий момент нам неизвестны. Наличие небольшого количества таких текстов не должно тревожить нас, поскольку опыт исследования библейских текстов показывает, что там, где предполагалось наличие ошибок, на самом деле их нет<sup>9</sup>.

Безусловно, есть *вероятность*, что по какой-либо частной проблеме мы не сможем найти решение. Но нужно сказать также, что сегодня многие исследователи Библии утверждают, что они не знают такого проблемного текста, на который не был бы дан удовлетворительный ответ. Конечно, подобные тексты могут быть обнаружены в будущем, однако за последние пятьдесят лет, пока делятся споры по вопросу о непогрешимости Библии, не обнаружили ни одного «неразрешенного» текста<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Морленп убедительно доказывает, что христиане не должны отказываться от учения о непогрешимости просто потому, что в настоящий момент мы не можем дать удовлетворительного объяснения «проблемным текстам». J. R. Moreland, "The Rationality of Belief in Inerrancy", in *TrinJ* 7:1 (1986): 75-86.

<sup>10</sup> Напр., автор этих строк за последние двадцать лет исследовал десятки подобных «проблемных текстов», к которым было привлечено его внимание в связи с дебатами о непогрешимости. В каждом из этих случаев внимательное изучение текстов помогло найти исчерпывающие ответы во всех затруднениях.

" Об истории учения о непогрешимости Библии см. работы: Philip Hughes, Geoffrey W. Bromiley, W. Robert Godfrey, John D. Woodbridge and Randall H. Balmer in *Scripture and Truth*. См. также более подробное исследование: John D. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers and McKim Proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982).

И, наконец, для данного вопроса большое значение имеет историческая перспектива. В Писании нет никаких настоящего «новых» проблем. Библии в целом уже около 1900 лет, и все предполагаемые «проблемные тексты» присутствовали в ней все это время. Однако в течение всей истории Церкви существовала твердая вера в непогрешимость Писания в том значении, в котором это понятие определено в данной главе. Кроме того, в течение сотен лет в высшей степени компетентные исследователи Библии читали и изучали эти проблемные тексты и не обнаружили при этом никаких аргументов, опровергающих учение о непогрешимости. Это должно придать нам уверенности в том, что существует разрешение каждой из подобных проблем и что вера в непогрешимость Писания подтверждается длительным и детальным исследованием текста Писания<sup>11</sup>.

## **В. Проблемы, связанные с отрицанием непогрешимости Библии**

Эти проблемы весьма значительны. И это дает нам основание не только утверждать непогрешимость Библии, но и указывать на важность этого учения для церкви. Здесь приведены некоторые из наиболее серьезных проблем.

**1. Отрицая непогрешимость Библии, мы сталкиваемся с серьезной моральной проблемой: можем ли мы подражать Богу и также намеренно лгать во второстепенных вещах?** Это соображение сходно с ответом на возражение, изложенное в пункте 4 подраздела «Б». Однако оно относится не только к тем, кто разделяет данную точку зрения, но и ко всем, кто отрицает непогрешимость Писания. Мы знаем, что Писание повелевает нам подражать Богу (Еф. 5:1). Однако, отрицая учение о непогрешимости, основанное на утверждении, что все слова Писания богодухновенны, мы тем самым подразумеваем, что Бог намеренно лгал нам в некоторых второстепенных положениях Писания. Если Бог поступал так и считал это справедливым, то почему бы и нам не поступать также? Подобное рассуждение, если бы мы поверили в его правильность, заставило бы нас лгать в тех ситуациях, когда это, по нашему мнению, необходимо, например для лучшего понимания и др. А это привело бы ко все более негативным последствиям в нашей жизни.

**2. Отрицая непогрешимость Библии, мы начинаем сомневаться, следует ли нам верить всему, что говорит Бог.** Если мы убеждены в том, что Бог солгал нам в некоторых второстепенных моментах, то мы неизбежно придем к выводу, что Бог способен лгать нам. Это окажет разрушительное влияние на нашу способность принимать на веру слова Бога и полностью доверять и покоряться словам прочих частей Писания. Сначала мы перестанем повиноваться тем текстам Писания, которым менее всего хотим повиноваться, а затем перестанем верить тем текстам Писания, которым склонны верить в наименьшей степени. Однако этот процесс постепенно будет заходить все дальше, разрушая нашу духовную жизнь. Конечно, такое разрушение веры и неповиновение Писанию не обязательно произойдет в жизни каждого человека, отрицающего непогрешимость Библии. Однако такая тенденция, вне всякого сомнения, будет иметь место, и это будет заметно уже в рамках одного поколения людей, которые будут отрицать непогрешимость Писания.

**3. Отрицая непогрешимость Библии, мы тем самым делаем наш человеческий разум более высоким эталоном истины, чем само Слово Божье.** Мы используем наш разум для того, чтобы составить суждение о некоторых текстах Слова Божьего, и объявляем их заблуждением. Однако фактически это означает, что мы считаем свое понимание истины более точным, чем само Слово Божье (или чем Сам Бог), по крайней мере в данной сфере. Если мы считаем наш разум более высоким эталоном истины, чем Слово Божье, то мы впадаем в интеллектуальный грех<sup>12</sup>.

**4. Отрицая непогрешимость Библии, мы должны также сказать, что Библия ложна не только во второстепенных деталях, но и в некоторых учениях.** Отрицая непогрешимость Библии, мы утверждаем, что учение Библии о природе Писания и об истинности и правдивости слов Бога также ложно. Но это уже не второстепенные детали, а одно из первостепенных учений Писания<sup>13</sup>.

## **Вопросы для самостоятельной работы**

<sup>12</sup> О том, что Библия является для нас абсолютным стандартом истины, см. в гл. 3.

<sup>13</sup> Хотя приведенные выше нежелательные позиции и связаны с отрицанием непогрешимости Библии, здесь читателя следует предостеречь: не все, отрицающие непогреш-

шимость Библии, принимают изложенные выводы. Некоторые люди (возможно, неосознанно) отрицают непогрешимость, однако не идут в своей логике еще дальше. В дебатах о непогрешимости, каки в других богословских дискуссиях, важно критиковать людей на основе тех взглядов, которых они придерживаются в действительности, и четко отличать эти взгляды от тех точек зрения, которых, по нашему мнению, им следовало бы придерживаться, если бы они логически следовали тем убеждениям, которые они открыто признают.

1. Как вы считаете, почему вопрос о непогрешимости Библии обрел столь большое значение в этом веке? Почему люди, придерживающиеся противоположных точек зрения по этому вопросу, считают его столь важным?

2. Если бы вы полагали, что в Писании утверждаются некоторые ошибки, касающиеся малозначительных вопросов, то как, по вашему мнению, это повлияло бы на ваше восприятие Писания? Повлияло бы это на ваше стремление к правдивости в обычных беседах?

3. Знаете ли вы такие тексты Писания, которые, похоже, содержат ошибки? Какие это тексты? Пытались ли вы разрешить возникшие затруднения? Если вы не нашли разрешения вопроса, касающегося того или иного текста, какие дальнейшие шаги вы можете предпринять?

4. Христиане в течение своей жизни узнают Библию все лучше и лучше, они также возрастают в христианской зрелости; больше или меньше они доверяют Библии со временем? Как вы считаете, на небесах вы будете верить в непогрешимость Библии? Если да, то с большей или с меньшей уверенностью, чем сейчас?

5. Если вы убеждены, что в Библии содержится учение о непогрешимости Писания, то что вы можете сказать в связи с этим учением? Рады ли вы тому, что

1. это учение содержится в Библии, или вы считаете, что оно навязано вам, и вы не очень хотите отстаивать его истинность?

6. Гарантирует ли учение о непогрешимости здоровое учение и трезвую христианскую жизнь? Как свидетели Иеговы могут утверждать, что Библия непогрешима, тогда как сами они придерживаются стольких ложных учений?

7. Если вы согласны с учением о непогрешимости Библии, то, как вы считаете, должна ли вера в непогрешимость быть требованием, предъявляемым к членам церкви? Для преподавания в воскресной школе? Для такого служения, как пресвитерское или дьяконическое? Для рукоположения на пасторство? Для преподавания в богословской семинарии? Почему?

8. Если в церкви имеет место несогласие по вопросам учения, то какие опасности подстерегают тех, чья точка зрения ближе к Писанию? В частности, как гордость, связанная с истинным учением может превратиться в проблему? Каким образом ее можно разрешить? Как вы считаете, вопрос о непогрешимости Писания важен для будущего церкви? Почему? Как можно разрешить эту проблему?

6.

Специальные термины

непогрешимость текстуальные варианты

автограф вера и практика истинность

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

(В этом разделе, при ссылке на важные работы прошлых лет, в которых нет отдельного рассмотрения вопроса о непогрешимости писания, я привел те страницы, на которых рассматривается авторитет Библии. В этих случаях страницы дублируют номера, приведенные в гл. 3, посвященной авторитету Писания.)

1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 18-40

1930 Thomas, 500-501

2. Арминианские (уэслианские или методистские)



- 1875-1876 Pope, 1:36-192  
 1892-1894 Miley 2:41-49  
 1940 Wiley, 1:166-184  
 1960 Purkiser 60-80
3. Баптистские
- 1767 Gill, 11-18  
 1907 Strong, 222-242  
 1917 Mullins, 142-144, 150-153  
 1976-1983 Henry, 3:248-487; 4:129-255, 353-404  
 1983-1985 Erickson, 221-240  
 1987- 1994 Lewis/Demarest, 1:93-171
4. Диспенсационалистские
- 1947 Chafer, 1:63-88  
 1949 Thiessen, 105-115  
 1986 Ryrie, 77-104
5. Лютеранские
- 1917-1924 Pieper, 1:232-265, 338-349  
 1934 Mueller, 101-137
6. Реформатские (или пресвитерианские)
- 1559 Calvin, 1:74-92  
 1871-1873 Hodge, 1:163-182  
 1878 Dabney, *DET*, 1:282-313, 466-481  
 1887-1921 Warfield, *IAB*, passim  
 1889 Shedd, 1:93-110  
 1937-1966 Murray, *SW*, 1:9-15; *SW*, 4:22-29  
 1938 Berkhof, *Intro*, 144-165, 182-186
7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические)
- 1988- 1992 Williams, 1:36-43

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия
- 1955 Ott (вопрос напрямую не рассматривается)
2. Написанные после II Ватиканского собора
- 1980 McBrien, 1:64

### Другие работы

(См. также библиографию к гл. 3, «Авторитет Писания», так как многие из приведенных в ней книг имеют значение также и для этой темы, однако лишь часть из них приведена вторично.)

- Archer, Gleason. *Encyclopedia of Bible Difficulties*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.  
 Arndt, W. *Bible Difficulties*. St. Louis: Concordia, 1932.  
 Arndt, W. *Does the Bible Contradict Itself?* St. Louis: Concordia, 1955.  
 Boice, James, ed. *The Foundation of Biblical Authority*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.  
 Carson, D. A. and John Woodbridge, eds. *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Grand Rapids: Zondervan, 1986.  
 Carson, D. A. and John Woodbridge, eds. *Scripture and Truth*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.  
 Feinberg, Paul. "Bible, Errancy and Infallibility of. In *EDT*, pp. 141-145.  
 Geisler, Norman, ed. *Biblical Errancy: An Analysis of Its Philosophical Roots*. Grand Rapids: Zondervan, 1981.  
 Geisler, Norman, ed. *Inerrancy*. Grand Rapids: Zondervan, 1979 (документы Чикагской конференции ICBI, октябрь 1978 г.).  
 Haley, John W. *Alleged Discrepancies of the Bible*. Repr. ed. Grand Rapids: Baker, 1977 (first published 1874).  
 Lindsell, Harold. *The Battle for the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1976.  
 Lindsell, Harold. *The Bible in the Balance*. Grand Rapids: Zondervan, 1979.  
 Montgomery, John W., ed. *God's Inerrant Word*. Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974.

- Packer, J. I. "Scripture". In *NDT*, pp. 627-631.  
Packer, J. I. "Infallibility and Errancy of the Bible". In *NDT*, pp. 337-339.  
Schaeffer, Francis. *No Final Conflict: The Bible Without Error in All That It Affirms*. Downers Grove. 111.: InterVarsity Press, 1975.  
Warfield, B. B. *Limited Inspiration*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1962.  
Woodbridge, John. *Biblical Authority: A Critique of the Roger/McKim Proposal*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.  
Young, Edward J. *Thy Word Is Truth*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

## Работы, в которых не разделяется убеждение в непогрешимости Писания

- Barr, James. *Fundamentalism*. London: SCM, 1977.  
Beegle, Dewey M. *Scripture, Tradition, and Infallibility*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.  
Davis, Stephen T. *The Debate About the Bible*. Philadelphia: Westminster, 1977.  
McKim, Donald K., ed. *The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.  
Rogers, Jack, ed. *Biblical Authority*. Waco, Tex.: Word, 1977.  
Rogers, Jack B., and Donald K. McKim. *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*. San Francisco: Harper and Row, 1979.

## Отрывок для запоминания

Пс. 11:7:

*Слова Господни — слова чистые, серебро, очищенное от земли в горниле, семь раз переплавленное.*

## Г Л А В А 5

# Ясность Писания

*Только ли библейские ученые могут правильно понимать Библию?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Любой человек, серьезно приступивший к чтению Библии, осознает, что некоторые ее тексты понять легко, тогда как другие выглядят довольно сложными для восприятия. Ведь даже в самом начале церковной истории Петр говорил своим читателям, что многое в посланиях Павла трудно для понимания: «...как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, на-писал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто **неудобовразумительное**, что невежды и неутвержденные, к собственной своей погибели, превращают, как и прочие Писания» (2 Пет. 3:15,16). Поэтому мы должны допустить, что не все тексты Писания легко понять.

Однако ошибочно было бы полагать, что большая часть Писания или вообще Писание в целом трудно для понимания. Как Ветхий Завет, так и Но-вый Завет часто утверждают, что Писание составлено таким образом, что его учения легко могут понять простые верующие. Даже в контексте только что приведенного высказывания Петра говорится об учении посланий Павла, которые читатели Петра прочли и поняли (2 Пет. 3:15). Петр порицает лишь тех, кто «превращает» эти тексты «к собственной своей погибели». Он не го-ворит о том, что в этих текстах содержится что-то, что невозможно понять, он говорит о вещах, которые просто трудны для понимания.

### А. Библия часто утверждает свою ясность

В Библии часто подчеркиваются ее ясность и необходимость для верую-щих читать и постигать ее. В очень известном тексте Моисей говорит изра-ильскому народу:

**И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём. И внушай их детям твоим и**

**говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая (Втор. 6:6,7).**

Подразумевалось, что народ Израиля способен понимать слова Писания достаточно хорошо, для того чтобы «внушать их» детям. Подобное изучение не могло состоять из механического запоминания без понимания того, что заучивалось, так как народ израильский имел повеление **говорить** о словах Писания за домашними делами, идя дорогой, ложась спать и вставая утром. Бог ожидал, что **весь** Его народ будет способен познавать и обсуждать Его Слово, должным образом применяя его учение к своей жизни. Также и Пс. 1 говорит нам, что тот «муж», который «блажен» и которому следует подражать всем пра-ведникам Израиля, — это человек, который размышляет о законе Божьем «день и ночь» (Пс. 1:2). Такое ежедневное размышление предполагает способность верно понимать Писание.

Говорится, что природа Писания такова, что даже «простые» могут понять его правильно и стать мудрее. «Откровение Господа верно, **умудряет простых**» (Пс. 18:8). И вновь читаем: «Откровение слов Твоих просвещает, **вразумляет простых**» (Пс. 118:130). Здесь «простой» человек (евр. פשוט) — это не такой человек, у которого недостаточно интеллектуальных способностей, атакой, которому недостает здравого суждения, который склонен ошибаться и легко поддается соблазнам<sup>1</sup>. Слово Божье настолько понятно, так ясно, что даже подобного человека оно может сделать мудрее. Это должно ободрить всех верующих: ни один верующий не должен считать себя слишком глупым для того, чтобы читать и понимать Писание и становиться мудрее.

То же самое неоднократно подчеркивается и в Новом Завете. Сам Иисус в Своем учении, в Своих беседах и в Своих спорах, отвечая на вопросы, ни-когда не обвиняет ветхозаветные Писания в неясности. Он беседует с людьми I в., которые жили на 1 000 лет позднее, чем Давид, на 1500 лет позднее, чем Моисей и на 2000 лет позднее, чем Авраам, как со способными читать и правильно понимать ветхозаветные Писания.

Сегодня, когда люди так часто говорят о том, насколько сложно правильно истолковывать Писание, нам следует помнить, что ни разу в Евангелиях Иисус не говорит ничего, подобного следующему: «Да, Я понимаю, что вам трудно, — Писание не очень понятно в этом месте». Напротив, говорит ли Он с учеными, или с простыми людьми, в его ответах всегда подразумевается тот факт, что вину за неверное понимание Писания следует возлагать не на Писание, а на тех, кто понимает его неверно или не принимает того, что в нем написано. Вновь и вновь Он отвечает на вопросы утверждениями, подобными следующим: «Разве вы не читали...» (Мф. 12:3,5; 19:14; 22:31), «Неужели вы никогда не читали в Писании...» (Мф. 21:42) или даже: «Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией» (Мф. 22:29; ср.: Мф. 9:13; 12:7; 15:3; 21:13; Ин. 3:10 и др.).

<sup>1</sup> Ср. **употребление того же самого слова в Прит. 1:4; 7:7; 8:5; 9:6; 14:15,18; 22:3; 27:12.**

Немаловажно, что большинство новозаветных посланий написано не к руководителям церкви, а к целым общинам. Павел пишет: «Церкви Божией, находящейся в Коринфе» (1 Кор. 1:2), «Церквам Галатийским» (Гал. 1:2), «Всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах, с епископами и диаконами» (Флп. 1:1), и т. д. Павел **подразумевает**, что его слушатели **поймут** то, что он пишет, и он призывает делиться его посланиями и с другими церквями: «Когда это послание прочитано будет у вас, то распорядитесь, чтобы оно было прочитано и в Лаодикийской церкви; а то, которое из Лаодикии, прочитайте и вы» (Кол. 4:16; ср.: Ин. 20:30,31; 2 Кор. 1:13; Еф. 3:4; 1 Тим. 4:13; Иак. 1:1, 22-25; 1 Пет. 1:1; 2:2; 2 Пет. 1:19; 1 Ин. 5:13)<sup>2</sup>.

Как контраргумент излагаемой в этой главе точке зрения о ясности Писания может быть выдвинут текст 2 Пет. 1:20. В этом стихе говорится: «Никакого пророчества в Писании нельзя разрешить самому собою». Можно решить, что обычные верующие сами не в состоянии верно истолковать Писание. Однако в этом стихе, судя по всему, рассматривается **происхождение** Писания, а не его истолкование. Так, NIV переводит этот стих следующим образом: «No prophesy of Scripture **came about** the prophet's own interpretation\* («Ни одно пророчество Писания **не произошло** из толкования самого пророка»)». Даже если предположить, что в этом стихе говорится об истолковании Писания, то его следует понимать в том смысле, что истолковывать Писание следует в общении верующих, а не самостоятельно. Это все равно не означает, что для выявления истинного смысла Писания требуются особые специалисты, здесь просто говорится о том, что постижение Писания не должно происходить в полной изоляции от других христиан.

<sup>2</sup> Павел говорит коринфянам: «И мы пишем вам не иное, как то, что вы читаете или разумеете», а затем добавляет: «Надеюсь, до конца уразумеете, так как вы отчасти и уразумели уже» (2 Кор. 1:13,14). Добавление к первому утверждению не опровергает его слов о ясности того, что он написал им; он тем самым призывает коринфян внимательно отнестись к его словам, чтобы их частичное понимание углубилось и расширилось. И в самом деле, сама форма выражения надежды, показывает, что Павел считает, что его писания будут поняты (ελπίσω, слова «я надеюсь» в Новом Завете выражают гораздо большую степень уверенности в совершении будущего события, чем современное выражение).

<sup>3</sup> Защиту подобной интерпретации см.: Michael Green, *The Second Epistle of Peter and the Epistle of Jude*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), pp. 100-102.

Не стоит думать, что христианам I в. было проще понимать Библию, чем нам. Важно помнить, что многие новозаветные послания были написаны к церквам, в которых большое количество христиан были неиудейского происхождения. Это были сравнительно недавно обращенные христиане, у которых не было опыта жизни в христианском обществе и которые имели весьма смутное представление (или вообще никакого) об истории и культуре Из-раиля. Тем не менее новозаветные авторы не сомневаются в том, что даже эти люди, в прошлом язычники, будут способны прочитать перевод Ветхого Завета на их язык и верно понять его (ср.: Рим. 4:1—25; 15:4; 1 Кор. 10:1—11; 2 Тим. 3:16,17 и др.).

## **Б. Моральные и духовные качества, необходимые для правильного понимания**

### **Писания**

Новозаветные авторы часто говорят о том, что способность правильно понимать Писание — это в большей степени моральная и духовная, чем интел-лектуальная способность: «Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно» (1 Кор. 2:14; ср.: 1:18—3:4; 2 Кор. 3:14—16; 4:3,4,6; Евр. 5:14; Иак. 1:5,6; 2 Пет. 3:5; ср.: Мк. 4:11,12; Ин. 7:17; 8:43). Таким образом, хотя новозаветные авторы и утверждают, что Библия *сама по себе* написана ясным языком, они также утверждают, что ее не поймут правильно те, кто не желает принять ее учения. Писание может быть понято всеми неверующими, которые будут читать его, искренне стремясь к спасению, и всеми верующими, которые будут читать его и искать помощи Божьей в понимании Писания. Это обусловлено тем, что в обоих случаях последствия греха преодолеваются действием Святого Духа, в противном же случае грех затемнит истину и сделает так, что она покажется безумием (1 Кор. 2:14; 1:18—25; Иак. 1:5,6,22—25).

### **В. Определение понятия «ясность Писания»**

Подводя итог изложенному, мы можем сказать, что Библия написана таким образом, что в ней совершенно ясно изложено все, что нам необходимо для нашего спасения, нашей христианской жизни и нашего христианского роста. Хотя многие богословы определяют понятие «ясность Писания» более узко (утверждая, напр., что Писание ясно лишь в своем учении о спасении), многочисленные процитированные выше тексты относятся к разнообразным аспектам библейского учения, и в них не наблюдается подобного ограничения. Гораздо ближе к этим библейским текстам будет следующее определение понятия «ясность<sup>4</sup> Писания»: ***ясность Писания означает, что Библия написана таким образом, что ее учения могут быть поняты всеми, кто, читая ее, ищет помощи Божьей и стремится следовать ее учению.*** Однако, утверждая это, мы должны признать также, что многие люди, даже в среде народа Божьего, на самом деле неверно понимают Писание.

### **Г. Почему люди неверно понимают Писание?**

<sup>4</sup> Прежде для обозначения ясности Писания использовался термин *perspicuity*, который означает просто «ясность». В наши дни само это слово не очень понятно, и в этой книге я его не использую.

В период земной жизни Иисуса даже Его ученики иногда не понимали Ветхий Завет и учение Иисуса (см.: Мф. 15:16; Мк. 4:10—13; 6:52; 8:14—21;

9:32; Лк. 18:34; Ин. 8:27; 10:6). Это объяснялось тем фактом, что им просто нужно было дождаться дальнейших событий в истории спасения, и особенно в жизни Самого Иисуса (см.: Ин. 12:16; 13:7; ср.: Ин. 2:22), а иногда им просто не хватало веры или они были слишком жестокосердны (Лк. 24:25). Кроме того, в ранней церкви бывали и такие ситуации, когда христиане не понимали учения Ветхого Завета или не соглашались с ним; случалось это и в отношении апостольских посланий. Отметим постепенный процесс осознания последствий включения язычников в церковь (которое нашло разрешение в «долгом рассуждении» [Деян. 15:7] на Иерусалимском совете — Деян. 15) и неверную позицию Петра по этому вопросу (Гал. 2:11—15), а также те случаи, когда новозаветные послания вносят коррективы в понимание тех или иных вопросов учения или этики. В течение всей истории церкви разногласий по вопросам учения было немало, и преодолевались эти разногласия часто не так скоро, как хотелось бы.

Для того чтобы помочь людям избегать ошибок в истолковании Писания, многие библейские учителя разработали «принципы истолкования», или руководство для роста в искусстве верного истолкования. Для обозначения данной сферы исследований используется специальный термин «герменевтика» (от греч. *ἑρμηνεύω*, «истолковывать, переводить»). ***Герменевтика — это изучение правильных методов истолкования*** (особенно

истолкования Писания).

В дискуссии об истолковании Библии часто используется другой специ-альный термин — «экзегетика». Этот термин обозначает скорее действитель-ную практику истолкования Писания, а не теорию и принципы этого процесса. **Экзегетика—это процесс истолкования текста Писания.** Соответственно, если кто-либо занимается исследованием принципов истолкования, то речь идет о «герменевтике», а если кто-либо применяет эти принципы на практике и истолковывает библейский текст, то речь идет об «экзегетике».

Многочисленные разногласия о значении Писания, которые имели место в истории, напоминают нам, что учение о ясности Писания не утверждает, что все верующие согласны в своем понимании всех учений Писания. Тем не менее нужно помнить нечто очень важное — проблема всегда не в Писании, а в нас самих. Ситуация здесь практически такая же, как с вопросом об авторитете Писания. Хотя мы и утверждаем, что слова Писания обладают тем же автори-тетом, что и Сам Бог, мы понимаем, что многие люди не признают этого автори-тега и не подчиняются ему. Мы утверждаем, что все учения Писания ясны и могут быть поняты, но мы понимаем также, что люди часто (из-за их собствен-ных недостатков) неверно понимают то, что ясно излагается в Писании.

#### Д. Практические выводы из этого учения

Итак, учение о ясности Писания имеет очень большое практическое значе-ние. Она говорит нам, что если есть несогласие по вопросам учения или эти-ки (напр., по вопросу крещения, предопределения или церковного управления),

то у этих разногласий могут быть только две возможные причины. Во-пер-вых, может быть, **мы ищем утверждений там, где само Писание молчит.** В по-добных случаях мы должны более смиренно принимать тот факт, что Бог не дал нам ответа на наш запрос и допустил в церкви разные точки зрения. (Так час-то бывает с чисто практическими вопросами, такими, как методы евангели-зации, методика библейского преподавания или надлежащий состав членов церкви.) Во-вторых, возможно, что мы **совершили ошибки в истолковании** Пи-сания. Это могло произойти из-за того, что данные, которые мы использова-ли, были неточными или неполными. Это может объясняться также и тем, что дело заключается в наших личных недостатках, например, гордости, жадное-ти, недостатке веры, эгоизме или даже в том, что, читая и исследуя Писание, мы недостаточно времени уделяли молитве.

Однако ни в одном из этих случаев мы не можем утверждать, что учение Библии по тому или иному вопросу является запутанным или что его невоз-можно понять правильно. Никогда мы не должны думать, что продолжающие-ся в ходе истории несогласия помешают и нам прийти к правильному выводу. Напротив, если в нашей жизни возникает подлинная необходимость разоб-раться в одном из подобных вопросов, мы должны искренне просить Бога о помощи, а затем обращаться к Писанию, стремясь найти ответ всеми сила-ми, веруя, что Бог поможет нам обрести верное понимание.

Эта истина должна подвигнуть всех христиан ежедневно читать Библию с великим рвением. Мы никогда не должны думать, что, например, только те, кто знает греческий и иврит, или только пасторы и библейские учителя могут правильно понимать Библию. Помните, что Ветхий Завет был написан на ив-рите и что многие из тех христиан, к которым были обращены новозаветные послания, совершенно не знали иврита: они читали Ветхий Завет в греческом переводе. И все же новозаветные авторы были уверены, что эти люди могут читать и правильно понимать Писание без изучения того языка, на котором оно было составлено. Христиане не должны оставлять задачу истолкования Писания ученым «экспертам»: они должны ежедневно осуществлять эту ра-боту сами<sup>5</sup>.

**<sup>5</sup> Я не имею в виду, что истолкование Писания — дело сугубо индивидуальное. Бог часто использует книги, написанные другими людьми, или советы других людей для того, чтобы мы правильно поняли Его Слово. Главное, христиане должны ожидать, что Бог даст им возможность правильно понять учение Писания — любыми способами, и в пер-вую очередь через самостоятельное чтение Писания.**

Мы признаем, что в истории церкви было много разногласий по вопро-сам учения, но мы не должны забывать, что относительно основных истин Писания во многом существовало удивительное согласие в течение всей ис-тории Церкви. И в самом деле, общаясь с христианами из других частей мира, можно обнаружить поразительный факт: по всем основным учениям христи

анской веры царит практически полное согласие. Почему так происходит, вне зависимости от того, о каком обществе, культуре или деноминации идет речь? Потому, что все мы читаем одну и ту же Библию и верим в нее, а ее основные учения совершенно ясно изложены.

## Е. Роль ученых-исследователей

В таком случае, какова роль тех людей, которые имеют специальные знания в области древнееврейского языка (для Ветхого Завета) и греческого языка (для Нового Завета)? Несомненно, их роль очень важна, по крайней мере в четырех сферах:

1. Они могут ясно **учить** Писанию, сообщая его содержание другим и таким образом исполняя служение «учителей», о котором говорится в Новом Завете (1 Кор. 12:28; Еф. 4:11).

2. Они могут **открывать** новые аспекты учений Писания. Такое открытие редко (если вообще такое возможно) приводит к отрицанию основных учений церкви, которых она придерживалась в течение веков. Однако эти исследования открывают путь применения Писания к новым сферам жизни, помогают ответить на те вопросы, которые возникают как у верующих, так и у неверующих людей в каждый новый период истории, они непрерывно уточняют и конкретизируют понимание церковью конкретных стихов Библии, вопросов учения или этики. Хотя Библия может показаться небольшой по объему, по сравнению с огромной мировой литературой, она является богатейшей сокровищницей мудрости Божьей, которая превосходит по ценности все прочие книги. Процесс соотнесения различных учений друг с другом, их синтез, их применение к жизни каждого нового поколения — это благодарный труд, который никогда не завершится в эту эпоху. Каждый ученый, глубоко любящий Слово Божье, вскоре осознает, что в Писании гораздо больше знаний, чем человек может воспринять за свою жизнь!

3. Они могут **защищать** учения Библии от нападок других ученых или людей, получивших специальное образование. Обучение Слово Божьему иногда связано с исправлением лжеучений. Человек должен не только «наставлять в здравом учении», но также и «противящихся обличать» (Тит. 1:9; ср.: 2 Тим. 2:25: «С кротостью наставлять противников»; и Тит. 2:7,8). Иногда те, кто нападает на библейское учение, — это люди, получившие специальное образование и обладающие историческими, лингвистическими и философскими **Познаниями**. Они используют все это для того, чтобы нападать на учение Писания, выдвигая крайне усложненные доводы. В подобных случаях верующие, обладающие сходными специальными навыками, могут использовать свое образование для того, чтобы осмыслить эти доводы и ответить на них. Подобное образование также очень полезно для ответа лжеучителям различных культов и сект. Это не означает, что верующие без специального образования не могут

1. дать отпор лжеучениям (так как большинство из них может быть опровергнуто верующим, ведущим молитвенную жизнь и читающим Библию). Это значит, что на какие-то сугубо специальные аргументы могут дать ответ только те люди, которые специально изучали данные сферы знания.

4. Они могут **обогащать** изучение Писания на благо церкви. Библейские исследователи часто обладают образованием, которое позволяет им соотнести учение Писания с богатой историей Церкви и сделать толкование Писания более точным, а его смысл более живым, поскольку они обладают глубокими знаниями языков и культур, связанных с написанием Библии.

Эти четыре сферы применения действуют на благо всей церкви, и все верующие благодарны тем, кто делает эту работу. Однако такое служение не дает людям право решать за всю церковь, какое учение истинно, а какое — ложно и как именно следует поступить в затруднительной ситуации. Если бы такое право было сохранено за формально обученными библейскими учителями, то они стали бы правящей элитой церкви, и структура церковного управления, как оно описано в Новом Завете, распалась бы. Процесс принятия решений в церкви должен осуществляться служителями церкви, вне зависимости от того, являются ли они учеными или нет (а при конгрегациональной форме правления не только служителями, но также и всеми теми, кто составляет церковь)<sup>6</sup>.

## Вопросы для самостоятельной работы

<sup>6</sup> Анализ вопроса о разнообразных формах церковного управления см. в гл. 46.

1. Если учение о ясности Писания истинно, почему среди христиан столько разногласий по вопросам учения Библии? Исследуя разнообразные истолкования Писания, некоторые приходят к выводу, что люди могут заставить Библию говорить все, чего они сами хотят. Как вы считаете, что Иисус ответил бы на такое утверждение?

2. Что произошло бы с церковью, если бы большинство верующих перестали читать Библию, а только слушали библейских учителей и читали книги о Библии? Если бы вы считали, что только ученые могут правильно понимать Библию, что стало бы с вашим личным чтением Библии? Возможно, нечто подобное уже произошло в вашей жизни или в жизни ваших знакомых?

3. Как вы полагаете, действительно ли для каждого из текстов Писания есть верное и неверное истолкование? Если бы вы считали, что Библия в целом неясна, то как бы изменился ваш ответ? Влияет ли

убежденность в ясности Писания на ту тщательность, с которым вы исследуете текст Писания? Влияет ли эта убежденность на то, как вы ищете в Писании библейский ответ на какое-либо затруднение, связанное с проблемой учения или моральной проблемой?

4. Если даже между профессорами семинарий нет согласия по некоторым вопросам библейского учения, могут ли прочие христиане надеяться на то, что они придут к правильному разрешению этих вопросов? (Обоснуйте ваш ответ.) Как вы считаете: обычным людям в среде еврейского народа во времена Иисуса было трудно решить, кому верить — Иисусу или ученым, которые не соглашались с Ним? Считал ли Иисус, что они смогут сделать такой выбор?

5. Может ли пастор читать проповедь, основанную на Библии, так, чтобы не создавалось впечатления, что только люди с семинарским образованием (подобные ему самому) способны верно истолковывать Писание? Как вы считаете, есть ли необходимость в том, чтобы в каких-то случаях, касающихся разногласий по вопросам учения или этики, он основывал свои аргументы на значении греческих или еврейских слов, которые сами члены церкви не в состоянии понять? Есть ли у исследователя возможность использовать подобные специальные знания перед широкой публикой?

6. Руководители церкви во времена Мартина Лютера считали, что нужно использовать Библию на латинском языке, чтобы простые люди не могли ее читать и неверно истолковывать. Дайте оценку этому аргументу. Как вы считаете, почему Мартин Лютер так стремился перевести Библию на немецкий язык? Почему руководители церкви в прошлые века преследовали и даже убивали тех людей, которые — подобно Уильяму Тиндалу в Англии — переводили Библию на язык своего народа? Почему перевод Библии на другие языки является столь важной составляющей миссионерской работы?

7. Можно ли на основе учения о ясности Писания сделать вывод, что Новый Завет может быть понят людьми, которые не имели доступа к Ветхому Завету?

## Специальные термины

герменевтика экзегетика ясность  
ясность Писания

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1

2

Англиканские (епископальные)

1882—1892 Litton (вопрос напрямую не рассматривается)

Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 1:223-230

1983 Carter, 2:747-767

Баптистские

1767 Gill, 30-32

1976-1983 Henry, 4:272-367 1983-1985 Erickson, 253-256

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:105-119

1986 Ryrie, 110-118

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:319-330, 359-370

1934 Mueller, 138-141

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1861 Herpe, 33-41

1871-1873 Hodge, 1:183-190

## Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

(Вопрос напрямую не рассматривается.)

### Другие работы

В этом разделе я привел несколько работ, помогающих развивать навыки истолкования библейских текстов, в том числе три ценные работы, написанные авторами, не принадлежащими к евангельским кругам (J. Вагг и E. D. Hirsch).

- Barr, James. *The Semantics of Biblical Language*. London: Oxford University Press, 1961.
- Berkhof, Louis. *Principles of Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Baker, 1950.
- Carson, D. A. *Exegetical Fallacies*. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Dockery, David S. *Biblical Interpretation Then and Now: Contemporary Hermeneutics in the Light of the Early Church*. Grand Rapids: Baker, 1992.
- Fee, Gordon D., and Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- Hirsch, E. D., Jr. *The Aims of Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Hirsch, E. D., Jr. *Validity of Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967.
- Hubbard, Robert L., William W. Klein, and Craig L. Blomberg. *Introduction to Biblical Interpretation*. Waco, Tex.: Word Books, 1993.
- Inch, Morris A., and C. Hassel Bullock, eds. *The Literature and Meaning of Scripture*. Grand Rapids: Baker, 1981.
- Kaiser, Walter C, Jr. *Toward an Exegetical Theology*. Grand Rapids: Baker, 1982.
- Marshall, I. Howard, ed. *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- McCown, Wayne, and James Earl Massey, eds. *Interpreting God's Word for Today: An Inquiry Into Hermeneutics From a Biblical Theological Perspective*. Wesleyan Theological Perspectives, vol. 2. Anderson, Ind.: Warner Press, 1982.
- McKnight, Scot, ed. *Introducing New Testament Interpretation*. Grand Rapids: Baker, 1990.
- McKnight, Scot, ed. *Interpreting the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Baker, 1988.
- Mickelsen, A. Berkeley. *Interpreting the Bible*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
- Osborne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1992.
- Packer, J. I. "Infallible Scripture and the Role of Hermeneutics". In *Scripture and Truth*. Ed. by D. A. Carson and John Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan, 1983, pp. 325-356.
- Packer, J. I. "Scripture". In *NDT*, pp. 627-631.
- Ramm, Bernard. *Protestant Biblical Interpretation*. 3d ed. Grand Rapids: Baker, 1970.
- Schultz, Samuel J., and Morris A. Inch, eds. *Interpreting the Word of God. Test-schrift in Honor of Stephen Barabas*. Chicago: Moody, 1976.
- Silva, Moises. *Biblical Words and Their Meanings*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.
- Silva, Moises. *Has the Church Misread the Bible? The History of Interpretation in the Light of Contemporary Issues*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- Sire, James. *Scripture Twisting: Twenty Ways the Cults Misread the Bible*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1980.
- Sproul, R. C. *Knowing Scripture*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.
- Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

### Отрывок для запоминания

Втор. 6:6,7:

*И да будут слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня, в сердце твоём. И внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая.*

И И А Б А □



# Необходимость Писания

*Для чего необходима Библия? Что могут люди узнать о Боге без Библии?*

Нужна ли нам Библия, или кто-то, кто может рассказать нам о том, что говорит Библия о существовании Бога? Что мы грешники, нуждающиеся в спасении? Как обрести спасение? Как узнать волю Божию? На эти вопросы призвано ответить исследование на тему о необходимости Писания.

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Понятие «необходимость Писания» может быть определено следующим образом: **Библия необходима для того, чтобы узнать о Евангелии, для поддержания духовной жизни и для того, чтобы узнать волю Божию. Но не для того, чтобы узнать о существовании Бога или о Его качествах и Его моральных за-конах.**

Теперь это определение можно пояснить по частям.

### А. Библия необходима для того, чтобы узнать о Евангелии

Ибо «всякий, кто призовет имя Господне, спасется». Но как призывать Того, в Кого не уверовали? **Как верить в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? <...> Итак вера от слышания**, а слышание от слова Божия (Рим. 10:13—17).

В этом утверждении видна следующая логика рассуждения: **1.** Для обретения спасения необходимо призвать имя Господне (у Павла в целом, как и в данном конкретном контексте [см. ст. 9], слово «Господь» обозначает Господа Иисуса Христа). **2.** Люди могут призывать имя Христа только если они верят в Него (т. е. верят в то, что Он — Спаситель, достойный призвания и отвечающий на призыв). **3.** Люди не могут уверовать в Христа, если они не слышали о Нем. **4.** Они не могут услышать о Христе, если кто-либо не расскажет им о Нем («проповедующий»). **5.** Вывод таков: спасительная вера обретается через слышание (т. е. через слышание евангельской вести) проповеди Евангелия Христа. Это, очевидно, означает, что без слышания проповеди Евангелия Христа никто не может спастись<sup>1</sup>.

Это один из многих текстов, которые показывают, что вечное спасение можно обрести только через веру в Иисуса Христа, и никаким другим путем. «Верующий в Него не судится, а **не верующий уже осужден**, потому что не уверовал во имя едиnorodного Сына Божия» (Ин. 3:18). Также и Иисус говорит: «Я есмь путь и истина и жизнь; **никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня**» (Ин. 14:6).

Петр говорит на суде синедриона: «**Нет ни в ком ином спасения; ибо нет другого имени** под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12). Тот факт, что спасение возможно только через Христа, основан на том, что Иисус — Единственный, Кто умер за наши грехи, и Единственный, Кто мог бы сделать это. Павел говорит: «Ибо един Бог, **един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех**» (1 Тим. 2:5,6). Нет другого пути примирения с Богом, как только через Христа, ибо нет другого пути разрешить проблему вины за наш грех перед Святым Богом<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Кто-то может сказать, что в следующем стихе, Рим. 10:18, где цитируется Пс. 18:5: «По всей земле прошел голос их, и до пределов вселенной слова их», подразумевается, что все люди повсюду уже услышали весть Евангелия, или весть Христа. Однако, учитывая контекст Псалма 18, можно сделать вывод, что речь идет о природном творении, особенно о небесах, возвещающих Божию славу и величие Его действия в творении, а не о провозглашении спасения через Христа. Если сделать вывод, что все люди повсюду уже услышали Евангелие Христа через естественное откровение, то миссионерская деятельность Павла потеряет всякий смысл.

<sup>2</sup> Вопрос о том, справедливо ли со стороны Бога осуждать тех, кто никогда не слышал о Христе, рассматривается в гл. 18 и Гл. 31.

Но если люди могут быть спасены только через веру в Христа, то как же могут спастись верующие Ветхого Завета? Ответить на это следует так: те, кто спасся в Ветхом Завете, также спаслись верой в Христа. Хотя их вера была лишь с надеждой обращена в будущее, она была основана на Божьем слове обетования о том, что придет Мессия, или Спаситель. О ветхозаветных верующих Авеле, Енохе, Ное, Аврааме и Сарре автор Послания к Евреям говорит: **«Все сии умерли в вере, не получивши обетования, а только издали видели оные, и радовались»** (Евр. 11:13). (Здесь возникает противоречие: автор говорит, что ветхозаветные праведники верили на основе обетования, а в процитированном стихе говорится, что они не получили обетования. Все дело в том, что греческий текст Евр. 11:13 — *μη λαβόντες τὸς ἐπαγγελίας* — большинство за-ладных переводов [не только английских] интерпретирует следующим образом: «не получив **исполнения** обетования», что допустимо, но несколько более проблематично, чем дословный синодальный перевод этого стиха. — *Примеч. пер.*)

В той же самой главе далее говорится, что Моисей «поношение Христово [или Мессии] почел большим для себя богатством, нежели Египетские сокровища; ибо он взирал на воздаяние» (Евр. 11:26). Иисус также говорит об Аврааме: «Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой: **и увидел** и возрадовался» (Ин. 8:56). Судя по всему, здесь речь также идет о радости Авраама при мысли о будущем пришествии обетованного Мессии. Таким образом, даже ветхозаветные верующие имели спасительную веру в Христа, на Которого они надеялись, основываясь не на точном знании исторических подробностей жизни Христа, а на величайшей вере в абсолютную верность Божьего обетования.

Таким образом, Библия необходима для спасения вот в каком смысле: человек может либо читать евангельскую весть в Библии сам, либо слышать ее от другого человека. Даже те верующие, которые обрели спасение во времена Ветхого Завета, обрели его именно так — веруя в слово Божье, которое обещало им будущего Спасителя.

Эти повторяющиеся примеры верования в Божьи **слова** обетования, наряду с процитированными выше стихами, в которых утверждается необходимость слышания о Христе и веры в Него, судя по всему, указывают на то, что грешные люди более нуждаются в конкретном, нежели в интуитивном ощущении. Похоже, что единственным основанием, достаточно прочным для того, чтобы укрепить на нем хоть-либо веру, является само **Слово** Божье (устное или записанное). В самые ранние времена оно было кратким, но уже тогда мы обладали свидетельством **слов** Бога, обещающих будущее спасение. И этим еловам верили те, кого Бог призвал к Себе.

<sup>3</sup> **Цитируемый автором стих довольно сложен для перевода с древнееврейского. Приведем несколько русскоязычных вариантов перевода. «Приносишь ли ты доброе, или недоброе, грех лежит у дверей; он стремится к тебе, но ты можешь господствовать над ним»** (Священные книги Ветхого Завета, переведенные с еврейского текста: Для употребления евреям. Вена: А. Рейхард и Ко, 1877. Т. 1. С. 6); **«Если будешь делать добро, то будешь праведен передо Мной, и Я приму тебя. Но если будешь делать зло, то твоя жизнь будет греховна. И тогда твой грех захочет править тобой, ты же должен сам пра-**

Даже во времена Адама и Евы существовали такие слова Бога, которые указывали на будущее спасение. Например, в проклятии змея (Быт. 3:15) дается обетование о том, что семя жены (один из ее потомков) поразит змея в голову, но и само оно будет ранено — обетование, которое в конечном счете исполнилось в Христе. Первые двое детей Адама и Евы, Каин и Авель, принесли жертвы Господу (Быт. 4:3,4), а это указывает на то, что они осознавали необходимость платы за грех и знали Божье обетование, в котором говорилось, что Он может принять только жертву, принесенную должным образом. Слова «Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица?» (Быт. 4:7) вновь, в очень краткой форме, дают пример слова Божьего, которое приносит определенное спасение через веру в обетование Божье, данное через это слово<sup>3</sup>. С развитием ветхозаветной истории Божьи слова обетования становились все более и более точными, а устремленная в будущее вера народа Божьего, соответственно, становилась все более и более определенной. И все же, всегда существовала вера, основанная конкретно на **словах** самого Бога.

Таким образом, люди могут узнать о **существовании** Бога и о некоторых Его **законах** без Писания, но нет никакой возможности прийти к **спасительной вере** без конкретного знания Божьих слов обетования.

## **Б. Библия необходима для поддержания духовной жизни**

Иисус говорит (цитируя Втор. 8:3): «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4:4). Здесь Иисус указывает на то, что наша духовная жизнь поддерживается ежедневной пищей — Словом Божьим — точно так же, как наша физическая жизнь поддерживается ежедневной физической пищей. Пренебрегая регулярным чтением Слова Божьего, мы наносим такой же вред здоровью наших душ, как и отказ от

фи-зической пищи — здоровью наших тел.

Также и Моисей говорит израильскому народу о важности Слова Божье-го для их жизни: «Ибо это не пустое для вас; но **это жизнь ваша**, и чрез это вы долгое время пробудете на той земле, в которую вы идете чрез Иордан, чтоб овладеть ею» (Втор. 32:47). А Петр призывает христиан, к которым он обращается с посланием: «Как новорожденные младенцы, возлюбите чистое ело-весное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение» (1 Пет. 2:2). «Чистое словесное молоко» в этом контексте может обозначать только Слово Божье, о котором Петр рассуждал ранее (см.: 1 Пет. 1:23—25). Таким образом, Библия необходима для поддержания нашей духовной жизни и для духовного роста в нашей христианской жизни.

**В. Библия необходима, чтобы точно узнать волю Божью**  
вить грехом» (Библия: Современный перевод библейских текстов. М.: Библио-Русиком, 1997. С. 4); «Ведь если клонишься к добру, то простится тебе, если же не клонишься к добру, то у двери грех лежит, и к тебе влечение его; ты же должен властвовать над ним» (Тора: Пятикнижие Моисеево. Иерусалим; М.: Шамир, 1993. С. 29). Автор «Систематического богословия» основывает свое рассуждение на следующей версии английского перевода: «If you do well, will you not be accepted?» — «Если ты поступаешь хорошо, то разве не будешь принят?» — *Примеч. пер.*

Ниже будет показано, что **некоторое** знание о воле Божьей мы можем получить через свое сознание. Однако это знание часто бывает нечетким и не может дать человеку уверенности. Если бы **не было** записанного Слова Божьего, мы **не смогли бы** получить верного знания о воле Божьей ни через собственное сознание, ни через совет других людей, ни через внутреннее свидетельство Святого Духа, ни через переменчивые внешние обстоятельства, ни благодаря умению рассуждать, ни с помощью здравого смысла. Все это может обеспечить лишь приблизительное представление о воле Божьей, с различной степенью надежности, по крайней мере в падшем мире, где грех нарушает нашу способность восприятия добра и зла, вносит ложные рассуждения в процесс нашего мышления и побуждает нас время от времени подавлять в себе свидетельство совести (ср.: Иер. 17:9; Рим. 2:14,15; 1 Кор. 8:10; Евр. 5:14; 10:22; также 1 Тим. 4:2; Тит. 1:15).

Библия же дает ясные и верные утверждения о воле Божьей. Бог не открыл нам все, но Он открыл нам достаточно для того, чтобы мы познали Его волю: «Сокрытое принадлежит Господу, Богу нашему, **а открытое нам и сы-нам нашим до века**, чтобы мы исполняли все слова закона сего» (Втор. 29:29). Как это было во времена Моисея, так обстоит дело и сейчас — Бог открыл нам Его слова, чтобы мы повиновались Его законам и тем самым исполняли Его волю. «Непорочны» для Бога «ходящие в законе Господнем» (Пс. 118:1). «Блажен» тот человек, который не следует воле нечестивых (Пс. 1:1), и воля его — «в законе Господнем», о котором он размышляет «день и ночь» (Пс. 1:2). Любить Бога (и тем самым действовать угодным Ему образом) — значит «соблюдать заповеди Его» (1 Ин. 5:3). Если мы хотим иметь верное знание о воле Божьей, то мы должны приобрести его, изучая Писания.

В самом деле, Библия может дать верное знание о чем угодно. Философы утверждают: если мы признаем, что не знаем всего, то мы не можем быть уверенными и в том, что, по нашему мнению, мы знаем. Всегда может выявиться какой-либо неизвестный нам факт, и тогда выяснится, что то, что мы полагали истинным, на самом деле является ложным. Например, мы думаем, что знаем дату своего рождения, свое имя, возраст и т. д. Однако мы должны признать, что существует вероятность, что наши родители могли дать нам неверную информацию на этот счет. И, когда это вскроется, наше «верное» знание может оказаться неправильным. Что касается тех событий, свидетелями которых были мы сами, то все мы знаем, как велика вероятность «запомнить» слова или события неправильно и убедиться в этом позднее, когда нас поправят. Мы можем быть в большей степени уверены в нашем нынешнем опыте (но даже и это, скажет кто-то, может быть сном, и мы обнаружим это про-снувшись!). В любом случае очень трудно возразить философу. Ведь если мы не знаем всех фактов мира, прошлых, настоящих и будущих, как мы можем быть **уверены**, что обладаем правильной информацией хотя бы об одном факте?

В конечном счете, у этой проблемы может быть только два решения: 1) мы должны узнать все факты мира, чтобы быть уверенными, что никакой откры-тый в будущем факт не докажет, что наши нынешние представления ложны; или 2) кто-либо **знающий** все факты мира и никогда не лгущий может изложить нам некоторые истинные факты, и мы будем уверены, что их ничто ни-когда не опровергнет.

Второе решение — это фактически то, чем являются слова Писания. Бог знает все факты, которые уже когда-либо имели место или еще только про-изойдут в будущем. И этот Бог всеведущ, обладает абсолютно точным знанием, т. е. никогда не возникнет такого факта, которого Он бы уже не знал; та-ким образом, не может появиться такого факта, который доказал бы, что нечто, зчем мыслит Бог, на самом деле является ложью. И именно основываясь на этой

вечной сокровищнице истинного знания, Бог, Который никогда не лжет, обратился к нам в Писании, в котором Он сказал нам много истинного о Себе, о мире, который Он сотворил. Ни один факт никогда не опровергнет истину, изреченную Всеведущим.

Таким образом, нам следует **быть уверенными** в истинах, изложенных в Писании, в большей степени, чем в любом другом знании. Если говорить о степени уверенности в тех знаниях, которыми мы обладаем, то в знании, которое мы получаем из Писания, нам следует быть уверенными в самой высшей степени (если слово «уверенность» вообще может быть применимо к какому-либо человеческому знанию, то его следует применить именно к такому знанию)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Это утверждение подразумевает, что мы убеждены в том, что Писание действительно является словами Самого Бога и что мы правильно поняли, по крайней мере, отдельные части Писания. Здесь учение о ясности Писания, которое мы рассматривали в предыдущей главе, дает нам уверенность в том, что все **МЫ** в состоянии правильно понять учения Писания. А благодаря действию Святого Духа и многократным свидетельствам Писания мы убеждаемся в божественном авторитете Писания (рассмотренном в главах, посвященных различным формам Слова Божьего). В этом смысле рассуждение становится циклическим, как нечто, подобное спирали, где каждая часть учения Писания подкрепляет следующую и углубляет нашу убежденность в истинности других частей учения. В ходе этого процесса наша убежденность в том, что Писание есть Слово Божье, что оно истинно, ясно и что знание, которое мы черпаем из него, верно, становится тем более сильной, чем более мы изучаем Писание и размышляем над ним.

Конечно, мы можем говорить о степени уверенности в том факте, что Библия — это Слово Божье и что наше толкование того или иного учения Писания является правильным. Затем, с точки зрения личного опыта, мы можем сказать, что наша уверенность в истинности знания, которое мы черпаем из Писания, становится больше, по мере того как возрастает наша уверенность в богодухновенности и ясности Писания.

Однако, с точки зрения богословия, если мы исходим из того, что Писание богодухновенно и что мы верно понимаем его учения (по крайней мере, его основные учения), то правильно будет сказать, что мы можем быть уверены в истинности того знания, которое мы черпаем из Писания.

Эта уверенность в верности знания, взятого нами из Писания, дает нам основу для утверждения истинности многих других знаний, которыми мы обладаем. Мы читаем Писание и обнаруживаем, что его взгляд на окружающий нас мир, на человеческую природу и на нас самих перекликается с тем, что мы узнали благодаря нашим органам чувств. Таким образом, мы получаем основание доверять нашим знаниям об окружающем мире, так как наши наблюдения согласуются с абсолютной истиной Писания. Подобная уверенность в правильности наблюдений, произведенных с помощью наших глаз и ушей, получает дальнейшее подтверждение в том факте, что эти органы чувств сотворил Бог, Который в Писании часто призывает нас использовать их (ср. Прит. 20:12: «Ухо слышащее и глаз видящий — и то и другое создал Господь»).

Так христианин, который принимает Библию как Слово Божье, уходит от философского скептицизма. В этом смысле правильно было бы сказать, что для всех людей, которые не являются всеведущими, Библия необходима для верного знания о чем бы то ни было.

Этот факт важен для рассмотрения следующей темы; ниже мы утверждаем, что неверующие **могут** узнать **нечто** о Боге из общего откровения, которое видимо в окружающем мире. Хотя это и верно, мы должны признать, что в падшем мире знание, приобретенное через наблюдение, всегда несовершенно, и нельзя исключить вероятность ошибки и неверного истолкования. По-этому знание о Боге и о творении, приобретенное из Писания, следует использовать для того, чтобы правильно истолковывать окружающее нас творение. Используя богословские термины, которые мы определим ниже, мы можем сказать, что для правильного истолкования общего откровения нам необходимо частное откровение<sup>5</sup>.

#### Г. Но узнать о том, что Бог существует, можно и не читая Библию

Как же быть тем, кто не читает Библию? Могут ли они получить какое-либо знание о Боге? Могут ли они узнать что-либо о Его законах? Да, без Библии можно кое-что узнать о Боге, хотя это знание не будет абсолютно точным.

<sup>5</sup> Определения общего и частного откровения см. на с. 124, 125.

Люди могут обрести знание **о том, что Бог существует, и о некоторых Его качествах**, просто наблюдая за самим собой и окружающим миром. Давид говорит: «**Небеса проповедуют славу Божию**, и о делах рук Его вешает твердь» (Пс. 18:2). Чтобы увидеть свидетельство безграничной власти, мудрости и даже красоты Бога, достаточно взглянуть на небо; это значит наблюдать величественное свидетельство славы Божьей. Также и Павел с Варнавой говорят греческим жителям Листры о живом Боге, который сотворил небо и землю: «[Он] в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями, хотя и **не переставал свидетельствовать о Себе** благодеяниями,

подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищу и веселием сердца наши» (Деян. 14:16,17). Дожди и урожайные годы, плоды, которые приносит земля, радость человеческих сердец — все свидетельствует о том факте, что их Творец — это Бог милосердия, любви и даже радости. Все эти свидетельства о Боге находятся вокруг нас, в творении, и их могут увидеть все, кто стремится к этому.

Даже те, кто из-за своей извращенности отвергает истину, не могут не видеть свидетельств о существовании Бога, наблюдая за Его творением:

Ибо, **что можно знать о Боге, явно для них**, потому что Бог явил им; ибо **невидимое Его**, вечная сила Его и Божество, от создания мира **через рассматривание творений видимы**, так что они безответны. Но как они, **познавши Бога**, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили, но осуетились в умствованиях своих, и омрачилось несмысленное их сердце (Рим. 1:19-21).

Здесь Павел говорит не только о том, что творение свидетельствует о существовании Бога и о Его качествах, но также о том, что даже безнравственные люди признают это очевидным. То, что можно узнать о Боге, «явно для них», и они даже «познали Бога» (судя по всему, они знали, Кто Он), но «не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили». Этот текст позволяет нам утверждать, что все люди, даже наиболее безнравственные, обладают некоторым внутренним знанием о существовании Бога и о том, что Он — Творец, наделенный властью. Это становится явным «через рассматривание творений», т. е. всего творения в целом. И, возможно, в человеке, сотворенном по образу Божьему, люди видят (наблюдая за собой и другими людьми) самое великое свидетельство о существовании Бога<sup>6</sup>.

Таким образом, даже без Библии, все люди имеют свидетельство в творении о том, что Бог существует, о том, что Он — Творец, а они — творения, и обладают также некоторыми свидетельствами о Его качествах. Итак, из этого свидетельства они нечто познают о Боге (хотя никто не говорит о том, что это знание способно привести их к спасению).

#### Д. Кроме того, узнать о качествах Бога и Его моральных законах можно и без Библии

<sup>6</sup> Швейцарский богослов Карл Барт (1886—1968) отрицал, что сам по себе человек может узнать что-либо о Боге через естественное откровение в природе, и настаивал, что знание о Боге может быть получено только через знание о благодати Божьей во Христе. Его отрицание естественного откровения не получило широкого признания; оно основано на не слишком убедительной точке зрения о том, что в Рим. 1:21 говорится о теоретической возможности познания Бога, а не о фактическом знании.

В Послании к Римлянам Павел продолжает свое рассуждение и показывает, что даже у тех неверующих, которые не обладают записанными законами

Божьими, в сознании есть некоторое понимание моральных требований Бога. Перечисляя грехи («зависть, убийства, распри, обман...»), Павел говорит о грешниках: **«Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти; однако не только их делают, но и делающих одобряют»** (Рим. 1:32). Аморальные люди знают, что их грех — преступление, по крайней мере отчасти.

Далее Павел говорит о действии совести в язычниках, у которых нет письменного закона:

**Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (Рим. 2:14,15).**

Совесть неверующих свидетельствует им о моральных нормах Бога, однако это свидетельство в сердцах неверующих искажено или глубоко спрятано<sup>7</sup>. Павел говорит, что иногда их мысли «обвиняют», а иногда «оправдывают» их. Знание о законе Божьем, полученное таким путем, несовершенно, однако достаточно для того, чтобы дать возможность осознать моральные требования Бога. (Именно на этом основании Павел утверждает, что все человечество виновно перед Богом, даже те люди, у которых нет письменного закона Бога.)

<sup>7</sup> Совесть неверующих подавлена или ожесточена под влиянием культурного окружения и частных обстоятельств. Например, в обществе канибалов совесть многих людей ожесточена и нечувствительна к злу убийства, тогда как, например, в современном американском обществе совесть слишком малочувствительна по отношению к злу лжи, пренебрежения отцовским авторитетом, сексуальной распущенности. Более того, люди, которые постоянно совершают один и тот же грех, часто испытывают все меньшие угрозы совести: вор может очень сильно чувствовать свою вину после первой или второй кражи, однако остается почти

равнодушным после двадцатой. Свидетельство совести остается в каждом случае, однако аморальность заглушает его.

<sup>8</sup> Об истории учения об общем откровении и его обосновании в Писании см.: Bruce Demarest, *General Revelation* (Grand Rapids: Zondervan, 1982); см. также: Gordon R. Lewis and Bruce A. Demarest, *Integrative Theology*, 1:59—91.

<sup>9</sup> См. гл. 1.

Знание о существовании Бога, Его качествах и моральных законах, ко-торое люди обретают через творение, часто называют **«общим откровением»** (так как его получают все люди)<sup>8</sup>. Общее откровение можно обрести, наблюдая за природой, видя направляющее воздействие Бога в истории и испытывая внутреннее ощущение существования Бога и Его законов, которое Он даровал каждому человеку. Общее откровение отличается от **«частного откровения»**; этот термин обозначает слова Бога, обращенные к конкретным людям, такие, как слова Библии, ветхозаветных пророков и новозаветных апостолов, а также слова личного обращения Бога, такие, как изреченные на горе Синай или во время крещения Иисуса<sup>9</sup>.

Частное откровение — это все слова Писания; но оно также включает в себя и слова, произнесенные, но не зафиксированные в Писании, например, слова Иисуса, ветхозаветных пророков и новозаветных апостолов.

Все люди знают что-либо о моральных законах Бога, и это великое благо-слодение для общества. В противном случае, ничто не могло бы сдерживать то зло, которое совершают люди, чьи поступки не ограничиваются их собственной совестью. Поскольку существует некоторое общее представление о добре и зле, христиане часто согласны с нехристианами по многим вопросам гражданского законодательства, общественных норм, основ деловой этики и правил поведения в обычной жизни. Кроме того, мы можем воззвать к чувству справедливости в человеческих сердцах (Рим. 2:14), пытаясь провести лучшие законы, отменить плохие или исправить какие-либо иные несоответствия того общества, в котором мы живем. Знание о существовании Бога и о Его качествах помогает достичь Евангелием нехристианского сердца и разума (неверующие знают, что Бог существует и что они нарушили Его требования, и вест о том, что Христос умер для того, чтобы заплатить за их грехи, — это действительно **Благая весть** их).

Однако следует подчеркнуть, что нигде в Писании не говорится о том, что люди могут познать Евангелие или узнать о пути спасения через подобное общее откровение. Они могут лишь знать, что Бог существует, что Он — их Творец, что они обязаны подчиняться Ему и что они согрешили против Него. Системы жертвоприношений в древних религиях подтверждают этот факт. Повторяющиеся случаи «дождей времен плодоносных», о которых говорится в Деян. 14:17, могли даже привести многих людей к мысли о том, что Бог не только свят и праведен, но и любящий Бог, Который прощает. Однако каким образом **святость и справедливость** Бога может сочетаться с Его **стремлением прощать грехи** — это тайна, которая без Библии не была раскрыта ни в одной религии. Не дает нам Библия и надежды на то, что подобное открытие может быть совершено без особого откровения от Бога. Величайшее чудо нашего искупления заключается в том, что Сам Бог предоставил нам путь спасения, послав в качестве нашего представителя Своего собственного Сына (Который одновременно является и Богом, и человеком), чтобы Он понес наказание за наши грехи, сведя воедино справедливость и любовь Бога в бесконечно мудром и поразительно благодатном деянии. Этот факт, который кажется христианину почти что общим местом, не должен терять в нашем сознании своей исключительности — мы никогда не узнали бы об этом без особого устного откровения Божьего.

Кроме того, даже если бы сторонник древней религии мог бы вообразить себе, что Бог каким-то образом **должен** Сам понести наказание за наши грехи, то подобная мысль казалась бы просто невероятной. Она никогда не смогла бы стать основанием для того, чтобы утвердить на нем спасительную веру, если бы Бог сам не утвердил эту мысль Своими Собственными словами, а именно

словами Евангелия, возвестившего, что это и в самом деле должно произойти (если это откровение было во времена, предшествующие Христу) или что это действительно произошло (если откровение относится ко времени после Христа). Библия нигде не рассматривает человеческие рассуждения в отрыве от Слова Божьего в качестве достаточного основания для обретения **спасительной веры**: эта спасительная вера, в соответствии с учением Писания, всегда является верой в Бога, основанной на истинности слов Самого Бога<sup>10</sup>.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Когда вы свидетельствуете неверующему, что вы ему советуете прочитать в первую очередь? Вы

слышали о таких случаях, когда человек становился христианином, не читая Библии и не слушая тех, кто рассказал бы ему о том, что говорит Библия? Таким образом, в чем заключается самая главная задача миссионера? Каким образом учение о необходимости Писания отражается на нашей миссионерской работе?

2. Питаете ли вы вашу душу духовной пищей Слова столь же заботливо и усердно, как вы питаете ваше тело физической пищей? Что делает нас духовно нечувствительными? Почему при этом физический голод мы чувствуем гораздо острее, чем духовный? Как исправить эту ситуацию?

3. Когда мы стремимся узнать волю Божью, на что нам следует потратить больше всего усилий и времени? На что вы тратите более всего усилий и времени в таком случае? Противоречат ли друг другу принципы Божьи, изложенные в Писании, и выводы, которое мы делаем, руководствуясь нашими чувствами, со-вестью, внешними обстоятельствами, человеческими рассуждениями? Что нам следует делать для того, чтобы разрешить эти противоречия?

4. Как вы думаете, будет ли когда-нибудь составлено гражданское законодательство, основанное на моральных принципах Бога, изложенных в Писании? Почему следует надеяться на то, что, в конечном счете, мы сможем убедить подавляющее большинство нашего общества принять законы, соответствующие духовным нормам? Что может помешать этим усилиям?

## Специальные термины

естественное откровение необходимость Писания общее откровение частное откровение

<sup>10</sup> Следует отметить, что в Новом Завете именно о Слове Божьем говорится как о том представителе, через которого Бог дарует людям духовную жизнь (Иак. 1:18; 1 Пет. 1:23).

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

#### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton (вопрос напрямую не рассматривается)

1930 Thomas, 258-260

#### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1983 Carter, 1:288-289

#### 3. Баптистские

1767 Gill, 1:32-36

1976-1983 Henry, 1:17-29; 2:91-123; 4:494-522; 6:360-369 1983-1985 Erickson, 153-174

1987- 1994 Lewis/Demarest, 1:59-92

#### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:48-60

#### 5. Лютеранские

1934 Mueller, 90-98

#### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:69-74, 838-849 (1.6; 3.19.6-16)

1724-1758 Edwards, 2:479-485

1861 Heppe, 31-33

1871-1873 Hodge, 1:18-60, 364-365

1878 Dabney, 64-78

1938 Berkhof, *Intro.*, 128-133; 165-166

#### 7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические)

1988- 1992 Williams, 33-36, 239-241

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

## 1. Традиционные богословия

1955 Ott (вопрос напрямую не рассматривается)

## 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 1:151-161; 245-281

### Другие работы

Berkouwer, G. C. *General Revelation*. (No translator named.) Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

Demarest, Bruce A. *General Revelation*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

Demarest, Bruce A. "Revelation, General". In *EDT*, pp. 944-945.

Henry, Carl F.H. "Revelation, Special". In *EOT*, pp. 945-948.

Kuiper, Abraham. *Principles of Sacred Theology*. Trans. by J. H. de Vries. Grand Rapids: Eerdmans, 1968, pp. 341-405 (первоначально опубликована в 1898 г. под названием *Encyclopedia of Sacred Theology*).

Packer, J. I. "Scripture". In *NDT*, pp. 627-631.

Van Til, Cornelius. *Common Grace and the Gospel*. Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1973.

Van Til, Cornelius. In *Defense of the Faith*, vol. 1: *The Doctrine of Scripture*. Ripon, Calif.: den Dulk Christian Foundation, 1967, pp. 1-15.

Van Til, Cornelius. In *Defense of the Faith*, vol. 5: *An Introduction to Systematic Theology*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1976, pp. 62-109.

### Отрывок для запоминания

Мф. 4:4:

*Он же сказал ему в ответ: написано: «не хлебом одним будет жить чело-век, но всяким словом, исходящим из уст Божиих».*

## ГЛАВА 7

### Достаточность Писания

*Достаточно ли Библии для того, чтобы узнать, чего от нас желает Бог в наших мыслях и действиях?*

#### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Следует ли нам искать иных слов от Бога, в дополнение к тем, которые даны нам в Писании? Учение о достаточности Писания отвечает на этот вопрос.

#### А. Определение понятия «достаточность Писания»

*Понятие «достаточность Писания» означает, что Писание содержит в себе все слова Божьи, которые Он желал сказать Своему народу на каждом этапе истории спасения, и сегодня оно содержит в себе все, что нам необходимо знать для нашего спасения, для совершенной веры в Бога и для совершенного послушания Ему.*

В этом определении подчеркивается тот факт, что только в Писании нам следует искать Божьи слова, обращенные к нам, что там есть все необходимое для нас и что мы должны радоваться великому откровению, которое нам дано, и довольствоваться только им.

Важное подтверждение и объяснение этого учения находим в словах Пав-ла, обращенных к Тимофею: «Притом же ты из детства знаешь священные писания, которые *могут умудрить тебя во спасение* верою во Христа Иисуса» (2 Тим. 3:15). Контекст показывает, что здесь «священные писания» — это письменно зафиксированные Писания (2



Тим. 3:16). Следовательно, слова Божьи в Писании — это все, что необходимо нам для спасения; эти слова способны сделать нас мудрыми «во спасение». Это подтверждается другими текстами, в которых говорится о словах Писания как о средстве, которое Бог использует для того, чтобы привести нас к спасению (Иак. 1:18; 1 Пет. 1:23).

Другие тексты указывают нам, что в Библии есть все, что нам необходимо для христианской жизни. Павел пишет Тимофею: «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности, **да будет совершен Божий человек, ко всякому доброму делу приготовлен**» (2 Тим. 3:16,17).

Здесь Павел указывает на то, что одна из целей, ради которых Бог вдохновил людей на составление Писания, — это подготовить нас «ко всякому доброму делу». Следовательно, нет иных «добрых дел», которые Бог желает, чтобы мы совершали, помимо тех, которым учит нас Писание.

Схожее учение находим и в Пс. 118: «Блаженны **непорочные** в пути, **ходящие в законе Господнем**» (ст. 1). Этот стих показывает равнозначность «непорочности» и «хождения в законе Господнем»: непорочны те, кто ходят в законе Господнем. Это еще раз подтверждает, что все, чего требует от нас Бог, записано в Его Слове. Следовательно, чтобы быть непорочными в глазах Бога, нам просто следует делать все, что повелевает Библия.

Итак, для того чтобы быть морально совершенными, что нам следует делать, помимо того, что нам повелевает Писание? Ничего! Совершенно ничего! Если мы просто придерживаемся слов Писания, мы будем «непорочны» и совершим «всякое доброе дело», которое ожидает от нас Бог.

### Б. В Библии мы можем найти ответы на каждый конкретный вопрос

<sup>1</sup> Это не означает, что следует игнорировать субъективное ощущение воли Божьей. Такая точка зрения подразумевала бы почти деистический подход (невмешательство Бога в жизнь Его детей) и механистический, безличный взгляд на водительство Божье. Бог может использовать, и действительно использует, субъективное восприятие Его воли для того, чтобы направить или даже подтолкнуть наши мысли в нужном направлении во многих решениях, которые мы принимаем в течение дня, — и само Писание говорит нам об этих субъективных факторах водительства (см.: Деян. 16:6,7; Рим. 8:9,14,16; Гал. 5:16—18,25). И все же эти стихи, говорящие о достаточности Писания, учат нас, что подобные субъективные впечатления могут лишь **напомнить** нам о тех моральных заповедях, которые уже зафиксированы в Писании, или привести нам на память те факты, которые мы (по крайней мере, в теории) могли бы узнать сами из других источников; эти ощущения ничего не могут добавить к повелениям Писания или заменить Писание, определяя, в чем именно заключается воля Божья, или быть равными с Писанием по авторитету.

Учитывая, что люди самых разных христианских традиций не раз серьезно ошибались, принимая определенные решения на основе своих ощущений, которые «подска-

Конечно, мы осознаем, что в этой жизни мы никогда не сможем совершенным образом повиноваться Писанию (см.: Иак. 3:2; 1 Ин. 1:8—10; и ниже, гл. 23). Тогда возникает вопрос: зачем нам знать, что Бог повелевает нам через Библию, если мы все равно не можем выполнить Его предписания? Однако истина о достаточности Писания имеет огромное значение для нашей христианской жизни. Она дает нам возможность **сосредоточить** наш поиск на одной только Библии. Нам не нужно перечитывать книги христианских мыслителей, написанные в течение всей истории христианства, не нужно изучать все учения Церкви или искать ответа среди тех ощущений, которые приходят нам на сердце<sup>1</sup>, чтобы понять, чего требует от нас Бог. В самом практическом смысле учение о достаточности Библии означает, что мы способны сделать ясные выводы по любому вопросу. Например, мы вполне можем найти все библейские тексты, которые имеют прямое отношение к вопросам брака и развода, к ответственности родителей и детей, к отношению христиан к государству.

Кроме того, это учение означает, что мы можем собрать все тексты, которые имеют отношение к таким вопросам учения, как искупление, личность Христа, действие Святого Духа в жизни верующего в наши дни. В этих и в сотнях других вопросов, касающихся морали и учения, библейская истина о достаточности Писания дает нам уверенность в том, что мы **сможем найти** то, что поможет нам понять, что Бог требует от нас в этих сферах. Проще говоря, учение о достаточности Писания говорит нам, что, изучая систематическое богословие и этику, мы можем найти ответы на наши вопросы.

Тут мы расходимся с богословами Римско-католической церкви, которые считают, что к этому мы должны добавить то, что было накоплено церковью за всю историю христианства. Мы согласны, что история церкви может помочь **понять**, что именно Бог говорит нам через Библию, но Бог никогда ничего не **прибавлял** к учениям или заповедям Писания. Писание способно снабдить нас всем «на всякое доброе дело», а ходить его путями — значит быть «непорочным» в глазах Бога.

Мы расходимся здесь также и с неевангельскими богословами, которые считают, что необходимо также

учитывать тот опыт, *который испытали мно-гие христиане ранней эпохи в их отношении с Богом*. Они допускают, что мож-но обнаружить множество мнений и точек зрения по основным вопросам. Но наша цель — это не поиск различных мнений по богословским и этическим вопросам, а стремление найти и понять то, что Сам Бог говорит нам Своими словами, которые содержатся в Писании, и только в Писании.

**В. Писание было достаточным на каждом этапе истории спасения** зывали» им, что их «ведет» Бог, важно помнить, что в этой жизни мы не можем быть абсолютно уверены, что знаем волю Божью в каждой конкретной ситуации (за исключе-нием тех случаев, когда тот или иной текст Писания ясно относится к определенной ситуации). В различных ситуациях мы можем обладать лишь различной степенью уве-ренности. Хотя наша способность постичь волю Божью должна развиваться по мере достижения христианской зрелости, мы неизбежно будем иногда совершать ошибки. У Эдмунда Клоуни (Edmund Clowney) я позаимствовал прекрасное высказывание на этот счет: «Степень уверенности в знании воли Божьей в той или иной ситуации прямо про-порциональна степени осознания нами того, как именно Слово Божье применимо к этой ситуации» (из частной беседы в ноябре 1992 г.).

Говоря о достаточности Писания, мы не имеем в виду, что *Бог* не может ничего добавить к сказанному Им. Мы утверждаем, что *человек* не может по своей инициативе добавить какие-либо слова к тем, что Бог уже изрек. Кроме того, это означает, что фактически *Бог не сказал* человечеству никаких иных слов, которым мы могли бы верить и повиноваться, помимо тех, что есть в Библии.

Этот момент очень важен, поскольку он помогает нам понять противоре-чивый, на первый взгляд, факт: Бог сначала говорит Своему народу, что Его слова достаточны для него в различные моменты истории спасения, а позднее добавляет к этим словам. Например, во Втор. 29:29 Моисей говорит: «Сокры-тое принадлежит Господу, Богу нашему, а открытое нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего».

Этот стих напоминает нам, что Бог всегда был Тем, по Чьей инициативе нам что-либо открывалось или не открывалось. На каждом этапе истории спасения, то, что Бог открывал, предназначалось для Его народа в этот вре-менной отрезок, а народу следовало изучать, верить и повиноваться. По ходу истории спасения добавлялись новые слова Божьи, которые истолковывали эту историю (о развитии канона см. выше, в гл. 2).

Таким образом, ко времени смерти Моисея, первые пять книг нашего Вет-хого Завета были достаточны для народа Божьего того времени. Однако Бог вдохновил последующих авторов сделать добавления, чтобы Писание стало достаточным для верующих более поздних времен. Для современных христи-ан достаточны слова Бога, зафиксированные в Ветхом и Новом Заветах. После смерти, воскресения и вознесения Христа и после основания церкви, как это описано в Новом Завете, а также после соединения книг в новозаветном ка-ноне, не произошло никаких значительных событий в истории спасения, ко-торые имели бы значения для всего народа Божьего во все последующие вре-мена, и поэтому никаких новых слов Божьих, истолковывающих эти собы-тия, нам не было дано.

Это означает, что мы можем процитировать тексты Писания из всех час-тей канона, где ясно показано, что принцип достаточности откровения Божь-его в каждый конкретный период оставался все тем же. В этом смысле стихи, которые говорят о достаточности Писания в более ранние периоды, непосред-ственно относятся также и к нам, несмотря на то что объем Библии в наше время значительно увеличился. В этом смысле следующие тексты Писания обращены также и к нам:

***Не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте от того; соблюдайте заповеди Господа, Бога вашего, которые я вам заповедую (Втор. 4:2).***

***Все, что я заповедую вам, старайтесь исполнять; не прибавляй к тому и не убавляй от того (Втор. 12:32).***

***Всякое слово Бога чисто; Он — щит уповающим на Него. Не при-бавляй к словам Его, чтоб Он не обличил тебя, и ты не оказался лжецом (Прит. 30:5,6).***

***И я также свидетельствую всякому слышащему слова пророчества книги сей: если кто приложит что к ним, на того наложит Бог язвы, о которых написано в книге сей: и если кто отнимет что от слов книги пророчества сего, у того отнимет Бог участие в книге жизни и в святом граде и в том, что написано в книге сей (Отк. 22:18,19)<sup>2</sup>.***

#### Г. Практическое применение учения о достаточности Писания

Учение о достаточности Писания может помочь нам в различные момен-ты христианской жизни. Приведем несколько примеров (список можно про-должить).

1. Когда мы, *размышляя*, стараемся сделать вывод (по тому или иному вопросу) или принимаем решение, как *поступить* (в той или иной ситуации), нас поддерживает мысль, что *все* сказанное Богом по этим проблемам можно найти в Писании. Это не означает, что Библия дает ответ на все вопросы, которые могут прийти нам в голову, ибо «сокрытое принадлежит Господу, Богу нашему» (Втор. 29:29). Это значит лишь, что, когда перед нами встает подлинно значимая для нашей христианской жизни проблема, мы можем обратиться к Писанию с уверенностью в том, что через него Бог поможет нам решить ее.

Конечно, иногда бывает и так, что Писание прямо не отвечает на важный для нас вопрос (напр., какого «богослужебного порядка» нам придерживаться в воскресенье утром; как лучше молиться: на коленях или стоя; в какое время дня нам принимать пищу и т. д.). В подобных случаях стоит сделать вывод, что Бог не требует от нас ничего определенного (кроме соблюдения общих принципов поведения и наших стремлений). Однако во многих других случаях мы обретем прямое и ясное водительство от Господа, Который даст нам все необходимое для «всякого доброго дела» (2 Тим. 3:17).

**<sup>2</sup> В первую очередь эти стихи, конечно, относятся к самой Книге Откровение, однако неслучайно они расположены в самом конце этой книги — единственной, которая может быть последней в каноне Нового Завета. Следовательно, мы с полным основанием можем применить эти стихи ко всему канону (см. гл. 2).**

Чем чаще мы будем обращаться к Писанию в поисках водительства, тем быстрее научимся находить точные, четко сформулированные ответы на наши вопросы. Следовательно, мы сможем обрести способность верно понимать учения Библии и применять их в конкретных ситуациях.

**2. Мы ничего не можем прибавить к Писанию и ни одну другую книгу мы не можем считать равной Писанию по значимости.** Этот принцип нарушают почти все культы и секты. Мормоны, например, утверждают, что они верят в Библию, но, по их мнению, и «Книга Мормона» обладает божественным авторитетом. Христианские ученые говорят, что верят в Библию, но на практике считают книгу «Science and Health With a Key to the Scriptures»<sup>\*</sup> Mary Baker Eddy равной Писанию по авторитету. Поскольку это является нарушением повеления Бога не добавлять ничего к Его словам, нам не следует думать, что в этих книгах можно найти дополнительные слова Божьи. Иногда подобная ошибка совершается в христианских церквях, когда люди с доверием принимают новые идеи о Боге или о небесах, основанные не на Писании, а на чьих-то рассуждениях или на личном опыте.

<sup>3</sup> См. гл. 51, где говорится о том, что возможны некоторые виды откровения от Бога и в наши дни, когда канон уже сформирован. Особенно см. гл. 52 о даре пророчества.

<sup>4</sup> Наиболее ответственные представители современного харизматического движения в целом согласны с этим предостережением; см.: Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Eastbourne, England: Kingsway, and Westchester, 111.: Crossway, 1988), pp. 110-112; 245-250.

<sup>5</sup> Я не хочу сказать, что придерживаюсь «цессационистского» (от лат. *cessatio*, «прекращение»). — *Примеч. ред.* взгляда на духовные дары (т. е. что определенные дары, такие, как пророчество и говорение на языках, прекратились после смерти апостолов). Здесь я просто хочу показать, насколько опасно преувеличивать значение этих даров, особенно если при этом снижается авторитет Писания или игнорируется учение о достаточности. Более подробно эти дары рассматриваются в гл. 52; см. также: Wkyne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (см. предыдущую сноску).

**3. Мы не должны верить каким-либо письменным свидетельствам о Боге или о Его труде спасения, если их нет в Библии.** Среди письменных памятников ранней церкви есть документы, где собраны изречения Иисуса, не вошедшие в Евангелия. Похоже, что некоторые из них действительно являются довольно точной записью того, что Иисус говорил (хотя сейчас невозможно с достаточной степенью точности установить, какие именно). Однако для нашей христианской жизни это не имеет никакого значения, поскольку, благодаря Богу, в Писании есть все, что нам следует знать о словах и делах Иисуса. Надо признать, эти документы в какой-то степени могут помочь при лингвистических исследованиях и, возможно, при изучении истории церкви, но они никак не могут повлиять на наше знание о том, во что нам следует верить, когда речь идет о жизни и учении Иисуса, и не смогут помочь сформулировать наши богословские или этические убеждения.

**4. Ни одно современное откровение от Бога не может считаться равным Писанию по авторитету.** В разные периоды истории Церкви, и особенно в современном харизматическом движении, люди утверждали, что ради блага церкви Бог дал через них откровение. Как бы мы ни расценивали подобные заявления<sup>3</sup>, нам следует быть осторожными и никогда (по крайней мере, на практике) не ставить их на один уровень с Писанием<sup>4</sup>. Все, что касается Бога и Его деятельности в мире, содержится в Писании. И мы не должны повиноваться каким бы то ни было указаниям, которые содержатся в подобных откровениях, если они не находят подтверждения в Писании. В Библии есть все, что нам необходимо узнать от Бога, для того чтобы верить в Него и повиноваться Ему<sup>5</sup>.

Следует отметить также, что, когда пытаются опровергнуть учение о достаточности Писания с помощью каких-

либо документов, которые люди стремятся поставить на тот же уровень, что и Писание (будь то внебиблейская христианская литература I в., или документы Римско-католической церкви, или книги различных культов, как, например, «Книга Мормона»), в результате всегда происходит одно и то же: 1) учения самой Библии отходят на второй план и 2) люди начинают учить таким вещам, которые противоречат Писанию. Церковь всегда должна осознавать возможность возникновения подобной опасности.

5. Что касается непосредственно христианской жизни, то учение о достаточности Писания напоминает нам следующее: **то, что не запрещено в Писании (прямо или косвенно), не является грехом.** Ходить в законе Господнем — значит быть «непорочным» (Пс. 118:1). Таким образом, мы не можем прибавлять никаких запретов к тем, которые уже изложены в Писании. Конечно, иногда могут возникать ситуации, когда конкретному христианину будет лучше, например, воздержаться от кофе, кока-колы или идоложертвенного мяса или отказаться от посещения кинотеатров (см.: 1 Кор. 8—10), однако если какое-либо конкретное учение или общий принцип Писания не запрещает этого всем верующим, то мы должны твердо говорить о том, что эти действия не являются греховными сами по себе и что они не запрещены Богом Его народу во всех других случаях<sup>6</sup>.

Этот принцип также очень важен, поскольку в среде верующих всегда существует тенденция жить по писанным или неписанным правилам (или деноминационным традициям), указывающим, что следует и что не следует делать в христианской жизни, вместо того чтобы ежедневно искать водительства Бога в Библии.

<sup>6</sup> **Безусловно, человеческие сообщества, такие, как нация, церковь, семья и т. д., могут устанавливать свои внутренние правила поведения. Напр., какая-либо семья может запретить детям смотреть телевизор поздно вечером в будние дни. Подобных правил нет в Писании, и едва ли их можно обосновать тем или иным библейским принципом. И все же повиноваться этим правилам нужно, так Бог повелевает нам покоряться власти начальства (Рим. 13:1—7; 1 Пет. 2:13 — 3:6 и др.). Но говорить об отрицании учения о достаточности Писания можно будет лишь в том случае, если кто-либо попытается придать правилу общее значение вне рамок той ситуации, в которой оно должно действовать (напр.: «Члены нашей церкви не должны смотреть телевизор поздно вечером в будние дни» или «Христиане не должны смотреть телевизор поздно вечером в будние дни»). В таком случае правило перестает быть правилом поведения в одной конкретной ситуации и становится моральной заповедью, как бы применимой ко всем христианам в любой ситуации. Мы не вправе добавлять подобные правила к Писанию и навязывать их всем верующим, на которых мы имеем влияние; не может поступать таким образом и церковь в целом.**

Кроме того, если мы расширяем список грехов, которые запрещены Писанием, это приносит вред и церкви, и конкретным верующим. Святой Дух не станет призывать нас повиноваться правилам, которые не одобрены Богом в Писании, да и сами верующие не будут находить радости в повиновении тому, что не согласуется с законом Божиим, записанным в их сердцах. Иногда христиане долгое время молят Бога о «победе» над предполагаемым грехом. Но Бог не может дать «победы», поскольку состояние или действие, о котором идет речь, — вовсе не грех, это не вызывает гнева Божьего. А в результате, не получая ответа на свои молитвы, люди приходят в отчаяние и разочаровываются в христианской жизни.

В других случаях, не соглашаясь с навязанным представлением об этих новых «грехах», христианин тем не менее будет испытывать чувство вины и отчуждения от Бога. Часто бывает так, что на этих новых правилах бескомпромиссно и открыто настаивают те, кто *следует* им, и тогда в церкви исчезает подлинное общение верующих. Это вредит и проповеди, так как *создается впечатление* (по крайней мере, у посторонних), что возвешение Евангелия подразумевает дополнительные требования в жизни верующих, т. е. человек может подумать, что, для того чтобы стать членом Тела Христова, следует жить так, как живут именно эти христиане.

Явный пример подобных дополнений к повелениям Писания — это противодействие Римско-католической церкви «искусственным» методам контроля над рождаемостью; эта политика не находит ни малейшего подтверждения в Писании. В результате многие люди, нарушая эти правила, ощущали отчуждение от Бога и испытывали ложное чувство вины. И все же надо признать, что человеческой природе свойственно устанавливать подобные правила; такие примеры можно найти в писаной или неписаной традиции почти каждой деноминации.

**6. Бог не требует от нас ничего, что прямо или косвенно не повелевает нам Писание.** Это напоминает нам о том, что, пытаясь узнать волю Божью, мы должны сосредоточить свое внимание на Писании. Если кто-либо *утверждает*, что он знает, как нам поступить в той или иной конкретной ситуации, потому что у него есть сообщение для нас от Бога, мы прежде всего должны проверить, подкрепляется ли это материалом Писания. Если подтверждения в Писании нет, то мы должны отвергнуть подобную помощь и не испытывать при этом чувство вины.

Открытие этой истины может принести великую радость и мир в жизнь многих христиан, которые, проводя бесконечные часы в поисках воли Божьей за пределами Писания, часто так и не обретают уверенности в том, что они нашли ее. Ведь многие христиане в наши дни вообще не уверены, что они могут узнать волю Божью хоть с какой-то

долей определенности. Отсюда происходит и отсутствие стремления исполнять волю Божью (ибо как же ее узнать?), и незначительный рост в святости перед Богом.

И напротив — христиане, которые убеждены в достаточности Писания, охотно ищут и находят волю Божью в Писании. Они могут постоянно возрастать в послушании Богу, познавая великую свободу и мир в христианской жизни. И они смогут воскликнуть вместе с псалмопевцем:

**И буду хранить закон Твой всегда, во веки и веки. Буду ходить сво-водно; ибо я взыскал повелений Твоих. <...>**

**Велик мир у любящих закон Твой, и нет им преткновения (Пс. 118:44, 45,165).**

7. Если речь идет о богословском и этическом учении, мы должны **наибольшее значение придавать тому, чему придает значение Писание, и довольствоваться тем, что Бог сказал нам в Писании.** Есть такие предметы, о которых Бог сказал нам в Библии мало или ничего. Мы должны помнить, что «сокрытое принадлежит Господу, Богу нашему» (Втор. 29:29) и что Бог открыл в Писании именно то, что было нам предназначено. Мы должны принимать эту истину, не преуменьшать значение Писания и не желать, чтобы Бог дал нам больше информации о том, о чем в Писании говорится мало. Конечно, возможны такие ситуации, когда мы сталкиваемся с проблемой, требующей от нас очень большого внимания и большей информации. Однако такие случаи сравнительно редки, и они не должны задавать тон в нашей жизни и в нашем служении.

Во многих культурах акцент делается на неясные учения Писания (на память приходит то внимание, которое мормоны уделяют крещению для мертвых; об этом говорится в одном-единственном стихе Библии [1 Кор. 15:29], точное значение которого, судя по всему, сейчас установить невозможно). Однако сходная ошибка была допущена и целым поколением либеральных исследователей Нового Завета в начале XX в. Большую часть жизни они посвятили бессмысленным поискам источников событий, не вошедших в евангельские повествования, или «подлинных» изречений Иисуса.

К несчастью, подобное слишком часто встречается и в среде евангельских христиан различных деноминаций. Основанием для разделения на деноминации послужили те вопросы учения, которым Библия уделяет сравнительно мало внимания; их разрешение чаще всего основывается на сложных логических построениях, а не на прямых библейских утверждениях. Например, спорят о «правильной» форме церковного управления; о присутствии Христа в символах Вечери Господней; о событиях, которые последуют за возвращением Христа; о том, кого следует допускать к Вечере Господней; кого можно крестить; что означает «крещение Святым Духом» и т. д.

Мы не утверждаем, что все эти вопросы не имеют никакого значения или что Писание не дает нам на них ответов (многих из них мы будем разбирать в последующих главах этой книги). Однако всем этим темам **уделяется сравнительно мало внимания в Писании.** Грустно сознавать, что руководители деноминаций большую часть своей жизни нередко посвящают защите именно второстепенных моментов учения, которые отделяют их деноминацию от других. Что лежит в основе этих усилий? Желание достигнуть единства понимания в церкви? Или желание удержать власть над другими людьми, основанное на человеческой гордыне? Как бы там ни было, но в конечном счете это не назидает церковь.

### **Вопросы для самостоятельной работы**

1. Какое значение вы придаете чтению Библии и чтению других христианских книг, когда ищете волю Божью в вашей повседневной жизни? Менялось ли ваше отношение к Библии и другим книгам в процессе роста в христианской жизни и в результате углубления ваших взаимоотношений с Богом? Поможет ли вам учение о достаточности Писания в вашей христианской жизни?

2. Какие вопросы учения и морали остаются для вас неясными? Согласны ли вы с тем, что Писание может дать ясный ответ на многие из этих вопросов?

3. Хотелось ли вам когда-нибудь, чтобы Библия говорила больше (или меньше) по тому или иному вопросу? Как вы считаете, что порождает в вас подобное желание? Используя материал этой главы, что бы вы сказали человеку, который сейчас выразил бы подобное желание? Каким образом мудрость Божья проявляется в том, что Он не сделал Библию ни длиннее, ни короче, чем она есть?

4. Если в Библии есть все, что нам необходимо для того, чтобы полностью повиноваться Богу, то какова роль инициатив, помогающих нам узнать волю Божью в нашей жизни? (Это могут быть советы других людей; проповеди и занятия по изучению Библии; водительство Святого Духа, когда мы чувствуем, что Он руководит нашими внутренними устремлениями и субъективными впечатлениями; дар пророчества (если вы считаете, что он действует в наши дни).)

5. Каким образом вы станете искать «совершенной» воли Божьей о вашей жизни? Возможно ли существование более чем одного «совершенного» выбора в тех решениях, которые мы принимаем? (Поразмышляйте над Пс. 1:3 и 1 Кор. 7:39, когда будете отвечать на этот вопрос, и используйте материал этой главы.)

6. Когда мы ищем воли Божьей, нужно ли нам знать что-либо еще помимо учения Писания, фактов, касающихся данной ситуации и умения правильно применять то, что узнали? Какова, в таком случае, роль молитвы в поисках водитель-ства? О чем нам следует молиться?

## Специальные термины

достаточность Писания непорочность

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1

Англиканские (епископальные)

1930 Thomas, 120-123

Арминианские (уэслианские или методистские) 1875-1876 Pope, 1:206-209

1983 Carter, 1:290-291

3. Баптистские

1767 Gill, 1:25-30

1983-1985 Erickson, 256-259

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:60

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:317-319

1934 Mueller, 137-138

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:93-96 (1.9)

1861 Heppe, 28-31

1871-1873 Hodge, 1:182-183

1937-1966 Murray, *CW*, 1:16-22; *PC*, 11-26

1938 Berkhof, *Intro.*, 167-169

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:43-44

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott (вопрос напрямую не рассматривается)

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 1:62-77

## Другие работы

Friesen, Garry, and J. Robin Maxson. *Decision Making and the Will of God*. Portland, Ore.: Multnomah, 1981.

Packer, J. I. "Scripture". In *NDT*, pp. 627-631.

Weeks, Noel. *The Sufficiency of Scripture*. Edinburgh and Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1988.

## Отрывок для запоминания

Пс. 118:1:

*Блаженны непорочные в пути, ходящие в законе Господнем.*

## ЧАСТЬ II

# Учение о Боге

ГЛАВА 8

## Существование Бога

*Откуда мы знаем, что Бог существует?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Откуда мы знаем, что Бог существует? Во-первых, у всех людей есть внут-реннее ощущение Бога. Во-вторых, мы верим свидетельствам, которые есть в Писании и в природе.

#### **А. Внутреннее ощущение Бога, свойственное человечеству**

Всем людям свойственно глубокое, внутреннее ощущение того, что Бог существует, что они являются Его творением и что Он является их Твор-цом. Павел говорит, что и неверующие язычники познали Бога, но «не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили» Его (Рим. 1:21). Он говорит, что морально павшие неверующие «заменяли истину Божию ложью» (Рим. 1:25), имея в виду, что они сознательно отвергли истину о существовании Бога и о Его качествах, которая была им известна. Павел говорит: «Что можно знать о Боге, явно для них», и добавляет: «Потому что Бог явил им» (Рим. 1:19).

Но Писание говорит также о том, что некоторые люди отрицают это внутреннее ощущение Бога и даже отрицают то, что Бог существует. Лишь **«безумец»** говорит в сердце своем: «Нет Бога» (Пс. 13:1; 52:2). Нечестивый «пренебрегает Господа: „не взыщет"» и в гордыне своей повторяет «Нет Бога» (Пс. 9:25). Эти тексты указывают на то, что грех заставляет людей рассуждать иррационально и отрицать существование Бога; именно тот че-ловек, который мыслит иррационально и пребывает в соблазне, говорит: «Нет Бога».

Павел утверждает также, что грех ведет людей к **отрицанию** их знания о Боге: он говорит о людях, **«подавляющих истину неправдою»** (Рим. 1:18), и по-казывает, что совершающим это «нет прощения» за отрицание Бога (Рим. 1:20) (греческий текст εἰ τὸ εἶναι αὐτοῦς ἰχθυολογήτων — «так что им нет проще-ния» — синодальная версия переводит: «Так что они безответны». — *Примеч. пер.*).

Целая серия глаголов в действительном залоге показывает, что это было со-знательное подавление истины (Рим. 1:23,25,28,32)'.

В жизни христианина это внутреннее осознание Бога становится сильнее и отчетливее с годами. Мы начинаем осознавать Бога как нашего любящего Отца небесного (Рим. 8:15), Святой Дух свидетельствует нашему духу, что мы — дети Божьи (Рим. 8:16), и мы осознаем, что Иисус Христос живет в нашем сердце (Еф. 3:17; Флп. 3:8,10; Кол. 1:27; Ин. 14:23). Сила этого осознания у христианина столь велика, что, и не видя Господа Иисуса Христа, мы истин-но любим Его (1 Пет. 1:8).

#### **Б. Свидетельства Писания и природы**

Ясное свидетельство существования Бога содержится также в Писании и в природе.

По сути, вся Библия исходит из того факта, что Бог существует. Первый стих Книги Бытие не утверждает существования Бога, но сразу же приступает к рассказу о том, что Он свершил: «В начале сотворил Бог небо и землю». Если мы убеждены, что Библия истинна, то из Библии мы узнаем не только о том, что Бог существует, но также очень многое о Его природе и Его деяниях.

Мир также изобильно свидетельствует о существовании Бога. Павел говорит, что вечная и божественная природа Бога «через рассматривание творений видима» (Рим. 1:20). Это широкое определение, говорящее о «творениях», подразумевает, что, в определенном смысле, каждое творение свидетельствует о качествах Бога. И наиболее полно свидетельствует о существовании Бога сам человек, сотворенный по образу Божьему. Когда мы встречаем другого человека, мы должны (если наш разум действует правильно) осознавать, что такое невероятно сложное, умелое и общительное живое существо могло быть сотворено только бесконечным, мудрейшим Творцом.

Кроме этого доказательства, есть и другое прекрасное свидетельство, и содержится оно в природе. «Дожди и времена плодоносные», также как «пища и веселие», которые получают люди, по словам Варнавы и Павла, также свидетельствуют о Боге (Деян. 14:17). Давид говорит нам о свидетельстве небес:

<sup>1</sup> Некоторые люди отрицают, что им свойственно внутреннее ощущение Бога. Однако часто это становится очевидным в период личных переживаний, когда глубокая внутренняя убежденность проявляется во внешних словах и поступках. Несколько лет назад я ехал с друзьями в машине. Вместе с нами была одна молодая женщина, которая уверенно утверждала, что ей не присуще внутреннее осознание Бога. Мы ехали по скользкой дороге, и неожиданно машину на большой скорости развернуло на 360 градусов. И эта женщина совершенно отчетливо воскликнула: «Господь Иисус, пожалуйста, помоги нам!» Все остальные с удивлением оглянулись на нее — ее агностицизм был опровергнут ее же собственными словами.

*«Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание»* (Пс. 18:2,3). Когда мы смотрим на небо днем или ночью, мы видим солнце, луну, звезды и облака, которые своим существованием, красотой и величием постоянно провозглашают, что их сотворил мудрый и властный Творец, Который поддерживает их в существующем порядке.

Это большое количество свидетельств существования Божьего, которые содержатся в различных частях сотворенного мира, показывает нам, что в определенном смысле **все, что существует**, свидетельствует о существовании Бога. Для тех, у кого есть глаза для созерцания и ум для правильной оценки увиденного, каждый древесный листок, каждая травинка, каждая звезда на небе и все остальное творение непрерывно восклицает: «Бог сотворил меня! Бог сотворил меня! Бог сотворил меня!» Если бы наш разум и сердце не были так ослеплены грехом, то мы просто не смогли бы пристально взглянув на лист дерева, сказать: «Никто его не сотворил. Все вышло само собой». Красота снежинки, величественная сила грома, искусство пчелы, освежающий вкус прохладной воды, невероятные способности рук человека — все это и тысячи других аспектов творения просто не могли бы возникнуть без всемогущего и мудрейшего Творца.

Таким образом, для тех, кто правильно оценивает очевидное, **все** в Писании и **все** в природе ясно доказывает, что Бог существует и что Он — тот мудрый Творец, каким описывает Его Библия. Поэтому, веруя в то, что Бог существует, мы основываем нашу веру **не** на слепой надежде, не связанной с очевидностью, а на **огромном количестве верных свидетельств Божьих слов и дел**. Подлинная вера всегда основывается на заслуживающем доверия свидетельстве, и вера в существование Бога не исключение.

Кроме того, эти свидетельства могут быть приняты в качестве верных доказательств существования Бога, несмотря на то что некоторые люди отвергают их. Это не означает, что свидетельства неверны, это значит лишь, что люди неверно их оценивают.

## В. Традиционные «доказательства» существования Бога

Традиционные доказательства существования Бога, которые были разработаны философами-христианами (и некоторыми нехристианами) в различные периоды истории, по сути являются попытками тщательно и логически точно проанализировать действительность, особенно свидетельства природы, призванные показать людям, что отрицать существование Бога — нерационально. Если верно, что грех заставляет мыслить людей **иррационально**, то эти доказательства являются попытками помочь людям мыслить **рационально**, т. е. правильно рассуждать о свидетельствах Божьего существования, преодолевая иррациональность греха.

Большая часть традиционных доказательств существования Бога может быть отнесена к одному из четырех типов рассуждения:

1. **Космологический аргумент** основывается на том факте, что все известные объекты мира имеют свою



причину. Поэтому сам мир также должен иметь причину, и причиной столь великого мира может быть только Бог.

2. **Телеологический аргумент** в действительности является одной из кате-горий космологического аргумента. Здесь подчеркивается гармония и поря-док мира и утверждается, что подобный план может служить доказательством разумной цели (греческое слово *télos* означает «конец» или «цель»), которая лежит в основе этого. Поскольку мир свидетельствует о том, что он сотворен по определенному плану, то должен существовать разумный и целеполагаю-щий Бог, который сотворил мир именно таким образом.

3. **Онтологический аргумент** передает идею о Боге, Который определяется как Существо, «более великое, чем все, что можно вообразить». Далее утверж-дается, что подобному существу должен быть свойствен признак существо-вания<sup>2</sup>.

4. **Моральный аргумент** исходит из человеческого чувства добра и зла и из стремления к справедливости. Далее утверждается, что должен существовать Бог, Который является источником добра и зла и Который однажды воздаст по справедливости всем людям.

Поскольку все эти аргументы основаны на таких фактах творения, ко-торые являются истинными, мы можем сказать, что все эти доказательства (при тщательном рассмотрении) являются, в объективном смысле, истин-ными. Они истинны, поскольку верно оценивают действительность и в про-цессе рассуждения подводят к правильному выводу — Бог **действительно** является причиной мира, мир **действительно** обнаруживает целеполагающий план, Бог **действительно** существует как Тот, Кто более велик, чем все, что можно вообразить, и Бог **действительно** даровал нам возможность различать добро и зло и знать, что однажды придет суд. Таким образом, **действитель-ные факты**, к которым апеллируют эти доказательства, **истинны**, и в этом смысле доказательства также истинны, несмотря на то что не все люди убеж-дены в этом.

<sup>2</sup> Онтология от греч. *ontos* — сущее и *logos* — учение, слово.

Однако в другом смысле, если слово «действительный» понимать как «способный убедить даже тех, кто исходит из ложных предпосылок», тогда, конечно, эти доказательства не являются истинными, поскольку ни одно из них не способно **убедить всех, кто рассматривает их**. Это обусловлено тем, что многие неверующие либо исходят из ложных предпосылок, либо неверно рассуждают, анализируя действительность. Причина не в том, что эти дока-зательства неистинны сами по себе.

Таким образом, ценность этих доказательств заключается, главным обра-зом, в том, что они отвечают на некоторые «логические» возражения, вы-двигаемые неверующими людьми. Они не могут привести неверующих к спа-сительной вере, поскольку это может произойти только через веру в свидетель-ство Писания. Однако они способны дать ответ на возражения неверующих, а для верующих они могут логически подкрепить то, в чем они [верующие] уже были убеждены через внутреннее ощущение Бога и свидетельство Писания.

### Г. Только Бог может преодолеть наш грех и дать нам способность убедиться в Его существовании

И наконец, нужно помнить, что в этом грешном мире **Бог должен дать нам способность убедиться в Его существовании**, в противном случае мы ни-когда не уверуем в Него. Мы читаем о том, что «бог века сего ослепил умы» у неверующих, «чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Хрис-та» (2 Кор. 4:4). Более того, Павел говорит, что, «когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих» (1 Кор. 1:21). В этом грешном мире человечес-кий разум не в состоянии прийти к знанию о Боге. Поэтому проповедь Павла была «в явлении духа и силы, **чтобы вера... утверждалась не на мудрости чело-веческой, но на силе Божией**» (1 Кор. 2:4,5). Только Бог может помочь нам пре-одолеть слепоту и иррациональность, которые явились следствием греха, а также получить способность верно оценивать действительность, верить в Писание и обрести спасительную веру в Христа.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Как, по вашему мнению, видят землю серафимы, восклицающие у пре-стола Божьего: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! *вся земля полна славы Его.*» (Ис. 6:3), — так же, как мы, или в несколько в иной перспективе? В чем разница? Как мы можем приблизиться в своем видении к такой перспективе?

2. Когда вы ощущаете Бога сильнее всего? Почему? В какой ситуации вы на-холитесь в состоянии, приближающем вас к небесам? В каких из этих ситуаций ваши суждения наиболее верны?

3. Взгляните на вашу руку. Как вы считаете, она сложнее устроена, чем на-ручные часы? Логично ли полагать, что рука или часы появились в результате слу-чайной комбинации элементов?

4. Верят ли в существование Бога большинство людей в наши дни? Такое по-ложение вещей существовало во все периоды истории? Если люди верили, что Бог существует, почему они не поклонялись Ему должным образом?

5. Почему многие люди отрицают существование Бога? Предполагается ли в Рим. 1:18, что на их состояние оказывает влияние моральный фактор (ср.: Пс. 13:1—3)? Как нужно разговаривать с человеком, который отрицает существование Бога?

## Специальные термины

внутреннее ощущение Бога  
космологический аргумент  
моральный аргумент

онтологический аргумент  
телеологический аргумент

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

#### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 42-58  
1930 Thomas, 3-14

#### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 1:233-248  
1892-1894 Miley, 1:57-136  
1940 Wiley, 1:217-240  
1960 Purkiser, 39-59  
1983 Carter, 1:107-111  
1983 Cottrell, 1:419-442  
1987-1990 Oden, 1:131-180

#### 3. Баптистские

1767 Gill, 1:1-15  
1887 Boyce, 8-46  
1907 Strong, 52-110  
1917 Mullins, 35-48  
1983-1985 Erickson, 156-174

#### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:129-178  
1949 Thiessen, 21-42  
1986 Ryrie, 25-34

#### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:371-374  
1934 Mueller, 143-147

#### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:43-69 (1.3-5)  
1861 Heppe, 47-56  
1871-1873 Hodge, 1:191-334  
1878 Dabney, 5-26  
1887-1921 Warfield, *SSW*, 1:34-40  
1889 Shedd, 1:195-248  
1909 Bavinck, *DG*, 41-80  
1938 Berkhof, 19-28

1962 Buswell, 1:72-161

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 13-17

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien (вопрос напрямую не рассматривается)

Другие работы

Brown, Colin. *Philosophy and the Christian Faith*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1968.

Charnock, Stephen. *The Existence and Attributes of God*. Repr. ed. Evansville, Ind.: Sovereign Grace Book Club, n. d., pp. 11-67 (first published 1655—80).

Clark, Gordon H. *Religion, Reason, and Revelation*. Nutley, N. J.: Craig Press, 1961.

France, R. T. *The Living God*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1970.

Geisler, Norman. *Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker, 1976.

Geisler, Norman, and Paul Feinberg. *Introduction to Philosophy: A Christian Perspective*. Grand Rapids: Baker, 1980.

Hackett, Stuart. *The Resurrection of Theism*. Chicago: Moody, 1957.

Hoover, A. J. "God, Arguments for the Existence of. In *EDT*, pp. 447—451.

Jastrow, Robert. *God and the Astronomers*. 2d ed. New York: Norton, 1992.

Lewis, Gordon R. *Testing Christianity's Truth Claims*. Chicago: Moody, 1976.

Mavrodes, George I. *Belief in God*. New York: Random House, 1970.

McDowell, Josh. *Evidence That Demands a Verdict*. San Bernardino, Calif.: Here's Life, 1972, 1979.

Packer, J. 1. "God". In *NDT*, pp. 274-277.

Sire, James. *The Universe Next Door: A Basic World View Catalog*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1976.

Van Til, Cornelius. *A Defense of the Faith*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1955.

Yandell, Keith. *Christianity and Philosophy. Studies in a Christian World View*. Grand Rapids: Eerdmans, and Leicester: Inter-Varsity Press, 1984.

### Отрывок для запоминания

Рим. 1:18-20:

*Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою. Ибо, что можно знать о Боге, явно для них, потому что Бог явил им; ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы, так что они безот-ветны.*

## ГЛАВА 9

### Познаваемость Бога

*Можем ли мы познать Бога ? Много ли мы можем узнать о Боге?*

#### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

##### А. Необходимо, чтобы Бог Сам открывал Себя нам

Нам следует познать Бога, но для этого необходимо, чтобы Он открыл Себя **1ам**. Даже говоря об откровении Бога через природу, Павел говорит, что все, то можно узнать о Боге, явлено людям, «потому что **Бог явил им**» (Рим. 1:19). ворение в природе открывает Бога потому, что Он Сам желает явить Себя та-им образом.

В применении к личному познанию Бога, которое человек обретает в спа-ении, это становится еще более очевидным. Иисус говорит: «Никто не знает ?ына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и **кому Сын хочет от-:рыть**» (Мф. 11:27). Подобное знание о Боге приобретается не человеческим силием или мудростью: «**Мир своею мудростью не познал Бога** в премудрости южией»(1 Кор. 1:21; ср.: 1 Кор. 2.Т4;2Кор.4:3,4; Ин. 1:18).

Грешные люди неверно истолковывают откровение о Боге, явленное в природе, и поэтому необходимо, чтобы Бог Сам открывал Себя нам. «Подавляющие истину неправдою» — это те, кто «осутились в умствованиях своих, и мрачилось несмысленное их сердце... они заменили истину Божию ложью» Рим. 1:18,21,25). Если мы хотим правильно истолковывать откровение, явленное в природе, то нам необходимо Писание. Сотни лжерелигий, существующих в мире, являются свидетельством того, как грешные люди, без водительства Писания, неверно понимают и искажают откровение о Боге. Одна лишь Библия говорит нам, **каким образом понимать свидетельство о Боге, данное в природе**. Таким образом, в правильном познании Бога мы зависим от Самого Бога, Который обращается к нам через Писание.

## Б. Мы никогда не постигнем Бога до конца

Поскольку Бог бесконечен, а мы — конечны, или ограничены, мы никогда не постигнем Бога до конца. В этом смысле о Боге говорят, что Он **непостижим**. Слово «непостижимый» (*incomprehensible*) употребляется здесь в более широком и менее распространенном значении — «то, что нельзя постигнуть

**до конца**». Это значение следует четко отделить от более распространенного значения этого слова — «то, что нельзя постигнуть». Неверно утверждать, что Бога нельзя постигнуть, правильным будет говорить, что Его нельзя постигнуть до конца, исчерпываяще.

Библия гласит: «Велик Господь и достохвален, и **величие Его неисследимо**» (Пс. 144:3). Величие Божье находится за пределами того, что может быть открыто или исследовано, — оно безгранично и не может быть познано до конца. О разуме Бога сказано: «Велик Господь наш и велика крепость Его, и **разум Его неизмерим**» (Пс. 146:5). Мы никогда не сможем измерить или полностью открыть для себя сознание Бога, так как с величием Его сознания ничто не может сравниться. Точно также мы не можем знать Его пути. Давид говорит: «**Дивно для меня ведение Твое**, — высоко, не могу постигнуть его!» (Пс. 138:6; ср. ст. 17).

Павел имеет в виду подобную непознаваемость Бога, когда говорит, что «Дух все проникает, и глубины Божий», а затем добавляет: «Божьего<sup>1</sup> никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2:10-12). В конце продолжительного рассуждения о великом Божьем плане спасения Павел вдруг восклицает: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим. 11:33).

Эти стихи позволяют нам сделать еще один шаг в нашем осмыслении непостижимости Бога. Мы не только никогда не сможем до конца постигнуть Бога, но **мы никогда не сможем до конца постигнуть каждое конкретное явление, связанное с Богом**. Его величие (Пс. 144:3), Его разум (Пс. 146:5), Его ведение (Пс. 138:6), Его богатство, мудрость, суждения и пути (Рим. 11:33) — **все это** находится за пределами нашей способности понять что-либо до конца. Другие стихи также подтверждают эту мысль: насколько небо выше земли, настолько пути Божьи выше наших путей, и Его помыслы выше наших помыслов (Ис. 55:9). Иов говорит, что великие Божьи акты творения земли и управления ею — «это части путей Его», и восклицает: «Как мало мы слышали о Нем! А гром могущества Его кто может уразуметь?» (Иов. 26:14; ср.: 11:7—9; 37:5).

<sup>1</sup> **Вст. 10 Павел говорит о «глубинах Божиих», и это показывает, что вст. 10, вст. 12 речь идет обо всем существе Бога.**

Итак, мы можем узнать **кое-что** Божьей любви, власти, мудрости и т. д. Однако мы никогда не познаем Его любовь до конца или **исчерпываяще**. Мы никогда не сможем познать Его мудрость **исчерпываяще**, и т. д. Чтобы узнать хоть что-либо о Боге исчерпывающим образом, нам нужно было бы узнать это так, как Он Сам знает это. То есть, нам нужно было бы узнать это в связи со всеми прочими явлениями, связанными с Богом и в связи со всем тем, что относится к творению во всей вечности! Мы можем лишь воскликнуть вместе с Давидом: «Дивно для меня ведение Твое, — высоко, не могу постигнуть его!» (Пс. 138:6).

Это учение о непостижимости Бога имеет множество позитивных приложений в нашей жизни. Оно означает, что мы никогда не сможем узнать «слишком много» о Боге, так как те вещи, которые мы могли бы еще узнать о Боге, никогда не иссякнут, и поэтому мы никогда не прекратим наслаждаться открытием нового о Его совершенстве и о величии Его дел.

Даже в грядущем веке, когда мы освободимся от греха, мы не сможем до конца постигнуть Бога или что-либо, с Ним связанное. Это потому, что, как подтверждают процитированные выше тексты, непостижимость Бога связана не с нашей греховностью, а с Его бескрайним величием. Поскольку мы конечны, а Бог бесконечен, мы никогда не сможем постигнуть его до конца<sup>2</sup>. Целую вечность мы можем продолжать возрастать в нашем знании о Боге, все более и более наслаждаясь Им, все в большей степени познавая помыслы Божьи и говоря вместе с Давидом: «Как возвышенны для меня помышления Твои, Боже, и как велико число их! Стану ли исчислять их, но они многочисленнее песка» (Пс. 138:17,18).

Однако если это верно для будущей вечности, то это, безусловно, должно быть верно и в этой жизни. Павел говорит нам, что если мы хотим поступать «достойно Бога, во всем угождая Ему», то это должна быть такая жизнь, в которой мы постоянно **«возрастает в познании Бога»** (Кол. 1:10). А мы можем возрастая в познании Бога в течение всей нашей жизни.

<sup>2</sup> Слова из 1 Кор. 13:12 — «Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан» — не противоречат этому утверждению. Выражение «познать вполне» (которое имеется лишь в английской версии, процитированной автором. — Примеч. пер.) — это просто попытка перевести слово *'επιγνώσκω*, которое подразумевает более глубокое или более точное знание (или, возможно, в противовес нынешнему, частичному знанию, та-кое знание, которое будет свободно от лжи и заблуждения). Павел не говорит ничего подобного словам: «Тогда я познаю все», что очень легко было бы выразить по-гречески (*τότε κτισταχούρα τά πάντα*), если бы он хотел этого.

Если бы мы захотели сравниться с Богом в знании или если бы мы стремились удовлетворить свой грех интеллектуальной гордыни, то мы испытали бы разочарование, узнав, что никогда не перестанем возрастая в познании Бога, что Бог — это тот предмет, который нам никогда не удастся изучить! Однако если нам приносит радость мысль о том, что один лишь Бог является Богом, что Он бесконечно более велик, чем мы сами, что мы — Его творение и должны поклоняться и служить Ему, то этот факт воодушевляет нас. Хотя мы много времени проводим за изучением Библии и общаемся с Богом каждый день нашей жизни, тем не менее мы всегда сможем узнать еще что-то о Боге, о Его отношении к нам и к миру, и, таким образом, у нас всегда будет новый повод быть благодарными Ему и прославлять Его. Если мы понимаем это, перспектива регулярного изучения Библии в течение всей нашей жизни и даже перспектива изучения богословия в течение всей нашей жизни (если это такое богословие, которое твердо основано на Слове Божьем) должна быть для нас очень заманчивой. Изучать и преподавать Слово Божье — это величайшая радость и привилегия.

## В. И все же мы можем обладать истинным знанием о Боге

Несмотря на то что мы не можем познать Бога исчерпывающим образом, мы можем знать **истину** о Боге. Ведь **все, что Писание говорит нам** о Боге — правда. Правда то, что Бог есть любовь (1 Ин. 1:5), что Бог есть дух (Ин. 4:24), что Бог справедлив или праведен (Рим. 3:26) и т. д. Утверждая это, мы не говорим, что знаем все о Боге, о Его любви, о Его праведности или о любом другом Его свойстве. Когда я говорю, что у меня три сына, это утверждение полностью истинно, хотя я и не знаю всего о моих сыновьях и даже о себе самом. Точно также обстоит дело и с нашим знанием о Боге. Мы обладаем истинным знанием о Боге, почерпнутым из Писания, хотя мы и не обладаем исчерпывающим знанием. Мы можем узнать о некоторых из Божьих помыслов — и даже о многих из них — из Писания, и, узнавая о них, мы, подобно Давиду, находим их «ценными» (Пс. 138:17). (В синодальном переводе — «вышесненны». Еврейское слово *קָרִי* имеет следующие значения: ценный, дорогой; драгоценный [окамне]; редкий; прекрасный; значительный, важный. Переводчики версии, которую цитирует автор, предпочли вариант «ценный» — *precious*. — Примеч. пер.)

Еще более важно то, что мы познаем **Самого Бога**, а не просто факты о Нем или о том, что Он свершает. В разговорном английском языке мы проводим различие между знанием **фактов** и знанием **людей**. Я был бы прав, если бы сказал, что знаю много фактов, связанных с президентом Соединенных Штатов, однако я не могу сказать, что я знаю **его самого**. Если бы я сказал, что знаю его, это означало бы, что я встречался и беседовал с ним и что у меня с ним есть какие-то взаимоотношения.

Многие люди сейчас утверждают, что мы не можем знать Самого Бога, мы можем знать только факты, связанные с Нем или с тем, что Он делает. Другие говорят, что мы не можем знать Бога таким, каков Он есть, а можем знать Его лишь таким, каким Он открывается нам в отношениях с нами (подразумевается, что эти два аспекта имеют некие различия). Но Писание не утверждает этого. В многочисленных текстах говорится о **познании Самого Бога**. В Книге Пророка Иеремии мы читаем следующие слова Божьи:

**Да не хвалится мудрый мудростью своею, да не хвалится сильный силою своею, да не хвалится богатый богатством своим. Но хвалящийся хвались тем, что разумеет и знает Меня, что Я — Господь, творящий милость, суд и правду на земле; ибо только это благоугодно Мне, говорит Господь (Иер. 9:23,24).**

Здесь Бог говорит, что источником нашей радости и чувства значимости должно быть не наше имущество и не наши способности, а тот факт, что мы знаем Его. Также Иисус в молитве к Отцу говорит: «Сия же есть жизнь вечная, **дазнают Тебя**, единого истинного Бога, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:3). Обетование нового завета заключается в том, что все будут знать Бога, «от малого до большого» (Кор. 8:11), а в Первом послании Иоанна

говорится, что Сын Божий пришел и даровал нам разум, *«да познаем (Бога) истинного»* (1 Ин. 5:20; см. также: Гал. 4:9; Флп. 3:10; 1 Ин. 2:3; 4:8). Иоанн говорит: «Пишу вам, отроки, потому что *вы познали Отца»* (1 Ин. 2:13).

Богатство христианской жизни состоит, помимо всего прочего, и в лич-ных взаимоотношениях с Богом, а это доказывает, что мы знаем именно Са-мого Бога. Как показывают эти тексты, мы обладаем гораздо большей привилегией, нежели просто знание фактов, имеющих отношение к Богу. Мы го-ворим с Богом в молитве, а Он говорит к нам в Своем Слове. Мы собираемся в Его присутствии, поем Ему хвалу и знаем, что Он лично пребывает среди нас и дарует нам благословение (Ин. 14:23). Воистину эти личные взаимоотноше-ния с Богом-Отцом, Богом-Сыном и Богом-Духом Святым — это величайшее из всех благословений христианской жизни.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Иногда люди говорят, что на небесах будет очень скучно. Как может по-мочь ответить на это возражение тот факт, что Бог непостижим, но при этом по-знаваем?

2. Почему мы можем быть уверены, что на небесах Бог не скажет нам, что большая часть из того, что мы знали о Нем — неправда и что нам придется за-быть это и начать узнавать о Нем нечто иное?

3. Вы бы хотели познавать Бога все глубже и глубже в течение вечности? По-чему? Вы бы хотели однажды познать Бога исчерпывающе? Почему?

4. Как вы считаете, почему Бог решил открыть Себя нам? Вы узнаете о Нем больше из откровения в природе или из откровения в Писании? Как вы считаете, почему помышления Бога «дороги» нам (Пс. 138:17)? Вы назвали бы ваши взаи-моотношения с Богом личными? В чем эти отношения схожи с вашими взаимоотношениями с другими людьми и чем отличаются от них? Что могло бы улуч-шить ваши взаимоотношения с Богом?

## Специальные термины

непостижимый познаваемый

### Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

#### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton (вопрос напрямую не рассматривается)

#### 2. Арминнианские (уэслианские или методистские)

1875-1876

Pope,

1:242-248

1892-1894

Miley,

1:137-158

1983 Cottrell, 1:1-47, 306-387

1987- 1990 Oden, 1:317-374

#### 3. Баптистские

1767 Gill, 2:352-364

1887 Boyce, 8-54

1917 Mullins, 35-48

1976-1983 Henry, 2:17-167, 247-334; 5:375-409

1983-1985 Erickson, 137-140, 177-181, 268-271

#### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:179-186

1986 Ryrie, 25-34

#### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:375-381

#### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

- 1559 Calvin, 1:33-43 (1.1-2)  
 1871-1873 Hodge, 1:191-202, 335-365  
 1909 Bavinck, *DG*, 13-110  
 1938 Berkhof, 29-40  
 1962 Buswell, 1:29-30

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические)

- 1988- 1992 Williams, 1:29-46

**Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях**

1. Традиционные богословия

- 1955 Ott, 17-24

2. Написанные после II Ватиканского собора

- 1980 McBrien (вопрос напрямую не рассматривается)

Другие работы

- Bray, Gerald L. *77<sup>th</sup> Doctrine of God*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1993.  
 Charnock, Stephen. *The Knowledge of God. The Complete Works of Stephen Charnock*. Vol. 4. Edinburgh: James Nichol, 1865. Repr. ed.: Edinburgh: Banner of Truth, 1985, esp. pp. 3-164.  
 Frame, John M. *The Doctrine of the Knowledge of God*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1987.  
 France, R. T. *77<sup>th</sup> Living God*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1970.  
 Packer, J. I. "God". In *NDT*, pp. 274-277.  
 Packer, J. I. *Knowing God*. London: InterVarsity Press, 1973, pp. 13—37. Piper, John. *Desiring God*. Portland, Ore.: Multnomah, 1986. Tozer, A. W. *The Knowledge of the Holy*. New York: Harper and Row, 1961. Van Til, Cornelius. *In Defense of the Faith*, vol. 5: *An Introduction to Systematic Theology*, n. p.: Presbyterian and Reformed, 1976, pp. 159—199.

**Отрывок для запоминания**

(В ст. 3 этого отрывка говорится о том, что Бога нельзя познать до конца, однако тот факт, что Давид славит Бога и говорит с Ним, показывает, что он знает о Боге истину и имеет с Ним личные взаимоотношения.)

Пс. 144:1-3:

*Буду превозносить Тебя, Божемой, Царю мой, и благословлять имя Твое во веки и веки. Всякий день буду благословлять Тебя и восхвалять имя Твое во веки и веки. Велик Господь и достохвален, и величие Его неисследимо.*

**Г Л А В А 10**

**Свойства Бога: «непередаваемые» атрибуты**

*Чем Бог отличается от нас?*

**ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ**

**А. Введение в изучение свойств Бога**

*/.* **Классификация Божьих атрибутов.** Безусловно, мы не можем сразу изложить все, чему учит Библия об атрибутах Бога. Нам необходим какой-то принцип, который позволит определить, какие качества Бога рассматривать в первую очередь, какие во вторую и т. д. Иными словами, нам необходимо как-то классифицировать

атрибуты Бога. Этот вопрос не так мало важен, как может показаться на первый взгляд. Существует вероятность применить неверный подход и одним атрибутам уделить больше внимание, чем другим, и тогда не все атрибуты будут освещены должным образом.

Применяются различные методы классификации атрибутов Бога. В этой главе мы будем исходить, возможно, из наиболее распространенной классификации и разделим все атрибуты на **непередаваемые** (т. е. такие, которые Бог не передает нам) и **передаваемые** (*те*, которые Бог передает нам).

Примерами непередаваемых атрибутов Бога будут: вечность (Бог существовал вечно, а мы нет), неизменность (Бог не изменяется, а мы изменяемся) или вездесущность (Бог присутствует всюду, а мы присутствуем только в одном месте в одно время). Примерами передаваемых атрибутов могут быть: любовь (Бог есть любовь, и мы также способны любить), знание (Бог обладает знанием, и мы также способны обладать знанием), милость (Бог милосерден, и мы также способны быть милосердными) или справедливость (Бог справедлив, и мы также способны быть справедливыми). Такая классификация атрибутов Бога, разделяющая их на две большие категории, весьма эффективна, так как все люди интуитивно знают, какие атрибуты следует назвать непередаваемыми, а какие — передаваемыми.

Однако, поразмыслив, мы поймем, что такое разделение нельзя назвать совершенным. Это обусловлено тем, что ни один из атрибутов Бога не является **полностью** передаваемым и ни один из Его атрибутов не является **полностью** непередаваемым! Это станет очевидным, если мы на минуту задумаемся о том, что мы уже знаем о Боге.

Например, **мудрость** Бога обычно называют передаваемым атрибутом, поскольку мы также можем быть мудрыми. Однако мы никогда не будем так бесконечно мудры, как Бог. Его мудрость передается нам **до определенной степени**, но никогда не передается нам **полностью**. Точно так же мы можем частично получить **знание** Бога, но мы никогда не получим его полностью, ибо мысли Бога выше наших мыслей, «как небо выше земли» (Ис. 55:9). Мы можем подражать любви Бога и до определенной степени разделять ее, но мы никогда не будем столь бесконечно любящими существами, каким является Бог. И так дело обстоит со всеми атрибутами Бога, которые нормативно называются «передаваемыми атрибутами»: Бог действительно передает их нам **до определенной степени**, однако ни один из этих атрибутов не является полностью передаваемым. Правильнее говорить, что те атрибуты, которые мы называем «передаваемыми», **передаются нам в большей степени**.

Те атрибуты, которые мы называем «непередаваемыми», лучше определить как атрибуты, которые **передаются нам в меньшей степени**. Ни один из непередаваемых атрибутов Бога не является совершенно чуждым природе человеческих существ. Например, Бог неизменен, тогда как мы подвержены изменениям. Однако мы не изменяемся полностью, так как существуют такие аспекты нашей природы, которые остаются практически неизменными. Например, наша личность, многие из наших качеств характера, многие из наших целей, достижение которых требует длительного времени, также остаются по существу неизменными в течение многих лет (и останутся неизменными, когда мы освободимся от греха и войдем в вечную жизнь в присутствии Божьем).

Или, например, Бог вечен, а мы ограничены временем. Однако мы видим **некоторое** отражение вечности Бога в том факте, что мы будем жить с Ним вечно и наслаждаться вечной жизнью, равно как и в том, что мы способны помнить прошлое и осознавать будущее (что не свойственно большей части творения Божьего; ср.: Еккл. 3:11). Божьи атрибуты независимости и вездесущности — это, вероятно, те атрибуты, которые сложнее всего различить в нашей природе, однако их слабое отражение также можно увидеть в нас, если сравнить себя с прочим творением Божьим. Например, когда мы становимся взрослыми, мы достигаем определенной степени независимости от других людей; и, хотя мы не можем быть более чем в одном месте в одно и то же время, мы способны совершать действия, которые оказывают влияние на множество событий или людей в различных местах одновременно (это также отличает нас от большей части прочего творения).

Итак, мы будем использовать понятия «передаваемые» и «непередаваемые» атрибуты, сознавая, что данная классификация не вполне точна и что в реальности эти категории накладываются одна на другую.

**2. Имена Бога в Писании.** В Библии имя человека — это описание его качеств. Точно так же и имена Бога в Писании являются разнообразными описаниями Его качеств. Таким образом, в широком смысле, «имя» Бога эквивалентно всему тому, что Библия и творение говорят нам о Боге. Когда мы молимся: «Да святится имя Твое» в молитве Господней (Мф. 6:9), мы молимся о том, чтобы люди говорили о Боге так, чтобы прославить Его и верно отразить Его качества. Прославить имя Божье можно как словами, так и делами, так как наши действия отражают качества Творца, Которому мы служим (Мф. 5:16). Таким образом, прославить имя Божье — значит прославить Его Самого. Заповедь «Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно» (Исх. 20:7) — это заповедь, запрещающая нам бесчестить Бога ни сбивающими с толку или безумными словами, ни делами, которые не отражают Его истинных



качеств.

Итак, Библия дает Богу много конкретных имен, каждое из которых отражает какой-либо истинный аспект Его качеств. Некоторые из этих имен, призванных описать ту или иную часть качеств Бога, позаимствованы из человеческого опыта или из эмоциональной сферы, тогда как другие имена взяты из природного творения. В каком-то смысле все эти выражения качеств Бога, сформулированные в терминах явлений мира, являются «именами» Божьими постольку, поскольку они говорят нам что-либо истинное о Нем.

Герман Бавинк в книге «Учение о Боге»<sup>1</sup> приводит длинный список подобных описаний Бога, основанных на творении: Бог сравнивается со львом (Ис. 31:4), с орлом (Втор. 32:11), с агнцем (Ис. 53:7), с птицей (Мф. 23:37), с солнцем (Пс. 83:12), с утренней звездой (Отк. 22:16), со светом (Пс. 26:1), со светильником (Отк. 21:23), с огнем (Евр. 12:29), с потоком (Пс. 35:9), с твердыней (Втор. 32:4), с покровом (Пс. 118:114), с башней (Прит. 18:10), с сенью (Пс. 90:1), со щитом (Пс. 83:12), с храмом (Отк. 21:22) и т. д.

<sup>1</sup> Herman Bavinck, *The Doctrine of God*, trans. and ed. by William Hendriksen (Grand Rapids: Eerdmans, 1951), pp. 86-89.

Мы приведем здесь только часть сравнений, позаимствованных из человеческого опыта (Бавинк находит еще большее количество): Бог называется женихом (Ис. 61:10), супругом (Ис. 54:5), отцом (Втор. 32:6), судьей и царем (Ис. 33:22), мужем брани (Исх. 15:3), художником и строителем (Евр. 11:10), пастырем (Пс. 22:1), целителем (Исх. 15:26) и т. д. Кроме того, о Боге говорит-ся, что Он узнает (Быт. 18:21), вспоминает (Быт. 8:1; Исх. 2:24), видит (Быт. 1:10), слышит (Исх. 2:24), обоняет (Быт. 8:21), испытывает (Пс. 10:5), сидит (Пс. 9:8; глагол שׂיב, который в синодальной версии переведен «пребывает», может означать также «сидеть»). — *Примеч. пер.*), восстает (Пс. 67:2), ходит (Лев. 26:12), отирает слезы (Ис. 25:8) и т. д. Богу приписываются такие человеческие эмоции, как радость (Ис. 62:5), огорчение (Иер. 7:18,19; Ис. 63:10), гнев (Пс. 77:40), любовь (Ин. 3:16), ненависть (Втор. 16:22), ярость (Пс. 2:5) и т. д.

Хотя у Бога и нет физического тела<sup>2</sup>, в Писании используются слова, обозначающие части человеческого тела для метафорического описания действий Бога. В Писании говорится о лице Бога (Исх. 33:20,23; Ис. 63:9; Пс. 15:11; Отк. 22:4), Его очах (Пс. 10:4; Евр. 4:13), веждах (Пс. 10:4), ушах (Пс. 54:2 [в данном стихе в евр. тексте употребляется только глагол «слышать», однокоренной евр. слову «ухо». — *Примеч. пер.*; Ис. 59:1), носе (Втор. 33:10) (в синодальном тексте — «лицо», так как евр. נָסַח может означать как «нос», так и «лицо». — *Примеч. пер.*), устах (Втор. 8:3), губах (Иов. 11:5; в синодальном переводе — «уста». — *Примеч. пер.*), языке (Ис. 30:27), шее (Иер. 18:17; в синодальном переводе — «спина», так как евр. שֵׁבַע может означать как «шею», так и «спину». — *Примеч. пер.*), руке (Исх. 15:16; в синодальном переводе — «мышца». — *Примеч. пер.*; Чис. 11:23), персте (Исх. 8:19), сердце (Быт. 6:6), ногах (Ис. 66:1) и т. д. Даже слова, которые являются описанием личностных качеств, таких, как доброта, милосердие, сострадание, праведность, святость, справедливость и многие другие, — это слова, значение которых известно нам из опыта общения с другими людьми. И даже такие слова, как «вечность» или «неизменность», которые кажутся наименее связанными с творением, мы понимаем не интуитивно, а через отрицание тех понятий, которые известны нам из опыта (вечность — это неограниченность во времени, а неизменность — это отсутствие изменчивости).

<sup>2</sup> Цель всех этих отрывков — показать, во-первых, что так или иначе **все творение открывает нам что-либо о Боге** и что высшее творение, особенно человек, который сотворен по образу Божьему, открывает Его наиболее полно.

<sup>2</sup> Хотя сейчас Иисус обладает физическим телом, как Богочеловек, Отец и Святой Дух не обладают телом, как не обладал и Сын до того, как был зачат во чреве Марии. (В Ветхом Завете во время «теофаний», когда Бог являлся в человеческом облике, человеческие тела были лишь временными образами и не относились к личности Бога.)

<sup>3</sup> Слово «антропоморфизм» происходит от двух греческих слов: *άνθρωπος*, «человек», и *μορφή*, «форма». Антропоморфное описание повествует о Боге в формах или понятиях, связанных с человеком

<sup>3</sup> Вторая причина цитирования этого длинного списка заключается в том, чтобы показать, что все, что мы знаем о Боге из Писания, выражено такими словами, которые понятны нам постольку, поскольку они описывают явления и предметы, знакомые нам из человеческого опыта. Используя более специальный термин, мы можем сказать, что **все, что Писание говорит о Боге, отговаривает с использованием антропоморфного языка описания, такого языка, который описывает Бога в терминах, связанных с человеком**<sup>4</sup>. Иногда людей тревожит тот факт, что в Писании используется антропоморфный язык. Однако это не должно нас тревожить, поскольку, если Бог желает научить нас тому, чего мы не можем узнать из непосредственного опыта (как, напр., из Его атрибутов), Ему следует учить нас в тех терминах, которые нам знакомы.

Поэтому все, что Писание говорит о Боге, — «антропоморфно» в широком смысле (т. е. о Боге говорится в терминах, связанных либо с человеком, либо с известным нам творением). Этот факт не означает, что Писание дает нам ложные или неточные представления о Боге, ибо в этом заключается тот путь, который Бог избрал для того, чтобы открыть Себя нам, причем открыть подлинно и точно. Тем не менее мы должны воздерживаться от того, чтобы принимать то или иное описание само по себе, вне связи с непосредственным контекстом или с остальными текстами, повествующими о Боге<sup>4</sup>. Если мы будем поступать таким образом, то рискуем впасть в заблуждение или получить неадекватное представление о том, Каков Бог на самом деле. Каждое описание атрибутов Бога следует рассматривать в свете всех прочих текстов Писания, повествующих о Боге. Если мы не будем об этом помнить, то неизбежно составим себе ложное представление о качествах Бога.

Например, из человеческого опыта мы **имеем представление** о том, что такое любовь. Это помогает нам понять, что Писание имеет в виду, когда говорит, что Бог есть любовь, однако наше понимание значения слова «любовь» в применении к Богу не соответствует нашему опыту любви, который мы приобретаем в человеческих взаимоотношениях. Таким образом, исследовав то, как действует Бог во всем Писании, и все прочие свойства Бога, данные в Писании, а также ориентируясь на наш собственный опыт любви Бога, нам необходимо выяснить, следует ли скорректировать наше представление о любви Бога, чтобы избежать неверного понимания. Таким образом, антропоморфный язык **истинен** в Писании, однако правильно его можно понять лишь через постоянное чтение Писания в течение всей нашей жизни, чтобы приобрести тем самым способность понимать этот язык в контексте всего Писания.

Есть и третья причина, объясняющая такое разнообразие описаний Бога, взятое из человеческого опыта и из мира природы. Подобный язык должен напоминать нам, что **Бог сотворил мир для того, чтобы показать совершенство Своих качеств**, т. е. для того, чтобы показать Свою славу. Бог достоин славы, поскольку Он сотворил все (Отк. 4:11); поэтому все творение должно прославить Его.

Псалом 148 — это призыв прославить Бога, и обращен этот призыв ко всему творению:

<sup>4</sup> **Эту ошибку могут допустить, напр., люди, которые считают, что у Бога есть человеческое тело, поскольку Писание говорит о Его очах, ушах, устах и т. д. Следуя этой логике, им пришлось бы также сказать, что Бог выглядит подобно льву, агнцу, орлу, огню, твердыне, птице, потоку, солнцу, щиту, сени и храму — одновременно! В таком случае люди не понимают, что все это — метафоры, которые повествуют о качествах Бога, но при этом Сам Бог — это «дух» (Ин. 4:24), и у Него нет материального тела.**

**Хвалите Его, солнце и луна, хвалите Его, все звезды света. <“Хвалите Господа от земли, великие рыбы и все бездны, огонь и град, снег и туман, бурный ветер, исполняющий слово Его, горы и все холмы, деревья плодоносные и все кедры... цари земные и все народы... Да хвалят имя Господа; ибо имя Его единого превознесено, слава Его — на земле и на небесах (Пс. 148:3, 7-11,13).**

Когда мы узнаем о свойствах Бога из Писания, это открывает нам глаза и помогает правильно истолковывать творение. Это дает нам возможность видеть отражение свойств Бога во всем творении: «Вся земля полна славы Его!» (Ис. 6:3).

И хотя все, что Писание говорит нам о Боге, — истинно, следует помнить, что это не исчерпывающее описание. Писание не говорит нам все о свойствах Бога. Так, мы никогда не узнаем **полного «имени»** Бога, в том смысле, что мы никогда не получим исчерпывающего знания о свойствах Бога. Мы никогда не узнаем о Боге всего, что можно о Нем узнать. Поэтому в богословиях иногда говорится: «У Бога много имен, и все же у Него нет имени». У Бога много имен, поскольку мы имеем много истинных описаний Его свойств в Библии, но у Него нет имени, поскольку мы никогда не сможем описать или постигнуть все Его свойства.

**3. Уравновешенность в определениях непередаваемых атрибутов Бога.** Непередаваемые атрибуты Бога чаще всего осмысляются неверно, вероятно, потому, что они представляют собой такие свойства Бога, которые в наименьшей степени известны нам из опыта. Поэтому в данной главе каждый из непередаваемых атрибутов Бога определяется предложением, состоящим из двух частей. В первой части определяется рассматриваемый атрибут, а во второй части дается предостережение против неверного понимания этого атрибута, которое заключается в изложении уравновешивающего (противоположного) аспекта этого атрибута. Например, понятие «неизменность Бога» определяется следующим образом: «Бог неизменен в Своем бытии, совершенстве, намерениях и обетованиях, **и все же** Бог действует, и действует по-разному в разных обстоятельствах». Вторая часть этого утверждения предостерегает против представления о том, что неизменность подразумевает неспособность действовать. Некоторые люди действительно понимают неизменность именно так, однако подобное представление не соответствует библейской концепции неизменности Бога.

## Б. Непередаваемые атрибута Бога

**1. Независимость.** Понятие «независимость Бога» определяется следующим образом: **Бог не нуждается ни в нас, ни в остальном творении, и все же мы и остальное творение можем прославлять Его и приносить Ему радость.** Этот атрибут Бога иногда называют Его самодостаточностью или **асеизмом** (от латинских слов *a se*, которые означают «от себя»).

Писание во многих местах утверждает, что никакая часть творения не нужна Богу для Его существования или для каких-либо других целей. Бог абсолютно независим и самодостаточен. Павел заявляет афинянам: «Бог, сотворивший мир и все, что в нем, Он, будучи Господом неба и земли, не в рукотворенных храмах живет **и не требует служения рук человеческих, как бы имеющий в чем-либо нужду**, Сам дая всему жизнь и дыхание и все» (Деян. 17:24,25). Суть этого высказывания заключается в том, что Бог не нуждается в человечестве ни при каких обстоятельствах.

Бог спрашивает Иова: «Кто предварил Меня, чтобы Мне воздавать ему? **под всем небом все Мое**» (Иов. 41:3). Никто не дал Богу ничего такого, что уже не произошло от Бога, Который все сотворил. Также в Слове Божьем читаем: «...ибо Мои все звери в лесу, и скот на тысяче гор. Знаю всех птиц на горах, и животные на полях предо Мною. Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе; ибо **Моя вселенная и все, что наполняет ее**» (Пс. 49:10—12).

Прежде иногда полагали, что Бог сотворил людей потому, что Он был одинок и нуждался в общении. Если бы это было так, то, безусловно, означало бы, что Бог не является совершенно независимым. Это означало бы, что Бог **нуждался** в сотворении человека для достижения полного счастья или совершенства в Своем личном существовании.

Однако в словах Иисуса есть конкретные указания на неверность подобного представления. Иисус молился: «И ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого **славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира**» (Ин. 17:5). Это указывает на то, что еще до творения между Отцом и Сыном существовало общение славы (*sharing of glory*). Далее Иисус говорит Отцу: «Да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, **потому что возлюбил Меня прежде основания мира**» (Ин. 17:24). До акта творения между Отцом и Сыном существовали любовь и общение.

Эти тексты прямо говорят нам о том, что мы можем узнать из учения о Троице: между лицами Троицы вечно существовали совершенная любовь, связь и общение. Тот факт, что Бог — это три личности и при этом единый Бог, означает, что Бог не был одинок, и у Него не было недостатка в личном общении до творения. Эта любовь, а также межличностное общение и общение елавы всегда были и всегда будут гораздо более совершенными, чем любое общение, которое в принципе возможно между нами, конечными человеческими существами, и Богом. И, поскольку второй из процитированных выше стихов говорит о той славе, которую Отец дал Сыну, мы должны понять, что здесь речь идет о таком даровании славы лицами Троицы друг другу, которое далеко превосходит славословие всего творения.

Что же касается существования Бога, то это учение также напоминает нам, что только Бог существует посредством Своей Собственной природы и что Он не был сотворен и никогда не возникал (из небытия). Он был всегда. Это очевидно из того факта, что все существующее было сотворено Им («Ибо

Ты сотворил **все**, и все по Твоей воле существует и сотворено» [Отк. 4:11]; утверждения о том же самом содержатся также в Ин. 1:3; Рим. 11:35,36; 1 Кор. 8:6). Моисей говорит нам, что Бог существовал до творения: «Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века **Ты — Бог**» (Пс. 89:3). Независимость Бога также очевидна из Его собственного определения: «Бог сказал Моисею: Я ЕСМЬ СУЩИЙ» (Исх. 3:14). Это утверждение можно также перевести: «Я буду Тем, Кем Я буду», однако в обоих случаях суть одна — существование Бога и Его качества определяются только Им Самим и не зависят ни от чего и ни от кого. Это означает, что бытие Бога всегда было и всегда будет в точности таким, каково оно есть. В Своем существовании или в Своих свойствах Бог не зависит ни от какой части творения. И без творения Бог был бы бесконечно любящим, бесконечно справедливым, вечным, всеведущим, троичным и т. д.

Бытие Бога также есть нечто совершенно уникальное. Дело не просто в том, что Бог **не** нуждается в творении для чего бы то ни было, — Бог **не может** нуждаться в творении для чего бы то ни было. Различие между творением и Творцом — это колоссальное различие, так как Бог существует в бытии, принципиально иначе организованном. Дело обстоит не таким образом, что мы существуем и Бог существует, как и всегда существовал; суть заключается в том, что Бог **необходимо** существует бесконечно лучшим, мощным и совершенным образом. Различие между бытием Бога и нашим бытием более велико, чем различие между солнцем и свечой, между океаном и дождевой каплей, арктическим льдом и снежинкой, между вселенной и комнатой, в которой мы находимся. Бытие Божье — это

**качественно** иное бытие. На наше представление о Боге невозможно спроецировать никакого ограничения или несовершенства творения. Он — Творец; все прочее — тварно. Все прочее может прийти вмиг; Он — **необходимо существует** вечно.

Уравновешивающим по отношению к этому учению будет утверждение о том, что **мы и прочее творение можем славить Бога и приносить ему радость**. Об этом следует сказать для того, чтобы предостеречь от представления о том, что независимость Бога делает нас существами, лишенными значимости. Кто-то может спросить себя: «Если Бог не нуждается в нас, то разве мы имеем какое-то значение? Есть ли какой-то смысл в нашем существовании или в существовании прочего творения?» В ответ следует сказать, что на самом деле мы очень значимы, поскольку Бог сотворил нас и определил тот факт, что мы **будем для Него значимы**. Таково высшее определение подлинной значимости.

Бог говорит о Своих сыновьях и дочерях от концов земли: «Каждого, кто называется Моим именем, кого Я сотворил **для славы Моей**, образовал и устроил» (Ис. 43:7). Хотя никакой необходимости творить нас у Бога не было, Он решил сделать это, обладая абсолютной свободой выбора. Он решил, что сотворит нас для того, чтобы мы прославили Его (ср.: Еф. 1:11,12, Отк. 4:11).

Верно также и то, что мы способны принести Богу истинную радость и наслаждение. Один из самых поразительных фактов в Писании заключается в том, что Бог действительно наслаждается Своим народом и радуется о нем. Исайя пророчествует о восстановлении народа Божьего:

**И будешь венцем славы в руке Господа и царскою диадемою — на длани Бога твоего. Не будут уже называть тебя «оставленным», и землю твою не будут более называть «пустынею», но будут называть тебя: «Мое благоволение к нему», а землю твою — «замужнюю», ибо Господь благоволил к тебе, и земля твоя сочетается. <...> ...Как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой (Ис. 62:3—5).**

Также и Софония пророчествует: «Господь Бог твой среди тебя: Он силен спасти тебя; возвеселится о тебе радостью, будет милостив по любви Своей, **будет торжествовать о тебе с ликованием**» (Соф. 3:17,18). Бог не нуждается в нас, но поразительно — Он избирает нас для того, чтобы радоваться о нас и позволяет нам приносить радость Его сердцу. В этом — основание значимости жизни всего народа Божьего. Быть значимым для Бога — значит быть значимым в наивысшем смысле. Невозможно представить себе более высокую степень личной значимости.

**2. Неизменность.** Мы можем определить понятие «неизменность Бога» естественным образом: **Бог неизменен в Своем бытии, совершенстве, намерениях и обетованиях, и все же Бог действует и испытывает эмоции, и Он действует по-разному и испытывает разные эмоции в разных обстоятельствах?** Этот атрибут Бога называется также **непреложностью Бога**.

1) Свидетельство Писания. В Псалме 101 мы находим противопоставление таких явлений, которые мы считаем неизменными, подобно небу и земле, с одной стороны, и Бога, с другой стороны. Псалмопевец говорит:

**В начале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук. Они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, обветшают, и, как одежду, Ты переменишь их, — и изменятся. Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся (Пс. 101:26—28)<sup>6</sup>.**

<sup>5</sup> Четыре основные понятия (**бытие, совершенство, намерения, обетования**), которые описывают, каким именно образом Бог неизменен, взяты из книги: Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1939,1941), p. 58.

<sup>6</sup> Немаловажно, что этот текст цитируется в Евр. 1:11,12 в связи с Иисусом Христом. В Евр. 13:8 о неизменности также говорится в применении к Христу: «Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же». Таким образом, Бог-Сын также полностью разделяет этот атрибут Божий.

Бог существовал еще до того, как были сотворены небо и земля, и будет существовать и спустя долгое время после того, как они будут уничтожены. Бог изменяет вселенную, но Сам Он, напротив, остается «тот же».

В связи со Своим собственным долготерпением и милосердием Бог говорит: «Ибо<sup>7</sup> — **Господь, Яне изменяюсь; посему вы, сыны Иакова, не уничтожились**» (Мал. 3:6). Здесь Бог использует общее утверждение о Своей неизменности для того, чтобы показать конкретный аспект этой неизменности.

Иаков напоминает своим читателям, что всякое доброе деяние в конечном счете исходит от Бога, **«у Которого нет изменения и ни тени перемены»** (Иак. 1:17). Он рассуждает так: если всякое доброе деяние всегда исходит от Бога, то мы можем быть уверены, что в будущем получим от Него только доброе, поскольку Его качества не

меняются даже в самой малой степени.

Данное выше определение говорит о том, что Бог неизменен не в том, что можно себе представить, а в том, о чем говорит само Писание. Прочитанные выше тексты Писания говорят как о бытии Бога, так и об определенных Его качествах. Из этого мы можем заключить, что Бог неизменен, по крайней мере, в Его **«бытии»** и в Его **«совершенстве»** (т. е. в Его атрибутах и в различных аспектах Его природы).

Великий датский богослов Герман Бавинк отмечает, что неизменность бытия Бога имеет огромную важность для выявления различий между Творцом и творением и для нашего поклонения Богу:

**Учение о непреложности Бога имеет для религии огромное значение. Противопоставление бытия и становления характеризует различие между Творцом и творением. Каждое творение непрерывно пребывает в процессе становления. Оно изменчиво, постоянно стремится куда-то, влекомое жадной покоей и удовлетворения, и находит этот покой в Боге, в Нем одном, ибо Он один — чистое бытие вне становления. Поэтому в Писании Бог часто называется скалой...<sup>7</sup>**

Данное выше определение утверждает также неизменность, или непреложность, Бога в отношении Его **намерений**. «Совет же Господень стоит вовек; помышления сердца Его — в род и род» (Пс. 32:11). (Евр. פָּזוּ означает как «совет», так и «цель, намерение». Под влиянием библейского употребления английское слово *soite*/также приобрело значение «намерение». — *Примеч. пер.*) Это общее утверждение о намерениях Бога подтверждается множеством стихов о конкретных планах или намерениях Бога, которые существовали у Него вечно (Мф. 13:35; 25:34; Еф. 1:4,11; 3:9,11; 2 Тим. 2:19; 1 Пет. 1:20; Отк. 13:8). Если Бог определил, что Он желает что-либо свершить, то Его намерение неизменно, и задуманное будет свершено. Через Исайю Бог заявляет, что в этом с Ним никто не может сравниться:

<sup>7</sup> Herman Bavinck, *The Doctrine of God*, trans. by William Hendriksen (Edinburgh: Banner of Truth, 1977, reprint of 1951 ed.), p. 149.

**...Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне. Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось,**

говорю: Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю. <...> Я сказал, и приведу это в исполнение; **предначертал, и сделаю (Ис. 46:9—11).**

Кроме того, Бог неизменен в Своих **обетованиях**. Если Он обещал что-либо, то Он не нарушит обетования: «Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб Ему изменяться. Он ли скажет, и не сделает? будет говорить, и не исполнит?» (Чис. 23:19; ср.: 1 Цар. 15:29).

**2) Может ли Бог передумать?** Итак, мы говорим о неизменности намерений Бога, но в некоторых стихах Писания написано, как Бог говорит, что свершит суд над Своим народом, а затем, по молитве или покаянию (или под влиянием того и другого), Бог смягчается и не свершает того суда, о котором говорил. Примеры подобной «отмены» угрозавшего суда: успешное молитвенное заступничество Моисея, которое предотвратило уничтожение израильского народа (Исх. 32:9—14), продление жизни Езекии на пятнадцать лет (Ис. 38:1—6) или отмена объявленного суда над Ниневией после покаяния народа (Ион. 3:4,10). Разве не изменились в этих случаях намерения Бога? Есть и такие тексты, в которых говорится о том, как Бог сожалеет о уже свершенном. Создается впечатление, что Бог сожалеет о том, что создал на земле человека (Быт. 6:6), или о том, что сделал Саула царем (1 Цар. 15:10). Разве не изменились намерения Бога в этих случаях?

Эти примеры следует понимать как истинные выражения **нынешнего** состояния или намерения Бога **по отношению к ситуации в том виде, в каком она существует в данный момент**. Если ситуация изменится, то, конечно, изменится и отношение к ней Бога. Иными словами, **Бог различно реагирует на разные ситуации**. Пример Ионы, проповедующего в Ниневии, помогает разобраться в этой проблеме. Бог видит безнравственность Ниневии и посылает Иону, чтобы тот объявил: «Еще сорок дней, — и Ниневия будет разрушена!» (Ион. 3:4). В словах Ионы, как они записаны в Библии, не прочитывается, что Бог не свершит суд, если народ покается, но это безусловно **подразумевается** в предостережении пророка: **цель** этого предостережения заключается в том, чтобы привести народ к покаянию. Когда народ покался, ситуация изменилась, и Бог реагировал иначе на эту изменившуюся ситуацию: **«Иувидел Бог дела их, что они обратились от злого пути своего, и пожалел Бог о бедствии, о котором сказал, что наведет на них, и не навел»** (Ион. 3:10).

Ситуации с Езекией и с заступничеством Моисея, по сути, в точности таковы же. Бог сказал, что свершит суд, и это было истинное заявление, **при том условии, что ситуация оставалась бы такой же**. Однако ситуация изменилась: некто начал горячо молиться (Моисей — в одном случае и Езекия — в другом). Здесь сама молитва была

частью новой ситуации, и была, по сути, именно тем фактором, который изменил эту ситуацию. Бог отреагировал на эту ситуацию тем, что ответил на молитву и отменил осуждение.

Сожаление Бога по поводу того, что Он сотворил человека или, например, сделал Саула царем, можно также понять как **выражение нынешнего неудо-вольствия Бога** по отношению к греховности человека. Ни один из этих случаев не приводит нас к мысли, что если Бог начнет сначала, то Он не сотворит человека или не сделает Саула царем. Здесь подразумевается, что предшествующие действия Бога привели к таким событиям, которые на короткое время опечалили Его, однако через более продолжительное время благие цели все же были достигнуты. Эта ситуация аналогична тому, как отец позволяет своему ребенку предпринимать действия, которые, как он знает, доставят много печали и ребенку, и ему самому, но через более продолжительное время приведут к благим результатам.

3) Вопрос о бесстрастности Бога. Иногда богословы говорят еще об одном атрибуте, а именно о **бесстрастности** Бога. Этот атрибут, если бы он действительно было присущ Богу, означал бы, что Он «бесстрастен», т. е. не подвержен эмоциям. В гл. 2 Вестминстерского исповедания веры о Боге даже говорится: «Не подверженный страстям». Это утверждение выходит за рамки того, что мы сказали в нашем определении неизменности Бога. Здесь утверждается, что Бог не просто неизменен в Своем бытии, совершенстве, намерениях, но и то, что Бог не испытывает эмоций, или «страстей».

<sup>8</sup> См.: *BAGD*, p. 566.

В Вестминстерском исповедании веры в качестве доказательства этого утверждения приводится Деян. 14:15. В KJV (King James Version) здесь говорится о том, как Варнава и Павел отвергли поклонение жителей Листры, говоря, что они не боги, а «подобные [им, жителям] человеки». По переводу KJV может создаться впечатление, что у истинного Бога нет «страстей», как у людей, или что апостолы просто отвечали на ложное представление о бесстрастных богах, которое было свойственно жителям Листры (см. ст. 10,11). Но при правильном переводе этого стиха видно, что он, вне всякого сомнения, не может использоваться в качестве доказательства утверждения о том, что у Бога нет никаких страстей или эмоций, так как греческое слово, о котором идет речь (*ὀμοιοπαθής*), может означать просто пребывание в тех же обстоятельствах или обладание тем же опытом или природой<sup>8</sup>. Конечно, у Бога нет **греховных** страстей или эмоций. Однако представление о том, что у Бога нет **никаких** страстей или эмоций, входит в противоречие со значительной частью Писания, и поэтому в данной книге я не говорю об учении о бесстрастности Бога. Напротив — Бог, Который является источником наших эмоций и Который сотворил наши эмоции, явно и Сам обладает эмоциями: Бог радуется (Ис. 62:5). Его можно огорчить (Пс. 77:40; Еф. 4:30; глагол *ζηυ* в Пс. 77:40 в синодальной версии переведен как «прогневливать», а глагол *λοπέω* в Еф. 4:30 — «оскорблять», однако оба эти глагола имеют также значение «огорчать» и в английском тексте, на который ссылается автор, оба они переведены глаголом *grieve*, «огорчать». — *Примеч. пер.*) Его гнев воспламеняется на Его врагов (Исх. 32:10). Он жалеет Своих детей (Пс. 102:13; евр. *אָהַב*, «любить, жалеть», в синодальной версии — «миловать». — *Примеч. пер.*) Он любит (евр. *אָהַב*, «любить, жалеть», в синодальной версии — «миловать». — *Примеч. пер.*) вечной любовью (Ис. 54:8; Пс. 102:17; евр. *רַחֵם*, «доброта, верность», в синодальном переводе — «милость». — *Примеч. пер.*) Он — Бог, и нам следует подражать Его эмоциям в вечности, подобно тому как мы подражаем нашему Творцу в ненависти к греху и в любви к праведности.

<sup>9</sup> Чарлз Хартшорн (род. 1897) преподавал в Чикагском университете, университете Эмори и в Техасском университете. См. введение в теологию процесса, написанное двумя его последователями: *Process Theology: An Introductory Exposition* by John B. Cobb, Jr., and David R. Griffin (Philadelphia: Westminster, 1976). Подробный анализ этой концепции с евангельской точки зрения содержится в следующих работах: Carl F. H. Henry, "The Resurgence of Process Philosophy" in *God, Revelation, and Authority*, 6:52—75, and Royce Gruenler, 771e *Inexhaustible God: Biblical Faith and the Challenge of Process Theism* (Grand Rapids: Baker, 1983).

Брюс А. Уэр недавно написал две прекрасные статьи, в которых этот вопрос тоже освещается с евангельской точки зрения: Bruce A. Ware. "An Exposition and Critique of the Process Doctrines of Divine Mutability and Immutability", *1VTJ47* (1985): 175—196 (критика теологии процесса), and "An Evangelical Reformulation of the Doctrine of the Immutability of God", *JETS29* (1986): 431—446 (позитивная переформулировка ортодоксального взгляда на неизменность Бога).

4) Вызов «теологии процесса». В последние годы неизменность Бога часто отрицали сторонники **теологии процесса**, которые утверждают, что процесс и изменение — это основные аспекты подлинного существования и поэтому Бог со временем также должен изменяться, как и все, что существует. Чарлз Хартшорн, чьи идеи были положены в основу теологии процесса, утверждает даже, что Бог постоянно прибавляет к Себе весь тот опыт,

который имеет место где бы то ни было во вселенной, и таким образом постоянно изменяется<sup>9</sup>. Наса-мом деле теология процесса утверждала, что все люди горячо стремятся узнать свое предназначение, они хотят чувствовать свою значимость во вселенной. Богословам этого движения не нравится учение о неизменности Бога, поскольку, по их мнению, это подразумевает, что человеческие поступки не имеют значения для Бога. Если Бог действительно неизменен, говорят они, то никакие наши действия — и вообще ничто из происходящего во вселенной — не оказывают никакого влияния на Бога, потому что Бог не изменяется. Тогда ка-кой же смысл в нашем существовании? Можем ли мы вообще иметь какое-либо значение? В ответ на этот вопрос они отвергают учение о неизменности Бога и говорят нам, что наши поступки столь значимы, что оказывают влияние на бытие Самого Бога! Когда мы совершаем какое-либо действие и все-ленная изменяется, то это производит воздействие на Бога, и изменяется Его бытие — Бог *становится* чем-то иным, нежели Он был прежде<sup>10</sup>.

Сторонники теологии процесса часто несправедливо обвиняют евангельских христиан (или даже самих библейских авторов) в том, что они верят в Бога, Который бездействует в мире и не может по-разному реагировать в различных ситуациях (эти ошибочные взгляды мы уже разобрали выше). Что же касается нашего влияния на бытие Бога, то мы должны ответить, что это *неверная предпосылка*, внесенная в дискуссию, и что такая точка зрения противоречит Писанию. Писание ясно говорит, что наша значимость основана не на способности изменять бытие Божье, а на том факте, что Бог сотворил нас ради Его славы и что *Он* считает нас значимыми". Один лишь Бог дает высшее определение тому, что в мире значимо, а что незначимо, и если Он считает нас значимыми, то это так и есть!

Другое фундаментальное заблуждение теологии процесса заключается в предположении, что Бог должен изменяться, подобно сотворенному Им миру. Однако Писание недвусмысленно отрицает это: «В начале Ты, Господи, основал землю, и небеса — дело рук Твоих; они погибнут, а Ты пребываешь; и все обветшают, как риза... и *изменяются; но Ты тот же*, и лета Твои не кончатся» (Евр. 1:10-12, цитата из Пс. 101:26-28).

5) Бог бесконечен и личен. Наш анализ теологии процесса показывает, насколько велико различие между библейским христианством и всеми прочими богословскими системами. В учении Библии Бог *бесконечен к личен*: Он бес-конечен, поскольку не подвержен ограничениям, которым подвержен человек или все творение в целом. Он более велик, чем все, что Он сотворил, гораздо более велик, чем все, что существует помимо Него Самого. Но Он также и личен: Он общается с нами как личность, и мы можем поддерживать с Ним отношения как личности. Мы можем молиться Ему, поклоняться Ему и любить Его, а Он может обращаться к нам, радоваться за нас и любить нас.

<sup>10</sup>См.: "Exposition and Critique", pp. 183—185, где Уэр рассматривает теорию Хартшор-на о том, что мы передаем Богу те достоинства, которыми Он без этого не обладал бы.

<sup>11</sup>О причинах сотворения человека см. в гл. 20.

<sup>12</sup>Строго говоря, мы должны признать, что иудаизм, основанный на том, что мы называем Ветхим Заветом, также считает Бога бесконечным и личным, хотя иудаизм никогда не признавал указаний на троичность природы Бога, которые есть даже в Ветхом Завете (см. гл. 13).

Вне истинной религии Библии, ни в одной религиозной системе нет Бога, Который был бы и бесконечен, и личен<sup>12</sup>. Например, боги древнегреческой и римской мифологии были *личными* (они часто общались с людьми), но не были бесконечными: они были слабы и морально несовершенны, даже мелочно ревнивы. С другой стороны, деизм представляет Бога *бесконечным*, но слиш-ком далеким от мира, чтобы лично вмешиваться в его дела. Также и пантеизм утверждает, что Бог бесконечен (поскольку весь мир считается Богом), одна-ко подобный Бог, конечно, не может быть личным и общаться с нами, как с личностями.

Ошибка теологии процесса вписывается в эту общую схему. Ее сторон-ники убеждены, что Бог, неизменный в своем бытии, настолько отличается от творения (Он так бесконечен и неограничен изменениями, которые характеризуют все наше существование), что Он *не может* быть личным и при этом безразлично относиться к нам. Поэтому, чтобы получить личного Бога, они считают необходимым отказаться от бесконечного Бога в пользу такого Бога, Который все время находится в процессе изменения. Подобный ход рассу-ждения типичен для многих (или даже для всех), кто возражает против пред-ставления о Боге, изложенного в Библии. Люди говорят, что если Бог бесконе-чен, то Он не может быть личным, или что если Бог личен, то Он не может быть бесконечным. Библия учит, что Бог как бесконечен, так и личен. Мы должны утверждать, что Бог бесконечен (или неограничен) по отношению к тем изме-нениям, которые происходят в мире (ничто не изменит бытие, совершенство, намерения или обетования Бога), *и в то же время* Он личен, состоит с нами в личном общении и считает нас значимыми.

б) Значение неизменности Бога. На первый взгляд, утверждение о неизменности Бога может показаться не столь уж важным. Это представление столь абстрактно, что мы можем не сразу осознать его важности. Однако если мы на минуту представим себе, что было бы, если бы **Бог мог** изменяться, важность этого учения становится ясной. Например, если бы Бог **мог** изменяться (в Своем бытии, совершенстве, намерениях или обетованиях), тогда каждое изменение было бы либо изменением к лучшему, либо изменением к худшему. Но если бы Бог мог меняться к лучшему, то Он не был наилучшим существом тогда, когда мы впервые уверовали в Него. И как теперь мы можем быть уверены, что Он — наилучшее из всех существ? Но если бы Бог мог меняться к худшему (в самом Своем **бытии**), то каким Богом Он был бы? Могли бы Он стать, например, немного злым, по сравнению с той совершенной добротой, которая была Ему свойственна прежде? Но если Он мог бы стать немного злым, то как мы можем быть уверены, что Он не станет значительно более злым или **совершенно** злым? И мы ничего не смогли бы с этим поделать, ведь Он настолько более велик и могуществен, чем мы сами. Таким образом, представление о том, что Бог может изменяться, ведет к ужасающей перспективе — через тысячи лет мы можем войти в вечную жизнь, в которой правит абсолютное зло — всемогущий Бог. Трудно представить себе нечто еще более страшное. Как мы можем верить в Бога, Который может измениться? Как мы можем доверять Ему свои жизни?

Кроме того, если предположить, что Бог может менять в Свои **намерения**, то наша надежда на возвращение Иисуса оказывается тщетной. Да, в период написания Библии Он обещал, что Иисус возвратится, чтобы править новым небом и новой землей, но сейчас Он может передумать. Или если бы Бог мог меняться в Своих **обетованиях**, то как мы могли бы полностью доверять Ему в вопросе вечной жизни? Или в любом другом утверждении Библии? Возможно, тогда, когда была написана Библия, Он обещал прощение грехов и вечную жизнь тем, кто верит в Христа, но (если Бог способен меняться), возможно, Он передумал — как мы можем быть уверены в обратном? Или, может быть, Его всемогущество однажды изменится, и тогда, даже если Он захочет сдержать Свои обещания, Он просто не сможет этого сделать.

Подобные размышления показывают, какой абсолютной важностью обладает учение о неизменности Бога. Если Бог не является неизменным, то все основание нашей веры рухнет, а наше понимание мира распадется на части. Это обусловлено тем, что наша вера, надежда и знание в конечном счете зависят от той Личности, Которая **заслуживает бесконечного доверия** — поскольку она **абсолютно** и **вечно** неизменна в Своем бытии, совершенстве, намерениях и обетованиях.

**3. Вечность.** Понятие «вечность Бога» можно определить следующим образом: **у Бога нет ни начала, ни конца, в Его бытии нет последовательности мгновений, и Он все времена видит с одинаковой ясностью, и все же Бог видит события во времени и действует во времени.**

Иногда это учение называют учением о бесконечности Бога во времени. Быть «бесконечным» — значит быть неограниченным, и это учение утверждает, что время не ограничивает Бога.

Это учение также связано с неизменностью Бога. Если верно, что Бог не изменяется, то мы должны сказать, что **время** не меняет Бога, другими словами, оно не влияет ни на Его бытие, ни на совершенство, ни на намерения, ни на обетования. Но это означает также, что время не влияет на знания Бога. Например, Бог никогда не узнает ничего нового и ничего не забывает, так как это означало бы наличие изменений в Его совершенном знании. Это означает также, что течение времени ничего не прибавляет к знаниям Бога и ничего не убавляет: Он знает все прошлое, настоящее и будущее, и знает все это с одинаковой ясностью.

1) Бытие Бога имеет вневременной характер. Тот факт, что у Бога нет ни начала, ни конца, показан в Пс. 89:3: «Прежде нежели родились горы, и Ты обр-зовал землю и вселенную, и **от века и до века Ты — Бог**». Также в Иов. 36:26 Елиуй говорит Боге: «Число лет Его неисследимо».

Вечность Бога подразумевается также в тех текстах, где говорится о том факте, что Бог всегда есть или всегда существует. «Я емь Альфа и Омега, начало и конец, говорит Господь, Который есть и был и грядет, Вседержитель» (Отк. 1:8; ср.: 4:8)<sup>13</sup>.

На это указывает также смелое употребление Иисусом глагола в настоящем времени, который подразумевает постоянное нынешнее существование, когда Он ответил Своим оппонентам-иудеям: «Прежде нежели был Авраам, Я емь» (Ин. 8:58). Это утверждение само по себе является открытым заявлением имени Божьего: «Я ЕСМЬ СУЩИЙ» (Исх. 3:14), имени, которое также предполагает постоянное нынешнее существование: Бог — это вечное «Я ЕСМЬ», Тот, Кто существует вечно.

Тот факт, что Бог никогда не начал существовать, может быть логически выведен из того факта, что Бог все сотворил и что Сам Он — нематериальный дух. До того, как Бог сотворил мир, материи не было, а затем Он сотворил все вещи (Быт. 1:1; Ин. 1:3; 1 Кор. 8:6; Кол. 1:16; Евр. 1:2). Физика говорит нам, что материя, время и пространство



должны существовать одновременно: если нет материи, то не может быть ни пространства, ни времени. Таким образом, до того, как Бог сотворил мир, «времени» не было, по крайней мере в смысле последовательности мгновений. Поэтому, когда Бог сотворил мир, Он также сотворил время. Когда Бог начал творить мир, началось время и началась последовательность мгновений и событий<sup>14</sup>. Но до того, как возник мир, и до того, как возникло время, существовал Бог, без начала и вне воздействия времени. И поэтому время не имеет собственного существования, но, подобно прочему творению, зависит от вечного Божьего бытия и Его власти, которые удерживают его существование.

<sup>13</sup>Альфа и омега — это первая и последняя буквы греческого алфавита, поэтому когда Бог говорит, что Он — Альфа и Омега, Он имеет в виду, что Он существует прежде чего-либо другого и после чего-либо другого; Он — начало всего и всегда будет концом (или целью) всего.

<sup>14</sup>Фактически, альтернативой утверждению о том, что время началось тогда, когда Бог сотворил мир, будет утверждение, что время не началось, но *всегда* существовала последовательность мгновений, которая простирается в бесконечность прошлого и не имеет точки отсчета. Однако мысль о том, что время не имеет начала, многим кажется абсурдной, и, вероятно, они считают, что такое просто невозможно. Бавинк говорит: «Вечное время, т. е. время без начала, немислимо» (*The Doctrine of God*, p. 157).

<sup>15</sup>Как мы увидим ниже, это не значит, что все события истории выглядят для Бога таким образом, как будто они являются нынешними; Бог видит события *во времени* и действует *во времени*.

Преыдушие тексты Писания и тот факт, что Бог существовал всегда, еще до появления времени, указывают, что в бытии Самого Бога нет последовательности мгновений и никакого изменения от одного состояния бытия к другому. Для Бога все Его существование является «настоящим»<sup>15</sup>, хотя нам это и трудно постичь, так как подобное существование отличается от существования, в котором пребываем мы.

**2) Бог видит все времена с одинаковой ясностью.** В Пс. 89:5 читаем: «Ибо пред очами Твоими *тысяча лет*, как *день вчерашний*, когда он прошел, и как *стража* в ночи». Нам довольно трудно вспомнить те события, которые произошли несколько недель, несколько месяцев или несколько лет назад. Более ясно мы помним недавние события, и способности нашей памяти гаснут с течением времени. Даже если бы мы могли жить «тысячу лет», мы помнили бы лишь очень немногие события, например, за последние «сто» лет, и то не слишком точно. Но Писание говорит нам, что Бог видит тысячу лет, «как день вчерашний». Он может помнить все события, происшедшие за тысячу лет, по меньшей мере, столь же ясно, как мы помним события «дня вчерашнего». Для Него тысяча лет — это «как стража в ночи», период времени в три или четыре часа, в течение которого охрана несла свою вахту. Такой период времени проходит быстро, и все происшедшие за это время события легко вспомнить. И все же именно так Богом воспринимается тысячелетний период.

Если мы понимаем, что выражение «тысяча лет» не означает, что Бог забывает те или иные события по прошествии 1100 ил и 1200 лет, а просто обозначает время настолько продолжительное, насколько можно себе представить, то становится очевидно, что *вся прошлая история* видна Богу с величайшей ясностью и отчетливостью: время, прошедшее после творения, для Бога таково, будто бы все это случилось только что. И оно всегда будет оставаться столь же ясным в Его сознании и в течение миллионов лет будущей вечности.

В Новом Завете написано: «У Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3:8). Вторая часть этого утверждения уже была высказана в Псалме 89, однако первая его часть вводит еще одно выражение: «Один день, как тысяча лет»; т. е. каждый день, сточки зрения Бога, словно бы длится «тысячу лет»: это означает, что этот день словно бы никогда не оканчивается, но длится всегда. И вновь можно сказать, что, поскольку «тысяча лет» — это фигуральное обозначение «времени, настолько продолжительного, насколько мы можем себе представить», или «всей истории», любой день воспринимается Богом как вечно присутствующий в Его сознании.

Принимая во внимание эти два соображения, мы можем сказать следующее: с точки зрения Бога, любой самый продолжительный период времени воспринимается как нечто, только что происшедшее. Любой очень краткий период времени (такой, как один день) воспринимается Богом так, словно он длится вечно: в Его сознании он никогда не перестает быть «нынешним». Итак, Бог видит и знает все события прошлого, настоящего и будущего с одинаковой ясностью. Это не должно приводить нас к мысли о том, что Бог не воспринимает события *во времени* и не действует *во времени* (см. ниже), напротив, Бог — вечный Господь и Вседержитель истории, и Он видит ее более ясно и действует в ней более определенно, чем кто-либо другой. Но, сказав это, мы все же должны указать, что эти стихи говорят о таком отношении Бога ко времени, которое мы не можем познать из опыта. Восприятие Богом времени — это не просто терпеливое выжидание бесконечно долгих эпох, Его опыт времени *качественно иной*, по

сравнению с нашим. Это согласуется с утверждением о том, что в своем бытии Бог находится вне времени; Он не переживает последовательности мгновений. Таков был преобладающий взгляд христианской ортодоксии в течение всей истории церкви, хотя против него часто и выдвигались возражения, и даже сегодня многие богословы отрицают подобное утверждение<sup>16</sup>.

Отношение Бога ко времени можно изобразить так, как это сделано на рис. 10.1. Здесь показано, что Бог сотворил время и является Господом времени, поэтому Он может видеть все события во времени в равной степени ясно, и не только видеть события во времени, но и действовать во времени.

Эта схема также предваряет последующее рассуждение, так как в ней показано, что Бог знает события будущего, даже бесконечно долгого, вечного будущего. В отношении будущего Бог неоднократно заявляет через ветхозаветных пророков, что **Он один знает будущие события и может рассказать о них**: «Объявите и скажите, посоветовавшись между собою: кто возвестил это из древних времен, наперед сказал это? Не Я ли, Господь? и нет иного Бога кроме Меня, — Бога праведного и спасающего нет кроме Меня» (Ис. 45:21).

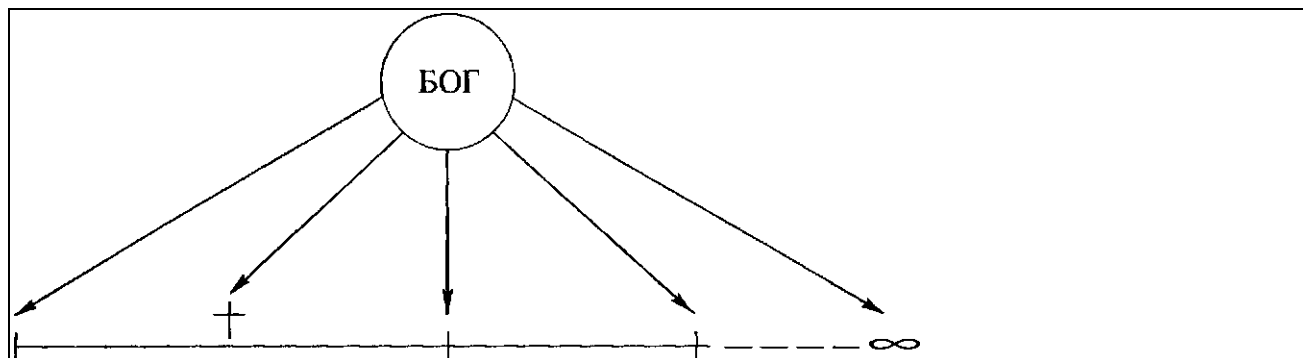
Мы читаем также: «...Ибо Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне. Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось, говорю: Мой совет (תַּזָּוָה, т. е. «цель, намерение». — *Примеч. пер.*) состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю» (Ис. 46:9,10).

<sup>16</sup> Карл Ф. Х. Генри отстаивает вневременную вечность Бога как историческую позицию христианской ортодоксии и дает детальный анализ современных возражений как евангельских, так и неевангельских богословов, см.: Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority* (Waco, Tex.: Word, 1982), 5:235—267. Основательную философскую защиту вневременной вечности Бога см.: Paul Helm, *Eternal God: A Study of God Without Time* (Oxford: Clarendon, 1988).

Таким образом, Бог стоит над временем, и в Своем сознании Он способен видеть его все как настоящее. Хотя аналогия и несовершенна, мы можем представить себе это как момент окончания чтения длинного романа. Прежде чем поставить его обратно на полку, мы можем еще раз пролистать книгу, воспроизводя в памяти те многочисленные события, которые описаны в этом романе. На короткое мгновение те вещи, которые были рассредоточены в долгие периоды времени, все кажутся «нынешними». Возможно, примерно так Бог видит всю историю, т. е. как нынешнюю для Его сознания.

Творение      Жизнь Христа      1994      Последний суд...

Рис. 10.1. Отношение Бога ко времени



3) Бог видит события во времени и действует во времени. Однако после всего сказанного необходимо предостеречь читателя против неверного понимания, завершив определение вечности Бога следующим образом: **и все же Бог видит события во времени и действует во времени**. Павел пишет: «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4:4,5). Бог ясно видел и точно знал, что происходит в Его творении во времени. Мы могли бы сказать, что Бог видел ход времени, наблюдая различные события, происходившие в Его творении. Затем, в нужный момент, «когда пришла полнота времени», Бог послал в мир Своего Сына.

Из всего Писания очевидно, что Бог действует во времени и действует по-разному в разные моменты времени. Например, Павел говорит афинянам: «Оставляя времена неведения, Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться; ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа...» (Деян. 17:30,31). В этом утверждении содержится описание прежних действий Бога, настоящих действий и будущих, и все это во времени.

Ветхозаветные пророки постоянно подчеркивают способность Бога предсказывать будущее, следовательно, Бог предсказывает Свои действия в один момент времени, а затем осуществляет эти действия в другой момент. И в широком понимании, вся Библия от Бытия до Откровения — это запись Самого Бога о том, как Он действовал во времени для спасения Своего народа.

Таким образом, мы должны утверждать как то, что Бог в Своем бытии не испытывает последовательности мгновений и видит всю историю в равной степени ясно, так и то, что в Своем творении Он видит развитие событий во времени и действует по-разному в различные моменты времени. Коротко говоря, Он — Господь, сотворивший время, правящий им и использующий его в Своих собственных целях. Бог может действовать во времени, **потому что**

Он — Господь времени<sup>17</sup>. Он использует его для того, чтобы показать свою славу. Ведь Господь часто исполняет свои обетования и свершает свои спасительные деяния в течение определенного времени для того, чтобы мы могли лучше увидеть и оценить Его великую мудрость, Его долготерпение, Его верность, Его власть над всеми событиями и даже Его вечность и неизменность.

4) **Мы** всегда будем существовать во времени. Сможем ли мы когда-либо участвовать в вечности Бога? И в частности, будет ли время на новом небе и на новой земле, которые возникнут в будущем? Многие считают, что времени тогда не будет существовать. Есть даже гимн, который начинается словами: «Когда труба Господня прогремит, и времени уже не будет...» В Писании мы читаем: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец, <... > «А ночи там не будет» (Отк. 21:23,25; ср.: 22:5).

<sup>17</sup> Иногда богословы возражают, что Бог не может быть «вечным вне времени» в том смысле, в котором мы говорили об этом выше, поскольку в тот момент, когда Он творит что-либо, Он действует во времени, и поэтому Он должен существовать во времени. (См., например: Stephen T. Davis, *Logic and the Nature of God* [Grand Rapids: Eerdmans, 1983], pp. 11—24.) Однако в данном возражении не учитывается различие между тем, чем является Бог в Его Собственном бытии (Он существует без начала, конца и вне последовательности мгновений), и тем, что Бог свершает вне Себя Самого (Он творит время и действует во времени иначе). Дейвис говорит, что у нас нет никакого связанного представления о «причинности, в которой вечная причина производит временной эффект», однако это лишь подтверждает тот факт, что *мы не понимаем*, как вневременной вечный Бог может действовать во времени; это не доказывает, что Бог *не может* быть вневременным и при этом действовать во времени. Вне всякого сомнения, было бы безумием, рассуждая об отношении Бога ко времени, утверждать, что нечто такое, чего мы не можем понять, — невозможно!

Дейвис впадает и в то заблуждение, о котором мы говорили выше: «если Бог бесконечен, то Он не может быть личен». Он говорит: «Вневременное существо не может быть личным, заботливым, любящим Богом, о Котором мы читаем в Библии». Однако, чтобы доказать это, он просто говорит о действиях Бога во времени, не утверждая, что Бог не может действовать *как* во времени (действовать лично, вмешиваясь в ход событий), *так и* существовать вне времени в Своем собственном бытии (быть бесконечным или

Тем не менее неверно было бы утверждать, что небо будет «вне времени», или вне присутствия, или вне хода времени. Напротив, поскольку мы — существа конечные, то вынуждены будем воспринимать события одно после другого. Даже в том тексте, в котором говорится, что на небе не будет ночи, говорится также о том, что цари земные принесут небесному городу «славу и честь народов» (Отк. 21:26). О свете небесного города сказано: «Спасенные народы будут ходить во свете его» (Отк. 21:24). Эти действия — принесение славы и чести в небесный город и хождение в свете небесного города — подразумевают, что события в нем происходят последовательно. Нечто находится вне небесного города, а затем, в более поздний момент времени, это становится частью славы и чести народов, которые цари приносят в небесный город. Ситуация, в которой «полагают венцы свои пред престолом» Бога (Отк. 4:10), подразумевает, что в один момент человек держит венец, а в следующий момент полагает его перед престолом. Ситуация, в которой на небесах Богу поется новая песнь хвалы, подразумевает, что одно слово будет спето после другого. И даже о «древе жизни» в небесном городе сказано: «дающее на каждый месяц плод свой» (Отк. 22:2), что подразумевает равномерное течение времени и расположение событий во времени<sup>18</sup>.

Таким образом, на небесах будет иметь место последовательность мгновений, и события будут происходить одно после другого. Мы будем пребывать в состоянии вечной жизни (вечной по продолжительности времени, а не как повторение Божьего атрибута вечности), которая не будет иметь конца: мы, как народ Божий, будем вечно радоваться в присутствии Божьем — это не значит, что мы будем вне времени, просто наши жизни будут длиться в Нем вечно: «И ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; **и будут царствовать во веки веков**» (Отк. 22:5). **неограниченным в отношении времени). И наконец, он упоминает, что время, возможно, было сотворено и однажды перестанет существовать, но не рассматривает альтернативы, которая кажется гораздо более**

правдоподобной в свете библейских обетовании вечной жизни, а именно, что время, будучи сотворенным, возможно, никогда не пере-станет существовать в будущем.

Те, кто, подобно Дейвису, отрицает, что Бог вечен и существует вне времени, все же говорят, что Бог существовал вечно во времени и всегда испытывал последовательность мгновений. Однако подобная точка зрения поднимает еще большее количество вопро-сов, так как она требует утверждения о том, что у времени нет начала и что оно простира-ется в бесконечное прошлое. Однако подобное не представляется возможным, так как, если прошлое будет длиться бесконечно долго, мы никогда не достигнем настоящего момента. (См.: William Lane Craig, *The Existence of God and the Beginning of the Universe* [San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers, 1979], pp. 35—53, где прекрасно изложена эта философская позиция, атакже: J. P. Moreland, *Scaling the Secular City: A Defense of Christianity* [Grand Rapids: Baker, 1987], pp. 15—34 с более детальным философским анализом.)

<sup>18</sup> В KJV (как и в русской синодальной версии. — *Примеч. пер.*) Отк. 10:6 переводит-ся так: «...времениуже не будет». Однако «промедление» — это вданном контексте более правильный перевод греческого слова *χρόνος* (как в RSV, NASB и в NKJV). Ведь бук-вально в следующем стихе предполагается ход времени, так как в нем говорится о собы-тиях, которые происходят «в те дни, когда возгласит седьмой Ангел» (Отк. 10:7).

**4. Вездесущность.** Бог неограничен, или бесконечен, по отношению ко вре-мени, также Он неограничен и по отношению к пространству. Эта характери-стика природы Бога называется вездесущностью. Понятие «вездесущность Бога» можно определить следующим образом: **Бог не имеет размера или про-странственных измерений и присутствует в каждой точке пространства всем Своим существом, и все же Бог действует по-разному в разных местах.**

То, что Бог — Господь пространства и что Он не может быть ограничен пространством, очевидно, прежде всего, из того факта, что Он сотворил его, так как сотворение материального мира (Быт. 1:1) подразумевает также и со-творение пространства. Моисей напоминал народу о господстве Бога над про-странством: «Боту Господа, Бога твоего, небо и небеса небес, земля и все, что на ней» (Втор. 10:14).

1) **Бог присутствует всюду.** И все же существуют конкретные тексты, в ко-торых говорится о том, что Бог присутствует в каждой части пространства. В Книге Пророка Иеремии читаем: «Разве Я — Бог только вблизи, говорит Гос-печь, а не Бог и вдали? Может ли человек скрыться в тайное место, где Я не видел бы его? говорит Господь. **Не наполняю ли Я небо и землю!**» (Иер. 23:23,24). Здесь Бог обличает пророков, которые полагают, что их слова или помыслы скрыты от Бога. Он — повсюду и наполняет небо и землю.

Вездесущность Бога прекрасно выражена Давидом:

**Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо, Ты там; сойду ли в преисподнюю, и там Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря: и там рука Твоя поведет меня, и удер-жит меня десница Твоя (Пс. 138:7—10).**

Нигде в мире — ни на земле, ни на море, ни на небе, ни в преисподней — нельзя скрыться от присутствия Бога.

Мы также должны отметить, что нет никаких указаний на то, что в одном месте находится лишь **часть** Бога. Именно **Сам Бог** присутствует повсюду, куда бы не отправился Давид. Мы не можем сказать, что некоторое количе-ство или некоторая часть Бога присутствует в том или ином месте, так как это означало бы восприятие Его бытия в терминах пространства, словно бы Он каким-то образом ограничен пространством. Судя по всему, правильнее будет сказать, что Бог присутствует **всем Своим существом** в каждой части простран-ства (ср. также: Деян. 17:28, где Павел подтверждает правильность слов: «Мы Им живем и движемся и существуем», и Кол. 1:17, где о Христе говорится: «Все Им стоит»).

2) **У Бога нет пространственных измерений.** Хотя мы и говорим, что Бог всем Своим существом присутствует в каждой части пространства, или в каж-дой точке пространства, необходимо сказать также, что **Бога не может вмес-тить никакое пространство**, каким бы огромным оно ни было. Соломон гово-рит в своей молитве к Богу: «Поистине, Богу ли жить на земле? **Небо и небо небес не вмещают Тебя**, тем менее сей храм, который я построил» (3 Цар. 8:27). Небо и небо небес не могут вместить Бога; и в самом деле, Его не может вмес-тить даже самое большое пространство, которое мы только можем себе пред-ставить (ср.: Ис. 66:1,2; Деян. 7:48). Мысль о том, что Бог всюду присутствует всем Своим существом, должна очень ободрять нас в молитве, где бы мы ни находились. Но мы должны также помнить, что ни о каком пространстве нельзя сказать, что оно может вместить Бога, следовательно, нет никакого особого места, которое давало бы людям особый доступ к Богу: Его не может вместить никакое место.

Нам не следует думать, что Бог существует бесконечно далеко во всех на-правлениях, так что Он как бы существует в чем-то вроде неограниченного пространства. Также нам не следует считать, что Бог — это некое

«большее пространство» или более обширная сфера, окружающая пространство вселенной, как мы ее знаем. Все эти представления описывают Бога в пространственных терминах, как будто бы Он просто крайне большое существо. Нам следует избегать думать о Боге в терминах размера или пространственных измерений. Бытие Бога — вне размеров и пространственных измерений. Ведь до того, как Бог сотворил мир, материи не было, а потому не было и пространства. И все же Бог существовал. Где пребывал Бог? Он не находился в таком месте, которое мы могли бы назвать «где», так как никакого «где» не было, как не было и пространства. И все же Бог существовал! Этот факт позволяет нам понять, что Бог относится к пространству совсем иначе, чем мы или любое иное творение. Он существует как нечто совершенно иное и гораздо более великое, чем мы можем представить себе.

Мы также должны избегать мысли о том, что Сам Бог эквивалентен какой-либо части творения или всему творению. Пантеист верит, что все является Богом или что Бог—это все, что существует. Библейская же точка зрения заключается в том, что Бог *присутствует* повсюду в творении, но также и отличается от Своего творения. Как это может быть? Аналогия с губкой, пропитанной водой, несовершенна, однако полезна. Вода присутствует повсюду в губке, однако вода остается совершенно отличной от губки. Однако эта аналогия рушится на уровне очень маленьких фрагментов губки, где мы можем сказать, что в одном месте находится губка, а не вода или вода, а не губка. Однако это обусловлено тем фактом, что в этой аналогии речь идет о двух веществах, которые имеют размеры и пространственные характеристики, в то время как Бог их не имеет.

3) **Бог может присутствовать для наказания, поддержания или для благо-Словения.** Мысль о вездесущности Бога иногда тревожит людей, которые не могут понять, как Бог может присутствовать, например, в аду? Разве ад — это не противоположность присутствия Божьего и разве ад не является отсутствием Бога? Эта трудность разрешается тем соображением, что *Бог присутствует по-разному в разных местах*, т. е. Бог действует по-разному в разных местах Своего творения. Иногда Бог *присутствует для наказания*. Ужасающий отрывок из Книги Пророка Амоса живо представляет присутствие Бога для осуждения:

...Не убежит у них никто бегущий и не спасется из них никто, желающий спастись. Хотя бы они зарылись в преисподнюю, и оттуда рука Моя возьмет их; хотя бы взошли на небо, и оттуда свергну их. И хотя бы они скрылись на вершине Кармила, и там отыщу и возьму их; хотя бы сокрылись от очей Моих на дне моря, и там повелю морскому змею уязвить их. И если пойдут в плен впереди врагов своих, то повелю мечу и там убить их. Обращу на них очи Мои на беду им, а не во благо (Ам. 9:1—4).

Иногда Бог присутствует не для наказания и не для благословения, а просто *присутствует для поддержания*, т. е. для того, чтобы мир существовал и действовал так, как Бог желает. В этом смысле божественная природа Христа присутствует повсюду: «Он есть прежде всего, и все Им стоит» (Кол. 1:17). Автор Послания к Евреям говорит о Боге-Сыне: «...Держа все словом силы Своей» (Евр. 1:3)<sup>19</sup>.

В другое время, в других местах Бог *присутствует для благословения*. Давид говорит: «Полнота радостей предлицем Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек» (Пс. 15:11). Здесь Давид говорит не о присутствии Бога для наказания и не просто для поддержания, а о присутствии Бога для благословения.

В большей части случаев, когда Библия говорит о присутствии Бога, речь идет о присутствии для благословения. Например, именно в этом смысле мы должны понимать присутствие Бога над ковчегом Завета. Мы читаем о ковчеге Завета «Господа Саваофа, *седящего на херувимах*» (1 Цар. 4:4; ср.: Исх. 25:22), и это указание на тот факт, что Бог дал знать о Своем присутствии и действовал особым образом, чтобы принести благословение и защиту Своему народу в том месте, которое Он определил Своим престолом, а именно в месте над двумя золотыми фигурами небесных существ («херувимов»), которые были установлены на верху ковчеха Завета. Это не означает, что в других местах Бог не присутствовал, Он просто дал знать о своем присутствии именно в этом месте, и именно здесь Он особым образом проявлял Свои качества и приносил благословение Своему народу.

<sup>19</sup> **Причастие настоящего времени φέρων, «несущий», в Евр. 1:3 подразумевает, что действие Христа в «несении всех вещей» (т. е. в поддержании всех вещей мира в их существовании и правильном действии) — это постоянный, непрерывный процесс.**

В Новом Завете указывается, что на земле нет такого места, которое Бог избрал бы как особое место Своего пребывания, так как мы можем поклоняться Ему в любом месте (см.: Ин. 4:20). Однако ныне и вовеки Бог избрал то место, которое Библия называет «небом», в качестве центра манифестации Своих качеств и присутствия Своего благословения и славы. Поэтому тогда, когда с неба от Бога спускается небесный Иерусалим, Иоанн в своем видении слышит громкий голос, исходящий от престола Бога: «Се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их» (Отк. 21:3). Неверно было бы говорить, что на небе Бог «присутствует в большей степени», чем в каком-либо другом месте, но не будет ошибочным утверждение, что на небе Бог присутствует особым образом — именно для благословения и для явления Своей славы. Мы можем сказать

также, что Бог являет свое присутствие на небесах более, чем в любом дру-гом месте.

Так же следует понимать и утверждение Павла о Христе: «в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9). В определенном смысле мы, конеч-но, можем сказать, что полнота Божества присутствует повсюду в простран-стве, и, таким образом, в каждой точке пространства, и в каждом человеке, а не только в Христе. Однако подобное утверждение связано с двумя сложное-тями: 1) Библия никогда не говорит прямо о присутствии Бога в неверующих, вероятно, чтобы не возникло мысли об ответственности Бога за злые дела и, возможно, чтобы не предположить Его присутствия в них для благословения, так как в Кол. 2:9 речь идет только о присутствии для поддержания; 2) кроме того, это «присутствие для поддержания» — вовсе не то, что имеет в виду Па-вел в Кол. 2:9. Похоже, Павел не говорит даже о «присутствии для благослове-ния» в том же самом смысле, в каком Бог присутствует для благословения в жизни всех верующих. Павел, скорее всего, имеет в виду, что в Христе при-сутствует сама природа Бога — для благословения и для явления Его качеств в наиболее полной и совершенной форме.

Затруднения, которые возникают у нас, когда мы говорим о присутствии Бога, например в неверующих, приводят нас к выводу, что, хотя Библия *имеет* говорить о присутствии Бога повсюду, все же *обычно* она подразумевает, что Он «присутствует для благословения». То есть, хотя имеют место несколько упоминаний о присутствии Бога для поддержания или для наказания, подав-ляющее большинство библейских упоминаний о присутствии Бога — это про-сто более краткая форма утверждения о том, что Он *присутствует для благо-Словения*. Когда мы привыкаем к этой особой библейской форме речи, то нам также становится все труднее говорить об иных формах присутствия Бога. И, возможно, этого и не следует делать.

Вот несколько примеров обычного библейского способа описания при-сутствия Божьего: «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17); «Вы не по плоти живете, а по духу, если только Дух Божий живет в вас. <...> А если Хри-стос в вас... дух жив для праведности» (Рим. 8:9,10); «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и оби-тель у него сотворим» (Ин. 14:23) и т. д. Во всех этих стихах говорится о при-сутствии Божьем и предполагается, что Он присутствует *для благословения*.

Точно так же когда Библия говорит, что Бог «далеко», то обычно это озна-чает, что Он «не присутствует для благословения». Например, в Ис. 59:2 го-ворится: «Беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом ва-шим», а в Прит. 15:29 — что «далек Господь от нечестивых, а молитву пра-ведников слышит».

Итак, Бог присутствует в каждой части пространства всем своим суще-ством, и все же Бог действует по-разному в разных местах. Кроме того, когда Библия говорит о присутствии Божьем, то обычно подразумевается присут-ствие для благословения, и нам, в нашей собственной речи, вполне естествен-но следовать библейскому употреблению этого выражения.

Герман Бавинк в своей книге цитирует прекрасный отрывок, показыва-ющий практическое применение учения о вездесущности Бога:

**Если вы хотите совершить что-либо злое, вы уходите от людей в свой дом, где никто не может вас увидеть; из тех мест вашего дома, которые открыты и видимы людям вы уходите в свою собственную комнату; даже в своей комнате вы опасаетесь свидетелей из соседнего дома; вы удаляе-тесь в свое сердце, и в нем вы размышляете, но Он еще глубже, чем серд-це. Поэтому, куда бы вы не скрылись, Он там. Куда вы скроетесь от вас самих? Не последуете ли вы за самим собой, куда бы вы не пытались скрыться? И поскольку есть Тот, кто глубже, чем вы сами, то нет такого места, куда вы могли бы скрыться от разгневанного Бога. Вы можете укрыться только в Боге примиренном. Вообще, нет такого места, куда вы могли бы скрыться. Скроетесь ли вы от Него? Скрывайтесь в Нем<sup>20</sup>.**

**5. Единство.** Понятие «единство Бога» можно определить следующим об-разом: *Бог не разделен на части, и все же мы видим различные атрибуты Бога, проявляющиеся в разное время*. Этот атрибут Бога называется также *просто-той Бога*, где слово «*простой*» употребляется в менее распространенном зна-чении: «не сложный», т. е. «не состоящий из частей». Но поскольку в наши дни слово «*простой*» чаще всего употребляется в смысле «легкий для понима-ния» и «неумный, глупый», то сегодня правильнее говорить о «единстве» Бога, а не о Его «простоте»<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Herman Bavinck, *The Doctrine of God*, p. 164. Цитата, приведенная в его книге, дана без ссылки на источник.

<sup>21</sup> Богословы часто выделяют еще один аспект единства Бога, а именно «единство», которое обнаруживается в том факте, что Бог — это один Бог, а не много богов. Этот факт называют «единством единичности», тогда как то, что я назвал единством Бога, опреде-ляется как «единство простоты».

Хотя я и согласен с тем, что Бог — это один Бог, речь о двух разных типах единства может внести неясность в рассуждение. Поэтому я не использую термин «единство еди-ничности» и рассматриваю это

понятие не здесь, а в гл. 13, о Троице.

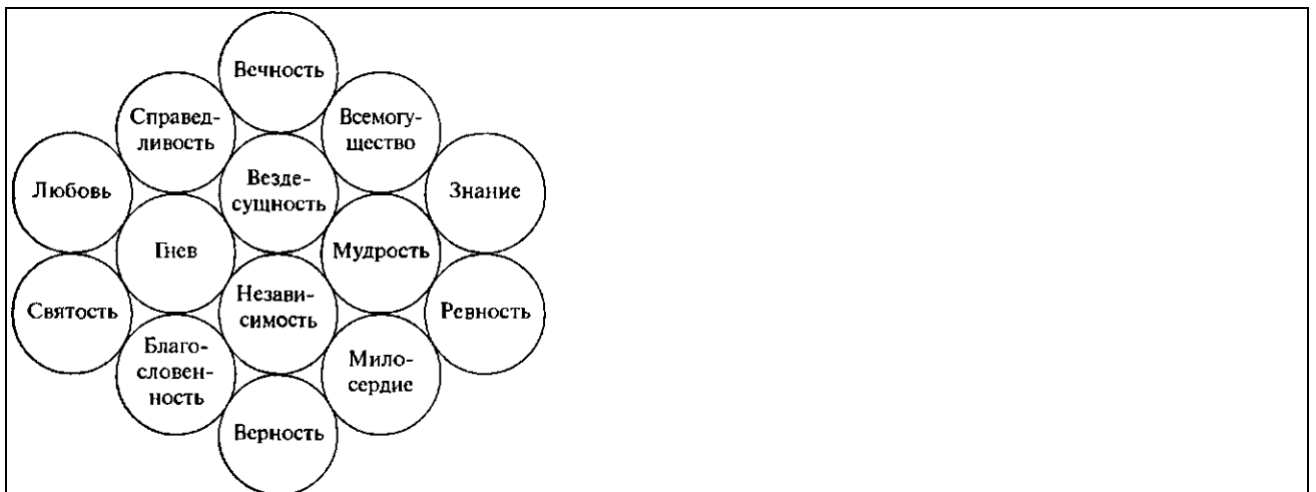
Когда Писание говорит об атрибутах Бога, оно никогда не выделяет один атрибут как более важный, чем все остальные. Писание исходит из того, что каждый атрибут совершенно истинен для Бога и для всей Его природы. Например, Иоанн говорит, что «Бог есть свет» (1 Ин. 1:5), а немного далее — что «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Здесь нет утверждения о том, что часть Бога — это свет, а часть Бога — любовь, или о том, что Бог частично является светом, а частично — любовью. Нам также не следует думать, что Бог в большей степени свет, чем любовь, или более любовь, чем свет. Напротив: *Сам Бог* есть свет, и *Сам Бог* есть любовь.

То же самое справедливо и для других описаний качеств Бога, таких, например, как в Исх. 34:6,7:

И прошел Господь пред лицом его, и возгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода.

Нам не следует говорить, что эти атрибуты характерны только для какой-то части Бога, напротив, они присущи Самому Богу, а потому — Богу в целом.

Рис. 10.2



Эти соображения указывают на то, что мы не должны мыслить о Боге как о каком-то скоплении различных атрибутов, собранных вместе, как на рис. 10.2:

Мы также не должны считать атрибуты Бога чем-то внешним по отношению к истинному существу или личности Бога, чем-то прибавленным к тому, кем Бог на самом деле является, как показано на рис. 10.3.

Мы должны помнить, что **все существо Бога** включает в себя все Его атрибуты: он **полностью** любящий, **полностью** милосердный, **полностью** справедливый и т. д. Каждый атрибут Бога, который мы находим в Писании, истинен для **всего** существа Бога, и поэтому мы можем сказать, что **каждый атрибут Бога также характеризует каждый другой Его атрибут**.



Рис. 10.3

Рис. 10.4



Рис. 10.4 может быть полезен для понимания учения о единстве Бога. Предположим, что на схеме горизонтальные линии представляют атрибут любви, а вертикальные — атрибут справедливости.

Рис. 10.5



Далее, представим, что диагональные линии, идущие сверху вниз слева направо, изображают святость Бога, а диагональные линии, идущие сверху вниз справа налево, — мудрость Бога, как на рис. 10.5.

Конечно, мы могли бы продолжать, используя самые разные линии для изображения различных атрибутов Бога. Однако мы просто должны уяснить себе, что каждый атрибут — это просто способ описания одного из аспектов существа Бога. Сам Бог есть *единство*, единая и совершенно полная личность, которая бесконечно совершенна во всех этих атрибутах.

Почему же тогда Писание говорит о всех этих различных признаках Бога? Возможно, потому, что мы не способны постигнуть все существо Бога одно-временно и нам следует узнавать его с разных точек зрения в течение определенного времени. Однако эти точки зрения никогда не следует противопоставлять друг другу, поскольку это просто различные взгляды на цельную сущность Бога.

В практическом применении это означает, что мы не должны полагать, что Бог, например, является любящим Богом в один момент истории и справедливым или гневным Богом — в другой момент истории. Он всегда один и тот же Бог, и все, что Он говорит или делает, полностью согласуется со всеми Его атрибутами. Неверно утверждать, как это делают некоторые, что Бог — это Бог справедливости в Ветхом Завете и Бог любви в Новом Завете. Бог есть и всегда был бесконечно справедливым и бесконечно любящим, и все, что Он свершает в Ветхом и в Новом Заветах, полностью согласуется с обоими этими Его атрибутами.

И все же верно, что некоторые деяния Божьи показывают какие-то Его атрибуты более рельефно. Творение демонстрирует Его мощь и мудрость, искупление — Его любовь и справедливость, а сияние небес — Его славу и кра-



соту. Однако все это неким образом демонстрирует *также* Его знание, святость, милосердие, верность, долготерпение, единодержавие и т. д. И в самом деле, было бы трудно найти какой-либо атрибут Бога, который не отражается хоть в какой-то степени в каждом из актов спасения. Это обусловлено тем фактом, о котором было упомянуто выше: Бог — это единство, и все, что Он делает, — это дело всей личности Бога.

Кроме того, учение о единстве Бога должно предостеречь нас против попыток выделить какой-либо из атрибутов Бога как более важный, чем все прочие. В разное время люди пытались рассматривать святость Бога, Его любовь, Его самодостаточность, Его праведность или какой-либо иной атрибут как наиболее важный в Его существе. Однако все подобные попытки лишь со-здают неверное представление о Боге как о комбинации различных частей, где одни части неким образом являются большими, чем другие или более значимыми. Кроме того, трудно в точности уяснить себе, что может означать выражение «самый важный». Означает ли оно, что есть такие деяния Бога, кото-рые не согласуются полностью со всеми прочими Его атрибутами? Что есть та-кие атрибуты Бога, которые Он каким-то образом откладывает в сторону, чтобы действовать в некотором противоречии с этими атрибутами? Мы, безусловно, не можем придерживаться подобных взглядов, так как это означало бы, что Бог не соответствует своей собственной природе или что Он изменяется и мо-жет стать немного иным, по сравнению с тем, чем Он был прежде. Когда же мы воспринимаем все Его атрибуты как аспекты цельного существа Бога, то подобный вопрос теряет свою актуальность и мы понимаем, что ни один из атрибутов Бога невозможно выделить как более значимый. *Сам Бог во всем Своем существе* в высшей степени значим, и Самого Бога во всем Его суще-стве мы стремимся познавать и любить.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Когда вы думаете о Божьей независимости, неизменности, вечности, вездесущности и единстве, видите ли вы какие-либо слабые отражения этих пяти непередаваемых атрибутов в вас самих, какими вас создал Бог? Что означало бы стремление в большей степени уподобиться Богу в этих сферах? И какую ошибку при этом можно совершить, так как подобное стремление означало бы попытку присвоить себе уникальный статус Творца и Господа?

2. Используя каждый из этих пяти непередаваемых атрибутов, объясните, в чем мы в большей степени уподобимся Богу на небесах, по сравнению с нашим нынешним состоянием, и также в чем мы будем вечно несхожи с Богом в каждой из этих сфер.

3. Расскажите, какие эмоции вызывает в вас каждый из аспектов учения о независимости Бога. Это учение оказывает положительное или отрицательное влияние на вашу духовную жизнь? Объясните, почему.

4. Объясните, каким образом учение о неизменности или непреложности Бога помогает ответить на следующие вопросы: сможем ли мы должным образом воспитать наших детей в нынешнем злом мире? Можно ли столь же близко общаться с Богом сегодня, как общались с Ним люди в библейские времена? Что нам следует представлять себе или делать для того, чтобы библейские истории казались нам более реальными и менее удаленными от современной жизни? По-лагаете ли вы, что Бог в наши дни менее склонен отвечать на молитвы, чем в биб-лейские времена?

5. Если сегодня вы совершаете грех против Бога, то когда это начнет печа-лить Его? Когда это перестанет печалить Его? Помогает ли вам это знание по-нять, почему качества Бога требуют, чтобы Он наказывал грех? Почему Богу ел-е-довало отправить Своего Сына для того, чтобы Тот понес наказание за грех, вме-сто того чтобы просто забыть о грехе и призвать грешников на небо, никого не наказывая за грех? Как Бог мыслит о ваших грехах: как о прощенных или как о непрощенных?

6. Если сегодня вы пропоете Богу хвалу, то когда звук этой хвалы перестанет присутствовать в сознании Бога и приносить ему радость? Имеют ли песни хвалы Богу некое высшее значение? Что можно сказать о ежечасной вере в Него и о еже-дневном послушании Ему?

7. Вам трудно контролировать ваше время? Становясь более зрелыми и все больше соответствуя образу Христа, уподобляемся ли мы Богу и в умении распо-ряжаться временем? Каким образом?

8. Объясните, каким образом знание о каждом из пяти непередаваемых ат-рибутов Бога может помочь вам в вашей молитвенной жизни.

## Специальные термины

антропоморфный язык описания асе из м

бесконечность относительно времени  
бесконечность относительно пространства  
бесконечный  
вечность  
вездесущность  
единство  
имена Бога  
независимость  
неизменность  
непередаваемые атрибуты  
непреложность  
передаваемые атрибуты  
простота  
самодостаточность

## Библиография

*Примечание.* В некоторых систематических богословиях атрибуты Бога классифицируются и рассматриваются не в рамках категорий сообщаемое™ и несообщаемости.

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

#### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 58-67

#### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1847 Finney, 49-65

1875-1876 Pope, 1:248-255, 287-325

1892-1894 Miley, 1:159-180, 214-222

1940 Wiley, 1:241-393

1960 Purkiser, 127-144

#### 3. Баптистские

1767 Gill, 25-31, 33-50, 119-122

1887 Boyce, 1:125-135, 183-190

1907 Strong, 243-303

1917 Mullins, 214-250

1983-1985 Erickson, 1:263-278 1987-1994 Lewis/Demarest, 1:175-248

#### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:179-191, 212-224, 260-271

1949 Thiessen, 118-128

#### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:427-447

1934 Mueller, 160-167

#### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:96-120

1861 Heppe, 57-104

1871-1873 Hodge, 1:366-393

1878 Dabney, *ST*, 38-45, 144-154

1887-1921 Warfield, *SSW*, 1:69-87; *ST*, 109-114

1889 Shedd, 1:151-194, 334-392

1909 Bavinck, *DG*, 113-172

1938 Berkhof, 47-63

1962 Buswell, 1:36-57

#### 7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 55-59, 77-

## Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия  
1955 Ott, 24-38
2. Написанные после II Ватиканского собора  
1980 McBrien 1:238-341

### Другие работы

- Bromiley, G. W. "God". In *ISBE*, 2:493-503.
- Charnock, Stephen. *The Existence and Attributes of God*. Repr. ed. Evansville, Ind.: Sovereign Grace Book Club, n. d., pp. 69-180 (first published 1655-1680). Diehl, D. W. "Process Theology". In *EDT*, pp. 880-885.
- Helm, Paul. *Eternal God: A Study of God Without Time*. Oxford: Clarendon, 1988.
- Kaiser, Christopher B. *The Doctrine of God*. Westchester, 111.: Good News, 1982.
- Lewis, Gordon R. "God, Attributes of. In *EDT*, pp. 451-459.
- McComiskey, Thomas E. "God, Names of. In *EDT*, pp. 464-468.
- Packer, J. I. *Knowing God*. London: Hodder and Stoughton, 1973, pp. 67—79.
- Saucy, R. H. "God, Doctrine of. In *EDT*, pp. 459-464.
- Tozer, A. W. *77re Knowledge of the Holy*. New York: Harper and Row, 1961.

### Отрывок для запоминания

Пс. 101:26,27:

*Вначале Ты основал землю, и небеса — дело Твоих рук. Они погибнут, а Ты пребудешь; и все они, как риза, ответшают, и, как одежду, Ты переменишь их, — и изменятся. Но Ты — тот же, и лета Твои не кончатся.*

### Г Л А В А 11

## Свойства Бога: «передаваемые» атрибуты

*В чем Бог подобен нам в Своем бытии и в Своих интеллектуальных и нравственных атрибутах?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

В этой главе мы рассматриваем «передаваемые» атрибуты Бога, т. е. та-кие атрибуты, которые Он в большей степени разделяет с нами, чем те, о ко-торых говорилось в предыдущей главе. Следует помнить о том, что подразделение на «непередаваемые» и «передаваемые» атрибуты не является абсо-лютным, и остается определенная свобода мнений в вопросе о том, какие атрибуты относятся к той или иной категории<sup>1</sup>. Список атрибутов, отнесенных здесь к категории «передаваемых», — это общепринятый список, одна-ко осмысление определения каждого из этих атрибутов гораздо важнее, чем способность отнести их к той или иной категории в точности так, как это сделано в этой книге.

Кроме того, прежде чем составлять любой список атрибутов Бога, необ-ходимо понять, насколько точную границу мы стремимся провести между раз-личными аспектами природы Бога. Например, благость и любовь Бога — раз-ные атрибуты или один и тот же? В этой главе каждый из этих атрибутов рас-сматривается отдельно, и в итоге мы получаем довольно длинный список различных атрибутов. И все же во многих случаях неважно, считаем мы по-добные пары различными аспектами одного атрибута или одним атрибутом. Если мы помним о том, что речь идет о цельной личности Бога, то нам будет очевидно, что разделение на различные атрибута не имеет большого богослов-ского значения и должно быть основано на нашей концепции подачи библей-ского материала.

В этой главе «передаваемые» атрибута Бога разделены на пять основных категорий, а конкретные атрибуты

распределены по этим категориям следующим образом:

А. Атрибуты, характеризующие бытие Бога:

<sup>1</sup> См. гл. 10.

1. Духовность.
2. Невидимость.

6. Благость.
7. Любовь.
8. Милосердие (благоволение, долготерпение).
9. Святость.
- 1 Мир (или порядок).
- 0.
- 1 Праведность (или справедливость).
- 1.
- 1 Ревность.
- 2.
- 1 Гнев.
- 3.

Б. Интеллектуальные атрибуты:

3. Знание (или всеведение).
4. Мудрость.
5. Истинность (и верность).

В. Нравственные атрибуты:

Г. Атрибуты цели:

14. Воля.
15. Свобода.
16. Всомогущество (или власть и суверенность).

Е. «Общие» атрибуты:

17. Совершенство.
18. Благословение.
19. Красота.
20. Слава.

Поскольку нам следует подражать передаваемым атрибутам Бога<sup>2</sup>, в каждом из этих разделов будет кратко сказано о том, как нам следует подражать разбираемому атрибуту.

### А. Атрибуты, характеризующие бытие Бога

**1. Духовность.** Люди часто спрашивают, из чего состоит Бог. Состоит ли Он из плоти и крови, подобно нам? Конечно, нет. Какова же материя, составляющая Его существо? Да и состоит ли Бог из материи? Может быть, Бог — это чистая энергия? Или Он в каком-то смысле — чистый разум?

<sup>2</sup> Отметим, что в Еф. 5:1 сказано: «Подражайте Богу, как чада возлюбленные». См. также гл. 20, где говорится о том, что Бог сотворил нас для того, чтобы мы в нашей жизни отражали Его качества.

Ответ Писания таков: Бог не является ничем из упомянутого. Мы читаем: «Бог есть дух» (Ин. 4:24). Иисус говорит это в контексте разговора с самарянячкой у колодца. Речь идет о *месте*, в котором люди должны поклоняться Богу, и Иисус отвечает, что человеку необязательно находиться в Иерусалиме или в Самарии, чтобы поклоняться Богу (Ин. 4:21), ибо подлинное поклонение связано не с физическим местоположением, а с внутренним, духовным состоянием человека. Это объясняется тем, что «Бог есть дух», и это, судя по всему, означает, что Бог никоим образом не ограничен пространственными рамками.

Итак, мы не должны думать о Боге как о Ком-то, Кто ограничен *размера-ми* или пространственными *измерениями*, даже бесконечными (см. о вездесущности Бога в предыдущей главе). Мы не должны думать, что существование Бога как духа означает, что Бог бесконечно велик, например, поскольку не *часть* Бога, а *весь* Бог пребывает в каждой части пространства (см.: Пс. 138:7—10). Мы также не должны думать, что существование Бога как духа означает, что Бог бесконечно мал, ибо ни одно место в мире не может окружить Его или содержать Его в

себе (см.: 3 Цар. 8:27). Таким образом, о бытии Бога невозможно правильно мыслить в терминах пространства; однако мы можем осмыслить Его существование как «духа».

Мы обнаруживаем также, что Бог запрещает Своему народу мыслить о *самом Его существе* как о подобном *чему-либо* другому в физическом творении. В десяти заповедях мы читаем:

Не делай себе кумира и **никакого изображения** того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; **ибо Я Господь, Бог твои, Бог ревнитель**, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои (Исх. 20:4—6).

Описание творения в этой заповеди («на небе вверху, и... на земле внизу, и... в воде ниже земли») — это напоминание о том, что **бытие** Бога, Его основной способ существования, отличается от всего, что Он сотворил. Мыслить о Его бытии в терминах чего-либо принадлежащего к сотворенному миру — значит неверно представлять Его, ограничивать Его, мыслить о Нем, как о чем-то меньшем, чем Он есть в действительности. Сотворение кумира (т. е. «изображения», **709. — Примеч. пер.**), изображение Бога в виде, например, золото-го тельца, возможно, было попыткой изобразить Бога как Бога полного силы и жизни (подобно тельцу), однако утверждение о том, что Бог подобен тельцу — это чудовищно ложное утверждение применительно к знанию, мудрости, любви, милосердию, вездесущности, вечности, независимости, святости, праведности, справедливости Бога и т. д. И в самом деле, хотя мы и должны сказать, что Бог создал все творение так, чтобы каждая его часть отражала какое-либо из качеств Бога, теперь мы должны сказать также, что изображать Бога как **существующего** в форме или **способе существования**, которые подобны чему бы то ни было в творении, — это значит мыслить о Боге чудовищно ложно и оскорбительно.

Вот почему ревность Бога приведена в качестве основания для запрета Его изображений: «Ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель...» (Исх. 20:5). Бог ревнует о защите Своей чести. Он стремится к тому, чтобы Его народ представлял себе Его таким, каков Он есть, и поклонялся Ему во всем Его величии, и Он гневается, когда Его слава преуменьшается, а Его качества представляются в ложном свете (ср.: Втор. 4:23,24, где сильная ревность Бога о Его чести вновь приводится в качестве основания для запрета изготовления Его изображений).

Итак, у Бога нет физического тела, и Он не состоит из материи, как большая часть творения. Кроме того, Бог не является энергией, или разумом, или каким-либо иным элементом творения. Он не подобен ни пару, ни воздуху, ни пространству, так как все это — сотворенные вещи; **существо Бога** не похоже ни на что из этого. Существо Бога даже не является в точности таким, каков наш дух, ибо и дух сотворен и, судя по всему, может существовать лишь в одном месте и в одно время.

Взамен всех этих представлений о Боге мы должны говорить, что Бог есть **дух**. Что бы это ни означало, это такое существование, которое не подобно ничему в творении. Это такое существование, которое далеко превосходит все материальное существование. Мы могли бы сказать, что Бог — это «чистое бытие» или «полнота или суть бытия». Кроме того, подобное существование не является менее реальным или менее желанным, чем наше собственное существование. Напротив, оно более реально и более желанно, чем любое материальное и нематериальное существование всего творения. Бог существовал как дух еще до творения. Его собственное бытие настолько реально, что способно привести к существованию все прочее!

Здесь мы можем определить понятие «духовность Бога»: **духовность Бога означает, что Бог существует как Некто, не состоящий из материи, не имеющий ни частей, ни измерений, Его невозможно различить нашими телесными органами чувств, и Его существование более совершенно, чем любой другой вид существования.**

Мы можем спросить, почему Бог существует именно так? Почему Бог есть дух? И получить единственный ответ — потому что это самый великий, самый совершенный способ бытия! Эта форма существования далеко превосходит все известные нам формы. И этот факт изумляет нас.

Эти соображения заставляют нас задуматься. Может быть, духовность Бога нам следует назвать «непередаваемым» атрибутом? В определенном смысле это действительно было бы уместно, поскольку бытие Бога сильно отличается от нашего собственного. Тем не менее факт остается фактом: Бог каждому из нас даровал дух, в котором мы поклоняемся Ему (Ин. 4:24; 1 Кор. 14:14; Флп. 3:3), в котором мы соединяемся с духом Господа (1 Кор. 6:17), с которым соединяется Святой Дух, свидетельствуя нам о принятии в семью Бога (Рим. 8:16), и в котором мы переходим в присутствие Божье, когда умираем (Лк. 23:46; Еккл. 12:7; Евр. 12:23; ср.: Флп. 1:23,24). Таким образом, явно существует некий канал от Бога к нам, который имеет духовную природу, в чем-то подобную Его собственной природе, хотя, конечно, и не во всех аспектах. По этой причине верно будет говорить о духовности Бога как о передаваемом атрибуте.

**2. Невидимость.** С духовностью Бога связан тот факт, что Бог невидим. И все же, мы также можем говорить о

видимых средствах, через которые Бог про-являет Себя. Понятие «невидимость Бога» может быть определено следующим образом: **невидимость Бога означает, что вся сущность Бога, все Его духовное бытие никогда не сможет стать видимым для нас, и все же Бог являет Себя нам через видимые, сотворенные вещи.**

О том, что Бог невидим, говорится во многих текстах. «Бога не видел ни-кто никогда» (Ин. 1:18). Иисус говорит: «Это не то, чтобы кто видел Отца, кроме Того, Кто есть от Бога: Он видел Отца» (Ин. 6:46). Павел так славит Бога: «Царю же веков нетленному, **невидимому**, единому премудрому Богу честь и слава во веки веков. Аминь» (1 Тим. 1:17). Он говорит о Боге: «Единый име-ющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, **Которого никто из человеков не видел и видеть не может**» (1 Тим. 6:16). Иоанн говорит: «Бога никто никогда не видел» (1 Ин. 4:12).

Мы должны помнить, что все эти тексты были написаны после тех собы-тий, зафиксированных в Писании, во время которых люди видели внешние про-явления Бога. Например, в самом начале Писания читаем: «И говорил 1Ъсподь с Моисеем лицом к лицу, как бы говорил кто с другом своим» (Исх. 33:11). Од-нако Бог говорил Моисею: «Лица Моего не можно тебе увидеть; потому что че-ловек не может увидеть Меня и остаться в живых» (Исх. 33:20). И все же Бог сделал так, что Его слава прошла рядом с Моисеем, которого Он спрятал в рас-селине скалы, и Бог позволил Моисею увидеть Его со спины после того, как Он прошел мимо, но при этом сказал: «Лице Мое не будет видимо» (Исх. 33:21—23).

Поэтому, правильно было бы сказать, что мы никогда не сможем увидеть **все существо** Бога, и все же, Бог являет нам какую-то часть Себя через види-мые, сотворенные вещи. Это происходит различным образом. Об именах Божьих, взятых из творения, см. в гл. 10.

Если нам следует мыслить о Боге, нам нужно мыслить о Нем каким-то образом. Бог понимает это и дает нам сотни разнообразных аналогий, взятых из нашей человеческой жизни или из сотворенного мира<sup>3</sup>. Это напоминает нам, что мы не должны чрезмерно сосредоточиваться ни на одной из этих анало-гий. Но даже если мы не уделяем исключительного внимания ни одной из этих аналогий, все они помогают открыть нам Бога неким «видимым» образом (ср.: Быт. 1:27; Пс. 18:2; Рим. 1:20).

В Ветхом Завете также несколько раз говорится о теофаниях. *Теофания*— это «явление Бога». Во время этих явлений Бог принимал различные види-мые формы, для того чтобы явить Себя Своему народу. Бог явился Аврааму (Быт. 18:1—33), Иакову (Быт. 32:28—30), народу израильскому (в столпе об-лачном днем и огненном ночью: Исх. 13:21,22), израильским старейшинам (Исх. 24:9—11), Маной и его жене (Суд. 13:21,22), Исайи (Ис. 6:1) и другим.

Гораздо более великое видимое проявление Бога, чем эти ветхозаветные теофании — это личность Самого Иисуса Христа. Он говорил: «Видевший Меня видел Отца» (Ин. 14:9). Иоанн противопоставляет тот факт, что никто никогда не видел Бога, тому, что только Сын явил Его нам: «Бога не видел никто никогда; Единородный Бог<sup>4</sup>, сущий в недре Отчем, Он явил нам Его» (Ин. 1:18, перевод мой. — У. Г.). Кроме того, Иисус — «образ Бога невидимого» (Кол. 1:15), «сияние славы Божией» и «образ Его природы» (Евр. 1:3, перевод мой. — У. Г.). Таким образом, в личности Иисуса мы обрели уникальное ви-димое проявление Бога в период Нового Завета, которое было недоступно ве-рующим, видевшим теофании в период Ветхого Завета.

Но каким мы увидим Бога на небесах? Мы никогда не сможем увидеть или познать всего Бога, ибо «величие Его неисследимо» (Пс. 144:3; ср.: Ин. 6:46; 1 Тим. 1:17; 6:16; 1 Ин. 4:12, упомянутые выше). Не сможем мы увидеть — по крайней мере, физическим зрением — и духовного существа Бога. Однако Писание говорит нам, что мы увидим Самого Бога. Иисус говорит: «Блажен-ны чистые сердцем, ибо *они Бога узрят*» (Мф. 5:8). Конечно же, мы сможем увидеть человеческую природу Иисуса (Отк. 1:7). Однако неясно, в каком именно смысле мы сможем «узреть» Отца и Святого Духа или божественную природу Бога-Сына (ср.: Отк. 1:4; 4:2,3,5; 5:6). Возможно, мы не постигнем природы этого «зрения» до тех пор, пока не попадем на небеса.

Хотя то, что мы увидим, и не даст нам исчерпывающего представления о Боге, это будет полностью истинный, ясный и реальный образ Бога. Мы уви-дим Его«лиием клицу» (1 Кор. 13:12) и «увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2). Наиболее значимое свидетельство открытого, близкого общения с Богом, ко-торое мы испытаем, заключается в том факте, что «престол Бога и Агнца будет в нем [в небесном городе], и рабы Его будут служить Ему. *И узрят лице Его*, и имя Его будет на челах их» (Отк. 22:3,4).

<sup>4</sup> Для этого отрывка существуют текстуальные варианты, однако перевод «Едино-родный Бог» (*μονογενής θεός*) — лучше, чем «Единородный Сын» (как в русском сино-дальном переводе. — *Примеч. пер.*), и больше

соответствует контексту; см.: Leon Morris, *77!e Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), pp. 113,114.

Когда мы осознаем, что Бог — это совершеннейшая степень всего того, к чему мы стремимся и чего желаем, что Он — высшее воплощение всего пре-красного и желанного, то мы понимаем также, что самой большой радостью нашей жизни будет то, что мы «узрим лице Его». Такому видению Бога «лицем к лицу» было дано название *блаженного видения (beatific vision)*, т. е. «видения, которое делает нас благословенными или счастливыми» («beatific» происходит от двух латинских слов — *beatus*, «благословенный», и *facere*, «делать»). Видение Бога изменяет нас и уподобляет Ему: мы «будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2; ср.: 2 Кор. 3:18). Это видение Бога станет вершиной нашего познания Бога и даст нам полное наслаждение и радость навечно: «Полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек» (Пс. 15:11).

## Б. Интеллектуальные атрибуты

**3. Знание (всеведение).** Понятие «знание Бога» можно определить следующим образом: *Бог вполне знает Себя Самого и все существующие и возможные вещи в едином, простом и вечном акте.*

Елиуй говорит, что Бог — *«Совершеннейший в знании»* (Иов. 37:16), а Иоанн говорит, что Бог *«знает все»* (1 Ин. 3:20). Знание всего называется всеведением, и, поскольку Бог знает все, о Нем говорят, что Он всеведущ (т. е. «всезнающий»).

Приведенное выше определение характеризует всеведение более детально. Во-первых, в нем говорится, что Бог вполне знает Себя Самого. Это поразительный факт, поскольку существо Бога бесконечно, или не ограничено. Конечно, только Тот, Кто Сам бесконечен, может вполне знать Себя Самого во всех подробностях. Именно это имеет в виду Павел, когда говорит: «...Ибо Дух все пронизает, и глубины Божий. Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия» (1 Кор. 2:10,11).

То же самое подразумевается и в утверждении Иоанна о том, что «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5). В этом контексте «свет» подразумевает как моральную чистоту, так и полное знание. Если в Боге «нет никакой тьмы» и Он полностью «свет», то и Сам Бог как совершенно свят, так и исполнен совершенного знания о Себе.

В этом определении также говорится о том, что Бог знает «все *существующие* вещи». То есть все то, что существует и происходит. Имеется в виду творение, ибо Бог — Тот, перед Кем «нет твари, сокровенной от Него, но все обнажено и открыто пред очами Его: Ему дадим отчет» (Евр. 4:13; ср.: 2 Пар. 16:9; Иов. 28:24; Мф. 10:29,30). Бог также знает будущее, ибо Он — Тот, Кто говорит: «Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне. Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось» (Ис. 46:9,10; ср.: 42:8,9 и многие другие отрывки из книг ветхозаветных пророков). Он знает все мельчайшие детали жизни каждого из нас, ибо Иисус говорит: «Знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф. 6:8) и «У вас же и волосы на голове все сочтены» (Мф. 10:30).

В Псалме 138 Давид размышляет о том, насколько подробным знанием о нашей жизни обладает Бог. Он знает наши поступки и помышления: «Госпо-ди! Ты испытал меня и знаешь. Ты знаешь, когда я сажусь и когда встаю; Ты разумеешь помышления мои издали» (Пс. 138:1,2). Он знает наши слова еще до того, как мы произнесем их: «Еще нет слова на языке моем, — Ты, Господи, уже знаешь его совершенно» (Пс. 138:4). И Он знает все дни нашей жизни еще до нашего рождения: «Зародыш мой видели очи Твои; в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс. 138:16).

Данное выше определение знания Божьего также говорит о том, что Бог знает «все *возможные* вещи». Об этом следует сказать потому, что в Писании есть несколько случаев, в которых Бог рассказывает о событиях, которые могли бы произойти, однако в действительности не имели места. Например, когда Давид бежал от Саула, он спас город Кеиль от филистимлян, а затем остался в Кеиле на некоторое время. Он решил спросить Бога, придет ли Саул в Кеиль, чтобы напасть на него, и если Саул придет, то выдадут ли его жители Кеиля Саулу. Давид сказал:

**...Придет ли сюда Саул, как слышал раб Твой? Господи, Боже Изра-илев! открой рабу Твоему. И сказал Господь: придет. И сказал Давид: предадут ли жители Кеиля меня и людей моих в руки Саула? И сказал Господь: предадут. Тогда поднялся Давид и люди его, около шестисот человек, и вышли из Кеиля, и ходили, где могли. Саулу же было донесено, что Давид убежал из Кеиля, и тогда он отменил поход (1 Цар. 23:11—13).**

Также и Иисус говорил о том, что Тир и Сидон **могли бы** покаяться, если бы чудеса Иисуса были там свершены в прежние времена: «Горе тебе, Хора-зин! горе тебе, Вифсаида! ибо если бы в Тире и Сидоне явлены были силы, явленные в вас, то давно бы они во вретнице и пепле покалялись» (Мф. 11:21). Он говорит также: «И ты, Капернаум, до неба вознесшийся, до ада низверг-нешься; ибо если бы в Содоме явлены были силы, явленные в тебе, то он оставался бы до сего дня» (Мф. 11:23; ср.: 4 Цар. 13:19, где Елисей говорит о том, что могло бы произойти, если бы царь Иоас ударил по земле стрелой пять или шесть раз).

Тот факт, что Бог знает все возможные вещи, может быть также логически выведен из того, что Бог обладает полным знанием Самого Себя. Если Он вполне знает самого себя, то Он знает все, что Он способен свершить, что включает в себя и все те вещи, которые возможны. Этот факт и в самом деле поразителен. Бог создал невероятно сложный и разнообразный мир. Однако существуют тысячи тысяч других вариантов вещей, которые Бог мог бы сотворить, но не сделал этого. Бесконечное знание Бога — это в том числе и подробное знание о том, каким было бы каждое из этих прочих возможных творений и что произошло бы с каждым из них! «Дивно для меня ведение Твое, — высоко, не могу постигнуть его!» (Пс. 138:6). «Но, как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ва-ших» (Ис. 55:9).

В нашем определении знания Бога сказано, что Бог знает все в едином «простом акте». Здесь вновь слово **«простой»** употреблено в смысле «не раз-деленный на части». Это значит, что Бог всегда полностью осознает все. Если бы Он желал сказать нам, каково число песчинок на морском берегу или число звезд на небе, Ему не пришлось бы быстро пересчитывать их, подобно некому гигантскому компьютеру, и Ему не пришлось бы вспоминать эту цифру, поскольку об этом Он в течение некоторого времени просто не думал. Он всегда знает все одновременно. Все эти факты и все прочие вещи, которые Он знает, всегда полностью присутствуют в Его сознании. Ему не нужно строить умозаключения, ведущие к определенным выводам, Ему не приходится тщательно взвешивать Свой ответ, ибо конец Он знает с самого начала, и Он никогда ничего не узнает и не забывает (ср.: Пс. 89:3; 2 Пет. 3:8 и те стихи о совершенном знании Бога, которые были процитированы выше). Каждая частичка знания Божьего всегда вполне присутствует в Его сознании; ничто никогда не тускнеет и не переходит в подсознание. И наконец, в определении говорится не только о простом акте, но о «вечном акте». Это означает, что знание Бога никогда не изменяется и не возрастает. Если бы Он мог узнавать что-то новое, то Он не был бы всеведущ. Таким образом, на протяжении всей вечности Бог знал все, что произойдет, и все, что Он мог бы свершить.

Кто-то может возразить, что Бог обещает простить (забыть) наши грехи. Например, Он говорит: «Грехов твоих не помяну» (Ис. 43:25). Однако тексты, подобные этому, безусловно, следует понимать в том смысле, что Бог не допустит, чтобы знание об этих грехах играло какую-то роль в том, как Он относится к нам: Он «забудет» их в наших с Ним взаимоотношениях. Другое возражение против библейского учения о всеведении Бога выдвигалось на основании текстов Иер. 7:31; 19:5 и 31:35, где Бог говорит об ужасной практике сожжения родителями собственных детей в жертву языческому богу Ваалу, и добавляет: «чего Я не повелевал, и что **Мне на сердце** [в цитируемой автором английской версии — «на ум», «into tu mind». — *Примеч. пер.] не приходило» (Иер. 7:31). Означает ли это, что до времен Иеремии Бог никогда не **думало** том, что родители станут приносить в жертву своих собственных детей? Конечно, не означает, поскольку именно это происходило веком раньше во времена правления Ахаза (4 Цар. 16:3) и Осии (4 Цар. 17:17), и Сам Бог запретил эту практику за 800 лет до этого, во времена Моисея (Лев. 18:21). Стихи из Книги Пророка Иеремии, вероятно, правильнее переводить дословно: «Мне на **сердце** не приходило» (как в Иер. 7:31, в версии KJV, и в буквальном переводе в NASB mg. — в еврейском тексте употреблено слово **לֵב**, которое чаще всего переводится «сердце»), в смысле: «Я этого не желал, не стремился к этому, не мыслил об этом в позитивном плане»<sup>5</sup>.*

Другая сложность, возникающая в данной связи, — это вопрос об отношении между знанием Бога обо всем, что произойдет в будущем, и реальной-тью и той степенью свободы, которой мы обладаем в наших поступках. Если Бог знает все, что произойдет, то как наш выбор может быть «свободным»? Эта трудность стала столь значительной, что некоторые богословы решили, что Бог не знает всего будущего. Они сказали, что Бог не знает того, что (по их мнению) знать невозможно, например, свободные действия людей, которые еще не имели места (иногда употребляется выражение «возможные действия свободных моральных агентов», где «возможный» означает «вероятный, но не безусловный»). Однако подобная точка зрения не может быть принята, поскольку она, по сути, отрицает знание Бога о будущем человеческой истории в любой момент времени и в этом не согласуется с процитированными выше текстами, в которых говорится о знании Богом будущего, и с десятками других ветхозаветных пророческих текстов, в которых Бог подробно предсказывает далекое будущее<sup>6</sup>.

Как же разрешить это затруднение? Хотя гораздо подробнее вопрос о про-видении Божьем будет рассматриваться в гл. 15, здесь будет полезно отметить предположение Августина, который сказал, что Бог дал нам



«разумное само-определение». В этом утверждении не употреблены слова *«свободный»* или *«сво-бода»*, эти термины крайне трудно удовлетворительно определить при учете полного знания будущих событий, которым обладает Бог. Однако в этом выражении утверждается очень важная для нас истина, которую мы знаем из нашего опыта, а именно: наш выбор и наши решения «разумны». То есть мы думаем о том, что сделать, сознательно решаем, что мы будем делать, и затем следуем принятому нами решению.

<sup>5</sup>**То же самое выражение («приходить на сердце»), судя по всему, имеет значение «желать, стремиться, сильно хотеть» во всех пяти случаях, в которых оно встречается в еврейском Ветхом Завете: Ис. 65:17; Иер. 3:16 (где оно не может означать просто «иметь фактические знания о чем-либо»); 7:31; 19:5; 32:35; как и в соответствующем греческом выражении *ὀνέβη ἐπὶ τὴν κοφδιαν* в Деян. 7:23.**

<sup>6</sup>**Дополнительные соображения относительно этого вопроса см. в гл. 15.**

В утверждении Августина говорится также о том, что мы обладаем «само-определением». Это означает, что наш выбор действительно определяет то, что происходит. События не происходят сами по себе, *независимо* от наших решений, напротив, они происходят *вследствие* наших решений. В этом утверждении нет попыток определить смысл выражений «свободны» или «несвободны», да это и не является действительно важной проблемой. Для нас важно, что мы мыслим, выбираем и действуем и что эти мысли, этот выбор и эти действия реальны и действительно имеют значение в вечности. Если Бог знает все наши мысли, слова и дела задолго до того, как они возникают, то должен быть такой аспект, в котором наш выбор не является абсолютно свободным. Однако дальнейшее определение этой проблемы лучше оставить до полного рассмотрения в гл. 15.

**4. Мудрость. Мудрость Бога означает, что Бог всегда избирает наилучшие цели и наилучшие средства для достижения этих целей.** Это определение выходит за рамки представления о том, что Бог знает все. Здесь уточняется, что решения Бога о том, что Он будет делать, — это всегда мудрые решения; другими словами, они всегда приводят к наилучшим результатам (с точки зрения Бога), и эти результаты всегда достигаются через наилучшие из возможных средств.

Писание утверждает мудрость Бога в целом во многих текстах. Он назван «Единым премудрым Богом» (Рим. 14:26). Иов говорит, что Бог «премудр сердцем» (Иов. 9:4) и что «у Него премудрость и сила; Его совет и разум» (Иов. 12:13). Мудрость Бога особенно проявляется в творении. Псалмопевец восклицает: «Как многочисленны дела Твои, Господи! Все соделал Ты премудро; земля полна произведений Твоих» (Пс. 103:24). Когда Бог сотворил мир, он совершенным образом подходил для того, чтобы прославлять Бога как в каждодневном процессе, так и в тех целях, ради которых он был сотворен. Даже теперь, когда мы все еще видим последствия греха и проклятия в естественном мире, мы все равно поражаемся тому, насколько гармонично и сложно творение Божье.

Мудрость Бога видна также в Его великом плане спасения. Христос есть «Божия премудрость» для призванных (1 Кор. 1:24,30), несмотря на то что слово о кресте — это «юродство» для тех, кто отвергает его, и тех, кто считает самого себя мудрым в этом мире (1 Кор. 1:18—20). Однако даже в этом проявляется мудрый план Божий: «Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих. <... >«Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых... для того, чтобы никакая плоть не хвалилась пред Богом» (1 Кор. 1:21,27,29).

Павел знает, что то, о чем мы сейчас думаем как о «простой» евангельской вести, понятной даже детям, отражает поразительный план Бога, который в глубинах своей мудрости превосходит все, что только человек может себе представить. В конце одиннадцати глав размышлений о мудрости Божьего плана спасения, Павел вдруг, без предварительного намерения, начинает прославлять Бога: «О, бездна богатства и премудрости и ведения Божия! как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его!» (Рим. 11:33).

Когда Павел проповедует Евангелие как иудеям, так и язычникам, и они воссоединяются в едином теле Христовом (Еф. 3:6), невероятная «тайна, сокрывавшаяся от вечности в Боге» (Еф. 3:9), становится явной для всех. Во Христе эти совершенно разные люди становятся едины. Когда настолько этнически и культурно разные группы людей становятся членами тела Христова, то исполняется Божий план, который состоит в том, чтобы «ныне соделалась известною чрез Церковь начальствам и властям на небесах многообразная *премудрость Божия*» (Еф. 3:10).

В наши дни это означает, что мудрость Божья становится видна даже ангелам и бесам («начальствам и властям»), когда люди различного расового и культурного происхождения объединяются во Христе в церкви. Если христианская церковь верна мудрому плану Божьему, то она всегда будет впереди в деле преодоления расовых и социальных барьеров в обществах всего мира и, следовательно, будет видимым проявлением поразительно мудрого плана Божьего, который заключается в сотворении великого единства из широкого разнообразия и в том, чтобы через это все творение прославило Бога.

Мудрость Божья проявляется и в жизни каждого из нас. «Мы знаем, что все содействует ко благу тем, кто любит Его, кто призван в соответствии с Его намерением» (Рим. 8:28, перевод мой. — *У. Г.*). Здесь Павел утверждает, что Бог действует мудро во всем, что происходит в нашей жизни, и что через все это Он уподобляет Христу (Рим. 8:29). Мы должны быть совершенно спокойны и радостны в нашей повседневной жизни, зная, что Бог устраивает все та-ким образом, что мы приближаемся к наивысшей цели всей нашей жизни — к тому, чтобы стать такими, как Христос, и этим прославить Его. Эта уверенность давала Павлу силы принимать «жало в плоть» (2 Кор. 12:7) как нечто хотя и доставляющее боль, но такое, что Бог в Своей мудрости решил не уда-лятьот Павла (2 Кор. 12:8—10).

Каждый день нашей жизни мы должны успокаивать наше отчаяние зна-нием о бесконечной мудрости Божьей: если мы — Его дети, то мы можем быть уверены, что в нашей жизни Он действует мудро и сегодня, для того чтобы привести нас к большему соответствию образа Христа.

Мудрость Бога, конечно, отчасти сообщается нам. Мы можем попросить Бога о мудрости, когда нуждаемся в этом, ибо Он обещал в Своем Слове: «Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, — и дастся ему» (Иак. 1:5). Эта мудрость, или навык такой жиз-ни, которая угодна Богу, основана, прежде всего, на чтении Его Слова: «От-кровение Господа верно, умудряет простых» (Пс. 18:8; ср.: Втор. 4:6—8).

«Начало мудрости — страх Господень» (Пс. 110:10; Прит. 9:10; ср.: Прит. 1:7), поскольку если мы боимся обесчестить Бога или не угодить Ему и если мы боимся Его отеческого наказания, то у нас есть мотив, который побуждает нас идти Его путями и жить в соответствии с Его мудрыми заповедями. Кроме того, обладание мудростью Бога ведет не к гордыне, а к смирению (Прит. 11:2; Иак. 3:3), не к дерзости, а к миру и послушанию (Иак. 3:14—18). Человек, который мудр мудростью, соответствующей Божьим требованиям, постоян-но пребывает в послушании Господу и желает прославить Его.

Но мы должны помнить и о том, что мудрость Божья не сообщается нам полностью: мы никогда не сможем вполне разделить мудрость Бога (Рим. 11:33). В практическом плане это означает, что в этой жизни мы очень часто не будем понимать, почему Бог допустил то или иное. В такой ситуации нам просто следует доверять Ему и продолжать повинаться Его мудрым за-поведям в нашей жизни: «Итак страждущие по воле Божией да предадут Ему, как верному Создателю, души свои, делая добро» (1 Пет. 4:19; ср.: Втор. 29:29; Прит. 3:5,6). Бог бесконечно мудр, а мы нет, и мы угождаем Ему, если доверяем Его мудрости, даже когда не понимаем Его действий.

### **5. Истинность (и верность). Истинность Бога означает, что Он — ис-тинный Бог и что все Его знание и все Его слова — истинны и являются высшим эталоном истины.**

Слово «**достоверный**», которое означает «истинный», «не вызывающий сомнения», иногда употребляется как синоним понятия истинности Бога.

Первая часть этого определения показывает, что Тот Бог, Который открыт нам в Писании, — это истинный или реальный Бог и что все прочие так назы-ваемые «боги» — идолы. «Господь Бог есть истина; Он есть Богживый и Царь вечный. <...>«Боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес» (Иер. 10:10,11). Иисус говорит Отцу: «Сия же есть жизнь веч-ная, да знают Тебя, **единого истинного Бога**, и посланного Тобою Иисуса Христа» (Ин. 17:3; ср.: 1 Ин. 5:20).

Мы можем спросить: что значит быть истинным Богом, в противополож-ность прочим существам, которые не являются Богом? Это должно означать, что Бог в Своем Собственном бытии или существе — это Тот, Кто полностью соответствует тому, каким должен быть Бог, а именно Он есть Существо, Ко-торое бесконечно совершенно в силе, мудрости, благодати, в господстве над временем и пространством и т. д. Однако мы вновь можем спросить: **что** это представление о Боге? Какому представлению о Боге следует соответствовать для того, чтобы быть истинным Богом?

Здесь наше рассуждение становится до некоторой степени цикличным, так как мы не должны говорить, что существо должно соответствовать **на-шему** представлению о том, каким должен быть Бог, для того чтобы быть истинным Богом! Мы — всего лишь творение! Мы не можем определить, ка-ким должен быть истинный Бог! Поэтому мы должны сказать, что только **Сам Бог** обладает совершенным представлением о том, каким должен быть истинный Бог. Сам Он и является истинным Богом, поскольку в своем бы-тии и существе Он в совершенстве соответствует Своему Собственному пред-ставлению о том, каким должен быть истинный Бог. Кроме того, Он помес-тил в наш разум отражение Своего Собственного представления о том, ка-ким должен быть истинный Бог, и это позволяет нам признать его в качестве Бога.

Данное выше определение утверждает также, что все Божье **знание** истин-но и является высшим эталоном истины. Иов говорит нам, что Бог — «Совер-шеннейший в знании» (Иов. 37:16; см. также те стихи, которые были

процитированы выше, в разделе, посвященном всеведению Бога). Утверждать, что Бог знает все и что Его знание совершенно, — значит утверждать, что Он ни-когда не ошибается в Своем восприятии или понимании мира: все, что Он знает и думает, — истинно и является правильным пониманием природы ре-альности. Поскольку Бог знает все вещи бесконечно хорошо, мы даже можем сказать, что стандарт истинного знания — это соответствие знанию Бога. Если мы думаем то же самое, что думает Бог о чем бы то ни было в мире, мы думаем об этом истинно.

Наше определение утверждает также, что слова Бога **истинны** и являются **высшим эталоном истины**. Это означает, что Бог правдив и верен во всех Своих словах. В отношении Своих обетований, Бог всегда исполняет то, что Он обещал, и мы можем надеяться на Него в том, что Он никогда не будет неверен в отношении Своих обетований. Поэтому «Бог верен» (Втор. 32:4). Этот конкретный аспект истинности Бога иногда рассматривают как отдельный атрибут: **верность Бога означает, что Бог всегда делает то, что сказал, и верен тому, что пообещал** (Чис. 23:19; ср.: 2 Цар. 7:28; Пс. 140:6 [в этом стихе в синодальном русском переводе говорится о «кротких словах», автор же основывается на англоязычной версии, в которой речь идет об «истинных словах», что не вполне точно по отношению к еврейскому тексту — в нем употреблен глагол DM, «быть милым, приятным»; таким образом, русский синодальный перевод здесь более точен. — *Примеч. пер.]* и др.). Ему можно доверять, и Он ни-когда не покажет Себя неверным по отношению к тем, кто верит в то, что Он сказал. И в самом деле — суть истинной веры заключается в том, чтобы доверять Богу на слово, и в том, чтобы полагаться на Него в Его обетованиях.

Кроме того факта, что Бог верен Своим обетованиям, мы также должны утверждать, что все **слова** Бога о Нем Самом и о Его творении полностью соответствуют действительности. Иными словами, когда Бог говорит, Он говорит истину. Он — «не лгущий Бог» (Тит. 1:2, перевод мой. — *У. Г.*), Он Бог, Который не может солгать (Евр. 6:18), Бог, Чьи слова совершенно «чисты» (Пс. 11:7), Тот, о Ком можно сказать: «Всякое слово Бога чисто» (Прит. 30:5). Слова Бога истинны не просто в том смысле, что они соответствуют какому-либо эталону истины вне Бога. Они — сама истина; они являются высшим эталоном и определением истины. Поэтому Иисус говорит Отцу: «Слово Твое есть **истина**» (Ин. 17:17). То, что было сказано об истинности знания Бога, может быть сказано также и о словах Бога, так как они основаны на Его совершенном знании и точно отражают это совершенное знание; слова Бога — это «истина» в том смысле, что они — высший эталон, по которому следует судить об истинности; все, что согласуется со словами Самого Бога, также истинно, а то, что не согласуется с ними, — неистинно.

Истинность Бога также является передаваемым атрибутом, потому что мы частично можем подражать ей, стремясь к обладанию истинным знанием о Боге и о Его мире. Ведь когда мы верно мыслим о Боге и творении, когда мы узнаем что-либо из Писания и позволяем Писанию вести нас в нашем наблюдении и истолковании мира, у нас появляются те же самые мысли, что и у Бога! Мы можем воскликнуть вместе с псалмопевцем: «Как возвышенны для меня помышления Твои, Боже, и как велико число их!» (Пс. 138:17).

Это должно побудить нас к приобретению знаний во всех сферах естественных, социальных наук и наук гуманитарного цикла. Какими бы исследованиями мы ни занимались, когда мы открываем новую истину о природе реальности, мы открываем еще одну истину, уже известную Богу. В этом смысле мы можем сказать, что «Всякая истина — это истина Божья»<sup>7</sup> и радоваться всякий раз, когда изучение или открытие этой истины используется так, как это угодно Богу. Возрастание в знании — это процесс уподобления Богу, процесс, в ходе которого мы становимся существами, еще более близкими к образу Божьему. Павел говорит нам, что мы облеклись в «нового человека», который, по его словам, **обновляется в познании** по образу Создавшего его» (Кол. 3:10).

Живя в обществе, которое крайне невнимательно относится к истинности произносимых слов, мы, как дети Божьи, должны подражать нашему Творцу и тщательно следить за тем, чтобы наши слова всегда были истинными. **«Не говорите лжи друг другу, совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового»** (Кол. 3:9,10). И вновь Павел призывает: «Посему, отвергнувши ложь, **говорите** г/с/яг/ну каждый ближнему своему» (Еф. 4:25). Павел говорит, что в своем собственном служении он стремится к абсолютной истинности: «Отвергнувши скрытные постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая слова Божия, а открывая истину, представляем себя совести всякого человека пред Богом» (2 Кор. 4:2). Мы угождаем Богу, когда отвергаем от себя «лживость уст» (Прит. 4:24) и произносим такие слова, которые приемлемы не только для людей, но также и для Самого Господа (Пс. 18:15).

<sup>7</sup> См.: *All Truth Is God's Truth* by Arthur Holmes (Grand Rapids: Eerdmans, 1977).

Кроме того, мы должны подражать истинности Бога в нашей реакции на правду и ложь. Подобно Богу, мы должны **любить** истину и **ненавидеть ложь**. Заповедь, запрещающая лжесвидетельствовать против ближнего своего (Исх. 20:16), как и другие заповеди, требует не просто внешнего ее исполнения, а исполнения всем сердцем. Тот, кто угоден Богу, «говорит истину в сердце своем» (Пс. 14:2) и стремится быть подобным праведнику, который «ненавидит ложное слово» (Прит. 13:5). Бог повелевает Своему народу через Захарию: «Никто из вас да не мыслит в сердце своем зла против ближнего своего, и ложной клятвы не любите; ибо все это Я ненавижу, говорит Господь»

(Зах. 8:17).

Эти заповеди даны нам потому, что Бог Сам любит истину и ненавидит ложь: «Мерзость пред Господом — уста лживые, а говорящие истину благо-угодны Ему» (Прит. 12:22; ср.: Ис. 59:3,4). Ложь исходит не от Бога, а от сата-ны, который радуется лжи: «Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8:44). Не случайно, что вместе с «боязливými» и «неверны-ми», «скверными» и «убийцами», с «любодеями», «чародеями» и «идолослужителями», которые пребывают «в озере, горящем огнем и серою», вдали от небесного города, находятся также и «вселжецы» (Отк. 21:8).

Итак, писание учит нас, что ложь скверна не только из-за величайшего вреда, который она приносит (а вред она приносит гораздо больший, чем мы думаем), но также по более глубокой и значимой причине: когда мы лжем, мы бесчестим Бога и уменьшаем Его славу, ибо мы, сотворенные по образу Божь-ему для того, чтобы отражать Его славу в нашей жизни, действуем в противоречии с качествами Бога.

## В. Нравственные атрибуты

### **6. Благодать. Благодать Бога означает, что Бог — это высший эталон блага, и все — и сущность, и дела Бога — достойны одобрения.**

В этом определении мы сталкиваемся с той же ситуацией, которую мы анализировали в определении Бога как истинного Бога. Здесь слово «благой» может быть осмыслено в значении «достойный одобрения», однако мы не ответили на вопрос, чье одобрение может быть эталоном? В определенном смысле, мы можем сказать, что все благое должно заслуживать нашего одобрения. Однако, в высшем смысле, мы не вольны решать, что заслуживает одобрения, а что нет. Поэтому, в высшем смысле, существо и действия Бога вполне заслуживают Его собственного одобрения. Таким образом, Он является высшим эталоном блага. Иисус подразумевает именно это, когда говорит: «Ни-кто не благ, как только один Бог» (Лк. 18:19). В псалмах часто говорится о том, что «благ Господь» (Пс. 99:5). Псалмопевец восклицает: «Славьте Господа, ибо Он благ, ибо вовек милость Его» (Пс. 105:1; 106:1 и др.). Давид призывает нас: «Вкусите, и увидите, как благ Господь!» (Пс. 33:9).

Но если Сам Бог благ и потому является высшим эталоном блага, то у нас есть определение «благого», которое поможет нам в изучении этики и эстетики. Что есть «благо»? «Благо» — это то, что одобряет Бог. Тогда мы можем спросить: почему то, что Бог одобряет, — благо? На это мы должны ответить: потому что Он одобряет это. Это означает, что нет более высокого эталона благо-сти, чем качества Самого Бога и чем Его одобрение того, что соответствует этим качествам. Тем не менее Бог даровал нам некоторое отражение Своего чувства блага, поэтому, когда мы оцениваем вещи так, как того желал Бог, создавая человека, мы тоже одобряем то, что одобряет Он.

Наше определение утверждает также, что все, что Бог *делает*, достойно одобрения. Мы видим подтверждение этому в повествовании о творении: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, *хорошо веста*» (Быт. 1:31). Псалмо-певец связывает благодать Бога с благодатью Его деяний: «Благ и *благодетелен* Ты, — научи меня уставам Твоим» (Пс. 118:68). Псалом 103 — это великолепный пример хвалы Богу за Его благодать в творении, тогда как многие другие псалмы, например Пс. 105 и 106, благодарят Бога за благодать всех Его деяний по отношению к Его народу. А Павел призывает нас познавать на практике, в чем воля Божья в нашей жизни является «благой, угодной и совершенной» (Рим. 12:2).

Писание также говорит нам, что Бог — это источник всего блага в мире. «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1:17; ср.: Пс. 144:9; Деян. 14:17). Кроме того, для Своих детей Бог свершает только благо. Мы читаем: «Ходящих в непорочности Он не лишает благ» (Пс. 83:12). И в том же самом контексте, в котором Павел успокаивает нас, утверждая, «что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу» (Рим. 8:28), он говорит также: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим. 8:32). Гораздо более, чем отец земной, наш небесный Отец «даст блага просящим у Него» (Мф. 7:11), и даже Его наказания — это проявление любви и предназначены к нашему благу (Евр. 12:10). Это знание о великой благодати Бога должно побуждать нас благодарить Его «за все» (1 Фес. 5:18).

Подражая этому передаваемому свойству, мы также должны творить благо (т. е. должны делать то, что одобряет Бог) и тем самым подражать благодати нашего небесного Отца. Павел пишет: «Итак, доколе есть время, будем делать добро всем, а наипаче своим по вере» (Гал. 6:10; ср.: Лк. 6:27,33—35; 2 Тим. 3:17). Кроме того, когда мы понимаем, что Бог — это определение и источник всего блага, мы осознаем также, что Сам Бог — это наивысшее благо из всех благ, к которым мы стремимся. Мы восклицаем вместе с псалмопевцем: «Кто мне на небе? и с Тобою

ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек» (Пс. 72:25,26; ср.: 15:11; 41:2,3).

Благодать Бога тесно связана со многими другими Его качествами и среди прочих — с любовью, милосердием, благоволением и долготерпением. Иногда их считают самостоятельными атрибутами и рассматривают отдельно. Иногда их считают частью благодати Бога и рассматривают как разные аспекты благодати. В этой главе любовь мы рассмотрим как отдельный атрибут, поскольку она занимает весьма важное место в Писании. Три других качества (милосердие, благоволение и долготерпение), не менее значимых в Писании, будут рассмотрены вместе как аспекты благодати Бога в применении к людям в конкретных ситуациях. Таким образом, *милосердие* Бога — это *Его благодать по отношению к тем, кто пребывает в страдании*, Его *милость* — это *Его благодать к тем, кто заслуживает лишь наказания*, а Его *долготерпение* — это *Его благодать к тем, кто упорствует в грехе в течение определенного времени* (о милосердии, милости и долготерпении см. ниже).

### **7. Любовь. Любовь Бога означает, что Он вечно дарует Себя другим.**

В этом определении любовь понимается как самопожертвование ради блага других. Этот атрибут Бога показывает, что Его природе свойственно дарование Себя Самого ради благословения или блага других.

Иоанн говорит нам, что «Бог есть любовь» (1 Ин. 4:8). Следовательно, этот атрибут Бога действовал среди членов Троицы еще до творения. Иисус говорит Отцу: «Да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что **возлюбил** Меня **прежде основания мира**» (Ин. 17:24), указывая тем самым, что Отец даровал Сыну любовь и славу от вечности. Это продолжается и сейчас, так как мы читаем: «Отец любит Сына и все дал в руку Его» (Ин. 3:35).

Любовь эта взаимна, ибо Иисус говорит: «Но чтобы мир знал, что Я люблю Отца, и как заповедал Мне Отец, так **и** творю» (Ин. 14:31). Любовь между Отцом и Сыном также характеризует, по-видимому, Их отношения со Святым Духом, хотя об этом непосредственно не упоминается. Эта вечная любовь Отца к Сыну, Сына к Отцу и Их обоим к Святому Духу делает небо миром любви и радости, поскольку каждая личность Троицы стремится принести радость и счастье двум другим личностям.

Самопожертвование, которое характеризует Троицу, ярко выражается в отношении Бога к человечеству, и особенно к грешникам. «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши» (1 Ин.4:10). Павел пишет: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). Иоанн также пишет: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Павел говорит также: «Живу верою в Сына Божия, **возлюбившего** меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:20), тем самым показывая прямое личное применение любви Христа к конкретным грешникам. Мы должны радоваться мысли о том, что Бог-Отец, Сын и Дух Святой предают Себя нам для того, чтобы мы были подлинно счастливы. Действовать так по отношению к тем, кого Он любит, — в природе Бога, и Он будет действовать так по отношению к нам вечно.

Мы подражаем этому сообщаемому атрибуту Бога, во-первых, в ответной любви к Богу, а во-вторых, любя ближних, в подражание тому, как любит их Бог. Все наши обязательства перед Богом можно коротко изложить так: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим... Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22:37,38). Если мы любим Бога — мы повинемся Его заповедям (1 Ин. 5:3) и делаем то, что угодно Ему. Мы любим Бога, а не мир (1 Ин. 2:15), и мы поступаем так, потому что Он прежде возлюбил нас (1 Ин. 4:19).

Это открывает нам один из наиболее поразительных фактов Писания: любовь Бога подразумевает, что Он отдает Себя, чтобы сделать нас счастливыми, так и мы можем в ответ отдать Ему себя и принести радость в Его сердце. Исайя обещает народу Божьему: «Как жених радуется о невесте, так **будет радоваться о тебе Бог твой**» (Ис. 62:5), а Софония говорит народу Божьему: «Господь Бог твой среди тебя... возвеселится о тебе радостью, будет милостив по любви Своей, будет торжествовать о тебе с ликованием» (Соф. 3:17,18).

Наше подражание любви Бога проявляется также в любви к другим. Иоанн прямо говорит об этом: «Возлюбленные! если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин. 4:11). Наша любовь к другим в общении верующих является столь очевидным подражанием Христу, что мир узнает нас по ней: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:35; ср.: 15:13; Рим. 13:10; 1 Кор. 13:4—7; Евр. 10:24). Сам Бог дарует нам Свою любовь для того, чтобы дать нам способность любить друг друга (Ин. 17:26; Рим. 5:5). Кроме того, наша любовь к врагам особенно ярко отражает любовь Бога (Мф. 5:43—48).

**8. Милосердие, милость, долготерпение.** Эти три атрибута Бога могут рассматриваться как различные свойства или как три аспекта благодати Бога. Данные здесь определения показывают эти атрибуты как особые примеры благодати Бога, направленные на благо особых категорий людей.

**Милосердие** Бога означает благодать Бога к тем, кто пребывает в нужде и страдании.

**Милость** Бога означает благодать Бога к тем, кто заслуживает лишь наказания.

**Долготерпение** Бога означает благодать Бога в отсрочке наказания по отношению к тем, кто пребывает в грехе в течение определенного времени.

Эти три характеристики природы Бога часто упоминаются вместе, особенно в Ветхом Завете. Когда Бог объявил Свое имя Моисею, Он сказал: «Гос-подь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и мно-гомилостивый и истинный» (Исх. 34:6). Давид говорит в Пс. 102:8: «Щедр и милостив Господь, долготерпелив и многомилостив».

Поскольку эти три характеристики Бога часто упоминаются вместе, то может показаться, что между ними трудно провести различие. Однако милосердие Бога часто упоминается, когда люди пребывают в нужде или страдании. Например, Давид говорит: «...тяжело мне очень; но пусть впаду я в руки Господа, ибо велико **милосердие** Его...» (2 Цар. 24:14). Два слепца, которые хо-тят, чтобы Иисус увидел их беду и исцелил их, восклицают: «**Помилуй** нас, Иисус, Сын Давидов!» (Мф. 9:27). Когда Павел говорит о том факте, что Бог утешает нас в горестях, он так называет Бога: «Отец **милосердия** и Бог всякого утешения» (2 Кор. 1:3)<sup>8</sup>. В нужде нам следует приблизиться к престолу Божьему, чтобы обрести как милость, так и благодать (Евр. 4:16; ср.: 2:17; Иак. 5:11). Мы должны подражать милосердию Божьему в нашем отношении к дру-гам людям: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Мф. 5:7; ср.: 2 Кор. 1:3,4).

Что касается **милости**, то в Писании подчеркивается, что милость Божья, или Его благорасположение к тем, кто заслуживает лишь наказания, никогда не обретается в обмен на что-либо — она всегда свободно даруется Богом. Бог говорит: «Кого помиловать, помилую, кого пожалеть, пожалею» (Исх. 33:19; цитируется в Рим. 9:15). Однако Бог очень часто милует Свой народ: «Призри на меня и **помилуй** меня, **как поступаешь** с любящими имя Твое» (Пс. 118:132). Петр даже называет Его «Богом всякой благодати» (1 Пет. 5:10).

Милость, как благодать Бога, даруемая тем, кто не заслуживает ее, особенно часто упоминается в писаниях Павла. Он подчеркивает, что спасение по благодати является противоположностью спасения человеческим усилием, ибо благодать — это свободно предоставляемый дар. «Потому что все со-грешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благода-ти Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3:23,24). Разница между благо-дателью и спасением, заслуженным делами, достойными вознаграждения, видна также в Рим. 11:6: «Но, если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатию». Таким образом, благодать — это благосклон-ность Бога, которая свободно даруется тем, кто ее не заслуживает.

Павел также считает, что поскольку благодать не заслужена, то есть только одно человеческое состояние, могущее служить инструментом обретения этой благодати, а именно вера: «Итак по вере, чтоб было по милости, дабы обетова-ние было непреложно для всех...» (Рим. 4:16). Вера — это такое состояние че-ловека, которое противоположно зависимости от самого себя, так как она связана с доверием другому или с зависимостью от него. Таким образом, вера свободна от самоуверенности или от попыток заслужить праведность челове-ческим усилием. Если благосклонность Бога не связана с нашими заслуга-ми, то мы должны обретать ее, полагаясь не на наши заслуги, а на заслуги Другого, и именно в этом и заключается вера.

<sup>8</sup> В этом стихе употреблено слово *ἰσχυρὸς*, «сострадание, милосердие», а не *ἔλεος*, «милосердие», однако эти термины тесно связаны по значению и оба означают сострада-ние или благодать к страдающим.

В Новом Завете, и в особенности в писаниях Павла, не только прощение грехов, но и **вся христианская жизнь** рассматривается как результат по-стоянного дарования благодати от Бога. Павел даже говорит: «Но благода-тию Божией емьто, что емь» (1 Кор. 15:10). Лука говорит, что в Антиохии Павел и Варнава «были преданы благодати Божией на дело, которое и ис-полнили» (Деян. 14:26), указывая, что церковь, посылая Павла и Варнаву, рассматривала успех их служения в зависимости от постоянного дарования благодати Божьей. Кроме того, благословение, или «благодать», — это наибо-лее частое апостольское благословение, которое Павел обращает к своим чи-таталям (см., напр.: Рим. 1:7; 16:20; 1 Кор. 1:3; 16:23; 2 Кор. 1:2; 13:14; Гал. 1:3; 6:18).

Также и **долготерпение** Бога в процитированных выше стихах упомина-лось в связи с милосердием Бога. Ветхий Завет часто говорит о Боге как о «**дол-готерпеливом**» Боге (Исх. 34:6; Чис. 14:18; Пс. 85:15; 102:8; 144:8; Ион. 4:2; Наум. 1:3 и др.). В Новом Завете Павел говорит о богатстве «благодати, крото-сти и долготерпения Божия» (Рим. 2:4) и указывает, что Иисус Христос про-явил по отношению к самому Павлу «все долготерпение», как пример для дру-гих (1 Тим. 1:16; ср.: Рим. 9:22; 1 Пет. 3:20).

Мы также должны подражать Божьему долготерпению и быть «медленны на гнев» (Иак. 1:19) и терпеливы в страдании, подобно Христу (1 Пет. 2:20). Нам следует жить «со всяким... долготерпением» (Еф. 4:2); приводится «долго-терпение» и в списке плодов Духа в Гал. 5:22 (см. также: Рим. 8:25; 1 Кор. 13:4; Кол. 1:11; 3:12; 2 Тим. 3:10; 4:2;

Иак. 5:7,8; Отк. 2:2,3 и др.). Как и прочие атрибуты Бога, которым нам следует подражать, долготерпение требует постоянного доверия Богу в исполнении Его обетований и достижения в нашей жизни положенных Им целей в должное время. Наша уверенность в том, что Господь скоро осуществит Свои намерения ради нашего блага и Его славы, дает нам силы к долготерпению. Иаков говорит в этой связи: «Долготерпите и вы, укрепите сердца ваши, потому что пришествие Господне приближается» (Иак. 5:8).

**9. Святость. Святость Бога означает, что Он отделен от греха и предан тому, чтобы искать Себе чести.** В этом определении содержится как относительное качество (отделение от), так и моральное качество (отделение от греха или от зла и предание Себя стремлению к благу собственной Божьей чести и славы). Представление о святости, которая включает как отделение себя от зла, так и предание себя собственной славе Божьей, содержится в целом ряде ветхозаветных текстов. Например, слово *«святой»* употреблено для описания обеих частей скинии. Сама скиния была местом, отделенным от зла и греха мира, и первое помещение в ней называлось «святилищем». Оно было посвящено служению Богу. Затем Бог повелел, чтобы там была завеса: «И будет завеса отделять вам святилище от Святого-святых» (Исх. 26:33). Святая святых, где размещался ковчег Завета, было местом, в наибольшей степени отделенным от зла и греха и в наивысшей степени посвященным служению Богу.

Место, в котором пребывал Бог, было свято: «Кто взойдет на гору Господню, или кто станет на святом месте Его?» (Пс. 23:3). Элемент посвященности служению Богу виден также и в святости субботнего дня: «Благословил Господь день субботний и освятил его» (или «посвятил»; глагол *שָׁבַת* означает «делать святым»; Исх. 20:11; ср.: Быт. 2:3). Субботний день был освящен потому, что он был отделен от обычных мирских дел и посвящен служению Богу. Точно так же скиния и жертвенник, как и Аарон с его сыновьями, были «освящены» (Исх. 29:44), т. е. отделены от обычных дел, и от зла, и греха мира и посвящены служению Богу (ср.: Исх. 30:25—33).

Сам Бог свят. Он назван «Святым Израилевым» (Пс. 70:22; 77:41; 88:18; Ис. 1:4; 5:19,24 и др.). Серафимы вокруг престола Божьего восклицают: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» (Ис. 6:3). «Свят Господь, Бог наш», — восклицает псалмопевец (Пс. 98:9; ср.: 98:3,5; 21:3).

Святость Бога — это тот образец, которому следует подражать людям. Он повелевает им: «Святые будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19:2; ср.: 11:44,45; 20:26; 1 Пет. 1:16). Когда Бог призвал Свой народ из Египта, привел его к Себе и повелел ему слушаться Его голоса, Он сказал: «А вы будете у Меня царством священников и *народом святым*» (Исх. 19:4—6). В данном случае идея об отделении от зла и греха (которая здесь поразительным образом является частью представления об отделении от жизни Египта), а также идея о преданности Богу (в служении Ему и соблюдении Его повелений) показаны нам на примере «святого народа».

Новозаветным верующим также дано повеление: «Старайтесь иметь... *святость*, без которой никто не увидит Господа» (Евр. 12:14). Сказано, что Бог наказывает, «чтобы нам иметь участие в святости Его» (Евр. 12:10). Павел призывает христиан отделяться оттого влияния, которое производит общение с неверующими (2 Кор. 6:14—18), а затем говорит: «Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, *совершая святую* [или «святость». — *Примеч. пер.] в страхе Божием*» (2 Кор. 7:1; ср.: Рим. 12:1). Сама церковь предназначена Богом возрасти «в святой храм в Господе» (Еф. 2:21), а труд Христа ради церкви в том, «чтобы освятить ее... чтобы представить ее Себе славно... дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5:26,27). Не только отдельные люди, но вся церковь должна возрасти в святости!

Захария пророчествует о том дне, когда все на земле будет «святыней Господу». Он говорит:

**В то время даже на конских уборах будет начертано: «святыня Иисус-поду», и котлы в доме Господнем будут, как жертвенные чаши пред алтарем. И все котлы в Иерусалиме и Иудее будут святыней! Господа Саваофа... (Зах. 14:20,21).**

Тогда все на земле будет отделено от зла, очищено от греха и посвящено служению Богу в истинной моральной чистоте.

**10. Мир (или порядок).** В Первом послании к Коринфянам 14:33 Павел говорит: «Бог не есть Бог неустойства, но мира». Хотя «мир» и «порядок» традиционно не считались атрибутами Бога, Павел указывает здесь еще одно качество, о котором мы можем думать как об отдельном атрибуте Бога. Он говорит, что действия Бога характеризуются «миром», а не «неустойством» (греч. *ακαταστασία*, «беспорядок, несогласие, беспокойство»). Сам Бог — «Бог мира» (Рим. 15:33; 16:20; Флп. 4:9; 1 Фес. 5:23; Евр. 13:20; ср.: Еф. 2:14; 2 Фес. 3:16). Но те, кто ходит в неправедности, не имеют мира: «Нечестивым же нет мира, говорит Господь» (Ис. 48:22; 57:21; ср.: 59:8).

Однако когда Бог взирает с состраданием на народ, который Он любит, Он видит его как жену, о которой

сказано: «Бедная, бросаемая бурей (LXX — *ακατάστατος*, «в беспорядке, в смятении»), безутешная!» (Ис. 54:11), и обещает выложить его основание из драгоценных камней (Ис. 54:11,12) и привести его к «миру» (Ис. 55:12). Возвещение Божьего плана спасения содержит в себе обетование мира народу Божьему (Пс. 28:11; 84:8; 118:165; Прит. 3:17; Ис. 9:6,7; 26:3; 57:19; Ин. 14:27; Рим. 8:6; 2 Фес. 3:16 и др.). Ведь третьим элементом, который Павел называет среди даров Духа, является «мир» (Гал. 5:22).

Этот мир явно не подразумевает бездействия. Ясно, что именно о времени интенсивного роста и активности Лука пишет: «Церкви же по всей Иудее, Галилее и Самарии были в покое [точнее, «в мире», *εἶχεν εἰρήνην*]. — *Примеч. пер.*], назидаясь и ходя в страхе Господнем» (Деян. 9:31). Кроме того, хотя Бог и есть Бог мира, Он также Тот, Кто «не дремлет и не спит» (Пс. 120:4). Он Бог, Который постоянно действует (Ин. 5:17). И небеса — это не только место мира, это также место постоянного прославления Бога и служения Ему.

Таким образом, понятие «мир Бога» может быть определено следующим образом: **мир Бога означает, что в бытии Бога и в Его деяниях Он отделен от смятения и беспорядка, хотя Он и постоянно действует в неисчислимых упорядоченных, полностью контролируемых и одновременных актах деяния.**

Это определение указывает, что мир Бога связан не с бездействием, а с упорядоченной и контролируемой деятельностью. Безусловно, осуществление подобной деятельности требует бесконечной мудрости, силы и бесконечного знания Бога.

Если мы понимаем мир Бога таким образом, мы можем увидеть подражание этому атрибуту Бога не только в «мире» как в одной из составляющих плодов Духа (Гал. 5:22,23), но также и в последнем из упомянутых там элементов — в «воздержании» (Гал. 5:23). Когда мы, народ Божий, ходим Его путями, мы все больше и больше познаем на опыте, что Царство Божье — это действительно «праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17), и мы можем сказать о мудрости Божьей: «Пути ее — пути приятные, и все стези ее — **мирные**» (Прит. 3:17).

**11. Праведность, справедливость.** В английском языке (как и в русском. — *Примеч. пер.*) термины «**праведность**» и «**справедливость**» — это разные слова, однако как в еврейском Ветхом Завете, так и в греческом Новом Завете за обоими этими английскими словами стоит одна и та же лексическая группа (в Ветхом Завете это, прежде всего, переводы лексической группы דָּרָשׁ, а в Новом Завете — группы *δίκαιος*). Поэтому оба термина будут рассматриваться вместе, как описание единого атрибута Бога.

**Праведность Бога означает, что Бог всегда действует в соответствии с тем, что справедливо, и Он Сам является высшим эталоном справедливости.**

Моисей говорит о Боге: «Все пути Его **праведны**. Бог верен, и нет неправды в Нем; Он **праведен и истинен**» (Втор. 32:4). Авраам взывает к праведности Бога: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» (Быт 18:25). Бог говорит и повелевает праведно: «Повеления Господа праведны, веселят сердце» (Пс. 18:9). А Бог говорит о Себе: «Я Господь, изрекающий правду [или «праведность», «справедливость», דָּרָשׁ]. — *Примеч. пер.*], открывающий истину» (Ис. 45:19). Поскольку Бог праведен, необходимо, чтобы Он поступал с людьми по их заслугам. Таким образом, необходимо, чтобы Бог наказывал грех, ибо он не заслуживает вознаграждения; напротив, он заслуживает наказания.

Когда Бог не наказывает за грех, создается впечатление, что это указывает на Его несправедливость, если только не видно каких-либо иных способов наказания. Поэтому Павел говорит, что когда Бог послал Христа как жертву, которой должно было понести наказание за грех, Он сделал это «для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:25,26). Смерть Христа в уплату за наши грехи продемонстрировала, что Бог истинно праведен, так как Он исполнил необходимое наказание за грех, хотя и простил людям их грехи.

В связи с данным выше определением праведности, мы можем спросить, что же означает тогда «справедливость»? Иными словами, чему **следует** про-исходить и как все **должно** быть устроено? Здесь мы должны ответить, что **все, что соответствует моральным качествам Бога, — справедливо**. Но почему все, соответствующее моральным качествам Бога, справедливо? Это справедливо потому, что соответствует Его моральным качествам! Если Бог действительно является высшим эталоном праведности, то вне Бога не может быть никакого эталона, по которому мы определяли бы праведность или справедливость. Он Сам — высший эталон. (С подобной ситуаций мы уже сталкивались в связи с вопросом об истинности и о том, что Бог является высшим эталоном истины.) Где бы в Писании ни затрагивался вопрос о справедливости или несправедливости Бога, ответ всегда состоит в том, что мы, как творения Божьи, не имеем никакого права говорить, что Бог неправеден или несправедлив. Творение не может сказать подобного о Творце. Павел так отвечает на весьма сложный вопрос о праведности Бога: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему (его): „зачем ты меня так



сделал?" Не властен ли гор-шечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого?» (Рим. 9:20,21).

На вопрос Иова о том, был ли Бог справедлив по отношению к нему, Бог отвечает: «Будет ли состязующийся со Вседержителем еще учить? <. <"Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой, обвинить Меня, чтобы оправдать себя?» (Иов. 39:32; 40:3). Затем Бог отвечает, но не дает объяснение, которое позволило бы Иову **понять**, почему действия Бога были справедливы, — Бог утверждает собственное величие и власть! Бог не собирается объяснять Иову справедливость Своих деяний, ибо Бог — Творец, а Иов — творение. «Такая ли у тебя мышца, как у Бога? И можешь ли возгреть голосом, как Он?» (Иов. 40:4). «Давал ли ты когда в жизни своей приказание утру и указывал ли заре место ее?..» (Иов. 38:12). «Можешь ли возвысить голос твой к облакам, чтобы вода в обилии покрыла тебя? Можешь ли посылать молнии, и пойдут ли они иска-жут ли тебе: „вот мы!“» (Иов. 38:34,35). «Ты ли дал коню силу?..» (Иов. 39:19). «Твоею ли мудростью летает ястреб и направляет крылья свои на полдень?» (Иов. 39:26). Иов отвечает: «Вот, я ничтожен; что буду я отвечать Тебе? Руку мою полагаю на уста мои» (Иов. 39:34).

Тем не менее мы должны испытывать чувство благодарности, когда осознаем, что Бог праведен и всемогущ. Если бы Он был Богом совершенной праведности без власти осуществлять справедливость, Он не был бы достоин поклонения и не существовало бы никаких гарантий того, что в мире в конце концов восторжествует справедливость. Но если бы Он был Богом неограниченной власти без праведности, каким невыносимо ужасным был бы мир! В центре всего существования была бы несправедливость, и никто не мог бы изменить этого. Существование стало бы бессмысленным, и мы впали бы в невыразимое отчаяние. Поэтому нам следует постоянно благодарить и славить Бога зато, Каков Он есть: **«Все пути Его праведны**. Бог верен, и нет неправды в Нем; Он праведен и истинен» (Втор. 32:4).

**12. Ревность.** Хотя слово **ревнивый** в английском языке часто употребляется в негативном смысле, иногда оно приобретает и положительное значение. Например, Павел говорит коринфянам: «Я ревную о вас ревностью Божию» (2 Кор. 11:2). Здесь это слово означает «покровительство» или «защиту». Оно означает глубокую заинтересованность в том, чтобы отстоять честь или благосостояние кого-либо — себя или кого-то другого.

Писание представляет Бога ревнивым именно в этом смысле. Он постоянно защищает Свою честь. Он повелевает Своему народу не поклоняться идолам, говоря: «Ибо Я Господь, Бог твой, **Бог ревнитель**» (Исх. 20:5). Он же-лает, чтобы служение совершалось по отношению к Нему, а не к ложным богам. Поэтому Он повелевает израильскому народу разрушить жертвенники языческих богов в Ханаане и поясняет это так: «Ибо ты не должен поклоняться богу иному, кроме Господа; потому что имя Его — „ревнитель“; Он — Бог ревнитель» (Исх. 34:14; ср.: Втор. 4:24; 5:9).

Таким образом, понятие «ревность Бога» можно определить следующим образом: **ревность Бога означает, что Бог постоянно стремится защитить Свою честь.**

Иногда людям сложно представить себе, что ревность — это желанный атрибут Бога. Это обусловлено тем, что ревность о нашей собственной чести человеческих существ практически всегда неоправданна. Нам следует быть смиренными, а не гордыми. И все же мы должны осознавать, что та причина, по которой гордость есть нечто неправильное, — это богословская причина; дело в том, что мы не достойны чести, которая должна принадлежать одному только Богу (ср.: I Кор. 4:7; Отк. 4:11).

Бог же ищет Себе чести оправданно — Он полностью ее достоин. Бог свободно допускает, что Его деяния в творении и спасении свершены для Его собственной чести. В связи с отменой осуждения Своего народа, Бог говорит: «Ради Себя, ради Себя Самого делаю это... **славы Моей не дам иному**» (Ис. 48:11). Для нашего духовного здоровья необходимо, чтобы мы понимали, что Бог достоин того, чтобы все Его творение воздало Ему всю честь и славу, и что Он по праву ищет Себе чести. Он один бесконечно достоин прославления. Осознать этот факт и радоваться этому — значит открыть секрет подлинного поклонения.

**13. Гнев.** Нас может удивить, насколько часто Библия говорит о гневе Бога. И все же, если Бог любит все то, что справедливо и благо, и все, что соответствует Его моральным качествам, то нет ничего удивительного в том, что Он ненавидит все, что противоположно Его моральным качествам. Таким образом, гнев Божий, направленный против греха, тесно связан со святостью и справедливостью Бога. Понятие «гнев Бога» можно определить следующим образом: **гнев Бога означает, что Он сильно ненавидит любой грех.**

Описания гнева Божьего часто можно найти в различных частях Писания, особенно там, где речь идет о грехе народа Божьего против Бога. Бог видит, что народ израильский поклоняется идолам и говорит Моисею: «Я вижу народ сей... итак оставь Меня, да воспламенится **гнев** Мой на них, и истреблю их, и произведу многочисленный народ

от тебя» (Исх. 32:9,10). Позднее Мои-сей говорит народу: «Помни, не забудь, сколько ты **раздражал** (или «гневил», רָצַף. — **Примеч. пер.**) Господа, Бога твоего, в пустыне... И при Хориве вы **раз-дражили** Господа, и прогневался на вас Господь, так что хотел истребить вас» (Втор. 9:7,8; ср.: 29:23; 4 Цар. 22:13).

Однако учение о гневе Божьем в Писании не ограничивается Ветхим За-ветом, как некоторые неверно полагают. В Ин. 3:36 читаем: «Верующий в Сына имеет жизнь вечную; а не верующий в Сына не увидит жизни, но **гнев Божий пребывает на нем**». Павел говорит: «Ибо открывается **гнев Божий** с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим. 1:18; ср.: 2:5,8; 5:9; 9:22; Кол. 3:6; 1 Фес. 1:10; 2:16; 5:9; Евр. 3:11; Отк. 6:16,17; 9:15). Многие другие новозаветные тексты также указывают на гнев Божий против греха.

Как и в случае с другими атрибутами Бога, мы должны славить и благо-дарить Бога за этот атрибут. Возможно, мы не сразу осознаем, как именно, ведь гнев кажется нам таким негативным понятием. Если мы рассматри-ваем его изолированно, то он вызывает в нас лишь страх. И все же нам следует задуматься о том, каким был бы Бог, если бы Он не был Богом, не-навидящим грех. Он был бы Богом, наслаждающимся грехом, или, по край-ней мере, таким Богом, Которого не тревожит грех. Такой Бог не был бы до-стоин нашего поклонения, ибо грех отвратителен и **заслуживает** ненавис-ти. Греха не должно было бы существовать. Ненависть к злу и греху — это добродетель (ср.: Евр. 1:9; Зах. 8:17 и др.), и мы правомерно подражаем это-му атрибуту Бога, когда ощущаем ненависть к великому злу, несправедли-вости и греху<sup>9</sup>.

Кроме того, как христиане, мы не должны испытывать страха перед гне-вом Божьим, так как, несмотря на то что мы «были по природе чадами гнева, как и прочие» (Еф. 2:3), теперь мы уверовали в Иисуса, «избавляющего нас от грядущего гнева» (1 Фес. 1:10; ср.: Рим. 5:10). Когда мы размышляем о гневе Божьем, нас изумляет, что наш Господь Иисус Христос испытал на Себе гнев Бога, вызванный нашим грехом, чтобы спасти нас (Рим. 3:25,26)<sup>10</sup>.

Кроме того, размышляя о гневе Божьем, мы должны помнить и о Его дол-готерпении. В Пс. 102 гнев Бога и Его терпение упомянуты вместе: «Милос-тив Господь, **долготерпелив** и многомилостив. Не до конца гневается, и не во-век негодует» (Пс. 102:8,9). Ведь даже то, что Бог медлит с проявлением гнева над грехом, совершается ради того, чтобы привести людей к спасению (см.: Рим. 2:4).

<sup>9</sup> Однако нам следует «ненавидеть грех, но любить грешника», как это сказано в известном изречении.

<sup>10</sup> Вопрос о том, что Иисус испытал на Себе гнев Божий, рассматривается в гл. 26.

Таким образом, когда мы думаем о будущем гневе Бога, мы должны ис-пытывать благодарность за Его долготерпение, за то, что Он не обрушивает на мир Свой гнев и терпит ради того, чтобы большее количество людей могло спа-стись: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почита-ют то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию. Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут...» (2 Пет. 3:9,10). Мысль о гневе Божьем должна побуждать нас прославлять и благодарить Бога за то, что в конечном счете Он покарает всякое злодеяние и будет править на новом небе и новой земле, на которых не будет более несправедности.

## Вопросы для самостоятельной работы

### Духовность

1. Почему Бог так отрицательно относится к кумирам, даже если хотят изо-бразить Его Самого? Как нам следует представлять себе Бога или думать о Нем, когда мы молимся?

2. Почему в рамках современной культуры и в современном мышлении фи-зический мир воспринимается как более реальный и постоянный, чем духовный мир? Что мы можем сделать, чтобы изменить наше интуитивное отношение к реальности духовного мира?

### Знание

3. Следует ли нам скрывать наши мысли и дела от Бога? Может ли ваш ответ на этот вопрос стать благословением в вашей жизни?

4. Может ли Бог совершить какую-либо ошибку, или не сумеет предвидеть, или заранее запланировать чего-либо, что касается обстоятельств вашей собствен-ной жизни? Может ли ваш ответ на этот вопрос стать благословением в вашей жизни?

5. Когда Бог узнал, что вы будете находиться там, где вы находитесь, в этот день и в это время? Может ли ваше размышление по этому поводу стать благосло-вением в вашей жизни?

### Мудрость

6. Считаете ли вы, что Бог сейчас мудро действует в вашей жизни? В мире? Если вам иногда бывает трудно в это верить, что вы можете сделать, чтобы пре-одолеть сомнение?

## Истинность

7. Почему люди в нашем обществе, иногда даже христиане, довольно небрежно относятся к правдивости их речи? Почему мы не часто думаем о том, что наибольший вред от лжи заключается в том, что ею мы бесчестим Самого Бога? Следует ли вам просить Бога помочь вам более полно отражать Его истинность в речи в какой-либо из следующих сфер: в обещании помолиться о ком-либо; обещании находиться в том или ином месте в определенное время; в преувеличении происшедшего для того, чтобы рассказ стал интереснее; в верности деловым обещаниям; в передаче того, что сказали другие люди или в передаче того, что они, по вашему мнению, думают; в честном отражении точки зрения вашего оппонента в споре?

## Благодать

8. Помня о том, что всякий благой и совершенный дар — от Бога (Иак. 1:17), попробуйте в течение пяти минут составить на листе бумаги список благих даров от Бога. Сколько даров оказалось в списке? Спросите себя, насколько часто вы ощущаете благодарность по отношению к Богу за эти дары. Как вы считаете, почему мы склонны забывать о том, что эти благословения исходят от Бога? Что нам следует делать, чтобы чаще вспоминать об этом?

## Любовь

9. Можно ли определить любовь как «самопожертвование» в отношении наших межличностных отношений? Каким образом вы могли бы подражать любви Бога именно сегодня?

10. Возможно ли принять решение любить кого-либо, а затем действовать в соответствии с этим решением, или любовь между людьми зависит от произвольных эмоций?

## Милосердие

11. Если бы вам следовало отражать милосердие Божье более полно, о ком из ваших знакомых вы более всего позаботились бы на следующей неделе?

## Святость

12. Есть ли в вашей жизни такие занятия или связи, которые мешают вашему росту в святости, так как они мешают вам отделиться от греха и посвятить себя стремлению к чести Божьей?

## Мир

13. Размышляя о мире Божьем в вашей жизни, прежде всего подумайте о вашем эмоциональном, умственном и духовном состоянии. Можете ли вы сказать, что в целом вы имеете мир Божий, в том смысле, что ваша внутренняя жизнь отделена от смятения и беспорядка и часто или постоянно занята упорядоченными и контролируемыми действиями, которые увеличивают славу Божью? Затем задайте себе те же вопросы в связи с тем, что можно назвать «внешними обстоятельствами» вашей жизни, т. е. вашими семейными взаимоотношениями, вашими отношениями с близкими, вашими занятиями по учебе или по работе и вашими отношениями в церкви. Какой получается полная картина вашей жизни? Демонстрирует ли она мир Божий? Что вы могли бы сделать, чтобы более полно отражать мир Божий?

## Праведность

14. Не хотите ли вы иногда, чтобы законы Бога были немного иными, чем они есть? Если да, то, может быть, вам не нравится тот или иной аспект моральных качеств Бога? Какие тексты Писания вы могли бы прочитать, чтобы окончательно убедиться в том, что качества Бога и Его законы правильны в этих аспектах?

## Ревность

15. Можно ли сказать, что ваша интуитивная ревность о Боге, когда вы слышите, как Его бесчестят в разговоре, или в средствах массовой информации, или еще где-то, — это отражение ревности Бога о Своей чести? Что мы можем сделать для того, чтобы усилить в себе ревность о Божьей чести?

## Гнев

16. Следует ли нам любить тот факт, что Бог — это Бог гнева, Который ненавидит грех? Как мы можем правильно подражать этому гневу и что считать неверным подражанием?

## 16. Специальные термины

атрибуты бытия бесстрастный благо благодать  
блаженное видение  
верность  
всеведение

гнев  
долготерпение духовность  
единый простой и вечный акт знание  
интеллектуальные атрибуты  
истинность  
любовь  
милосердие  
милость  
мир  
мудрость  
невидимость  
нравственные атрибуты  
передаваемые атрибуты  
порядок  
правдивость  
праведность  
разумное самоопределение  
ревность  
святость  
справедливость  
теофания

## Библиография

Поскольку гл. 11 и 12 тесно связаны по теме, библиографический материал для обеих глав дан в конце гл. 12.

## Отрывок для запоминания

Исх. 34:6,7:

*И прошел Господь предлицем его, и возгласил: Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, со-храняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода.*

*Примечание.* В последней части этого отрывка говорится о том, что Бог наказывает «вину отцов в детях и в детях детей». Возможно, кто-то не захочет заучивать наизусть эти слова, однако нам следует помнить, что и эти слова Писания предназначены для нашего назидания. Это утверждение показывает ужасную природу греха, который действует гораздо дальше, чем просто в жизни конкретного грешника, принося вред также его окружению и будущим поколениям. Мы видим весь трагизм этого в повседневной жизни, когда дети алкоголиков также часто становятся алкоголиками, а дети грубых родителей становятся, в свою очередь, грубыми родителями.

Тем не менее христиане, прощенные Христом, не должны считать, что эти высказывания относятся к ним, так как на них не лежит «вина», о которой здесь говорится, — они относятся к тем людям, которым Бог «сохраняет милость в тысячи родов» и постоянно прощает «вину и преступление и грех» (ст. 7). Когда человек приходит к Христу, цепь греха разрывается. Важно помнить слова Петра: «Не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа» (1 Пет. 1:18,19).

## Г Л А В А 12

### Свойства Бога: «передаваемые» атрибуты

(продолжение)

## ***В чем Бог подобен нам в атрибутах цели и в общих атрибутах?***

В предыдущей главе мы рассмотрели атрибуты Бога, которые характеризуют Его **бытие** (духовность, невидимость), Его **интеллектуальность** (знание, мудрость и истинность) и Его **нравственность** (благость, любовь, милосердие, долготерпение, святость, мир, праведность, ревность и гнев). В этой главе мы исследуем Божьи атрибуты **цели**, т. е. атрибуты, которые связаны с принятием и осуществлением решений (воля, свобода и всемогущество), и **общие** атрибуты (совершенство, благословенность, красота и слава).

### **Г. Атрибуты цели**

В этом разделе мы сначала рассмотрим волю Божью в целом, затем — свободу Божьей воли и, наконец, — всемогущество (или безграничную власть) воли Божьей.

**14. Воля. Воля Божья — это такой атрибут Бога, с помощью которого Он одобряет и позволяет каждое действие, необходимое для существования и деятельности Его Самого и всего творения.**

Это определение показывает, что воля Божья связана с определением и одобрением Его сущности и Его деятельности. Она связана с выбором Бога — Он решает, что Ему делать и что не делать.

1) Воля Божья в целом. Писание часто указывает на волю Божью как на высшую или окончательную причину всего, что происходит. Павел говорит о Боге как о «Совершающем все **по изволению воли Своей**» (Еф. 1:11). Выражение, которое здесь переведено как «все» (*τά πάντα*), часто используется Павлом для обозначения всего, что существует, или всего творения (см., напр.: Еф. 1:10,23; 3:9; 4:10; Кол. 1:16,17; Рим. 11:36; 1 Кор. 8:6 [дважды]; 15:27,28 [дважды])<sup>1</sup>. Слою, переведенное как «совершающий» (*ἐνεργέω*, «быть деятельным, действовать, производить») — это причастие настоящего времени, и оно предполагает длящееся действие. Это выражение более развернуто можно было бы перевести так: «Постоянно производящий все в мире в соответствии с решением Своей воли».

Все было сотворено по воле Божьей: «Ты сотворил все, и **все по Твоей воле существует и сотворено**» (Отк. 4:11). Как в Ветхом, так и в Новом Завете о властях говорится, что они «установлены» по воле Божьей: голос с небес говорит Навуходоносору, что ему следует знать, что Господь «по воле Своей... действует как в небесном воинстве, так и у живущих на земле» (Дан. 4:32), а Павел говорит, что «нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1).

Иерусалимская церковь верила, что все события, связанные со смертью Христа, свершились по воле Божьей, так как в молитве Иерусалимской иерк-ви сказано: «По истине собрались в городе сем на Святого Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобою, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским, чтобы **сделать то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой**» (Деян. 4:27,28). Конкретное упоминание различных действующих сил на разных этапах распятия, как и неопределенность относительного местоимения во множественном числе «то, чему» (греч. бела, «те вещи, которые»), подразумевают тот факт, что не только смерть Иисуса, но также и все мельчайшие детали, связанные с ней, включены в это утверждение: Божья рука и воля предопределили, что все это произойдет.

Иногда воля Божья заключается в том, чтобы христиане страдали (см.: 1 Пет. 3:17, напр.: «Ибо, **если угодно воле Божией**, лучше пострадать за добрые дела, нежели за злые»). А в следующей главе Петр говорит: «Итак страждущие **по воле Божией да** предадут Ему, как верному Создателю, души свои, делая добро» (1 Пет. 4:19). В этом стихе слова «по воле Божией» не могут относиться к тому, как именно христиане страдают, так как в этом случае стих приобретает смысл: «Те, кто страдает, **делая добро**, да предадут Ему...» Тогда выражение «по воле Божией» становится просто лишним. Должно быть, это выражение относится к факту страдания; так же как в предыдущей главе ело-ва «воля Божия» относятся к страданию (1 Пет. 3:17).

<sup>1</sup> Это выражение не всегда имеет такое значение (ср.: Рим. 11:32; 1 Кор. 12:6; 2 Кор. 12:19), однако в контексте, где Павел рассуждает о мире или о вселенной (как в этом отрывке), это выражение ясно указывает на все вообще, или на все творение.

Иаков призывает рассматривать все события нашей жизни в связи с их подчиненностью воле Божьей. Тем, кто говорит: «Сегодня или завтра отправимся в такой-то город, и проживем там один год, и будем торговать и получать

прибыль», — Иаков отвечает: «Вы... не знаете, что (случится) завтра... Вместо того, чтобы вам говорить: „если угодно будет Господу и живы будем, то сделаем то или другое“, вы, по своей надменности, тщеславитесь» (Иак. 4:13—16). Христианам часто трудно связать такое количество событий, в том числе и происходящее зло, с волей Божьей. Некоторые сложности, связанные с этим вопросом, будут рассмотрены здесь, а некоторые — в гл. 15 о провидении Божьем.

2) Различие между двумя аспектами воли Божьей, **а) НЕОБХОДИМАЯ ВОЛЯ И СВОБОДНАЯ ВОЛЯ**. Некоторые выводы, сделанные исследователями прошлого, могут помочь нам понять различные аспекты воли Божьей. Мы можем желать или избирать что-либо охотно или неохотно, радостно или с сожалением, тайно или явно, так и Бог в Своем бесконечном величии может желать по-разному.

Одно из важных разграничений, проведенных между различными аспектами воли Божьей, — это разграничение между *необходимой волей* Бога и *сво-водной волей* Бога. К необходимой воле Бога относится все, чего Он должен желать в соответствии со Своей природой. Что же это? Он желает быть Самим Собой. Бог вечно желает быть тем, Кто Он есть и что Он есть. Он говорит: «Я ЕСМЬ СУЩИЙ» или «Я БУДУ ТЕМ, КЕМ БУДУ» (Исх. 3:14). Бог *немо-жет* избрать быть иным, чем Он есть, или прекратить существовать.

К *свободной воле* Бога относится все то, чего Бог решил желать, хотя Ему нет необходимости желать этого, в соответствии со Своей природой. Сюда нам следует отнести решение Бога о сотворении мира и все решения, связанные с деталями этого сотворения. К свободной воле относятся также все деяния Бога, связанные со спасением. Ничто в природе Бога не требовало от Него сотворения мира или возрождения Своего народа из грешного человечества (см. выше о независимости Бога). Однако Бог все же решил творить и спасать, и это был совершенно свободный выбор с Его стороны. Хотя среди лиц Троицы бесконечные любовь, общение и слава существуют вечно (см.: Ин. 17:5,24), тем не менее Бог решил сотворить мир и спасти нас ради Его славы (ср.: Ис. 43:7; 48:9-11; Рим. 11:36; 1 Кор. 8:6; Еф. 1:12; Отк. 4:11). Неверно было бы искать необходимую причину творения или спасения в существовании Самого Бога, так как это лишило бы Бога Его независимости. Это означало бы, что без нас Бог не мог бы истинно быть Богом. Решения Бога о творении и спасении были абсолютно свободными решениями.

**б) СКРЫТАЯ ВОЛЯ И ЯВЛЕННАЯ ВОЛЯ**. Еще одно полезное разграничение между разными аспектами воли Божьей — это различие между *скрытой волей* Бога и Его *явленной волей*. Даже из нашего собственного опыта мы знаем, что можем желать чего-либо втайне и лишь позднее открыть эту волю другим людям. Иногда мы говорим другим людям о том, чего мы желаем, еще до того, как желаемое происходит, а иногда мы не открываем нашей тайной воли дотехпор, пока то, чего мы желали, не произойдет.

Безусловно, разграничение между разными аспектами воли Божьей хорошо видно во многих текстах Писания. Моисей говорит: «*Сокрытое* принадлежит Господу, Богу нашему, а *открытое* нам и сынам нашим до века, чтобы мы исполняли все слова закона сего» (Втор. 29:29). То, что Бог явил, Он явил для того, чтобы мы повиновались воле Божьей: «чтобы мы *исполняли все* слова закона сего». Однако было и много других аспектов Его плана, которые Он не открыл людям, например, многие подробности будущих событий, ка-кие именно трудности и благословения будут в их жизни и т. д. В этом людям следует просто доверять Богу.

Поскольку явленная воля Божья часто заключается в Его заповедях или «наставлениях», касающихся нашего нравственного поведения, такую волю Бога иногда также называют *волей наставления* или волей заповеди. Эта Его объявленная воля касается того, **что мы должны делать**, или того, что Бог *повелевает* нам делать.

А скрытая воля Божья обычно заключается в тайных повелениях, через которые Бог правит миром и определяет все то, что должно произойти. Обычно Бог не открывает нам эти повеления (за исключением пророчеств о будущем), и поэтому такие повеления действительно являются «скрытой» волей Бога. Мы обнаруживаем то, что повелел Бог, лишь когда события уже произойдут. Поскольку такая скрытая воля Бога связана с принятием решений о событиях в мире, этот аспект воли Божьей иногда называют также Божьей *волей решения*?

В Писании неоднократно упоминается явленная воля Бога. Слова «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10) в молитве Господней говорят о том, чтобы люди на земле повиновались *явленной* воле Божьей, Его заповедям, точно также, как и на небе (т. е. полностью и совершенно). Это не может быть молитва о том, чтобы тайная воля Божья (т. е. Его решения о событиях, которые Он запланировал) действительно исполнилась, так как то, что Бог установил Своей тайной волей, обязательно произойдет. Просить Бога отом, чтобы Он свершил то, что Он уже решил, — значит молиться: «Пусть случится то, что случится». Это была бы пустая молитва, так как в ней не содержится никакой просьбы. Кроме того, поскольку мы не знаем скрытой воли Божьей, касающейся будущего, человек, который молится подобным образом, никогда не узнает, о чем он молится. Это была бы молитва без

понятного содержания и без действия. Молитву «Да свершится **воля Твоя**» мы должны понимать как призыв к тому, чтобы люди на земле следовали **явленной** воле Бога.

**Вопрос о Божьих решениях рассматривается в гл. 15.**

Если мы понимаем это выражение именно таким образом, то мы получаем образец молитвы, основанной на повелениях Бога, зафиксированных в Писании. В этом смысле Иисус дает нам модель для разнообразных молитвенных просьб. Здесь Христос призывает нас молиться о том, чтобы люди повиновались законам Бога, чтобы они следовали в жизни Его принципам, чтобы они повиновались его заповедям, раскаивались в грехах и верили в Христа как в Спасителя. Молиться обо всем этом — значит молиться о том, чтобы воля Божья свершилась на земле, подобно тому как она свершается на небе.

Немного позднее Иисус говорит: «Не всякий, говорящий Мне: „Господи! Господи!“ войдет в Царство Небесное, но исполняющий **волю** Отца Моего Небесного» (Мф. 7:21). И вновь можно сказать, что речь здесь не может идти о скрытой воле Бога или о воле решения (так как все человечество следует ей, даже если и не подозревает об этом). Иисус говорит о **явной** воле Бога, а именно о моральном законе Бога, которому необходимо подчиняться последователям Христа (ср.: Мф. 12:50; возможно, также: 18:14). Когда Павел повелевает ефесянам: «Познавайте, **что есть воля Божия**» (Еф. 5:17; ср.: Рим. 2:18), он также говорит о явной воле Бога. О ней же говорит и Иоанн: «Когда просим чего **по воле Его**, Он слушает нас» (1 Ин. 5:14).

Возможно, правильным будет отнести к этой категории также 1 Тим. 2:4 и 2 Пет. 3:9. Павел говорит, что Бог **«хочет** [или «желает», греч. *θελέω*], чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4). Петр говорит, что «не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медленней; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3:9). Ни в одном из этих стихов невозможно истолковать волю Божью как скрытую волю, как Его решение о том, что безусловно произойдет, потому что в Новом Завете ясно говорится о том, что придет последний суд и не все будут спасены. Поэтому правильнее всего понимать эти тексты как повествующие о **явной воле** Бога, о Его повелениях человечеству, которым оно должно повиноваться, и о Его решениях делать то, что Ему угодно.

С другой стороны, во многих текстах говорится о скрытой воле Божьей. Когда Иаков повелевает нам говорить: **«Если угодно будет Господу** (точнее, «если пожелает Господь» — *εἰ βούληται κύριος θεῶν*. — *Примеч. пер.*) и живы будем, то сделаем то или другое» (Иак. 4:15), то он не может говорить о явленной воле Божьей или воле наставления, так как в отношении многих наших действий мы **знаем**, что мы планируем и совершаем их в соответствии с повелениями Бога. Скорее всего, доверие скрытой воле Божьей смиряет гордыню и выражает смиренную зависимость от полновластного Божьего контроля над всеми событиями нашей жизни.

Еще один пример находим в Быт. 50:20. Иосиф говорит своим братьям: «Вот, вы умышляли против меня зло; но **Бог обратил это в добро** [точнее, «задумал, запланировал рЕ?П] на благо». — *Примеч. пер.*], чтобы сделать то, что теперь есть: сохранить жизнь великому числу людей». Здесь **явленная** воля Божья о братьях Иосифа заключалась в том, чтобы они любили его, не крали у него, не продавали его в рабство и не замыслили убить его. Но **скрытая** воля Божья заключалась в том, чтобы неповиновение братьев Иосифа привело к большому благу, когда Иосиф, проданный в рабство в Египет, получил власть над страной и смог спасти свою семью.

Когда Павел говорит коринфянам: «я скоро приду к вам, если угодно будет Господу [точнее, „если пожелает Господь“ — *κὲν βούληται κύριος θεῶν*. — *Примеч. пер.*]» (1 Кор. 4:19), он говорит не о явленной воле Божьей, так как Павел, в повиновение Богу и во исполнение апостольского служения, уже решил отправиться к коринфянам. Он скорее говорит о скрытой воле Бога, о Его тайном плане на будущее, который неизвестен Павлу и который станет известен ему, лишь когда произойдут будущие события (ср.: Деян. 21:14; Рим. 1:10; 15:32; Еф. 1:11; 1 Пет. 3:17; 4:19)<sup>3</sup>.

Евангельское благовестие может быть открыто одним людям и сокрыто от других по воле Божьей. Иисус говорит: «Слаблю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам; ей, Отче! **ибо таково было Твое благоволение**» (Мф. 11:25,26). И это также должно быть упоминанием о скрытой воле Божьей, ибо явная воля Бога заключается в том, чтобы все люди спаслись. И действительно, Иисус повелевает всем: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11:28). Также Павел и Петр говорят нам, что Бог желает спасти всех людей (см.: 1 Тим. 2:4; 2 Пет. 3:9). Таким образом, тот факт, что некоторые люди не спасены и от некоторых людей Евангелие утаено, следует понимать как свершение скрытой воли Божьей, которая нам неизвестна и которую нам не следует пытаться выяснить. Точно так же мы должны понимать как скрытую волю Бога и упоминания в Рим. 9:18 («Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает») и в Деян. 4:28 («Чтобы сделать то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой»).

<sup>3</sup> Павел говорит, что Бог открыл «нам тайну Своей воли... дабы все небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:9,10). То есть что часть скрытой воли Бога стала явной волей Бога, потому что Бог открыл ее апостолам, а затем — Церкви.

Однако, когда мы говорим о том, что зло свершается по воле Божьей, возникает определенная опасность, хотя Писание и говорит о некоторых событиях именно так. Во-первых, мы можем подумать, что Бог наслаждается злом, которого Он не совершал (см.: Иез. 33:11), так как Он может использовать его в благих целях (более подробно об этом см. в гл. 15). Во-вторых, мы можем обвинить в грехе Бога, а не самих себя, или думать, что мы не несем ответственности за наши злые дела. Однако Писание не колеблясь соединяет утверждения о единодержавной воле Бога с утверждениями об ответственности человека за зло. Петр в одном и том же предложении мог сказать, что Иисус был предан «по определенному совету и предведению Божию» и что «Сего [Иисуса]... **вы взяли и, пригвоздив** руками **беззаконных, убили**» (Деян. 2:23). И тайная Божья воля решений, и греховность «беззаконных», которая осуществила эту волю, утверждаются в одном и том же предложении. Как бы мы ни осмысливали тайное действие скрытой воли Божьей, никогда не стоит делать вывода, что мы освобождены от ответственности за зло или что Бог виноват в грехе. Писание никогда не говорит подобного, не можем так говорить и мы, несмотря на то что причина событий пока остается для нас тайной<sup>4</sup>.

**15. Свобода. Свобода Бога — это такой Его атрибут, с помощью которого Он свершает все, что пожелает.** Это определение подразумевает, что ничто не может помешать Богу в осуществлении Своей воли. Таким образом, этот атрибут тесно связан с Его волей и Его властью. Этот аспект свободы подчеркивает также тот факт, что Бог не подчинен ничему внешнему относительно Него и что Он свободен делать то, что пожелает. Нет ни личности, ни силы, которые могли бы диктовать Богу, что Он должен делать. Он не подчинен никакой власти и внешнему принуждению.

О свободе Бога говорится в Пс. 113, где Его великая сила сравнивается со слабостью идолов: «Бог наш на небесах; **творит все, что хочет**» (Пс. 113:11). Земные правители не могут устоять пред богом и противиться Его воле, ибо «сердце царя в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его» (Прит. 21:1). Также и Навуходоносор в своем раскаянии понимает, что о Боге должно сказать: «**По воле Своей Он действует** как в небесном воинстве, так и у живущих на земле, и нет никого, кто мог бы противиться руке Его и сказать Ему: „что Ты сделал?“» (Дан. 4:32).

Поскольку Бог свободен, нам следует понять, что Он делает то, что желает свершить, и что Его воля обладает совершенной свободой (пока Его действия соответствуют Его моральным качествам), и не стоит пытаться получить большее объяснение действий Бога в творении. Иногда люди пытаются постигнуть причину, по которой Богу следовало совершить то или иное деяние (напр., сотворить мир или спасти нас). Правильнее будет просто сказать, что лишь абсолютно свободная воля Божья (действовавшая в согласии с Его качествами) была той высшей причиной, по которой Он решил сотворить мир и спасти грешников.

**16. Всомогущество (власть, суверенность). Всомогущество Бога означает, что Он может воплотить всю Свою святую волю.** Свобода Бога указывает на тот факт, что решениям Бога нет никаких внешних ограничений, а всемогущество Бога указывает на Его власть сделать то, что Он решил сделать.

<sup>4</sup> Более подробно вопрос о соотношении воли Божьей и зла рассматривается в гл. 15. См. также прекрасное эссе: John Piper, "Are There Two Wills in God? Divine Election and God's Desire for All to Be Saved", in *The Grace of God, the Bondage of the Will*, vol. 2, ed. by Tom Schreiner and Bruce Ware, Grand Rapids: Baker, 1995.

В Писании часто говорится об этой власти. Бог есть «Господь крепкий и сильный, Господь, сильный в брани» (Пс. 23:8). Риторический вопрос «есть ли что трудное для Господа?» (Быт. 18:14; Иер. 32:27), безусловно, подразумевает (в том контексте, где он встречается), что для Господа нет ничего трудно-го. Иеремия говорит Богу: «Для Тебя **ничего** нет невозможного» (Иер. 32:17).

Павел говорит, что Бог «может сделать несравненно больше всего, чего мы просим, или о чем помышляем» (Еф. 3:20). Бог назван «Вседержителем» (2 Кор. 6:18; Отк. 1:8), и это слово (греч. *παντοκράτορ* [букв.: «все имеющий во власти» или «всемогущий». — *Примеч. пер.*]) подразумевает обладание всей силой и властью. Кроме того, ангел Гавриил говорит Марии: «...у Бога не останется бессильным никакое слово» (Лк. 1:37), а Иисус говорит: «Богу же **все возможно**» (Мф. 19:26).

Эти тексты указывают на то, что власть Бога бесконечна и что Он по-этому не ограничен в действиях только тем, что Он сделал. Бог способен совершить больше, чем то, что Он совершает в действительности. Например, Иоанн Креститель говорит: «Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф. 3:9). Бог «творит все, что хочет» (Пс. 113:11). Он мог бы уничтожить Израиль и произвести великий народ от Моисея (ср.: Исх. 32:10), но Он не сделал этого.

Тем не менее есть такие вещи, которые Бог не мог бы сделать. Бог не может желать или делать то, что отрицало



бы Его сущность. Поэтому всемогущество Бога определяется как Его способность воплощать «всю Свою свя-тую волю». Это не означает, что Бог может сделать все; Он может сделать все, но только то, что согласуется с Его моральными качествами. Например, Бог не может лгать. В Библии Он назван (дословно) «не лгущим Богом» или «Богом, Который никогда не лжет» (Тит. 1:2). Автор Послания к Евреям говорит, что в клятве и обетовании «невозможно Богу солгать» (Евр. 6:18). Во Втором послании к Тимофею (2:13) о Христе сказано: «Себя отречься не может». Кроме того, Иаков говорит: «Бог не искушается злом и Сам не искушает никого» (Иак. 1:13). Таким образом, Бог не может лгать, грешить, отречься от Себя и быть искушаем злом. Он не может прекратить существовать, или перестать быть Богом, или действовать вопреки своим атрибутам.

Это означает, что не совсем верно утверждать, что Бог может делать все. Даже в процитированных выше отрывках из Писания, где употребляются схожие выражения, в контексте их следует понимать в том смысле, что Бог может делать все, что Он желает сделать, или все, что согласуется с Его качествами. Хотя власть Бога бесконечна, употребление этой власти определяется другими Его атрибутами (также как все атрибуты Бога определяют Его действия). Итак, это еще один случай, когда неправомерный акцент на одном атрибуте и желание рассматривать его в отрыве от прочих качеств Бога может привести к неверному пониманию этого атрибута.

Осуществление Богом власти над Своим творением иногда даже называют *единодержавием* Бога. Единодержавие Бога — это осуществление Им правления (в качестве «Владыки» или «Царя») над Своим творением. Более подробно эта тема будет рассмотрена в гл. 15, о провидении Божьем.

В заключение следует подчеркнуть, что Бог создал нас таким образом, чтобы показать в нашей жизни некоторое слабое отражение каждого из атрибутов намерения. Бог создал нас как творения, обладающие *волей*. Мы совершаем выбор и принимаем реальные решения, касающиеся событий нашей жизни. Хотя наша воля не является абсолютно свободной, как воля Бога, тем не менее Бог дал нам *относительную свободу* в рамках наших сфер деятельности в том мире, который Он сотворил.

Мы интуитивно ощущаем свою способность пользоваться волей и совершать выбор и делаем это относительно свободно, что является одним из самых значительных признаков подобия Богу в нашем существовании. Конечно, наше желание пользоваться волей и наше стремление быть свободными от ограничений может проявляться греховным образом. Люди могут возгордиться и возжелать такой свободы, которая подразумевает бунт против власти Бога и отказ подчиняться Его воле. Тем не менее, когда мы пользуемся нашей волей и свободно совершаем выбор, который угоден Богу, мы отражаем Его качества и прославляем Его. Когда порочная власть или иные обстоятельства лишают людей способности совершать свободный выбор, люди в значительной степени лишаются богоподобия. Нет ничего удивительного в том, что они готовы вернуть себе свободу практически любой ценой. Возглас американского революционера Патрика Генри «Дайте мне свободу или предайте меня смерти!» находит отклик в каждой душе, сотворенной по образу Божьему.

Конечно же, мы не обладаем бесконечной властью или всемогуществом, как и бесконечной свободой или каким-либо другим атрибутом Божьим. Но, несмотря на то что мы не обладаем всемогуществом, Бог дал нам *власть* добиваться результатов, как и физическую силу, и другие виды возможностей: силу ума, духа, убеждения и власть в различных видах социальных структур (в семье, церкви, гражданском правительстве и т. д.). Во всех этих сферах использование власти так, как угодно Богу и в соответствии с Его волей, прославляет Его и отражает Его качества.

#### Д. «Общие» атрибуты

**17. Совершенство. Совершенство Бога означает, что Бог полностью об-падает всеми превосходными качествами и у Него нет недостатка ни в одном качестве, которое было бы Ему желанно.**

Трудно решить, считать совершенство отдельным атрибутом или просто включить в описание других атрибутов. В некоторых текстах говорится, что Бог «совершенен». Иисус говорит нам: «Итак будьте совершенны, **как совершен** [греч. *τέλειος*. — *Примеч. пер.*] **Отец ваш Небесный**» (Мф. 5:48). А Давид говорит о Боге: «**Непорочен** путь Его» (евр. *תָּמִים*, «оконченный, заверченный, совершенный»; в Септуагинте — *διωμος*, «совершенный, безукоризненный», в английском переводе, на который опирается автор, — *perfect*. — *Примеч. пер.*; Пс. 17:31; ср.: Втор. 32:4). Таким образом, в Писании есть прецедент открытого утверждения о том, что у Бога нет недостатка ни в каком совершенстве: Он вполне обладает всеми Своими атрибутами и у Него нет недостатка ни в одном из этих атрибутов. Кроме того, нет такого качества или совершенства, которое было бы желанно Богу, но Он им бы не обладал: Он «завершен» (*complete*) или «со-вершен» во всех отношениях (греч. *τέλειος* из Мф. 5:48 этимологически родственно слову *τέλος*, «конец, завершение»; евр. *תָּמִים* из Пс. 17:31 и Втор. 32:4 связано с *תָּם*, «заканчиваться, завершаться». — *Примеч. пер.*).

Этот атрибут — первый среди «общих» атрибутов по той причине, что он не вполне подпадает под другие перечисленные категории. Хотя все атрибуты Бога в каком-то смысле влияют на прочие атрибуты, те, что включены

в эту категорию, похоже, более непосредственно затрагивают все атрибуты или описывают какой-либо аспект всех атрибутов, который необходимо указать прямо.

**18. Блаженство.** Быть «блаженным» — значит быть счастливым в наиболее полном и глубоком смысле. Писание часто говорит о благословенные™ тех людей, которые ходили путями Божиими. Однако в Первом послании к Тимофею Павел говорит о Боге: «.. **блаженный** и единый сильный Царь» (1 Тим. 6:15), и о «славном благовестии **блаженного** Бога» (1 Тим. 1:11). (В приведенных автором цитатах — *blessed*. — *Примеч. пер.*) В обоих случаях в греческом тексте употреблено не слово *εὐλοῦτός* (которое часто переводится словом «блаженный»), а *μακάριος* (что означает «счастливый»).

Итак, понятие «блаженный Бог» можно определить следующим образом: **блаженство Бога означает, что Бог вполне наслаждается Собой и всем тем, что отражает Его качества.** В этом определении представление о счастье, или блаженности, Бога напрямую связывается с Его личностью как центром всего того, что достойно радости или наслаждения. Это определение указывает на то, что Бог совершенно счастлив, что Он обладает в Себе полной радостью.

Это определение отражает тот факт, что Богу в творении доставляет удовольствие все, что отражает Его собственное совершенство. Окончив труд творения, Он взглянул на все, что сотворил, и увидел, что это было «хорошо весь-ма» (Быт. 1:31). Это указывает на одобрение Богом Своего творения и на то, что творение приносило Ему радость. Далее, в Книге Пророка Исаи, мы читаем о будущей радости Бога о своем народе: «Как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой» (Ис. 62:5; ср.: Прит. 8:30,31; Соф. 3:17).

Тот факт, что, наслаждаясь Своим творением или даже нами, на самом деле Бог наслаждается отражением Своих собственных совершенных качеств, может показаться нам странным и даже отчасти разочаровать нас. Однако, если мы вспомним, что абсолютно все желанное или совершенное содержится в бесконечно огромной мере в самом Боге, то мы поймем, что иначе и быть не может: **любое** совершенство, существующее в мире, **любое** желанное качество в конечном счете должно восходить к Нему, ибо Он — Творец всего и источник всякого блага. «**Всякое** даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов, у Которого нет изменения и ни тени перемены» (Иак. 1:17).

Поэтому мы должны сказать себе то, что Павел сказал коринфянам: «Ибо кто отличает тебя? Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4:7). «Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки» (Рим. 11:36)

Мы подражаем блаженству Бога, когда обретаем наслаждение и радость во всем том, что угодно Богу, как в тех аспектах нашей жизни, которые Ему угодны, так и в поступках других людей. Когда мы испытываем наслаждение и чувство благодарности за те или иные способности, предпочтения и другие особенности, которыми Бог наградил нас, как личностей, то мы так же подражаем атрибуту блаженства. Кроме того, мы подражаем Божьей блаженности, когда радуемся тому, как творение отражает различные аспекты Его совершенной природы. Но наибольшую блаженность, наибольшее счастье мы обретаем в источнике всех благих качеств — в Самом Боге.

**19. Красота. Красота Бога — это такой атрибут, благодаря которому Он является совокупностью всех желанных качеств.** Этот атрибут Бога неявно присутствовал в целом ряде атрибутов, рассмотренных раньше, и в особенности он связан с совершенством Бога. Тем не менее в определении совершенства Бога было показано, что у Него нет **недостатка** ни в чем из того, что Ему желанно. Данный же атрибут — красота — определен в позитивных терминах и показывает, что Бог действительно обладает всеми желанными качествами: «совершенство» означает, что у Бога нет недостатка ни в чем из желанного; «красота» означает, что Бог обладает всем желанным. Это два различных пути утверждения одной и той же истины.

Тем не менее это позитивное утверждение того факта, что Бог обладает всем желанным, что имеет определенную ценность. Этот атрибут напоминает нам, что все наши благие и праведные желания, все те желания, которые должны были бы присутствовать в нас или в любом другом творении, обретают свое наивысшее исполнение только в Боге, и ни в ком ином.

В Пс. 26:4 Давид говорит о красоте Бога: «Одного просил я у Господа, того только ищу, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, созерцать **красоту Господню** и посещать храм Его». Схожая мысль выражена в другом псалме: «Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле» (Пс. 72:25). В обоих случаях псалмопевец признает, что его стремление к Богу, Который есть совокупность всего желанного, далеко превосходит все прочие желания. Кульминация этого желания — это стремление быть рядом с Богом и наслаждаться Его присутствием вечно. Таким образом, величайшим благословением небесного города будет такое: «И узрят лице Его» (Отк. 22:4).

Энн Р. Казн (Anne R. Cousin), безусловно, обладала особым видением неба — в последней строфе своего гимна

«Тонут пески времени» она написала:

**Не на наряд невеста смотрит, — На жениха светлейший лик. Не к славе обращаю я взор свой, — К Царю, что столь велик; И не к венцу, что Он дарует мне, — К рукам, что гвоздь пронзил. В земле той правит Агнец, И назван Он — Эммануил.**

В нашей жизни мы отражаем красоту Бога, когда своим поведением угрожаем Ему. Так, Петр говорит женам, что их «украшением» (т. е. источником их красоты) должен быть «сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно пред Богом» (1 Пет. 3:4). Также и Павел говорит рабам, чтобы они «во всем были *украшением* учению Спасителя нашего Бога» (Тит. 2:10).

Красота нашей жизни настолько важна для Христа, что Он стремится к тому, чтобы освятить всю церковь, «чтобы представить ее Себе славною Церковью, не имеющею пятна, или порока, или чего-либо подобного, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5:27). Таким образом, каждый индивидуально и все вместе мы отражаем красоту Бога во всем, в чем мы проявляем Его качества. Когда мы отражаем Его качества, Он наслаждается нами и находит нас прекрасными.

Но и мы также наслаждаемся совершенством Бога, когда видим, как оно проявляется в жизни наших братьев и сестер в Господе. Поэтому прекрасно, что мы испытываем радость и наслаждение от общения друг с другом и что эта радость возрастает по мере того, как наша жизнь все больше уподобляется Христу. Прекрасно, что мы стремимся быть в общении с народом Божиим, в котором проявляются качества Бога, ибо когда мы наслаждаемся благочестием народа Божьего, в конечном счете мы наслаждаемся Самим Богом, наблюдая проявление Его качеств в жизни Его народа.

**20. Слава.** В одном значении слово «*слава*» означает просто «честь» или «прекрасная репутация». Именно в этом значении это слово употреблено в Ис. 43:7, где Бог говорит о Своих детях: «...Кого Я сотворил для *славы* Моей» или в Рим. 3:23, где говорится, что все «согрешили и лишены *славы* Божией». Оно имеет такое же значение в Ин. 17:5, где Иисус просит Отца прославить Его «*славой*», которую Он имел у Него «прежде бытия мира», и в Евр. 1:3, где говорится о том, что Сын есть «сияние *славы* Божией» (перевод мой. — *У. Г.*). В этом смысле, слава Божья — это не вполне атрибут Его существа, а скорее описание наивысшей чести, которую весь мир должен воздать Богу (в том числе и честь, которую воздают друг другу личности Троицы; Евр. 1:3 и Ин. 17:5). Однако это не то значение слова «*слава*», которое интересует нас в этом разделе.

В другом смысле «слава» Божья означает яркий свет, который окружает присутствие Божье. Поскольку Бог есть дух, а не энергия или материя, этот видимый свет не является частью существа Бога; он есть нечто сотворенное. Мы можем определить его следующим образом: *слава Божья есть сотворенное сияние, которое окружает открытие Богом Себя Самого.*

Этот «атрибут» Бога на самом деле не является Его атрибутом в том же самом смысле, что и прочие атрибуты, так как здесь мы говорим не о качествах Самого Бога, а о *сотворенном* свете, или сиянии, которое окружает Бога, когда Он проявляет себя в Своем творении. Таким образом, слава Божья в этом значении, вездесвятности, не является атрибутом Бога в Нем Самом. Тем не менее слава Божья — это нечто, принадлежащее Ему одному, и она является уместным внешним выражением Его совершенства. В связи с этим, нам кажется правильным рассмотреть вопрос о славе непосредственно после рассмотрения атрибутов Бога.

Писание часто говорит о славе Божьей. Давид вопрошает: «Кто сей Царь славы? — Господь сил, **Он — царь славы**» (Пс. 23:10). В Пс. 103:1,2 читаем: «Господи, Боже мой! Ты дивно велик, Ты облечен славой и величием. Ты одеваешься светом, как ризою...» Эта слава Божья часто упоминается в Ветхом Завете.

Она вновь упоминается в Новом Завете в связи с возвещением пастухам о рождении Иисуса: «Вдруг предстал им Ангел Господень, **и слава Господня осияла их**; и убоялись страхом великим» (Лк. 2:9). Слава Божья также была явлена во время преображения Иисуса (ср.: Мф. 17:2), а о будущем небесном городе мы читаем: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо **слава Божия осветила его**, и светильник его—Агнец» (Отк. 21:23).

Раскрытие Богом Себя Самого должно сопровождаться подобным сиянием и великолепием, ибо эта слава Божья — видимое проявление великолепия существа Бога. Величие бытия Божьего, совершенство всех Его атрибутов есть нечто такое, чего мы никогда не постигнем полностью, и перед чем мы приходим в трепет, и чему поклоняемся. Закономерно, что видимое проявление Бога таково, что мы не можем прямо взирать на него, что оно настолько ярко, что даже тогда, когда мы видим его лишь отчасти, оно вызывает в нас как искреннюю радость, так и великий трепет.

Удивительно, но Бог создал нас для отражения Своей славы. Павел говорит нам, что даже теперь, в нашей христианской жизни, мы «преображаемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3:18; ср.: Мф. 5:16; Флп. 2:15). Хотя сейчас мы и не окружены видимым светом, жизнь человека, глубоко любящего Бога, окружена сиянием, величием и красотой, которые часто видны тем, кто живет рядом с таким человеком. В будущей жизни это сияние усилится, и когда мы будем править с Христом, то, судя по всему, мы также получим внешний вид, который будет соответствовать этому статусу и статусу носителей образа Божьего и служителей Иисуса Христа (ср.: Прит. 4:18; Дан. 12:3; Мф. 13:43; 1 Кор. 15:43)<sup>5</sup>.

## Вопросы для самостоятельной работы

### Воля, свобода

1. Назовите правильные и неправильные проявления индивидуальной воли и свободы взрослеющими детьми, когда они стремятся выйти из-под контроля родителей. Следует ли считать это свидетельством того факта, что мы сотворены по образу Божьему?

### Власть

2. Если власть Бога — это способность делать то, что Он желает делать, то является ли для нас власть способностью повиноваться воле Божьей и осуществлять в мире то, что угодно Богу? Назовите многочисленные возможности усиления подобной власти в нашей жизни.

### Совершенство

3. Каким образом Божий атрибут совершенства напоминает нам, что мы не можем ощутить удовлетворения, если отражаем лишь часть качеств Бога в нашей жизни? Можете ли вы описать, как именно мы могли бы «быть совершенными», подобно тому, как совершенен наш небесный Отец, в применении к вашей собственной жизни?

### Блаженство

4. Вы довольны тем, как вас сотворил Бог, — теми физическими, эмоциональными, умственными и коммуникативными особенностями, которые Он вам даровал? Тому полу, который Он даровал вам (будь то мужской или женский пол)? Теми духовными дарами, которые Он дал вам? Как нам следует радоваться нашей личности, физическим качествам, способностям, положению и т. д.? Каким образом нам не следует радоваться подобным вещам? Сможем мы когда-либо быть вполне «блаженными», или счастливыми? Когда это произойдет и почему?

5. Подумайте о тех качествах, которыми вы восхищаетесь в других людях, как в христианах, так и в нехристианах. Какими из них следует восхищаться, а какими нет? Как это можно определить? Каким образом мы можем чаще и более полно испытывать наслаждение Самим Богом?

<sup>5</sup> О прославлении см. в гл. 41.

### Красота

6. Изменится ли наше понимание красоты, если мы откажемся от определения красоты, принятого в нашем обществе, которое, возможно, мы сами принимали ранее, и решим, что истинно прекрасны лишь качества Самого Бога? Сможем ли мы обоснованно применять наше новое представление о красоте к некоторым вещам, которые прежде мы считали прекрасными? Объясните, почему.

7. Понимаете ли вы самое большое желание Давида: «Чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, созерцать красоту Господню и посещать храм Его» (Пс. 26:4)?

### Слава

8. Когда пастухи близ Вифлеема увидели славу Господню, сияющую вокруг них, они «убоялись страхом великим» (Лк. 2:9). Но, когда мы войдем в вечную жизнь в небесном городе, мы постоянно будем окружены сиянием славы Господа (Отк. 21:23). Будем ли мы постоянно ощущать тот страх, который испытали пастухи? Почему? Вы бы хотели жить в присутствии этой славы? Можем ли мы ощутить ее в этой жизни?

## Специальные термины

атрибуты цели блаженство власть воля  
всемогущество красота  
необходимая воля «общие» атрибуты  
разумное самоопределение  
свободная воля  
свобода  
скрытая воля  
слава  
совершенство суверенность явленная воля

## Библиография

Поскольку в разных систематических богословиях атрибуты Бога классифицируются по-разному, в некоторых из указанных ниже разделов рассматриваются лишь передаваемые атрибуты, а в некоторых — все атрибуты Бога.

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)  
1882-1892 Litton, 58-74  
1930 Thomas, 14-20, 495-500
2. Арминианские (уэслианские или методистские)  
1847 Finney, 49-65, 135-180, 524-544  
1875-1876 Pope, 1:248-255, 287-360 1892-1894 Miley, 1:159-222 1940  
Wiley, 1:241-393  
1960 Purkiser, 127-142  
1983 Carter, 1:111-127  
1983 Cottrell, 1: 192-305, 388-468; 3:175-400, 461-528  
1987-1990 Oden, 1:15-130
3. Баптистские  
1767 Gill, 1:37-187, 359-365  
1887 Boyce, 54-115  
1907 Strong, 243-303  
1917 Mullins, 214-250  
1976-1983 Henry, 2:151-246; 5:9-164, 214-375; 6:35-89, 251-417 1983-1985 Erickson, 263-320  
1987- 1994 Lewis/Demarest, 1:175-248
4. Диспенсационалистские  
1947 Chafer, 1:179-224, 260-271  
1949 Thiessen, 75-88  
1986 Ryrie, 35-50
5. Лютеранские  
1917-1924 Pieper, 1:405-466  
1934 Mueller, 160-175
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
1559 Calvin, 1:96-120 (1.10-12)  
1861 Heppe, 57-104  
1871-1873 Hodge, 1:366-441  
1878 Dabney, 38-54, 144-174  
1887-1921 Warfield, *BTS*, 505-522; *SSW*, 1:69-81; *■ST*, 109-114  
1889 Shedd, 1:151-194, 334-392; 3:89-248  
1909 Bavinck, *DG*, 175—251 (исключительно ценный анализ атрибутов Бога)  
1938 Berkhof, 41-81

1962 Buswell, 1:29-71

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические)

1988- 1992 Williams, 1:47-82

**Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях**

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 24-49

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien 1:283-342

1. Другие работы

Bray, Gerald L. *The Doctrine of God*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1993. Bromiley, G. W. "God". In *ISBE*, 2:493-503.

Charnock, Stephen. *The Existence and Attributes of God*. Repr. ed. Evansville, Ind.: Sovereign Grace Book Club, n. d., pp. 181-802 (first published 1655-1680).

Kaiser, Christopher B. *The Doctrine of God*. Westchester, 111.: Good News, 1982. Lewis, Gordon R. "God, Attributes of. In *EDT*, pp. 451-459. Lewis, Gordon R. "Impassibility of God". In *EDT*, pp. 553-554. Packer, J. I. "God". In *NDT*, pp. 274-277.

Packer, J. I. *Knowing God*. London: InterVarsity Press, 1973, pp. 80—254. Piper, John. *Desiring God*. Portland, Ore.: Multnomah, 1986. Piper, John. *The Pleasures of God*. Portland, Ore.: Multnomah, 1991. Saucy, R. L. "God, Doctrine of. In *EDT*, pp. 459-464. Tozer, A. W. *The Knowledge of the Holy*. New York: Harper and Row, 1961. Van Til, Cornelius. *In Defense of the Faith*, vol. 5: *An Introduction to Systematic Theology*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1976, pp. 200-252. Wenham, John W. 77;e *Goodness of God*. London: Inter-Varsity Press, 1974.

**Отрывок для запоминания**

Пс. 72:25,26:

*Кто мне на небе ?и с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек.*

**Г Л А В А 13**

**Бог в трех лицах: Троица**

*Как Бог может быть тремя личностями и при этом одним Богом?*

В предыдущих главах были рассмотрены многие атрибуты Бога. Но если бы мы осмыслили только эти атрибуты, мы отнюдь не поняли бы Бога правильно, ибо не поняли бы, что Бог, в самом Своем существе, всегда существовал как более чем одна личность. Бог существует в трех лицах, хотя Он и один Бог.

Важно воспринимать учение о Троице в связи с изучением атрибутов Бога. Думая о Боге как о вечном, вездесущем, всемогущем и т. д. Существе, мы можем сделать вывод, что все эти атрибуты характеризуют только Бога-Отца. Однако библейское учение о Троице говорит нам, что атрибуты Божьи относятся ко всем трем лицам, так как каждый из них полностью является Богом. Бог-Сын и Бог Святой Дух настолько же вечны, вездесущи, всемогущи, бесконечно мудры, бесконечно святы, бесконечно любящи, всезнающи и т. д., как и Бог-Отец.

Учение о Троице — одно из наиболее важных учений христианской веры. Исследование библейского учения о Троице открывает нам великую перепах-тыву при изучении вопроса, который является центром всего нашего

богоис-кательства: каков Бог в Себе Самом? Из этой главы мы узнаем, что в Себе Самом, в Своем бытии, Бог существует в трех лицах: Отца, Сына и Святого Духа, и при этом Он — один Бог.

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Мы можем определить учение о Троице следующим образом: **Бог вечно существует как три личности: Отец, Сын и Святой Дух, каждая личность пол-ностью является Богом, и при этом существует только один Бог.**

### А. Учение о Троице открывается в Писании постепенно

/ . **Частичное откровение в Ветхом Завете.** Слово «Троица» вообще не встречается в Библии, хотя понятие, обозначаемое этим словом, раскрыто во мно-гих текстах. Слово « **Троица**» означает «триединство». Оно употребляется для краткого выражения учения Писания о том, что Бог — это три личности, и все же Он — один Бог.

Иногда люди думают, что учение о Троице содержится только в Новом Завете, но не в Ветхом. Если Бог вечно существовал в трех лицах, то было бы удивительным не обнаружить свидетельств об этом в Ветхом Завете. Хотя в Ветхом Завете и нет ясного учения о Троице, во многих ветхозаветных текстах предполагается или даже подразумевается тот факт, что Бог существует как более чем одналичность.

<sup>1</sup> Как Александр Великий (в 152 г. до н. э.), так и царь Деметрий (ок. 145 г. до н. э.) говорят о себе именно так; см., напр., в тексте Септуагинты в 1 Мак. 10:19 и 11:31, одна-ко здесь греческий язык, а не иврит, и написано это было спустя долгое время после написания в гл. 1 Бытия.

<sup>2</sup>См.: E. Kautzsch, ed., *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2ded. (Oxford: Clarendon Press, 1910), section 124g, n. 2, где о предположении множественного числа величия говорится: «Мно-жественное число в речи Бога в Быт. 1:26, 11:7, Ис. 6:8 было неверно истолковано таким образом». Быт. 1:26 понимается как «множественное число рассуждения». Мои тщатель-ные исследования позднейшей иудейской интерпретации в Вавилонском талмуде, вТар-гуме и Мидраше показали лишь, что позднейшие раввинские толкователи были не в состоянии достичь единого мнения или какого-либо удовлетворительного объяснения этого текста, хотя часто предлагались версии «множественного числа величия» и «гово-рения Бога к ангелам».

<sup>3</sup> «Множественное число „Мы“ почти единодушно рассматривалось Отцами Церк-ви и ранними богословами как указание на Троицу» (Keil and Delitzsch, *Old Testament Commentaries* [Grand Rapids: Associated Publishers and Authors, n. d.], 1:48, где приводятся возражения против других точек зрения и утверждается, что в Быт. 1:26 содержится «ис-тина, которая лежит в основании тринитарианской точки зрения»).

Например, в Быт. 1:26 Бог говорит: «**Сотворим** человека по образу **Наше-му**, по подобию **Нашему**». Что означает глагол во множественном числе («со-творим») и местоимение во множественном числе («наш»)? Некоторые иссле-дователи предполагают, что это множественное число величия — форма речи, которую использовал бы царь, сказав, например: «Мы рады исполнить вашу просьбу»<sup>1</sup>. Однако в ветхозаветном иврите нет примеров, где монарх употреб-лял бы глаголы или местоимения во множественном числе в отношении себя самого в подобном «множественном числе величия», и, таким образом, в пользу данного предположения ничто не свидетельствует<sup>2</sup>. Другое предположение за-ключается в том, что Бог обращается здесь к ангелам. Однако ангелы не уча-ствовали в сотворении человека, и человек было сотворен не по образу и подо-бию ангелов, поэтому данное предположение также неубедительно. Наилуч-шее объяснение заключается в том, что уже в гл. 1 Книги Бытие мы имеем указание на множественность личностей Бога<sup>3</sup>. Нам не сказано отом, сколь-ко этих личностей, и здесь нет приближения к полному учению о Троице, од-нако здесь подразумевается, что существует более чем одна личность. То же самое можно сказать и о тексте из Быт 3:22 («Вот, Адам стал как один из

**Нас**, зная добро и зло»), Быт. 11:7 (« **Сойдем** же, и смешаем там язык их») и Ис. 6:8 («Кого Мне послать? и кто пойдет для Нас?»). (Отметим сочетание единственного и множественного числа в одном и том же предложении в по-следнем примере.)

Кроме того, существуют такие тексты, где одна личность названа «Бо-гом», или «Господом», и она отличается от другой личности, которая также названа Богом. В Пс. 44:7,8 псалмопевец говорит: «Престол Твой, Боже, во-век... Ты возлюбил правду, и возненавидел беззаконие; посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих». Здесь псалом выхо-дит за рамки того, что могло бы быть правдой в отношении какого-либо зем-ного царя, и называет царя «Богом» (ст. 7), чей престол существует «вовек». Но затем, все еще говоря о личности, которая названа «Богом», автор говорит, что «помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих» (ст. 8). Итак, две разные личности названы «Богом» (евр. אלהים). В Новом Завете автор Послания к Евреям

цитирует этот отрывок и относит его к Хрис-ту: «Престол Твой, Боже, в век века» (Евр. 1:8)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> RSV переводит так: «Твой божественный престол вечен» («Your divine throne endures forever and ever»), однако правильность подобного перевода крайне маловероятна, так как он требует понимания еврейского слова «трон» в конструкте, что крайне редко бывает, если у слова есть местоименный суффикс, как в данном случае. Перевод RSV может быть принят лишь на основании богословского предположения (о том, что ветхозаветный псалмопевец не мог полностью предсказать явление божественного мессианского Царя), а не на основе языка или грамматики. KJV, N1V и NASB переводят этот стих в его прямом, непосредственном значении, как это сделано и в древних переводах, и в Евр. 1:8. Дерек Киднер (Derek Kidner, *Psalms 1—72*, TOTC [London: Inter-Varsity Press, 1973], p. 172) говорит, что этот стих — «пример неясности языка Ветхого Завета, где требуются способности, превосходящие человеческие». Он говорит также: «Этот парадокс согласуется с идеей воплощения, однако загадочен в любом другом контексте».

Хотя к некоторым древним царям, напр. к египетским фараонам, иногда обращались как к «богам», это была часть лжи, связанной с языческим идолопоклонством, и подобные явления нельзя смешивать с Пс. 44, который является частью Писания, а по-тому истинен.

Предложенный RSV перевод Евр. 1:8: «Бог — твой престол навеки», — хотя и допустим грамматически, совершенно не согласуется ни с ветхозаветным, ни с новозаветным мышлением. Великий Бог, сотворивший все и правящий всем миром, никогда не был бы назван чьим-то «престолом». Сама подобная мысль бесчестит Бога, и подобный перевод просто не следовало бы считать допустимым.

Также в Пс. 109:1 Давид говорит: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих». Иисус правильно понимает, что Давид обращается словом «Господь» к двум разным личностям (Мф. 22:41—46), однако кто такой «Господь» Давида, если не Сам Бог? И кто мог бы сказать Богу: «Седи одесную Меня», кроме Того, Кто Сам в полной мере является Богом? В перспективе Нового Завета мы могли бы перефразировать этот стих следующим образом: «Бог-Отец сказал Богу-Сыну: „Седи одесную меня“». Однако даже и без новозаветного учения о Троице Давид, похоже, осознавал множественность личностей Бога. Иисус, безусловно, осознавал это, однако когда Он попросил фарисеев объяснить этот отрывок, «никто не мог отвечать Ему ни слова; и с того дня никто уже не смел спрашивать Его» (Мф. 22:46). Не желая принять множественность личностей в одном Боге, иудейские толкователи Писания до сего дня не могут найти удовлетворительного объяснения Пс. 109:1 (и Быт. 1:26, и прочих рассмотренных выше текстов), как и во времена Иисуса.

В Ис. 63:10 о народе Божьем говорится: «Они возмутились и огорчили Святого Духа Его», что подразумевает как тот факт, что Святой Дух отличен от Бога (это «Святой Дух Его»), так и то, что Святого Духа можно «огорчить», что предполагает эмоциональные способности, характеризующие отдельную личность, (в Ис. 61:1 также подчеркивается отличие «Духа Господа Бога» от «Господа», хотя в этом стихе не говорится о личностных характеристиках Духа Господа).

Схожее свидетельство находим в Книге Пророка Малахии, где Господь говорит: «Внезапно придет в храм Свой Господь, Которого вы ищете, и Ангел завета, Которого вы желаете; вот, Он идет, говорит Господь Саваоф. И кто выдержит день пришествия Его, и кто устоит, когда Он явится?» (Мал. 3:1,2). Здесь вновь один из говорящих («Господь Саваоф») отделяет Себя от Господа, Которого они ищут, что предполагает две разные личности, Каждая из которых может быть названа «Господом».

В Ос. 1:7 Господь говорит о доме Иудином: «Помилую и спасу их в Господе Боге их», и это вновь подтверждает тот факт, что более чем одна личность может быть названа «Господом» (евр. גֹּסְדֵי) и «Богом» (евр. אֱלֹהִים).

<sup>5</sup> Перевод NIV «со Своим Духом» затемняет параллелизм действия, применяемого к словам «мне» и «Его Духу». Союз «с» в версии NIV — это интерпретация переводчиком евр. союза 1, который в большинстве случаев означает просто «и». Обычного евр. слова для обозначения союза «с» (וְ) в тексте нет.

В Ис. 48:16 говорящий (видимо, слуга Господа) произносит: «И ныне послал Меня Господь Бог и Дух Его». Здесь Дух Господа, как и слуга Господа, был «послан» Господом Богом на исполнение определенной миссии. Параллель, проведенная между двумя объектами действия («Меня» и «Дух Его»), согласуется с восприятием их как разных личностей: похоже, здесь имеется в виду нечто большее, чем просто «Послал Меня Господь Бог и Его силу» (русский синодальный перевод исходит из предположения о том, что не Господь Бог посылает кого-то вместе с Духом Его, а Господь Бог и Дух Его посылают кого-то. В еврейском тексте сложно определить, где здесь подлежащее, а где — прямое дополнение. — *Примеч. пер.*)<sup>5</sup>. В новозаветной перспективе (где Иисус-Мессия признан истинным слугой Господа, предсказанным Исаией) в Ис. 48:16 подразумевается учение о Троице, фраза «И ныне послал Меня

Господь Бог и Дух Его», будь она произнесена Иисусом, Сыном Божиим, включала бы в себя все три личности Троицы.

Кроме того, в многочисленных ветхозаветных текстах, повествующих об «ангеле Господнем», подразумевается



множественность личностей Бога. Слово, переведенное как «ангел» (евр. מַלְאָכִים), означает просто «посланец». Если этот ангел Господень — «посланец» от Господа, то он отличен от Самого Господа. Однако в некоторых случаях ангел Господень назван «Богом» или «Госпо-дом» (см.: Быт. 16:13; Исх. 3:2—6; 23:20—22 [отметим слова «Ибо имя Мое в Нем» в ст. 21]; Чис. 22:35 и 38; Суд. 2:1,2; 6:11 и 14). В других случаях в Ветхом Завете выражение «ангел Господень» означает просто сотворенного ангела, однако, по крайней мере в некоторых текстах, особый ангел (или «посланник») Господа, судя по всему, является отличной от Него, но полностью божественной личностью.

Один из наиболее спорных ветхозаветных текстов, который мог бы показать личностную самостоятельность более чем одной личности — это Прит. 8:22—31. Хотя описание «мудрости» в первой части главы может быть осмыслено просто как литературный прием, в рамках которого показано, как мудрость призывает простых к себе (ст. 22—31), можно сказать также, что определенные вещи, сказанные о «мудрости», далеко выходят за рамки просто персонификации. «Мудрость» говорит о тех временах, когда Бог сотворил землю: «Тогда я была при Нем художницею, и была радостию всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Прит. 8:30,31). Работа в качестве «художницы» Бога в процессе творения предполагает отдельную личность, и последующие предложения могут показаться еще более убедительными, так как только реальные личности могут «быть радостию всякий день», веселиться в мире и радоваться человечеству<sup>6</sup>.

Но если мы считаем, что «мудрость» (в древнееврейском языке это слово также принадлежит к грамматическому женскому роду. — *Примеч. пер.*) здесь действительно обозначает Сына Божьего до того, как Он стал человеком, возникает некоторая трудность. В ст. 22—25, судя по всему, говорится о сотворении той личности, которая названа «мудростью»:

<sup>6</sup> В ответ на эти аргументы можно сказать, что такие же подробные персонификации мудрости содержатся в Прит. 8:1—12 и 9:1—6 и глупости — в Прит. 9:13—18 и что ни один истолкователь не считал, что речь здесь идет о реальных личностях. Поэтому Прит. 8:22—31 также не повествует о реальной личности. Этот аргумент кажется мне убедительным, однако я все же включил в текст книги следующий абзац, поскольку текст Прит. 8:22—31 многими истолкователями считался повествованием о Боге-Сыне.

**Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась,**

**когда еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов.**

Не означает ли это, что «мудрость» была сотворена?

На самом деле, нет. Еврейское слово, которое обычно означает «творить» (בָּרָא) не употреблено в ст. 22; в этом месте использован глагол יָרַד, который в Ветхом Завете встречается 84 раза и почти всегда означает «приобретать, получать». Версия NASB наиболее точна: «Господь обладал Мною в начале Его пути» («The Lord possessed me at the beginning of his way»; также и в KJV). (Отметим употребление данного значения этого слова в Быт. 39:1; Исх. 21:2; Прит. 4:5,7; 23:23; Еккл. 2:7; Ис. 1:3 — «владелец».) Это значение вполне уместно в данном контексте, и если мудрость мы воспринимаем как реальную личность, то это означает, что Бог-Отец начал направлять и использовать мощный творческий труд Бога-Сына во время творения<sup>7</sup>: Отец призвал Сына участвовать с ним вместе в творении. Слово «породить» в ст. 24 и 25 — это другое слово, но оно могло принять здесь сходное значение, а именно: Отец начал направлять и использовать мощный творческий труд Сына при сотворении мира.

**2. Более полное откровение о Троице в Новом Завете.** В самом начале Нового Завета мы начинаем знакомиться с историей пришествия на землю Сына Божьего. Вполне естественно было бы ожидать, что описание этого великого события будет сопровождаться более ясным учением о тринитарной природе Бога. Именно так и обстоит дело. Прежде чем приступить к детальному рассмотрению этого вопроса, мы можем просто перечислить те тексты, где все три личности Троицы упомянуты вместе.

<sup>7</sup> Судя по всему, сложности, связанные с переводом этого стиха, вызваны необычным его переводом в Септуагинте, где употреблен глагол κτίζω («творить»), а не κτέομαι, которым обычно переводится соответствующее еврейское слово. Слово יָרַד встречается в еврейском Ветхом Завете 84 раза и более 70 раз переводится (в Септуагинте. — *Примеч. пер.*) как κτέομαι, только 3 раза — κτίζω (Быт. 14:19; Прит. 8:22; Иер. 39[32]:15), и во всех этих случаях подобный перевод спорен. В других греческих переводах Ветхого Завета — Аквилы (Аквила), Симмаха и Феодотия — в Прит. 8:22 находим κτέομαι.

Когда Иисус принимал крещение, «отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое

благоволение» (Мф. 3:16,17). Здесь мы видим, как три личности Троицы одновременно выполняют три различные действия. Бог-Отец говорит с небес; Бог-Сын принимает крещение, а затем внимает голосу Бога-Отца; Бог-Дух Святой спускается с небес, для того чтобы почтить на Иисусе и дать Ему силу на служение.

В самом конце Своего земного служения Иисус говорит Своим ученикам: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19). Сами имена «Отец» и «Сын», взятые из лексикона, относящегося к семейной сфере, наиболее близкой для каждого человека, ясно указывают на самостоятельность личности как Отца, так и Сына. Учитывая, что «Святой Дух» упоминается в том же самом выражении и на том же уровне, что и две другие личности, трудно избежать вывода о том, что Святой Дух также рассматривается как личность, причем как личность, равная Отцу и Сыну.

Если мы знаем, что новозаветные авторы в основном используют слово «Бог» (греч. *θεός*) для обозначения Бога-Отца и слово «Господь» (греч. *κύριος*) для обозначения Бога-Сына, то ясно, что еще одно высказывание, подразумевающее триединство Бога, содержится в 1 Кор. 12:4—6: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а *Господь* один и тот же; и действия различны, а Погодин и тот же, производящий все во всех».

Также и последний стих Второго послания к Коринфянам имеет форму, подразумевающую триединство Бога: «Благодать *Господа* (нашего) *Иисуса Христа*, и любовь *Бога (Отца)* (слова «Отец» нет в греческом тексте: *καί ἡ ἰχ/ὄσση τον θεοῦ...* — *Примеч. пер.*), и общение *Святого Духа* со всеми вами» (2 Кор. 13:13). Раздельное упоминание каждой из личностей находим также в Еф. 4:4—6: «Одно тело и один *дух*, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один *Господь*, одна вера, одно крещение, один *Бог и Отец* всех, Который над всеми, и чрез всех, и во всех нас».

Все три личности Троицы упомянуты вместе во вводном предложении Первого послания Петра: «По предведению Бога Отца, при освящении от Духа, к послушанию и окроплению Кровию Иисуса Христа» (1 Пет. 1:2). А в Иуд. 20,21 читаем: «А вы, возлюбленные, назидая себя на святейшей вере вашей, молясь Духом Святым, сохраняйте себя в любви Божией, ожидая милое-ти от Господа нашего Иисуса Христа, для вечной жизни».

Однако текст 1 Ин. 5:7 версии KJV (который включен также и в русский синодальный перевод) не следует рассматривать в связи с данным вопросом. Он звучит так: «Ибо три свидетельствуют на небе: Отец, Слово и Святой Дух; и Сии три суть едино».

Проблема этого перевода заключается в том, что он основан на очень ограниченной количестве не вполне заслуживающих доверия греческих рукописей, самая ранняя из которых датируется XIV в. н. э. Ни в один из современных переводов этот стих KJV не включен, как нет его и в большинстве греческих рукописей основных текстуальных традиций, в том числе в заслуживающих большого доверия рукописях IV и V вв. н. э. Не цитируют его и такие Отцы Церкви, как Ириней (умер ок. 202 г. н. э.), Климент Александрийский (умер ок. 212 г. н. э.), Тертуллиан (умер после 220 г. н. э.) и великий защитник учения о Троице Афанасий (умер в 373 г. н. э.).

### **Б. Библейское учение кратко формулируется в трех пунктах**

С одной стороны, учение о Троице — это тайна, которую мы никогда не сможем постигнуть полностью. Однако мы можем понять эту истину частично, сформулировав учение Писания в трех пунктах:

1. Бог есть три личности.
2. Каждая личность в полной мере является Богом.
3. Бог един.

В следующем разделе каждое из этих утверждений будет рассмотрено более подробно.

**1. Бог есть три личности.** Тот факт, что Бог — это три личности, означает, что Отец — это не Сын, они — разные личности. Этот факт означает также, что Отец — это не Святой Дух, они — разные личности. Также и Сын — это не Святой Дух. Эти различия очевидны из целого ряда текстов, процитированных в предыдущем разделе, как и из многих других новозаветных текстов.

Ин. 1:1,2 говорит нам: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога». Тот факт, что «Слово» (Которое есть Христос, как это видно из ст. 9—18) пребывает «с» Богом, показывает Его отличие от Бога-Отца. В Ин. 17:24 Иисус говорит Богу-Отцу: «Да видят славу Мою, которую Ты дал Мне, потому что возлюбил Меня прежде основания мира», и тем самым показывает различие личностей, общение славы и любовь Отца и Сына, которые имели место еще до сотворения мира.

Нам сказано, что Иисус — это Первосвященник и наш Ходатай пред Богом-Отцом: «Аесли бы кто согрешил, то

мы имеем Ходатая пред Отцем, Иисуса Христа, Праведника» (1 Ин. 2:1). Христос «может всегда спасти приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр. 7:25). Однако для того, чтобы ходатайствовать за нас перед Богом-Отцом, необходимо, чтобы Иисус был личностью, отдельной от Отца.

Кроме того, Отец не Святой Дух и Сын не Святой Дух. Между ними проведено различие во многих текстах. Иисус говорит: «Утешитель же, Дух Свя-тый, Которого пошлет Отец во имя Мое, научит вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14:26). Святой Дух также молится, или «ходатай-ствует», за нас (Рим. 8:27), что указывает на различие между Святым Духом и Богом-Отцом, перед Которым осуществляется это ходатайство.

И наконец, тот факт, что Сын — это не Святой Дух, подтверждается так-же приведенными ранее текстами, говорящими о тринитарности, например в великом поручении (Мф. 28:19) и в тех текстах, в которых говорится о том, что Иисус возвратился на небо и послал Церкви Святого Духа. Иисус сказал: «Лучше для юс, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин. 16:7).

Иногда возникали некоторые сомнения относительно того, является ли Святой Дух в действительности отдельной личностью, а не просто «мощью» или «силой» Бога, которая действует в мире. Однако свидетельство Нового Завета достаточно ясно и убедительно<sup>8</sup>. Во-первых, это многочисленные сти-хи, перечисленные ранее, где Святой Дух упоминается во взаимосвязи с От-цом и Сыном (Мф. 28:19; 1 Кор. 12:4-6; 2 Кор. 13:14; Еф. 4:4-6; 1 Пет. 1:2): если Отец и Сын — это личности и если о них говорится во взаимосвязи со Святым Духом, то Дух также является личностью. Кроме того, есть такие тек-сты, в которых Святой Дух обозначается через местоимение мужского рода «он»(греч. *εκείνος*; Ин. 14:26; 15:26; 16:13,14), что необычно, если учитывать данные греческой грамматики, так как слово «Дух» (греч. *πνεῦμα*) — средне-го рода, а не мужского, и нормативно его следовало бы заменять местоимени-ем среднего рода *εκείνο*. Кроме того, слово «заступник» или «утешитель» (греч. *παράκλητος*) обычно употребляется в отношении личности, которая утешает другие личности, помогает им или заступает за них; а в Евангелии от Иоанна этим словом обозначен Святой Дух (14:16,26; 15:26; 16:7).

Говорится также о многих личностных действиях Святого Духа, таких, как учение (Ин. 14:26), свидетельство (Ин. 15:26; Рим. 8:16), заступничество или молитва (Рим. 8:26,27), исследование глубин Божьих (1 Кор. 2:10), зна-ние помыслов Божьих (1 Кор. 2:11), желание распределить различные дары между разными людьми (1 Кор. 12:11), запрещение тех или иных поступков (Деян. 16:6,7), говорение (Деян. 8:29; 13:2 и многие другие ветхозаветные и новозаветные тексты), оценка или одобрение мудрых поступков (Деян. 15:28), огорчение грехом, присутствующим в жизни христиан (Еф. 4:30).

И наконец, если мы считаем Святого Духа просто силой Божьей, а не от-дельной личностью, то многие тексты просто теряют свой смысл, так как в них упоминается как Сам Святой Дух, так и Его сила или сила Бога. Напри-мер, стих Лк. 4:14: «И возвратился Иисус в силе духа в Галилею» в таком слу-чае означал бы: «И возвратился Иисус в силе силы Бога в Галилею». А стих Деян. 10:38: «Бог Духом Святым и силою помазал Иисуса из Назарета» озна-чал бы: «Бог силою Бога и силою помазал Иисуса из Назарета» (см. также: Рим. 15:13; 1 Кор. 2:4).

<sup>8</sup> В следующем разделе, посвященном проблематике личности Святого Духа, широко использован материал Луиса Беркхофа (**Louis Berkhof, *Systematic Theology***, p. 96).

Хотя все эти тексты так ясно отличают Святого Духа от других лиц Трои-цы, стих 2 Кор. 3:17 многим исследователям представлялся загадочным: «Гос-подь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода». Толкователи предполагают, что слово «Господь» здесь должно обозначать Христа, поскольку Павел часто говорит «Господь», имея в виду Христа. Но, вероятно, в данном случае это не так, потому что грамматические данные и контекст свидетельствуют о том, что речь здесь идет о Святом Духе (т. е. здесь слово «Дух» — подлежащее — **Примеч. пер.:** «Дух есть Господь...»<sup>9</sup> Тогда получается, что Павел говорит о том, что Святой Дух — это также «Яхве» (или «Иегова»), Господь Ветхого За-вета (отметим явную связь этого отрывка с Ветхим Заветом, начиная со ст. 7). Теологически такое утверждение вполне приемлемо, так как действительно можно утверждать, что Святой Дух может быть назван «Господом» в Ветхом Завете, так как Бог-Отец есть «Господь» и Бог-Сын есть «Господь» (в ветхоза-ветном смысле, слово «Господь» — имя Божье), и именно Святой Дух являет нам присутствие Господа в новозаветную эпоху<sup>10</sup>.

**2. Каждая личность в полной мере является Богом.** Все три личности от-личаются друг от друга, но существует также исчерпывающее свидетельство Писания о том, что каждая личность в полной мере является Богом.

Во-первых, **очевидно, что Бог-Отец — это Бог.** Это неоспоримо, начиная с самого первого стиха Библии, где Бог творит небо и землю. Это очевидно во всем Ветхом и во всем Новом Завете, где Бог-Отец представлен как единодер-жавный Господь всего и где Иисус молится Своему небесному Отцу.

Во-вторых, *Сын в полной мере является Богом*. Хотя этот вопрос более подробно будет рассмотрен в гл. 25 («Личность Христа»), мы можем кратко отметить несколько текстов, которые совершенно определенно свидетельствуют о божественности Христа. Абсолютно недвусмысленно об этом говорится в Ин. 1:1—4:

<sup>9</sup> Здесь как слово «Дух» (*τὸ πνεῦμα*), так и слово «Господь» (*ὁ κύριος*) оба поставлены в именительном падеже. В этом падеже, в соответствии с правилами греческой грамматики, ставится как подлежащее, так и имя сказуемого при глаголе-связке «быть». Кроме того, порядок слов в греческом не указывает на подлежащее, как в английском языке. Определенный артикль (*ὁ*) перед словом «Господь» здесь, вероятно, употреблен анафорически (т. е. отсылает к предыдущему упоминанию «Господа» в ст. 16 и подчеркивает, что Дух есть тот «Господь», о Котором говорилось в предыдущем предложении [в греческом при имени сказуемого артикль нормативно не употребляется. — *Примеч. пер.*]). (См.: Murray Harris, "2 Corinthians", in *EBC* 10:338-339.)

<sup>10</sup> Есть еще одно допустимое толкование. Считается, что речь здесь идет о том, что в новозаветную эпоху функции Христа и Святого Духа были тесно связаны и о них можно говорить как о чем-то едином. В таком случае этот стих означает примерно следующее: «Господь Иисус в этом веке является и познается через действие Святого Духа, так как функция Святого Духа — прославлять Христа». Однако такое толкование менее убедительно, так как вряд ли Павел стал бы говорить об идентичности функций столь неявно. Сомнительно также, что Павел мог бы сказать, что труд Христа и труд Духа идентичны.

В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет чело-веков.

Здесь о Христе говорится как о «Слове», и Иоанн утверждает, что Оно было «у Бога», и что Оно «было Бог». В греческом тексте чувствуется аллюзия на первые слова Быт. 1:1 («В начале...»). Это напоминает нам, что Иоанн говорит о том, что было истиной еще до сотворения мира. Бог-Сын всегда в полной мере был Богом.

<sup>11</sup> Это правило (известное как «правило Колуэлла») встречается уже в гл. 6 стандартного введения в греческую грамматику, см.: John Wenham, *The Elements of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), p. 35; also *BDF*, ПЗ. Это правило заключается в том, что в предложениях с глаголом-связкой «быть» (греч. *εἶμι*) определенное имя сказуемого обычно теряет определенный артикль, если оно стоит перед глаголом, тогда как подлежащее предложения, если оно определено, сохраняет определенный артикль. Таким образом, если Иоанн хотел сказать «Слово было Бог» («The Word was God»), то он мог сказать это только именно так, как это сделано в Ин. 1:1. (Недавнее грамматическое исследование подтвердило и даже ужесточило первоначальное правило Колуэлла, см.: Lane C. McGaughey, *Toward a Descriptive Analysis of EINAI as a Linking Verb in the New Testament* (SBLDS 6; Missoula, Mont.: SBL, 1972], esp. pp. 49-53, 73-77; и отзыв на эту работу: E. V. N. Goetchius in *JBL* 95 [1976]: 147-149.)

Конечно, если бы Иоанн хотел сказать «Слово было богом» («a god», с неопределенным именем сказуемого), то он выразил бы эту мысль точно так же, так как определенного артикля в таком предложении не было бы изначально. Однако если бы дело обстояло именно таким образом, то в контексте был бы дан какой-то ключ, который давал бы понять, что Иоанн употребляет слово *θεός* в смысле просто небесного существа, а не в смысле полной божественности. Итак, весь вопрос можно сформулировать следующим образом: о каком Боге (или «боге») говорит здесь Иоанн? Говорит ли он о едином истинном Боге, Который сотворил небо и землю? Если да, то слово *θεός* было определенным и определенный артикль перед ним был опущен для того, чтобы показать, что это слово является сказуемым. Или же Иоанн говорит о каком-то другом небесном существе («боге»), которое не является единым истинным Богом? В этом случае слово *θεός* было неопределенным и изначально не имело определенного артикля.

Контекст дает нам совершенно ясный ответ на этот вопрос. Из прочих употреблений слова *θεός* в значении «Бог» в ст. 1, 2, 6, 12, 13 и др. и из первого предложения, которое отсылает к Быт. 1:1 («В начале...»), очевидно, что Иоанн говорит о едином, истинном Боге, Который сотворил небо и землю. Это означает, что слово *θεός* в ст. 2 также должно означать этого Бога.

Перевод «И Слово было Бог» был оспорен свидетелями Иеговы, которые переводят этот стих «И Слово было бог» («the Word was *agod*»), подразумевая тем самым, что Слово было просто небесным существом и не было в полной мере божественным. Они обосновывают свою точку зрения тем фактом, что определенный артикль (греч. *ὁ*) не встречается перед греческим словом *θεός* («Бог»). Свидетели Иеговы утверждают, что, в связи с этим, слово *θεός* следует переводить «бог» («a god»). Однако эта точка зрения не нашла поддержки ни у одного исследователя греческого языка — ведь общеизвестно, что в этом предложении просто соблюдено правило греческой грамматики, по которому отсутствие определенного артикля указывает на тот факт, что «Бог» здесь — сказуемое, а не подлежащее<sup>1</sup> (В одной из последних публикаций свидетели

Иеговы признают это грамматическое правило, однако не отступают от своей позиции по вопросу перевода Ин.

1:1.)<sup>12</sup>

Непоследовательность позиции свидетелей Иеговы очевидна из их перевода остальной части гл. 1 Евангелия от Иоанна. По различным грамматическим причинам в этой главе слово θεός не имеет определенного артикля и в других случаях, как, например, в ст. 6 («Был человек, посланный от Бога»), ст. 12 («Власть быть чадами Божиими»), ст. 13 («но от Бога») и ст. 18 («Бога не видел никто никогда»). Если бы свидетели Иеговы были последовательны в своем применении принципа отсутствия определенного артикля, все эти выражения им следовало бы переводить как «бог» («a god»), однако в каждом из этих случаев они переводят «Бог» («God»).

<sup>12</sup> Данная точка зрения изложена в объемной работе, которая содержит нападки на учение о Троице: *Should You Believe in the Trinity?* (автор не назван; Brooklyn, N. Y.: Watchtower Bible and Tract Society, 1989). Группа авторов явно считает этот буклет важным изложением своей позиции, так как на с. 2 читаем: «Первая публикация на английском языке: 5 000 000 экземпляров». В начале работы выдвигается традиционный аргумент о том, что Ин. 1:1 следует переводить «бог» («a god») по причине отсутствия определенного артикля (с. 27). Далее все же признается, что правило Колуэлла имеет отношение к Ин. 1:1 (с. 28), и утверждается, что контекст, а не отсутствие определенного артикля, должен определить, следует ли переводить «Слово было Бог» (определенное имя сказуемого), или «Слово было бог» (неопределенное имя сказуемого). Далее приводится следующее рассуждение: «...Если этого требует контекст, переводчик может ввести неопределенный артикль перед существительным в предложении подобного типа. Требуется ли контекст неопределенного артикля в Ин. 1:1? Да, так как свидетельство всей Библии заключается в том, что Иисус — это не Бог-Вседержитель» (с. 28).

Нам следует тщательно рассмотреть всю слабость этих аргументов. Предполагается, что контекст о чем-то определенно свидетельствует, но не приводится ни слова из контекста Ин. 1:1. Вновь повторяется абстрактное утверждение о свидетельстве «всей Библии». Если свидетели Иеговы уверены, что контекст подтверждает их точку зрения, но не могут найти в этом контексте ничего такого, что свидетельствовало бы в пользу их мнения, то это означает, что у них вообще нет никаких аргументов. Таким образом, они признают правило Колуэлла, но при этом упорствуют в своем толковании Ин. 1:1, но не могут привести никаких фактов, подтверждающих данную позицию. Утверждать что-либо без каких-либо доказательств — это просто иррационально.

Кому-то весь этот буклет может показаться научным исследованием, так как в нем приводятся цитаты из десятков богословских и академических работ (всегда без должного оформления ссылок). Однако многие цитаты вырваны из контекста и представлены так, что просто противоречат тому, что автор имел в виду изначально. Другие цитаты взяты из либеральных католических и протестантских авторов, которые сами ставят под вопрос учение о Троице и об истинности Библии.

Ин. 20:28 в своем контексте также является сильным доказательством божественности Христа. Фома усомнился в истинности рассказа других учеников о том, что они видели воскресшего из мертвых Иисуса, и сказал, что не поверит, если только не увидит ран от гвоздей на Его руках и не вложит своей руки в рану у Него на боку (Ин. 20:25). Затем Иисус является ученикам, когда Фома был вместе с ними. Он говорит Фоме: «Поддай перст твой сюда и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои; и не будь неверующим, но верующим» (Ин. 20:27). Далее читаем: «Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28). Здесь Фома называет Иисуса «Бог мой». Само повествование показывает нам, что и Иоанн, составляя свое Евангелие, и Сам Иисус одобряют сказанное Фомой и призывают всех верить в то, во что уверовал Фома. Иисус отвечает Фоме: «Ты поверил, потому что увидел Меня: блаженны не видевшие и уверовавшие» (Ин. 20:29). Что касается Евангелия от Иоанна, то это наивысшая драматическая точка всей книги, ведь здесь Иоанн говорит читателям — буквально в следующем стихе, — что ради этого он и написал Евангелие:

**Много сотворил Иисус пред учениками Своими и других чудес, о которых не написано в книге сей; сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и, веруя, имели жизнь во имя Его (Ин. 20:30,31).**

Иисус говорит о тех, кто не увидит Его и все же уверует, и здесь же Иоанн говорит читателям, что он записал все эти события в своем Евангелии ради того, чтобы те также могли уверовать, подражая Фоме в их исповедании веры. Иными словами, вся книга написана для того, чтобы убедить людей последовать примеру Фомы, который искренне сказал Иисусу: «Господь мой и Бог мой». Эти слова приобретают особую силу в связи с тем, что Иоанн определяет их как центральные в своей книге<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Буклет свидетелей Иеговы *\*Should You Believe in the Trinity?\** предлагает два объяснения стиха Ин. 20:28:

1) «Для Фомы Иисус был подобен „богу“ („a god“), учитывая те обстоятельства, которые спровоцировали его возглас» (с. 29). Однако это объяснение неубедительно, так как Фома не сказал «Ты подобен богу», а назвал Иисуса «Бог мой». В греческом тексте стоит определенный артикль (здесь перевод «бог» [«a god»] невозможен): выражение *Ὁ θεός μου* можно понять одним-единственным образом: «Бог мой».

2) Другое объяснение заключается в том, что «Фома мог просто воскликнуть в изумлении: он говорил с Иисусом, но обращался к Богу» (там же). Вторая часть этого предложения — «говорил с Иисусом, но обращался к Богу» — противоречива, так как просто означает: «говорил с Иисусом, но не говорил с Иисусом», что не просто непоследовательно, но в принципе невозможно: если Фома говорит с Иисусом, то он обращает свои слова к Иисусу. Первая часть этого предложения, в котором содержится утверждение о том, что Фома в действительности не называет Иисуса Богом, а просто восклицает, упоминая имя Божье, не представляет собой никакой ценности, поскольку из контекста очевидно, что Фома обращается не куда-то в пустоту, а непосредственно к Иисусу: «Фома сказал Ему в ответ: Господь мой и Бог мой!» (Ин. 20:28). И сразу же после этого как Иисус, так и Иоанн одобряют Фому — конечно же, не за упоминание все имени Божьего, а за веру в Иисуса как Господа и Бога.

Другой текст, в котором говорится о божественности Иисуса — это Евр. 1, где автор утверждает, что Христос — это «точное отражение» (греч. *χαράκτηρ*, «от

<sup>14</sup> В RSV Тит. 2:13 и 2 Пет. 1:1 имеют разночтения; Иисус здесь воспринимается личностью, отличающейся от Бога, и, следовательно, не называется «Богом»: «Великий Бог и наш Спаситель Иисус Христос» («the great God and our Savior Jesus Christ» [Тит. 2:13 mg.]) и «Наш Бог и Спаситель Иисус Христос» («our God and the Savior Jesus Christ» [2 Пет. 1:1 mg.]). Эти альтернативные переводы грамматически допустимы, но едва ли правильны. В обоих стихах наблюдается одна и та же грамматическая конструкция, в которой один определенный артикль управляет двумя существительными, объединенными союзом «и» (греч. *και*). Там, где встречается подобная конструкция, оба существительных рассматриваются вместе и часто являются разными наименованиями одного и того же лица или предмета. Особенно значим текст 2 Пет. 1:1, поскольку тут же самую конструкцию Петр трижды употребляет в этой книге для обозначения «нашего Господа и Спасителя Иисуса Христа» (1 Пет. 1:11; 2:20:3:18). В этих трех стихах порядок слов в греческом тексте точно такой же, за исключением того, что вместо слова «Бог» (*θεός*) употреблено слово «Господь» (*κύριος*). Все эти три выражения переведены так: «наш Господь и Спаситель Иисус Христос», как и в прочих основных версиях перевода Писания. Таким образом, последовательность в переводе требует формулировки «Бог наш и Спаситель Иисус Христос», где о Христе вновь говорится как о Боге. В Тит. 2:13 Павел пишет о надежде на второе пришествие Христа, а новозаветные авторы говорят об этой теме, подчеркивая славу Иисуса Христа, а не Бога-Отца.

<sup>15</sup> Прочтение NIV сходно с основным текстом RSV: «И от них Христос по плоти. Бог, который правит всем, да будет благословен во веки. Аминь» («and of their race, according to the flesh, is the Christ. God who is over all be blessed for ever. Amen»; Рим. 9:5, перевод RSV). Однако грамматические данные и контекст свидетельствуют не в пользу подобно-го перевода. В первую очередь он основан на том факте, что Павел не называет Христа «Богом». Перевод NIV, где о Христе говорится «сущий над всем Бог», предпочтителен по следующим причинам: 1) обычно Павел произносит слово благословения о том лице, о котором говорит, а в данном случае это Христос; 2) греческое причастие *βλ/*, «сущий», которое придает тексту буквально следующее значение: «...Который, будучи Богом над всем, благословен во веки», было бы излишним, если бы Павел здесь начинал новое предложение, как это представлено в RSV; 3) когда в других местах Павел начинает новое предложение с благословения Богу, то в греческом предложении слово «благословенный» ставится на первом месте (см.: 2 Кор. 1:3; Еф. 1:3; ср. со стилем Петра в 1 Пет. 1:3), однако здесь предложение имеет другую структуру, что делает перевод RSV маловероятным. См.: Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1981), pp. 339—340. Полный обзор всех новозаветных текстов, в которых Иисус назван «Богом», см.: Murray Harris, *Jesus as God* (Grand Rapids: Baker, 1992).

печаток») природы или сущности (греч. *ὑπόστασις*) Бога, т. е. в этом стихе говорится о том, что Бог-Сын во всем точно повторяет существо или природу Бога-Отца: всеми теми атрибутами и той властью, которыми обладает Бог-Отец, обладает также и Бог-Сын. Далее автор говорит о Сыне как о «Бог» в ст. 8 («А о Сыне: „престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего—жезл правоты"») и говорит о творении в связи с Христом: «В начале Ты, Господи, основал землю, и небеса—дело рук Твоих» (Евр. 1:10, цитата из Пс. 101:25). В Тит. 2:13 говорится: «Ожидая блаженного упования и явления славы великого **Бога** и Спасителя нашего Иисуса Христа», а во 2 Пет. 1:1 — «...По правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа»<sup>14</sup>. В Рим. 9:5 о еврейском народе сказано: «Их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки, аминь»<sup>15</sup>.

**В Ветхом Завете Исая пророчествует:**

**Ибо младенец родился нам; Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий... (Ис. 9:6).**

Это пророчество о Христе, и Он назван здесь «Богом крепким». Отметим такое же применение выражений «Господь» и «Бог» в пророчестве о грядущем Мессии в тексте Ис. 40:3: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему», который цитирует Иоанн Креститель, готовясь к пришествию Христа (Мф. 3:3).

Многие другие тексты будут рассмотрены ниже, в гл. 25, однако сказанного достаточно,

чтобы показать, что Новый Завет ясно говорит о Христе как о Боге. Как сказал Павел: «Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» (Кол. 2:9).

Далее, *Святой Дух в полной мере является Богом*. Если мы понимаем, что Отец и Сын — это в полной мере Бог, то тринитарные высказывания, подобные Мф. 28:19 («Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа»), приобретают особое значение для учения о Святом Духе, так как они показывают, что Святой Дух рассматривается на том же уровне, что Отец и Сын. Это становится очевидным, если мы осознаем, насколько невероятным для Иисуса было бы высказывание: «Крестя их во имя Отца и Сына и Архангела Михаила» — в таком случае сотворенному существу придавался бы статус, неуместный даже для архангела. Верующие во все времена могут быть крещены во имя (и, тем самым, принимая качества) только Самого Бога<sup>16</sup>. (Отметим также другие важные тексты, свидетельствующие о Троице, упомянутые выше: 1 Кор. 12:4-6; 2 Кор. 13:14; Еф. 4:4-6; 1 Пет. 1:2; Иуд. 20,21.)

<sup>16</sup> Не следует рассматривать 1 Тим. 5:21 в качестве контраргумента, направленного против этого утверждения; здесь Павел просто обращается к Тимофею в присутствии небесных свидетелей, божественных и ангельских, которые, как знает Павел, наблюдают за поведением Тимофея. То же самое можно сказать и об упоминании Бога, Христа, ангелов и «духов праведников, достигших совершенства» (Евр. 12:22—24), где речь идет о великом небесном соборе. Таким образом, текст 1 Тим. 5:21 следует рассматривать как отрывок, значительно отличающийся от упомянутых выше «тринитарных» текстов, поскольку в них говорится исключительно о божественных деяниях — распределении даров каждому христианину (1 Кор. 12:4—6) или о том, что во имя Божье крестятся все верующие (Мф. 28:19).

**В Деян. 5:3,4 Петр спрашивает Ананию: «Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому?.. Ты солгал не человеку, а Богу».** Из слов Петра ясно, что солгать Святому Духу — значит солгать Богу. Павел говорит в 1 Кор. 3:16: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» Храм Божий — это то место, где пребывает Сам Бог, и Павел, объясняя, что здесь живет «Дух Божий», тем самым явно приравнивает Дух Божий к Самому Богу.

Давид вопрошает (Пс. 138:7,8): «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу? Взойду ли на небо — Ты там». В этом тексте о свойстве вездесущности говорится в связи со Святым Духом, а ни одно сотворенное существо не обладает этим свойством. Судя по всему, Давид приравнивает Дух Божий к присутствию Божьему. Уйти от Духа Божьего — значит уйти от Его присутствия, но Давид никуда не может скрыться от Духа Божьего, и куда бы он ни отправился, всюду Он там.

В 1 Кор. 2:10,11 Павел говорит о божественном свойстве всеведения в свя-зисо Святым Духом: «...ибо Дух все проникает, и глубины Божий. Ибо кто из людей знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия».

Кроме того, новое рождение каждому рожденному свыше дарует Святой Дух. Иисус сказал: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие: рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (Ин. 3:5—7). Однако новую духовную жизнь тому, кто становится христианином, может даровать только Бог (ср.: 1 Ин. 3:9, «рожденный от Бога»). Таким образом, этот текст является еще одним указанием на тот факт, что Святой Дух в полной мере является Богом.

На данный момент мы пришли к двум выводам, которые подтверждают-ся всем Писанием:

1. Бог есть три личности.
2. Каждая личность в полной мере является Богом.

Если бы Библия учила только этим двум фактам, то не возникало бы никаких логических затруднений, поскольку очевидный вывод был бы таков: существует три Бога. Отец в полной мере является Богом, Сын в полной мере является Богом и Святой Дух в полной мере является Богом. Получалась бы система, в которой присутствуют три в равной степени божественных существа. Подобную религиозную систему можно было бы назвать политеизмом или, более точно, «тритеизмом» — верой в трех Богов. Однако Библия учит нас совершенно иному.

**3. Бог един.** Писание исчерпывающим образом свидетельствует о том, что существует только один Бог. Три отдельные личности Троицы едины не только в Своих целях и в Своем мышлении, они едины по Своей сущности, по самой Своей природе. Иными словами, Бог — это одно Существо. Нет трех Богов. Бог только один.

Приведем один из наиболее известных ветхозаветных текстов — Втор. 6:4,5: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един есть. И люби Гос-пода, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими».

Когда Моисей воспевает:

**Кто, как Ты, Господи, между богами? Кто, как Ты, величествен свя-тостью, досточтим хвалами, творец чудес? (Исх. 15:11),**

ответ очевиден: «Никто». Богуникален, и нет никого, подобного Ему, и не может быть никого, кто был бы Ему подобен. Соломон говорит в своей молитве: «Чтобы все народы познали, что Господь есть Бог, и нет кроме Его» (3 Цар. 8:60).

Когда Бог говорит, Он неоднократно подчеркивает, что Он — единствен-ный истинный Бог; представление отом, что поклоняться следует не одному Богу, а трем, немисливо в свете этих утверждений. Бог — это единственный истинный Бог, и нет никого, подобного Ему. Когда Он говорит, то говорит лишь Он один — Он не говорит как один из трех Богов, которым следовало бы по-клоняться. Он говорит:

**Я Господь, и нет иного; нет Бога кроме Меня; Я препоясал тебя; хотя ты не знал Меня, дабы узнали от восхода солнца и от запада, что нет кроме Меня; Я Господь, и нет иного (Ис. 45:5,6).**

Он также призывает всех на земле обратиться к Нему:

**...Нет иного Бога кроме Меня, — Бога праведного и спасающего нет кроме Меня. Ко Мне обратитесь и будете спасены, все концы зем-ли; ибо Я Бог, и нет иного (Ис. 45:21,22; ср.: 44:6—8).**

Новый Завет также утверждает, что существует только один Бог. Павел пишет: «Ибо *един Бог*, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5). Павел утверждает: «Один Бог» (Рим. 3:30) и говорит: «Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него»(1 Кор. 8:6)<sup>17</sup>. И наконец, Иаков утверждает, что даже бесы признают, что Бог един, хотя их интеллектуального признания этого факта не достаточно для их спасения: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2:19). Однако Иаков ясно говорит, что «хорошо» верить, что «Бог един».

<sup>17</sup> Текст 1 Кор. 8:6 не отрицает, что Бог-Сын и Бог Святой Дух — это также «Бог», здесь Павел просто говорит, что Бог-Отец идентичен этому «единому Богу». Как мы ви-дели, в других местах своих посланий о Боге-Сыне и Боге Святом Духе Павел также говорит как о «Бог». Кроме того, в этом же самом стихе он пишет: «...И один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им». Здесь он употребляет слово «*Господь*» в его пол-ном ветхозаветном смысле, т. е. в смысле имени Божьего, «Яхве», и утверждает, что чрез него было сотворено все, тем самым также утверждая полную божественность Христа, но с иным именем. Таким образом, в этом стихе утверждается как единство Бога, так и различие между личностями Бога.

#### **4. Примитивные решения неизбежно приводят к отрицанию какой-либо части библейского учения.**

Теперь мы пришли к трем утверждениям, каждому из которых нас учит Писание:

1. Бог есть три личности.
2. Каждая личность в полной мере является Богом.
3. Бог един.

В истории Церкви было много попыток прийти к простому решению от-носительно учения о Троице путем отрицания какого-либо из этих утвержде-ний. Если кто-либо *отрицает первое утверждение*, то он просто отрицает тот факт, что каждая из личностей, названных в Писании (Отец, Сын и Святой Дух), — это Бог, и утверждает, что существует только один Бог. Однако если мы не утверждаем, что речь идет об отдельных личностях, то находится про-стое решение: все это—л ишь разные имена одной и той же Личности, Кото-рая действует по-разному в разное время. Иногда эта Личность называет Себя Отцом, иногда — Сыном, а иногда — Духом<sup>18</sup>. Никакой трудности для пони-мания здесь не возникает, так как из нашего собственного опыта мы знаем, тго одна и та же личность может действовать, например, как адвокат, в другой раз — как отец своих детей, а в иных обстоятельствах — как сын в отношении :воих родителей. Одна и та же личность — это и адвокат, и отец, и сын. Одна-<0 подобное решение отрицает тот факт, что (в Троице. — *Примеч. пер.*) все три личности индивидуальны: Бог-Отец посылает Бога-Сына в мир, Сын молит-:я Отцу, а Святой Дух ходатайствует о нас перед Отцом.

К другому простому решению можно прийти, *отрицая второе утвержде-те*, т. е. отрицая, что те или иные личности, названные в Писании, не являют-:я в полной мере Богом. Если мы считаем, что Бог — это три личности и что эог един, то нам, возможно, захочется сказать, что те или иные «личности» в )том едином Боге не являются Богом в полной мере, что они — просто подчи-юнные или сотворенные составляющие Бога. Такой вывод делают, например, 'е, кто отрицает полную божественность Сына (и Святого Духа)<sup>19</sup>. Однако, как лы видели выше, это означает отрицание большой части библейского учения.



И, наконец, как мы отметили выше, простое решение можно найти, *от-ицая тот факт, что Бог един*. Однако это приводит к вере в трех Богов, т. е. к гредставлению, которое явно противоречит Писанию.

Хотя третье из упомянутых заблуждений не столь широко распространено, как мы увидим ниже, каждая из двух первых ошибок возникла в разные периоды истории Церкви, и они все еще существуют в различных («религиозных»). — *Примеч. пер.*) группах.

<sup>18</sup>Такая точка зрения получила название «модализм». Эта ересь осуждена ранней церковью. (См. ниже.)

<sup>19</sup>Этот взгляд получил название «арианство». Эта ересь также осуждена ранней церковью. (См. ниже.)

**5. У любой аналогии есть свои недостатки.** Если мы не можем принять ни одного из этих простых решений, то каким образом мы можем совместить три истины Писания и прийти к учению о Троице? Люди пытались брать аналогии из природы или из человеческого опыта, которые помогли бы им объяснить это учение. Хотя эти аналогии и могут быть полезными на элементарном уровне понимания, при дальнейшем размышлении все они оказываются неадекватными или даже вводят в заблуждение. Например, утверждение о том, что Бог подобен трилистнику клевера, который состоит из трех частей, но все же является одним листом клевера, неверно, поскольку каждый листок — это только часть трилистника, и ни об одном листке нельзя сказать, что это — весь трилистник. Тогда как в Троице каждая из личностей — это не просто отдельная часть Бога, каждая личность в полной мере является Богом. Кроме того, трилистник клевера — это не личность, и он не обладает отдельными, сложными личностными характеристиками, подобно лицам Троицы.

Приводилось в пример и дерево, которое состоит из трех частей: корня, ствола и ветвей, которые составляют одно дерево. Нои здесь возникает та же проблема, ведь все это — лишь части дерева, и ни об одной из них нельзя сказать, что это — дерево в целом. Кроме того, в этой аналогии различные части обладают различными признаками, в противоположность личностям Троицы, каждая из которых обладает атрибутами Бога в равной степени. Безличность в этом примере также является его большим недостатком.

Аналогия трех состояний воды (пар, вода и лед) также неадекватна, поскольку никакое количество воды не может быть сразу в трех из этих состояний<sup>20</sup>; потому что у них разные атрибуты, или характеристики; потому что в этой аналогии ничто не отражает того факта, что есть только один Бог (нет ничего подобного «одной воде» или «всей воде мира»); потому что здесь отсутствуют разумность и личностное начало.

<sup>20</sup> **Существует определенное состояние атмосферы (которое химики называют «троичной точкой»), в котором пар, жидкая вода и лед существуют одновременно, но даже в этом случае то количество воды, которое является паром, не является льдом или жидкостью, то количество, которое является жидкостью, не является паром или льдом и т. д.**

Другие аналогии были заимствованы из человеческого опыта. Можно сказать, что Троица — это нечто подобное человеку, который одновременно и фермер, и мэр своего города, и пресвитер своей церкви. В разное время он выступает в различных ролях, но это один и тот же человек. Однако эта аналогия очень несовершенна, так как эти виды деятельности в разное время выполняет одна и та же личность, и в рамках этой аналогии невозможно рассуждать о личных взаимоотношениях, которые имеют место между личностями Троицы. (Фактически, в этой аналогии просто содержится ересь модализма, о которой речь пойдет ниже.)

Другая аналогия, заимствованная из человеческого опыта, — это единство разума, чувств и воли в одной человеческой личности. Хотя каждый из этих аспектов является частью личности, тем не менее ни один из этих факторов не составляет целую личность. Кроме того, эти части не идентичны по своим характеристикам и их атрибуты различны.

Итак, какую же аналогию следует использовать в учении о Троице? Хотя в Библии используется множество примеров из природы и человеческой жизни для изложения различных аспектов природы Бога (Бог подобен скале в Своей верности, Он подобен пастырю в Своей заботе о нас и т. д.), любопытно, что в Писании нигде не используются аналогии для изложения учения о Троице. Самое близкое приближение к аналогии находим лишь в именах «Отец» и «Сын», которые отчетливо говорят о разных личностях и о тесных взаимоотношениях, которые существуют между ними в человеческой семье. Однако, на человеческом уровне, речь идет, конечно, о двух совершенно разных существах, а не об одном существе, которое состоит из двух разных личностей. Правильнее всего было бы прийти к выводу, что ни одна аналогия не адекватна учению о Троице и все примеры приводят к серьезным заблуждениям.

**6. Бог вечно существует как Троица, и только так.** Во время сотворения мира, когда Бог-Отец изрек властные слова творения, давшие начало миру, Бог-Сын был божественной действующей силой, которая осуществила эти слова (Ин. 1:3; 1 Кор. 8:6; Кол. 1:16; Евр. 1:2), а Бог Святой Дух «носился над водою» (Быт. 1:2). Чего-то подобного и следовало ожидать: если все три лица Троицы в равной степени и в полной мере божественны, то все три существовали вечно, и Бог вечно существовал как Троица (ср. также: Ин. 17:5,24). Кроме того, Бог не может быть иным, чем Он есть, так как Он неизменен (см. выше, гл. 10). Поэтому представляется правильным вывод, что Бог непременно существует как Троица — Он не может быть иным, чем Он есть.

### **Б. Отрицание любого из трех утверждений, кратко излагающих библейское учение, привело к заблуждениям**

В предыдущем разделе мы утверждали, что Библия требует от нас, чтобы мы приняли следующие три утверждения:

1. Бог есть три личности.
2. Каждая личность в полной мере является Богом.
3. Бог един.

Прежде чем мы продолжим рассматривать различия между Отцом, Сыном и Святым Духом и взаимоотношения, которые существуют между ними, необходимо вспомнить некоторые богословские заблуждения о Троице, которые имели место в истории церкви. В этом историческом обозрении мы рассмотрим некоторые ошибки, которых следует избегать нам самим в наших дальнейших размышлениях об этом учении. Основные заблуждения, касающиеся учения о Троице, возникли из отрицания того или иного из этих трех базовых утверждений<sup>21</sup>.

**Модализм утверждает, что существует только одна Личность, Ко-торая является нам в трех разных формах (или «модусах»).** В различные периоды истории возникало учение о том, что на самом деле Бог — это не три разные личности, а одна, которая и является людям в различных формах в разное время. Например, в Ветхом Завете Бог — «Отец». В Евангелиях та же самая божественная Личность — «Сын», как это видно в человеческой жизни и в человеческом служении Иисуса. После Пятидесятницы та же самая Личность явила Себя как «Дух», действующий и поныне в церкви.

Это учение имеет еще два названия. Иногда его называют савелианством, по имени некоего Савеллия, который жил в Риме в начале III в. н. э., а также «модалистским монархианством», так как это учение не только утверждает, что Бог явил Себя в разных «модусах», но и то, что в мире есть лишь один высший Владыка («Монарх») и что это — Сам Бог, Который состоит только из одной личности.

Модализм привлекателен своим стремлением подчеркнуть тот факт, что существует только один Бог. Это подтверждается не только теми текстами, в которых говорится о едином Боге, но также и такими отрывками, как Ин. 10:30 («Я и Отец — одно») и Ин. 14:9 («Видевший Меня видел Отца»). Тем не менее последний отрывок может просто означать, что Иисус полностью раскрывает качества Бога-Отца, а первый текст (Ин. 10:30) — в контексте, где Иисус утверждает, что Он исполнит все, что Отец повелел Ему сделать, и спасет всех, кого Отец дал Ему, — похоже, означает, что Иисус и Отец едины в Своих целях.

<sup>21</sup> См. прекрасный анализ истории и богословского содержания ересей, касающихся учения о Троице: **Harold O. J. Brown, *Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy from the Apostles to the Present* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1984), pp. 95—157.**

Фатальный недостаток модализма заключается в том, что это учение должно отрицать личные взаимоотношения в рамках Троицы, которые очевидны из многих текстов Писания (или утверждать, что все это иллюзия). Таким образом, модализм должен отрицать присутствие трех отдельных личностей при крещении Иисуса, где Отец говорит с небес, а Святой Дух нисходит на Иисуса в виде голубя. Это учение обязано утверждать, что все те тексты, в которых Иисус молится Отцу, — это иллюзия или какая-то головоломка. Теряется смысл в утверждении о заступничестве Сына или Святого Духа перед Отцом.

И наконец, в модализме утрачена сама суть учения об искуплении — представление о том, что Бог послал своего Сына в качестве заместительной жертвы, и что Сын принял на Себя гнев Божий вместо нас, и что Отец, представлявший интересы Троицы, видел страдания Иисуса и смотрел «на подвиг души Своей... сдовольством» (Ис. 53:11).

Более того, модализм отрицает независимость Бога, так как если Бог — это одна личность, то Он не в состоянии

любить и общаться в своем творении бездругихличностей. Таким образом, Бог сотворил мир по необходимости и Бог не является независимым от творения (о независимости Бога см. в гл. 11).

В рамках протестантизма есть одна (четко очерченная) ныне существующая деноминация, исповедующая модализм — это Объединенная пятидесятническая церковь (United Pentecostal Church)<sup>22</sup>.

**2. Арианство отрицает полную божественность Сына и Святого Духа.** Термин «арианство» происходит от имени Ария, александрийского епископа, чьи убеждения были осуждены на Никейском соборе в 325 г. н. э. Арий умер в 336 г. н. э. Он учил, что Бог-Сын в определенный момент времени был сотворен Богом-Отцом и что до этого времени Сын не существовал, как не существовал и Святой Дух, а был лишь Бог-Отец. Таким образом, хотя Сын и является небесным существом, которое было создано прежде остального творения, Он все же не равен Отцу во всех Своих качествах — о Нем можно сказать, что Он «подобен Отцу» по Своей природе, но о Нем нельзя сказать, что Он «таков же по природе», как Отец.

<sup>22</sup> Некоторые ее руководители покинули крупнейшую пятидесятническую церковь США «Ассамблеи Божьи», когда в 1916 г. эта церковь приняла решение о тринитарном исповедании веры для своих служителей. Объединенная пятидесятническая церковь иногда ассоциируется с девизом «Только Иисус», и в своем учении настаивает на том, что люди должны принимать крещение во имя Иисуса, а не во имя Отца, Сына и Святого Духа. Поскольку данная деноминация отрицает три различные личности Бога, ее не следует считать евангелической; возникает даже сомнение в том, является ли она подлинно христианской.

1) **Арианская смута.** Арианские взгляды в наибольшей степени основывались на текстах, в которых Христос называется «единородным» Сыном (Ин. 1:14; 3:16,18; 1 Ин. 4:9). Если Христос был «рожден» Богом-Отцом, рассуждали ариане, то это должно означать, что Бог-Отец был причиной Его возникновения (так как слово «рождать» в человеческом опыте предполагает участие отца в зачатии ребенка). Подтверждение арианской точки зрения видели также в тексте Кол. 1:15: «Который есть образ Бога невидимого, *рожденный прежде всякой твари*». Разве слово «рожденный» здесь не подразумевает, что

Сын в определенный момент времени был порожден Отцом?<sup>23</sup> И если это верно в отношении Сына, то это должно быть справедливо также и в отношении Святого Духа.

Однако эти тексты не требуют от нас, чтобы мы приняли арианскую точку зрения. Кол. 1:15, где Христос назван «рожденным прежде всякой твари», правильнее понимать в том смысле, что Христос обладает правами или привилегиями «первенца» — т. е. в соответствии с библейским обычаем, правом начальства и власти в одном поколении семьи. (Отметим Евр. 12:16, где сказано о «первородстве» Исава. Слово «первородство» [англ. *birthright* *first-born status*] — греч. *πρωτότοκια* — того же корня, что и «рожденный прежде...» [англ. *first-born*] — *πρωτότοκος* в Кол. 1:15.) Таким образом, Кол. 1:15 означает, что Христос обладает привилегиями власти и правления, которые принадлежат «первородным», но в отношении всего творения. Перевод NIV дает более верное толкование: «первородный *над всем творением*» («*the firstborn over all creation*»).

<sup>23</sup> Ариане использовали также текст Прит. 8:22, где в Септуагинте содержится ошибочный перевод: «Господь сотворил меня» (греч. *κτίζω*), а не «Господь имел меня началом» (греч. *κτόμαι*). Разбор этого стиха см. выше, с. 244, 245.

Свидетели Иеговы, современные ариане, указывают также на Отк. 3:14, где Иисус называет Себя «началом создания Божия», и считают, будто бы это означает, что «Иисус был сотворен Богом в начале невидимого творения Божьего» (автор не указан, *Should You Believe in the Trinity?* [Brooklyn, N. Y.: Watch Tower Bible and Tract Society, 1989], p. 14). Однако этот стих не означает, что Иисус был первым творением, так как то же самое слово со значением «начало» (греч. *ἀρχή*) Иисус употребляет, когда говорит о том, что Он — «Альфа и Омега, начало и конец, первый и последний» (Отк. 22:13), — слово «начало» здесь синоним слов «Альфа» и «первый». Бог-Отец также говорит о Себе: «Я есмь Альфа и Омега» (Отк. 1:8). В обоих случаях быть «Альфой», или «началом», означает быть Тем, Кто существовал прежде всего существующего. Это слово не подразумевает, что Сын был сотворен или что было такое время, когда Он начат быть, поскольку как Отец, так и Сын всегда были «Альфой и Омегой» и «началом и концом», так как они существовали вечно. (Еврейский историк Иосиф Флавий использует то же самое слово, когда называет Бога «началом [*ἀρχή*] всего», но он, конечно же, не считает, что Бог был сотворен; см.: *Против Апиона* 2.190.)

NIV переводит этот стих иначе: «властитель творения Божия» («*the ruler of God's creation*»). Это приемлемое альтернативное значение слова *ἀρχή* ср. такое же его значение в Лк. 12:11; Тит. 3:1.

Что же касается тех текстов, в которых говорится, что Христос — «единородный Сын» Бога, то для ранней церкви были весьма убедительны прочие тексты, в которых говорилось о том, что Христос — это целиком и полностью Бог. На этом основании она пришла к выводу, что каково бы ни было значение слова «единородный», оно не

означает «сотворенный». Поэтому принятое в 325 г. Никейское исповедание веры говорит, что Христос «рожден, не сотворен»:

**Верую во единого Бога-Отца Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого.  
И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, от Отца рожденного, едиnorodного; то есть от существа Отца, Бога от Бога, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенно-го, единосущного (*homoiousios*) Отцу...<sup>24</sup>**

Та же самая формулировка была утверждена и на Константинопольском соборе в 381 г., однако после слов «от Отца рожденного» было добавлено: «прежде всех веков», чтобы показать, что это «рождение» было вечным. Оно никогда не началось, это нечто вечно истинное для взаимоотношений между Отцом и Сыном. Тем не менее природа этого «рождения» так и не была четко определена. Говорилось лишь, что оно связано с отношениями Отца и Сына и что в определенном смысле Отец предвечно имеет первенство в этих взаимоотношениях.

<sup>24</sup> Это первоначальная форма Никейского исповедания веры, позднее, на Константинопольском соборе в 381 г., оно было изменено и приняло ту форму, в которой его обычно называют «Никейским символом веры» в наши дни. Этот текст взят из книги: Philip Schaff, *Creeeds of Christendom*, 3 vols. (Grand Rapids: Baker, 1983, reprint of 1931 edition), 1:28,29.

Осуждая учение Ария, Никейский собор утверждал далее, что Христос «единосущен Отцу». Спор с Арием касался двух слов, которые стали знамениты в истории Церкви — *ομοούσιος* («единосущный») и *ὁμοιούσιος* («сходный по сущности»). Различие основано на разном значении двух греческих префиксов, *διο-*, который означает «тот же самый», и *ομοι-*, который означает «схожий». Арий настаивал на том, что Христос был сверхъестественным небесным существом, что Он был сотворен Богом прежде творения остального мира, и даже на том, что Он был «подобен» Богу по Своей природе. Таким образом, Арий готов был согласиться на формулировку *ὁμοούσιος*. Однако участники Никейского собора 325 г. и Константинопольского собора 381 г. понимали, что если Христос не был в точности той же самой природы, что и Отец, то Он уже не был в полной мере Богом. Поэтому делегаты на обоих соборах настаивали на том, чтобы ортодоксальные христиане исповедовали, что Христос — *ομοούσιος*, т. е. **той же самой** природы, что и Бог-Отец. Различие между двумя словами было лишь в одной букве, греческой букве «йота», и многие критиковали церковь за то, что спор об одной букве привлекал столько внимания в течение всего IV в. н. э. Многие удивлялись: «Может ли быть что-либо глупее спора об одной букве?» Но различие между этими двумя словами было глубоким, и наличие или присутствие одной йоты воистину проводило различие между библейским христианством, с подлинным учением о Троице, и ересью, которая не принимала полной божественности Христа и потому была нетринитарным учением, в конечном счете оказавшимся разрушительным для христианства.

2) Субординационизм. Утверждая, что Сын обладает той же природой, что и Отец, ранняя церковь при этом отвергала лжеучение субординационизма. Ариане утверждали, что Сын был сотворен и не был Богом, а субординационисты говорили, что Сын был вечен (не сотворен) и божествен, но все же не равен Отцу во всех атрибутах — Сын подчинен в Своем бытии Богу-Отцу. Отец ранней церкви Ориген (ок. 185—254 гг. н.э.) отстаивал одну из форм субординационизма, утверждая, что Сын был подчинен в Своем бытии Отцу и что Сын вечно получает Свое бытие от Отца. Ориген старался защитить различие личностей и писал еще до того, как учение о Троице было ясно сформулировано в церкви. Церковь не последовала за ним и резко отвергла его учение на Никейском соборе.

<sup>25</sup> S. J. Mikolaski, "Athanasius" *NIDCC*, 81.

Многие выдающиеся деятели церкви способствовали постепенному формированию правильного учения о Троице, но наиболее значительным из них был Афанасий. Когда в 325 г. н. э. он прибыл на Никейский собор, ему было всего двадцать девять лет. Он не был официальным делегатом и приехал в качестве секретаря Александра, епископа александрийского. Однако его ум и писательский талант позволили ему оказать большое влияние на исход собора, и он сам стал александрийским епископом в 328 г. Хотя ариане и были осуждены в Никее, они отказались прекратить свою деятельность и использовали свою значительную политическую власть для того, чтобы продолжать церковную смуту в течение почти всего IV в. Афанасий стал главным объектом атак ариан, и он посвятил свою жизнь борьбе с арианской ересью. «Его травили, пять раз отправляли в изгнание, и в течение семнадцати лет он вынужден был скрываться», но своими усилиями «почти единолично Афанасий спас церковь от языческого интеллектуализма»<sup>25</sup>. «Афанасьевский символ веры», по мнению современных исследователей, не принадлежит его перу, но в нем очень ясно выражено учение о Троице, и он получал все большее признание в церкви, начиная с 400 г. н. э., и до сих пор используется как в протестантских церквях, так и в католической церкви. (См. приложение 1.)

3) Адопцианство. Это еще одно связанное с арианством лжеучение. Адоп-ционисты утверждали, что Иисус жил как обычный человек до времени Его крещения, но затем Бог «усыновил» Иисуса и даровал Ему сверхъестественную силу. Они считают, что Христос не существовал до того, как Он родил-ся человеком; поэтому они, в отличие от Ария, не признают Его ни вечным, ни сверхъестественным существом, сотворенным Богом. Адопционисты считают, что Иисус не имел божественной природы даже после «усыновления» Богом; по их мнению, Он был просто великим человеком, которого Бог называл «Сыном».

Адопцианство не получило такого распространения, как арианство, однако в ранней церкви время от времени появлялись люди, которые придерживались адопционистских взглядов. Многие наши современники, которые считают Иисуса великим человеком, получившим от Бога особую силу, но не божественным по природе, на самом деле являются адопционистами. Мы говорим об этом учении в связи с арианством по той причине, что в нем также отрицается божественность Сына (и, соответственно, божественность Святого Духа).

Конец арианской смуты был положен в 381 г. н. э., на Константинопольском соборе. Этот собор подтвердил Никейские принципы и добавил утверждение о божественности Святого Духа, которое подвергалось нападкам со времени Никейского собора. После слов «...и в Духа Святого» Константинопольский собор добавил: «Господа и Животворящего, от Отца исходящего, с Отцом и Сыном достойного принять поклонение и прославление, говорившего через пророков». Та версия исповедания веры, которая включает в себя добавления, сделанные на Константинопольском соборе, сейчас общеизвестна как «Никейский символ веры» (см. приложение 1).

4) Дискуссия о филиокве. В связи с Никейским символом веры следует кратко упомянуть еще об одной несчастливой главе в истории церкви, а именно о разногласиях, возникших по поводу введения формулы филиокве (*filioque*) в Никейский символ веры, что впоследствии, в 1054 г., привело к расколу между западным (римско-католическим) и восточным христианством (которое в наши дни состоит из различных ветвей восточного православного христианства: Греческой православной церкви, Русской православной церкви и т. д.).

<sup>26</sup> Слово «*исходит*» осмыслялось не в значении сотворения Святого Духа или в значении зависимости Его бытия от Отца и Сына. Эти слова просто описывали отношение Святого Духа к Отцу и Сыну.

Латинское слово *filioque* означает «и от Сына». Эти слова не были включены в Никейский символ веры ни в 325 г., ни в его вторую редакцию в 381 г. В тех версиях говорилось лишь, что Святой Дух «исходит от Отца». Но в 589 г. на поместном церковном соборе в Толедо (совр. Испания) были добавлены слова «и от Сына», так что в символе веры теперь говорилось, что Он «исходит от Отца **и от Сына**». В общем-то, не возникает никаких возражений против утверждения о том, что Святой Дух исходит от Отца и от Сына в определенное время (в частности, в день Пятидесятницы. См.: Ин. 15:26 и 16:7, где Иисус говорит, что пошлет Святой Дух в мир). Однако это было утверждение о природе Троицы, и эти слова были поняты в связи с **вечными** взаимоотношениями между Святым Духом и Сыном, о чем нигде в Писании напрямую не говорится<sup>26</sup>. Форма Никейского символа веры с дополнительной формулировкой постепенно получила широкое признание и была официально признана в 1017 г. Этот вопрос был осложнен церковной политикой и борьбой за власть, и этот внешне крайне незначительный аспект учения стал основной причиной раскола между восточным и западным христианством в 1054 г. (Однако истинным политическим поводом к разделению послужил вопрос об отношении восточной церкви к власти папы.) Разногласия по вопросам учения и раскол между двумя ветвями христианства не нашли своего разрешения до сегодняшнего дня.

Можно ли считать какую-либо точку зрения по этому вопросу истинной? Свидетельство Писания (хотя и не очень пространное), похоже, подтверждает позицию западной церкви. Несмотря на то что в Ин. 15:26 говорится, что Дух истины «от Отца исходит», это не отрицает, что Он исходит также от Сына (как в Ин. 14:26 говорится, что Отец пошлет Святого Духа, а в Ин. 16:7 — что Сын пошлет Святого Духа). Ведь в Ин. 15:26 Иисус в одном предложении говорит о Святом Духе: «Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит». И если Сын вместе с Отцом посылает Святого Духа в мир, то, по аналогии, представляется уместным сказать, что это отражает вечный порядок Их взаимоотношений. Мы не можем настаивать на этом, основываясь на каком-то определенном стихе. Однако во многом наше понимание **вечных** взаимоотношений между Отцом, Сыном и Святым Духом основано на стихах Писания, где сказано о том, каким образом Они соотносятся в творении **во времени**. Кроме того, в восточной формулировке есть опасность предположить неестественную дистанцию между Сыном и Святым Духом, и тогда возможно, что в личном поклонении будет выдвинут на первый план мистический, проникнутый Духом опыт, а рациональное поклонение Христу как Господу останется без внимания. Тем не менее разногласия по такому неясно-

му вопросу учения (в сущности, это был вопрос об отношениях между Сыном и Духом до творения), безусловно, не требовали разделения церкви.

5) Важность учения о Троице. Почему церковь придавала такое значение учению о Троице? Действительно ли так важно принимать полную божественность Сына и Святого Духа? Да, безусловно; ведь это учение является сущностью христианской веры. Во-первых, речь идет об искупительной жертве. Если Иисус — лишь сотворенное существо и не в полной мере является Богом, то трудно понять, как Он, творение, мог понести весь гнев Бога, направленный на наши грехи. Может ли творение, каким бы великим оно ни было, спасти нас? Во-вторых, если мы отрицаем полную божественность Сына, возникает угроза относительно учения об оправдании одной только верой. (Сегодня это хорошо видно в учении свидетелей Иеговы, которые не верят в оправдание одной только верой.) Если Иисус не в полной мере является Богом, то мы по праву начинаем сомневаться, можем ли мы полностью доверять Ему в деле нашего спасения? Можем ли мы полностью верить наше спасение творению?

В-третьих, если Иисус — это не бесконечный Бог, то следует ли нам молиться и поклоняться Ему? Кто, кроме бесконечного, всеведущего Бога, может слышать молитвы всего народа Божьего и отвечать на них? И кто, кроме Самого Бога, достоин поклонения? И в самом деле, если Иисус — это просто творение, каким бы великим это творение ни было, поклоняться Ему означало бы предаваться идолослужению, а Новый Завет повелевает нам поклоняться Иисусу (Флп. 2:9—11; Отк. 5:12—14). В-четвертых, если кто-либо учит, что Христос был сотворен, но тем не менее спас нас, то подобное учение приписывает заслугу нашего спасения творению, а не Самому Богу. Это превозносит творение выше Творца, а Писание не позволяет нам делать этого. В-пятых, речь идет о независимости личной природы Бога: если нет Троицы, то в существовании Бога не было никаких взаимоотношений до творения, а без личных взаимоотношений трудно представить себе, как Бог может быть подлинно личным и не нуждаться в творении, с которым Он мог бы общаться. В-шестых, речь идет о единстве вселенной: если в Самом Боге нет совершенной множественности и совершенного единства, то у нас нет никаких оснований считать, что в мире может иметь место единство между различными элементами вселенной. Воистину, в учении о Троице заключается основная суть христианской веры. Герман Бавинк говорит, что «Афанасий лучше, чем все его современники, понимал, что судьба христианства зависит от учения о божественности Христа и о Троице»<sup>27</sup>. Он добавляет: «Исповедание Троицы — это сердце христианской религии: любое заблуждение, в конечном счете, восходит к неправильному взгляду на это учение»<sup>28</sup>.

**3. Тритеизм отрицает тот факт, что существует лишь один Бог.** Последний из возможных путей простого разрешения вопроса о библейском учении о Троице заключается в отрицании того факта, что Бог только один. В позитивном плане это выражается в утверждении о том, что Бог — это три личности, и каждая из них в полной мере является Богом, т. е. Бога всего три. Таковую точку зрения можно охарактеризовать как «тритеизм».

<sup>27</sup> Bavinck, *The Doctrine of God*, p. 281.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 285.

В истории церкви не часто возникали подобные взгляды. Такое учение имеет много общего с языческими религиями, признающими множественность богов. Подобная точка зрения привела бы к смятению в умах верующих. Не было бы ни абсолютной верности, ни преданности, ни поклонения единому истинному Богу. Мы неизбежно начали бы сомневаться, какому из богов нам следует быть верными в первую очередь. Если рассмотреть этот вопрос несколько глубже, то становится очевидным, что в таком случае было бы разрушено представление о высшем единстве вселенной: в самом существовании Бога существовала бы множественность, но отсутствовало единство.

Хотя ни одно из ныне существующих течений не исповедует тритеизм, многие евангельские христиане, возможно ненамеренно, приближаются к три-теистическим взглядам в вопросе о Троице, признавая различие личностей Отца, Сына и Святого Духа, но при этом редко отдавая себе отчет в единстве Бога как личностного существа.

#### Г. Каковы различия между Отцом, Сыном и Святым Духом?

Завершив обзор заблуждений, касающихся учения о Троице, мы можем поставить вопрос следующим образом: что еще можно сказать о различиях между Отцом, Сыном и Святым Духом? Если мы говорим, что каждая личность Троицы в полной мере является Богом и что каждая личность в полной мере обладает всеми атрибутами Бога, то есть ли вообще какие-либо различия между этими личностями? Мы не можем сказать, например, что Отец имеет

больше власти, или что Он мудрее, чем Сын, или что Отец и Сын мудрее, чем Святой Дух, или что Отец существовал прежде, чем Сын и Святой Дух, так как подобные утверждения отрицали бы полную божественность всех трех личностей Троицы. Однако каковы же различия между этими личностями?

**1. Личностям Троицы присущи различные первичные функции в отношении мира.** Когда в Писании рассматривается вопрос о том, как Бог относится к миру, как в творении, так и в спасении, о личностях Троицы говорится, что они обладают различными функциями, или главными видами деятельности. Иногда это явление называют «экономикой Троицы», где слово *экономика* употребляется в своем устаревшем значении: «порядок организации». (В этом смысле люди часто говорят об «экономике домашнего хозяйства», имея в виду не просто финансовые дела семьи, но весь «порядок организации» дома, это слово происходит от греч. слова *οικονομία*, «управление домашним хозяйством; порядок; устройство», которое образовано от корня *οίκος*, «дом». — *Примеч. пер.*) «Экономика Троицы» означает, что каждая из трех личностей действует своим, особым образом как в отношении мира, так и в отношении друг друга.

Эти различные функции видны в акте творения. Бог-Отец произнес слова, которые призвали мир к бытию. Но именно Бог-Сын, вечное Слово Божье, осуществил эти повеления. «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3). Кроме того, «Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господ-ствали, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано» (Кол. 1:16; см. также: Пс. 32:6,9; I Кор. 8:6; Евр. 1:2). Святой Дух также действовал, но иным образом: Он «двигался» или «носился» над поверхностью вод (Быт. 1:2), видимо, поддерживая или являя непосредственное присутствие Бога в его творении (ср. с Пс. 32:6, где выражение «дух уст», вероятно, означает «Дух»; см. также: Пс. 138:7).

В труде спасения также присутствуют отдельные функции личностей Троицы. Бог-Отец планировал спасение и послал Своего Сына в мир (Ин. 3:16; Гал. 4:4; Еф. 1:9,10). Сын повиновался Отцу и свершил наше искупление (Ин. 6:38; Евр. 10:5—7 и др.). Бог-Отец не пришел и не умер за наши грехи, не сделал этого и Святой Дух. Это был особый труд Сына. Затем, после того как Сын вознесся на небеса, Святой Дух был послан Отцом и Сыном для того, чтобы Тот применил к нам наше спасение. Иисус говорит: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во имя Мое...» (Ин. 14:26), но говорит также и о том, что Он Сам пошлет Святого Духа: «Если пойду, то пошлю Его к вам» (Ин. 16:7), и отом времени, когда «придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины» (Ин. 15:26). Особая роль Святого Духа заключается так-же в том, что именно Он даровал нам новое рождение и новую духовную жизнь (Ин. 3:5—8), а также именно Он участвовал в нашем освящении (Рим. 8:13; 15:16; 1 Пет. 1:2) и Он дал нам силу на служение (Деян. 1:8; 1 Кор. 12:7—11). Судя по всему, в целом труд Святого Духа заключается в завершении того, что было запланировано Богом-Отцом и начато Богом-Сыном. (О труде Святого Духа см. в гл. 29.)

Таким образом, мы можем сказать, что роль Отца в творении и спасении заключалась в планировании, управлении и в том, что Он послал Сына и Святого Духа. Это неудивительно, так как из этого очевидно, что Отец и Сын относятся друг к другу, как отец и сын относятся друг к другу в человеческой семье: отец повелевает и властвует над сыном, а сын повинует и исполняет повеления отца. Святой же Дух повинует повелениям как Отца, так и Сына.

Таким образом, хотя личности Троицы и равны по своим атрибутам, они все же различаются в их отношении к творению. Сын и Святой Дух по божественности равны Богу-Отцу, но они подчинены Ему по своей роли.

Более того, эти различия в ролях не являются временными, они пребудут вечно. Павел говорит нам, что по окончании последнего суда, когда «последний враг» — смерть — будет истреблен и все будет низвергнуто под ноги Христа, «тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему, да будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

**2. Личности Троицы вечно существовали как Отец, Сын и Святой Дух. Но почему личности Троицы приняли эти различные роли в отношении творения? Случайно ли это? Могли Бог-Отец прийти вместо Бога-Сына для того, чтобы умереть за наши грехи? Могли Святой Дух послать Бога-Отца, чтобы Тот умер за наши грехи, а затем послать Бога-Сына, чтобы Тот применил к нам спасение?**

Нет, судя по всему, ничего подобного не могло произойти, так как роль повеления, управления и послания свойственна положению Отца, на примере которого основано и человеческое отцовство (Еф. 3:14,15). А роль повиновения, исполнения воли посылающего Отца и откровения нам Бога свойственна Сыну, Который назван также Словом Бога (ср.: Ин. 1:1—5,14, 18; 17:4; Флп. 2:5—11). Эти роли нельзя переставить, так как Отец тогда перестал бы быть Отцом, а Сын перестал бы быть Сыном. И по аналогии с этими взаимоотношениями мы можем заключить, что роль Святого Духа также характеризовала Его взаимоотношения с Отцом и Сыном еще до сотворения мира.

Во-вторых, прежде чем Сын пришел на землю, и даже еще до того, как был сотворен мир, во всей вечности Отец был Отцом, Сын был Сыном, а Святой Дух был Святым Духом. Эти взаимоотношения вечны, они не возникли в

какой-то период времени. Мы можем утверждать это, в первую очередь исходя из неизменности Бога (см. гл. 10): если теперь Бог существует как Отец, Сын и Святой Дух, то Он всегда существовал как Отец, Сын и Святой Дух. Мы можем прийти к убеждению, что эти взаимоотношения вечны, на основании тех стихов Писания, в которых говорится о взаимоотношениях личностей Троицы до сотворения мира. Например, когда Писание говорит о Божьем труде избрания (см. гл. 31) до сотворения мира, оно говорит, что Отец избирает нас «в» Сыне: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа... **Он избрал нас в Нем прежде создания мира**, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви» (Еф. 1:3,4). Первичный акт нашего избрания совершается Богом-Отцом, Который рассматривает нас в единении с Христом, или «во Христе», еще прежде нашего существования. О Боге-Отце сказано также: «Кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего» (Рим. 8:29). Мы читаем также о «предведении [или точнее „предузнании“]. — *Примеч. пер.]* Бога-Отца» как об особой Его функции, отличной от функций других личностей Троицы (1 Пет. 1:2; ср.: 1:20)<sup>29</sup>. Даже тот факт, что Отец «отдал Сына Своего едиnorodного» (Ин. 3:16) и «послал... Сына Своего в мир» (Ин. 3:17), указывает на то, что между Отцом и Сыном существовали определенные отношения еще до того, как Христос пришел в мир. Сын стал Сыном не в тот момент, когда Отец послал Его в мир. Великая любовь Бога явлена как раз в том, что Тот, Кто **всегда** был Отцом, отдал Того, Кто **всегда** был Его единственным Сыном: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного...» (Ин. 3:16). «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего...» (Гал. 4:4).

<sup>29</sup> **Другой текст, на основе которого также можно говорить о подобном различии, — это Ин. 17:5. Когда Иисус просит Отца: «Прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого ела-вою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5), то Он подразумевает, что право Отца — даровать славу тому, кому Он пожелает, и что эта слава была дарована Сыну Отцом, поскольку Отец любил Сына до основания мира.**

Когда Писание говорит о творении, оно вновь говорит о том, что Отец творил **через** Сына, указывая на определенные взаимоотношения, которые имели место еще до начала творения (см.: Ин. 1:3; 1 Кор. 8:6; Евр. 1:2; Прит. 8:22—31).

Однако нигде в Писании не говорится, что Сын или Святой Дух творили мир через Отца. В этих текстах также подразумеваются взаимоотношения Отца (как инициатора) и Сына (как действующей силы) до творения и считается, что эти взаимоотношения соответствовали тем ролям личностей Троицы, которые они в действительности исполняли.

Таким образом, функции, которые исполняют Отец, Сын и Святой Дух, — это приведенные в действие вечные взаимоотношения между тремя личностями Троицы, которые существовали всегда и будут существовать вечно. Бог всегда существовал как три отдельные личности: Отец, Сын и Святой Дух. Эти различия имеют огромное значение для сущности Бога, и иначе дело обстоять не может.

И наконец, можно сказать, что между Отцом, Сыном и Святым Духом нет различий в божественности, в атрибутах или в сущности. Каждая личность в полной мере является Богом и обладает всеми атрибутами Бога. **Един-швейное различие между лицами Троицы заключается в том, как они соотносятся друг с другом и с творением.** В этих взаимоотношениях они исполняют роли, которые свойственны каждой из личностей.

Эту истину о Троице иногда кратко формулируют через выражение «он-тологическое равенство при экономической субординации», где слово «**он-тологический**» означает «сущностный»<sup>30</sup>. Проще эту мысль можно было бы выразить так: «равенство в бытии при соподчиненности ролей». Обе части этого выражения необходимы для истинного учения о Троице: если нет он-тологического равенства, то не все личности в полной мере являются Богом. А если нет экономической субординации<sup>31</sup>, то нет и внутренне присущих каждой личности особенностей, которые характеризуют отношение этих личностей друг к другу, и получается, что нет трех отдельных лиц Троицы, которые вечно существуют как Отец, Сын и Святой Дух. Например, если Сын вечно не подчинен по своей роли Отцу, то Отец не является вечно «Отцом», а Сын не является вечно «Сыном». Это означало бы, что Троица не существовала вечно.

<sup>30</sup>См. выше, где слово «экономика» разъяснено как термин, относящийся к различным ролям или видам деятельности.

<sup>31</sup>Понятие «экономическая субординация» следует отличать от ошибочного взгляда, который получил название «субординационизм», суть которого заключается в мнении о том, что Сын и Святой Дух в Своей сущности подчинены Отцу (см. выше, с. 264).

Поэтому представление о вечном равенстве, в сущности, при соподчиненности ролей, было принципиально важным для учения церкви о Троице с тех пор, как оно было включено в Никейский символ веры, в котором о Сыне говорилось: «От Отца рожденного прежде всех веков», а о Святом Духе — «От Отца и Сына исходящего». Поразительно, но в некоторых последних евангельских исследованиях вечное соподчинение ролей между личностями



Троицы отрицается<sup>32</sup>, хотя очевидно, что это представление было частью учения церкви о Троице (в католицизме, протестантизме и православии), по меньшей мере, со времен Никейского собора (325 г. н. э.). Так, Чарлз Ходж говорит:

**Никейское учение включает в себя, во-первых, принцип подчинения Сына — Отцу и Святого Духа — Отцу и Сыну. Однако это подчинение не подразумевает пониженности... Подчинение относится лишь к способу существования и действия...**

Исповедания веры — это не что иное, как упорядоченное изложение фактов Писания, которые относятся к учению о Троице. Здесь утверждаются личностные различия Отца, Сына и Духа... и их совершенное равенство; равно как подчинение Сына — Отцу и Святого Духа — Отцу и Сыну в том, что касается способа существования и действия. Все это — духовные факты, к которым исповедания веры, о которых идет речь, ничего не прибавляют; именно в этом смысле они были приняты Вселенской церковью?<sup>33</sup> (курсив мой. — У. Г.).

Также и А. Х. Стронг говорит:

<sup>32</sup>См. напр.: Richard and Catherine Kroeger, "Subordinationism" in *EDT*. Автор пишет, что они определяют субординационизм как «учение, которое приписывает подчиненность в существе, статусе или роли Сына или Святого Духа в Троице. Осужденное на многочисленных церковных соборах, это учение появлялось в церкви то в одной, то в другой форме» (р. 1058, выделено мной. — У. Г.). Когда Крюгеры говорят о «подчиненности... роли», они, судя по всему, хотят сказать, что любое утверждение о вечном подчинении в роли относится к ереси субординационизма. Но если они действительно имеют это в виду, то они обвиняют всю ортодоксальную христологию от Никейского исповедания веры и до наших дней и, таким образом, осуждают учение, которое Чарлз Ходж называет учением «Вселенской церкви».

Также и Миллард Эриксон утверждает, что Христос был лишь временно подчинен по функции в период Своего служения на земле, но нигде не говорит о вечном подчинении по роли Сына — Отцу или Святого Духа — Отцу и Сыну. См.: Millard Erickson. *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1983-1985), pp. 338 and 698; см. также: Millard Erickson. *Concise Dictionary of Christian Theology*, p. 161.

Роберт Летэм рассматривает эту тенденцию последних евангельских работ как последствие утверждения евангельского феминизма о том, что подчиненная роль неизбежно подразумевает меньшую значимость или меньшее личностное значение (см.: Robert Letham. "The Man-Woman Debate: Theological Comment", *WTJ* 52:1 [Spring 1990], pp. 65—78). Конечно, если это не является истиной в отношении между личностями Троицы, то это вовсе необязательно так и в отношении мужа и жены.

<sup>33</sup>Charles Hodge. *Systematic Theology* (7 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1970 [reprint; first published 1871-1873]), 1:460-462.

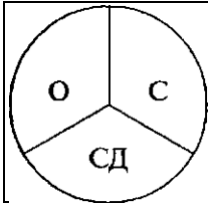
Отец, Сын и Святой Дух хотя и равны по сущности и достоинству, определенным образом соотносятся друг с другом в плане личности, служения и действия...

Принцип подчинения личности Сына — личности Отца, иными словами, определенный порядок личностных взаимоотношений, служения и действия, который позволяет Отцу формально быть первым, Сыну — вторым, а Духу — третьим, ничуть не противоречит идее равенства... Мы искренне признаем вечное подчинение Христа — Отцу, но в то же время считаем, что это подчинение есть подчинение порядка, служения и действия, а не подчинение сущности<sup>34</sup> (третий курсив мой. — У. Г.).

3. Как соотносятся три личности с сущностью Бога? У нас остается еще неразрешенный вопрос: в чем различие между «личностью» и «сущностью» в этой дискуссии? Как мы можем утверждать, что Бог — это единое и неделимое существо, и при этом в нем присутствуют три личности?

Во-первых, важно подчеркнуть, что каждая личность в полной мере является Богом; т. е. каждая личность обладает всей полнотой бытия Божьего в самой себе. Сын не является частью Бога или третьей частью Бога, Сын целиком и полностью является Богом, и то же самое справедливо для Отца и Святого Духа. Таким образом, неверно было бы представлять себе Троицу как нечто, изображенное на рис. 13.1, где каждая личность является лишь одной третьей частью сущности Бога.

Рис. 13.1



Мы утверждаем, что личность Отца обладает **всей сущностью** Бога в са-мой себе. Также и Сын обладает **всей сущностью** Бога в Самом Себе, и Святой Дух обладает **всей сущностью** Бога в Самом Себе. Когда мы говорим об Отце, Сыне и Святом Духе вместе, мы не говорим о Существе, более великом, чем один Отец, или один Сын, или один Святой Дух. Отец — это **вся** сущность Божья. Сын — это также **вся** сущность Божья. И Святой Дух — тоже **вся** сущность Божья.

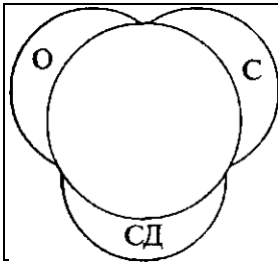
Вот как об этом говорится в Афанасьевском символе веры:

<sup>34</sup> А. Н. Strong, *Systematic Theology* (Valley Forge, Pa.: Judson, 1907), p. 342.

Всеобщая же вера заключается в том, что мы поклоняемся единому Богу в триединстве и Триединству в едином Божестве, не смешивая ипо-стаей и не разделяя сущность Божества. Ибо одна ипостась Божества — Отец, другая — Сын, третья же — Дух Святой. Но Божество — Отец,

Сын и Святой Дух — едино, слава [всех Ипостасей] одинакова, величие [всех Ипостасей] вечно. Каков Отец, таков же и Сын и таков же Дух Свя-той... Ибо подобно тому, как христианская истина побуждает нас при-знать каждую Ипостась Богом и Господом, так и всеобщая [кафоличес-кая] вера запрещает нам говорить, что существует три Бога, или три *Гос-пода*.

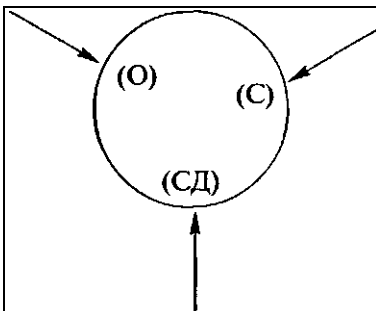
Рис. 13.2



Но если каждая личность — это в полной мере Бог и обладает всей полно-той сущности Бога, то нам также не следует думать, что личностные разли-чия — это какие-то дополнительные атрибуты, прибавленные к существу Бога, как это представлено на рис. 13.2.

Напротив, каждая личность Бога обладает всеми атрибутами Божьими, и ни одна личность не имеет таких свойств, которые не были бы присущи дру-гим личностям Троицы.

Рис. 13.3



С другой стороны, мы должны сказать, что личности реальны, это не про-сто различные перспективы восприятия существа Бога (это означало бы мо-дализм или сабеллианизм, о чем мы говорили выше). Поэтому рис. 13.3 также не отражает верного представления о Троице.

Нам следует воспринимать Троицу таким образом, чтобы сохранялась реальность трех личностей и каждая личность относилась к другим, как «Я» (первое лицо), «Ты» (второе лицо) и «Он» (третье лицо).

Единственным возможным решением представляется утверждение отом, что различия между личностями —

это не различия «сущности», а различия «взаимоотношений». Содержание этих отношений, по сути, далеко отстоит от человеческого опыта, в котором каждая отдельная человеческая «личность» — это также и отдельное существо. Неким образом существо Бога является настолько более великим, чем наше, что в Его единой и неделимой сущности может иметь место межличностное общение, могут пребывать три различные личности.

Так каковы же различия между Отцом, Сыном и Святым Духом? В атри-бутах между ними нет никаких различий. Единственное различие между ними относится к сфере их взаимоотношений и к тому, как они относятся к миру. Уникальное качество Отца — это то, как Он, **в качестве Отца, относится** к Сыну и к Святому Духу. Уникальное качество Сына — это то, каковы Его **сы-новние** отношения. А уникальное качество Духа — это то, как Он участвует в отношениях в качестве Духа<sup>35</sup>.

Приведенные ранее рисунки представляли ложные воззрения, которых следует избегать. Следующий рисунок (13.4) может быть полезен в размыш-лениях о существовании трех личностей в единой и неделимой сущности Бога.

<sup>35</sup> **В некоторых систематических теологиях этим различающимися взаимоотношени-ям даны названия: «отечество» (или «генерация») Отца, «сыновство» (или «филиация») Сына и «исхождение» (или «спирация») Святого Духа, однако эти термины не означают ничего, кроме «отношений в качестве Отца», «отношений в качестве Сына» и «отноше-ний в качестве Духа». Избегая перегруженности текста специальными терминами, ко-торые не существуют в современном английском языке, я не использовал эти термины в данной главе.**

На этом рисунке Отец представлен в виде сектора круга, который поме-чен буквой О, а также и остальной части круга — двигаясь по часовой стрел-ке от буквы О; Сын — в виде сектора, который обозначен буквой С, а также и остальной части круга — двигаясь по часовой стрелке от буквы С; Святой Дух—в виде сектора, который обозначен буквами СД, а также и в виде остал ь-ной части круга — двигаясь по часовой стрелке от букв СД. Таким образом, здесь показаны три разные личности, но при этом каждая личность полностью и целиком является Богом. Конечно, этот пример несовершенен, так как он не может отобразить бесконечности Бога, Его личностного характера ил и ка-кие-либо из Его свойств. Кроме того, для понимания требуется несколько то-чек зрения: пунктирные линии призваны отобразить личностные взаимоот-ношения, а не разделения в сущности Бога. Таким образом, сам круг пред-ставляет собой сущность Бога, тогда как пунктирные линии обозначают такие

формы личностного существования, которые не являются различиями в сущ-ности. Тем не менее этот рисунок может помочь избежать ошибок.

Рис. 13.4



Наша собственная человеческая личность может дать еще одну слабую аналогию, способную помочь нам осмыслить учение о Троице. Человек мо-жет мыслить о различных объектах, которые находятся вне его самого, и, по-ступая подобным образом, он является субъектом, осуществляющим процесс мышления. Он может также мыслить и о самом себе, и тогда он — объект, в отношении которого осуществляется мышление, в этом случае он является и субъектом и объектом одновременно. Кроме того, он может думать о своих пред-ставлениях о себе самом в качестве чего-то третьего, не субъекта и не объекта, а **мыслей**, которые у него, как у субъекта, возникают о себе, как об объекте. Когда происходит нечто подобное, субъект, объект и мысли — это три разные вещи. И все же каждая вещь неким образом включает в себя всю сущность человека: весь человек является субъектом, весь человек является объектом, а мысли (хотя и в несколько ином смысле) — это мысли обо всем человеке как личности<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> **Мы уже говорили о том, что ни одна аналогия, иллюстрирующая учение о Троице, не совершенна, недостатки есть и у этой аналогии: человек, о котором идет речь, остается одной личностью; он — не три личности. И его «мысли» не равнозначны всему ему, как личности. Однако эта аналогия полезна в том смысле, что она показывает сложность устройства даже человеческой личности, что ведет к предположению о гораздо большей сложности божественной личности.**

Но если содержание человеческой личности допускает такую степень сложности, то содержание личности Бога должно допускать гораздо более высокую степень сложности. В единой сущности Бога личностная «структу-ра» должна допускать существование трех разных личностей, при том что каж-дая личность обладает полнотой сущности Божьей в самой себе. Различие между личностями должно быть только во взаимоотношениях, а не в сущнос-ти, и все же каждая личность должна реально существовать. Такая трехлич-ностная форма бытия лежит

далеко за пределами наших мыслительных способностей. *Этот вид существования очень сильно отличается от любого существования, которое известно нам из опыта*, и очень сильно отличается вообще от чего бы то ни было во вселенной.

Поскольку существование трех личностей в одном Боге — это нечто, лежащее за пределами нашего понимания, христианские богословы стали использовать слово «личность» для описания различий в этих взаимоотношениях не потому, что мы полностью понимаем, что слово «личность» означает в применении к Троице, а чтобы мы могли сказать хоть что-то, а не умолчать об этом вовсе.

**4. Можем ли мы понять учение о Троице?** Ошибки, допущенные в прошлом, должны быть для нас предостережением. Все они произошли от стремления упростить учение о Троице и сделать его совершенно понятным, убрав из него все таинственное. Мы не можем поступать таким образом. Тем не менее неправильно было бы утверждать, что мы не можем понять учения о Троице в принципе. Безусловно, мы можем понять и усвоить тот факт, что Бог — это три личности, и что каждая личность в полной мере является Богом, и что Бог един. Мы можем знать эти вещи, потому что этому учит нас Библия. Кроме того, мы можем узнать и кое-что о том, каким образом личности Троицы соотносятся друг с другом (см. выше). Но мы не можем до конца понять, как совместить все эти библейские учения. Нас удивляет, как могут существовать три отдельные личности и как при этом каждая личность может обладать полнотой сущности Божьей в себе самой, а Бог в то же время — это единая и неделимая сущность. Этого мы постигнуть не в силах. Для нас в духовном плане даже полезно открыто признавать, что сущность Бога настолько велика, что мы не можем охватить ее разумом. Это смиряет нас пред Богом и поощряет нас поклоняться Ему всем нашим существом.

Однако следует сказать также, что Писание не требует от нас веры в противоречивые факты. Противоречие звучало бы так: «Бог един, и Бог не един», или: «Бог — это три личности, и Бог — это не три личности», или даже (что схоже с предыдущим утверждением): «Бог — это три личности, и Бог — это одна личность». При этом утверждение «Бог—это три личности, но Бог един» не является противоречием. Это нечто, недоступное нашему пониманию и поэтому являющееся загадкой или парадоксом, но это не должно нас тревожить, поскольку различные аспекты этой загадки изложены в Писании, и поскольку мы — существа конечные, а не всеведущие божества, то всегда (вечно) будут существовать такие вещи, которые мы не в состоянии познать до конца. Луис Беркхоф мудро замечает:

**Троица — это тайна... человек не может постичь ее или осмыслить. Она постижима в некоторых аспектах и способах проявления, но не постижима по своей сущностной природе... Главная трудность заключается в понимании того, как взаимоотношения личностей Божества относятся к божественной сущности и друг к другу; и эту трудность церковь преодолеть не может, она может лишь пытаться дать правильное определение понятий. Церковь никогда не стремилась объяснить тайну Троицы, она пыталась лишь сформулировать учение о Троице таким образом, чтобы предостеречь верующих от возможных заблуждений<sup>7</sup>.**

Беркхоф говорит также: «Именно в процессе размышления об отношении трех личностей к божественной сущности, все аналогии становятся бесполезны, и мы ясно осознаем тот факт, что Троица — это тайна, которая недоступна нашему пониманию. Сие есть непостижимая слава Божества»<sup>38</sup>.

#### Д. Практические выводы

Поскольку Бог в Самом Себе един и множествен, неудивительно, что единство и множественность отражены также и в человеческих взаимоотношениях, которые установлены Им. Прежде всего мы видим это в браке. Когда Бог сотворил человека по Своему подобию, Он сотворил не просто изолированных индивидуумов. Писание говорит нам: «Мужчину и женщину сотворил их» (Быт. 1:27). И в союзе брака (см.: Быт. 2:24) мы видим не триединство, как у Бога, а, по крайней мере, значительное единение двух личностей, которые остаются различными индивидуальностями и все же едины телесно, умственно и духовно (ср.: 1 Кор. 6:16—20; Еф. 5:31). Ведь во взаимоотношениях мужчины и женщины в браке мы видим также взаимоотношения между Отцом и Сыном в Троице. Павел говорит: «Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог» (1 Кор. 11:3). Здесь как Отец имеет власть над Сыном в Троице, так муж имеет власть над женой в браке. Роль мужа соответствует роли Бога-Отца, а роль жены — роли Бога-Сына. Кроме того, как Отец и Сын равны по божественности и личностной значимости, так и муж и жена равны по значимости их личности. И, хотя открыто об этом в Писании не говорится, дар деторождения, который исходит как от отца, так и от матери и который подвластен как отцу, так и матери,

аналогичен отношению Святого Духа к Отцу и Сыну в Троице.

<sup>37</sup> Louis Berkhof, *Systematic Theology*, p. 89.

<sup>38</sup> Ibid., p. 88.

Однако человеческая семья — это не единственное, в чем Бог установил единение и множественность, которые отражают часть Его совершенства. В церкви мы — «многие члены» и все же «одно тело» (1 Кор. 12:12). Павел, размышляя о великом разнообразии членов человеческого тела (1 Кор. 12:14—26), говорит, что церковь подобна телу. В наших церквях много разных членов с разными дарами и интересами, и мы зависим от помощи каждого из них; это демонстрирует великое разнообразие и великое единство одновременно. Когда мы видим, как разные люди по-разному участвуют в жизни церкви, то нам следует благодарить Бога, что Он позволяет нам прославлять Его, частично отражая единство и множественность Троицы.

Мы должны отметить также, что цель Бога в истории мира часто заключалась в демонстрации единства и множественности, через которые Он являл Свою славу. Мы видим это не только в разнообразии даров в церкви (1 Кор. 12:12—26), но также в единении иудеев и язычников и в том, что все нации, какими бы разнообразными они ни были, объединены во Христе (Еф. 2:16; 3:8—10; см. также: Отк. 7:9). Павел поражен тем, что Божьи планы в истории спасения подобны великой симфонии, так что бездна премудрости Божьей непостижима (Рим. 11:33—36). Даже в мистическом единении Христа и церкви, в котором мы призваны как невеста Христова (Еф. 5:31,32), мы видим такое единство, которое нам трудно даже представить себе, — единение с Самим Сыном Божьим. И все же в этом единстве мы не утрачиваем нашей индивидуальности и остаемся отдельными личностями, которые всегда способны поклоняться и служить Богу.

В будущем вся вселенная будет едина в своей цели — все ее разнообразные части сольются в поклонении Богу-Отцу, Сыну и Святому Духу, ибо однажды во имя Иисуса всякое колено преклонится «небесных, земных и преисподних», и всякий язык исповедует, «что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:10,11).

В повседневной жизни есть много таких занятий (труд, общественная деятельность, музыка, спорт), где разные личности достигают единства в целях и действиях. В этих занятиях мы видим отражение мудрости Бога, который позволяет существовать и единству, и разнообразию, видим отражение славы Бога, существующего как Троица. Хотя мы никогда и не постигнем тайны Троицы в полной мере, мы можем поклоняться Богу зато, Каков Он есть и в наших песнопениях, и в наших словах, и в наших делах, если они отражают Его совершенную природу.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Почему Богу угодны проявления верности, любви и гармонии в семье? Каким образом члены вашей семьи отражают то разнообразие, которое присуще личностям Троицы? Как ваша семья проявляет единство, которое царит среди личностей Троицы? Как взаимоотношения в вашей семье могут более полно отражать единство Троицы? Как представление о множественности личностей Троицы может способствовать тому, чтобы родители позволяли своим детям развивать в себе интересы, которые отличаются от интересов родителей, не опасаясь нарушить единство семьи?

2. Вам когда-нибудь приходило на ум, что развитие новых служений в церкви может помешать единству? Может быть, вы думали, что призыв к использованию тех даров, которые прежде не использовались в церкви, может послужить поводом к разделению? Как представление о единстве и множественности в Троице может помочь вам оценить эти вопросы?

3. Как вы считаете, в какой церкви более полно отражена тринитарная природа Бога — там, где все члены церкви принадлежат к одной национальности, или там, где состав церкви многонационален (см.: Еф. 3:1—10)?

4. Кроме взаимоотношений в семье, мы существуем также в рамках взаимоотношений с государством, с работодателем, в добровольных обществах, в образовательных учреждениях или в спорте. Иногда мы имеем власть над другими людьми, а иногда подчинены власти других людей. Приведите пример, как использование вами власти или ваше подчинение власти может в большей степени соответствовать модели взаимоотношений в Троице — в семье или в какой-либо иной сфере.

5. Если мы считаем тринитарное существование Бога фундаментальной основой всех сочетаний единства и множественности во вселенной, то можете ли вы сказать, что именно в творении отражает как единство, так и множественность, разнообразие (напр.: взаимозависимость экосистем земли, или поразительная организованность сообщества пчел, или гармоничное взаимодействие частей человеческого тела)? Считаете ли вы, что Бог создал нас так, чтобы мы изредка наслаждались проявлениями единства и множественности — например, в музыкальных композициях, которые демонстрируют величайшее единство

и при этом величайшее разнообразие различных частей, или для того, чтобы мы упорно осуществляли некую заранее спланированную стратегию — как члены спортивной команды?

6. В сущности Бога сочетается бесконечное единство и раздельность личностей Троицы. Как этот факт может поддержать нас, если мы начинаем опасаться, что наше возрастающее единение с Христом, которое сопровождает рост в христианской жизни (или большее единение с другими членами церкви), может уничтожить наши личностные особенности? Как вы считаете, на небесах вы будете в точности таким же, как и все остальные, или вы будете обладать собственной индивидуальностью? Как в этом отношении от христианства отличаются восточные религии (такие, как буддизм)?

## 1. Специальные термины

адопцианство арианство

вечное порождение Сына вечное сыновство едиnorodный модализм

модалистское монархианство онтологическое равенство савелианство

субординационизм

тритеизм

Троица

*филиокве*

экономическая субординация

*homoiousios*

*homoousios*

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

#### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 91-108

1930 Thomas, 20-31, 90-99

#### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 1:253-287; 2:101-105

1892-1894 Miley, 1:223-275

1940 Wiley, 1:394-439

1960 Purkiser, 143-144, 199-203

1983 Carter, 1:127-129, 375-414

1983 Cottrell, 3:117-174

1987-1990 Oden, 1:181-224

#### 3. Баптистские

1767 Gill, 1:187-245

1887 Boyce, 125-166

1907 Strong, 304-352

1917 Mullins, 203-213

1976-1983 Henry, 5:165-213 1983-1985 Erickson, 321-342 1987-1994 Lewis/Demarest,

1:251-288

#### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:272-347; 5:7-38; 6:7-46

1949 Thiessen, 89-99

1986 Ryrie, 51-59

#### 5. Лютеранские

1917-1924

Pieper,

1:381-404

1934 Mueller, 147-160

#### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:120-159 (1.13)

1861 Heppe, 105-132  
 1871-1873 Hodge, 1:442-534  
 1878 Dabney, 174-211  
 1887-1921 Warfield, *BTS*, 22-156; *SSW*, 1:88-92; *BD*, 133-174  
 1889 Shedd, 1:249-332  
 1937-1966 Murray, *CW*, 4:58-81  
 1938 Berkhof, 82-99  
 1962 Buswell, 1:103-129

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:83-94

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических теологиях

#### 1. Традиционные богословия

1955 Он, 50-75

#### 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien 1:343-366

### Другие работы

Augustine. *On the Trinity*. NPNF, First Series, 3:1—228. (Этот труд считается са-мым полным изложением ортодоксального учения о Троице в истории церкви).

Bavinck, Herman. *The Doctrine of God*. Trans, by William Hendriksen (Edinburgh and Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1977 [reprint of 1951 edition]), pp. 255—334. (Одна из наиболее блестящих современных работ, посвященных Троице).

Beisner, Calvin. *God in Three Persons*. Wheaton, 111.: Tyndale Press, 1984.

Bickersteth, Edward H. *77re Trinity*. Grand Rapids: Kregel, 1957 reprint.

Bloesch, Donald G. *77re Battle for the Trinity: The Debate Over Inclusive God-Language*. Ann Arbor, Mich.: Servant, 1985.

Bowman, Robert M., Jr. *Why You Should Believe in the Trinity: An Answer to Jehovah's Witnesses*. Grand Rapids: Baker, 1989.

Bray, G. L. "Trinity". In *NDT*, pp. 691-694.

Bray, G. L. "Tritheism". In *NDT*, pp. 694.

Brown, Harold O. J. *Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy From the Apostles to the Present*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1984, pp. 95-157.

Davis, Stephen T. *Logic and the Nature of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983, pp. 132-144.

Gruenler, Royce Gordon. *The Trinity in the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker, 1986.

Harris, Murray. *Jesus as God*. Grand Rapids: Baker, 1992.

Kaiser, Christopher B. *77re Doctrine of God: An Historical Survey*. Westchester, 111.: Crossway, 1982, pp. 23—71.

McGrath, Alister E. *Understanding the Trinity*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.

Mikolaski, S. J. "The Triune God". In *Fundamentals of the Faith*. Ed. by C. F. H. Henry. Grand Rapids: Zondervan, 1969, pp. 59—76.

Packer, J. I. "God". *NDT*, 274-277.

Packer, J. I. *Knowing God*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1973, pp. 57-63. Wright, D. F. "Augustine". In *NDT*, pp. 58-61.

### Отрывок для запоминания

Мф. 3:16,17:

*И крестившись Иисус тотчас вышел из воды, — и се, отверзлись Ему небе-са, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Кото-ром Мое благоволение.*

Г Л А В А 14

## Творение

*Зачем, как и когда Бог сотворил мир?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ<sup>1</sup>

Как Бог сотворил мир? Творил ли Он каждое отдельное растение и животное непосредственно, или Он использовал некий эволюционный процесс, про-водя развитие живых существ от мельчайших до самых сложных? Сколько времени заняло творение? Свершилось ли оно за шесть дней, состоявших из двадцати четырех часов, или Бог пользовался тысячами или даже миллионами лет? Каков возраст земли? Каков возраст человечества?

Все эти вопросы встают перед нами, когда мы обращаемся к учению о творении. В отличие от предыдущих глав, в этой части книги будет рассмотрено множество вопросов, по которым евангельские христиане настолько расходятся во мнениях, что иногда эти точки зрения несовместимы.

Материал этой главы организован таким образом, что в первую очередь рассматривается то, что наиболее ясно излагается в Писании и с чем согласна большая часть евангельских христиан (творение из ничего, особое творение Адама и Евы, благодать мира), а затем рассматриваются те аспекты творения, которые вызывают разногласия (использовал ли Бог процесс эволюции в творении, каков возраст земли и человечества).

Учение о творении мы можем определить следующим образом: *Бог сотворил весь мир из ничего; первоначально мир был весьма хорош; Бог сотворил мир, чтобы прославить Себя.*

### А. Бог сотворил мир из ничего

<sup>1</sup> Я благодарю своих друзей, обладающих специальными знаниями, которые оказали мне большую помощь в написании этой главы, особенно Сгива Файгарда, Дага Брэн-дта и Терри Мортенсона.

**1. Свидетельство Библии о творении из ничего.** Библия четко требует от нас веры в то, что Бог сотворил мир из ничего (иногда используется латинское выражение *ex nihilo*, «из ничего»; в таком случае говорят, что Библия учит о творении *ex nihilo*). Это означает, что до того, как Бог начал творить мир, не существовало ничего, кроме Самого Бога<sup>2</sup>.

Именно об этом сказано в Быт. 1:1: «В начале сотворил Бог небо и землю». Выражение «небо и земля» обозначает весь мир. В Пс. 32 нам также сказано: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их. <... >Ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось» (Пс. 32:6,9). В Новом Завете подобное же утверждение о мире находим в начале Евангелия от Иоанна: «**Все** чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3). Правильнее всего понимать слово «все» как обозначение всего мира (ср.: Деян. 17:24; Евр. 11:3). Павел вполне ясно говорит об этом в гл. 1 Послания к Колоссянам, когда конкретно называет все составляющие мира, как видимые, так и невидимые: «Ибо Им создано **все**, что на небесах и что на земле, **видимое и невидимое**: престолы ли, господства ли, начальства, власти ли, — все Им и для Него создано» (Кол. 1:16). Песнь двадцати четырех небесных старцев подтверждает эту истину:

Достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу, ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено (Отк. 4:11).

Здесь в качестве причины, по которой все «существует», в принципе, и было «сотворено», названа воля Божья.

Тот факт, что Бог сотворил как небо, так и землю и все, что в них, многократно подтверждается в Новом Завете. Например, в Деян. 4:24 о Боге говорится: «Владыко Боже, сотворивший **небо и землю и море и все, что в низах**» Бога прежде всего можно определить, сказав, что Он—Тот, Кто все сотворил. Варнава и Павел объясняют жителям Листры, что они — посланцы Бога Живого, «Который сотворил небо и землю и море и все, что в них» (Деян. 14:15). Также когда Павел обращается к языческим философам в Афинах, он определяет истинного Бога следующим образом: «Бог, сотворивший мир и все, что в нем», и поясняет, что Бог дарует «все-му жизнь и дыхание и все» (Деян. 17:24,25; ср.: Ис. 45:18; Отк. 10:6).

<sup>2</sup> Когда мы утверждаем, что мир был сотворен «из ничего», то нам следует избегать неверного понимания этого выражения. Слово «ничего» не подразумевает какой-либо вид существования, как утверждают некоторые философы. Мы говорим о том, что когда Бог творил мир, не существовало никакой материи.

<sup>3</sup> Перевод RSV («so that what is seen was made out of things which do not appear\*»; кото-рый очень близок к



русскому синодальному переводу: «так что из невидимого произошло видимое». — *Примеч. пер.*) явно утверждает, что Бог сотворил мир из какой-то невидимой материи, однако порядок слов греческого текста (*μη κκ φαινόμενον*) показывает, что слово «не» отрицает выражение «из видимого». Перевод RSV относит отрицание «не» к причастию «видимое» (так что по-русски получается слово «невидимое»). — *Примеч. пер.*)

Текст Евр. 11:3 гласит: «Верую познаем, что миры были приготовлены Словом Божиим, так что видимое не было сотворено из видимого» (NASB). Этот перевод (как и перевод N1V) наиболее точно передает греческий текст<sup>3</sup>.

Хотя нельзя сказать, что здесь излагается учение о творении из ничего, в этом тексте сказаны очень близкие к этому учению вещи, ведь здесь говорится о том, что Бог не творил мир из того, что видимо. Странное представление о том, что мир мог быть сотворен из чего-то невидимого, судя по всему, не была той мыслью, которую автор хотел изложить здесь. Он отрицает представление о творении из существовавшей прежде материи, и в этом смысле стих доста-точно ясен.

В Рим. 4:17 также подразумевается, что Бог сотворил мир из ничего, хотя прямо здесь об этом и не говорится. Греческий текст буквально говорит о том, что Бог «несуществующие вещи призывает как существующие». Перевод RSV «призывает к бытию несуществующие вещи» (также NASB) необычен, но грамматически возможен<sup>4</sup>, и такая трактовка ясно утверждает творение из ни-чего. Но даже если мы переводим этот стих таким образом, что греческое ело-во *οἷ* принимает свое обычное значение «как», то в этом стихе говорится о том, что Бог «называет несуществующее как существующее» («calls the things which do not exist as existing\* [NASB mg.]). Но если Бог обращается к чему-либо несуществующему или призывает это, словно фактически оно существует, то что это значит? Если Он называет несуществующее словно существующее, то это должно означать, что вскоре несуществующее будет существовать, будучи властно призвано к существованию.

Поскольку Бог сотворил весь мир из ничего, в мире нет материи, которая была бы вечна. Все, что мы видим — горы, океаны, звезды, сама земля, — все начало существовать, когда Бог их сотворил. Было время, когда они не существовали:

**Прежде нежели родились горы, и Ты образовал землю и вселенную, и от века и до века Ты — Бог (Пс. 89:3).**

но в таком случае отрицание должно было бы стоять непосредственно перед этим словом. См.: Philip Hughes, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), pp. 443—452. (Если сказать более кратко, то проблема состоит в том, как следует переводить выражение *μη κκ φαινόμενον*— «не из видимого» или «из невидимого»? — *Примеч. пер.*)

<sup>4</sup> См.: С. Е. В. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, ICC, vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1975), p. 244: греч. *οἷ* в значении следствия.

Этот факт напоминает нам, что Бог правит всем миром и ничему в творении не следует поклоняться вместо Бога или вместе с Ним (в дополнение к Нему). Однако если бы мы отрицали творение из ничего, то нам пришлось бы сказать, что некая материя существовала всегда и что она так же вечна, как и Бог. Такое представление противоречило бы независимости Бога, Его едино-державию и тому факту, что поклоняться следует Ему одному (если бы материя существовала отдельно от Бога, то какое внутреннее право Он имел бы властвовать над ней и использовать ее для Своей славы? И как мы могли бы быть уверены, что каждая частичка мироздания в конечном счете исполняет Божьи цели, если бы что-то в мире не было сотворено Богом?).

Позитивная сторона того факта, что Бог сотворил мир из ничего, заключается в осмысленности и наличии цели в творении. Бог, в Своей мудрости, сотворил мир для чего-то. Мы должны стараться понять эту цель и использовать творение так, чтобы оно соответствовало этой цели, т. е. прославлению самого Бога<sup>5</sup>. Кроме того, когда творение доставляет нам радость (ср.: 1 Тим. 6:17), мы должны благодарить Бога, Который сотворил все.

**2. Сотворение духовного мира.** Это творение всего мира включает в себя также сферу невидимой, духовной сферы существования. Помимо животных и человека Бог сотворил ангелов и других небесных существ. Он также сотворил небо как то место, где Его присутствие явлено особым образом. Сотворение сферы невидимого, безусловно, подразумевается во всех вышеприведенных стихах, в которых говорится, что Бог сотворил не только землю, но и «небо и все, что на нем» (Отк. 10:6; ср.: Деян. 4:24), но особенно четко об этом сказано в ряде других стихов. В молитве Ездры ясно говорится: «Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их, землю и все, что на ней, моря и все, что в них, и Ты живишь все сие, и небесные воинства Тебе поклоняют-ся» (Неем. 9:6). Судя по всему, слова «небесные воинства» в этом стихе означают ангелов или других небесных существ, поскольку Ездра говорит, что они поклоняются Богу (слово «воинство» употреблено в отношении ангелов, поклоняющихся Богу, также в Пс. 102:21 и 148:2)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> О цели творения см. ниже, подраздел В (с. 294, 295).

<sup>6</sup>Слою, переведенное как «воинство» (евр. מַלְאָכָיִם), иногда употребляется для обозначения планет и звезд (Втор. 4:19; Ис. 34:4; 40:26). (Читателям русского синодального перевода хорошо знакома форма множественного числа этого слова — מַלְאָכָיִם, — которая, с учетом греческой традиции Септуагинты, транслитерируется как «Саваоф», т. е. букв.: «[Господь] воинств». — *Примеч. пер.*) Но ни в одном из примеров, приведенных в ВДВ, р. 839 (1. с), речь не идет о поклонении звезд Богу и чаще говорится о небесных телах как о «воинстве небесном», которому неразумно поклоняются язычники (Втор. 17:3; 4 Цар. 17:16; 21:3; Иер. 8:2 и др.).

В Новом Завете Павел конкретно говорит, что во Христе «создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое, престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли, — все Им и для Него создано» (Кол. 1:16; ср.: Пс. 148:2—5). Здесь также ясно говорится о творении невидимых небесных существ.

**3. Непосредственное творение Адама и Евы.** Библия также учит нас, что Бог сотворил Адама и Еву особым, личным образом. «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). После этого Бог создал Еву из тела Адама: «И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку» (Быт. 2:21,22). Судя по всему, Бог дал Адаму знать нечто о происходящем, так как Адам сказал:

**Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа (Быт. 2:23).**

Как мы увидим ниже, христиане расходятся во взглядах на то, насколько широко после творения был задействован процесс эволюции, который, возможно (по одной из версий), привел к постепенному возникновению все более и более сложных организмов. Хотя среди христиан представители разных точек зрения искренне убеждены в истинности своих взглядов и хотя есть разные мнения об эволюции растительного и животного царств, все же эти тексты настолько ясны, что трудно было бы верить в абсолютную истинность Писания и при этом утверждать, что человеческие существа — результат длительного эволюционного процесса. Поскольку Писание говорит, что Господь создал «человека из праха земного» (Быт. 2:7), едва ли можно предположить, что здесь идет речь о процессе, который занял миллионы лет, и что в нем было задействовано случайное развитие тысяч постепенно усложняющихся организмов<sup>7</sup>. Еще труднее совместим с эволюционной теорией тот факт, что в тексте ясно говорится о том, что у Евы не было матери: она была сотворена непосредственно из ребра Адама, пока тот спал (Быт. 2:21). Однако, с чисто эволюционной точки зрения, это было бы невозможно, так как даже самое первое «человеческое существо» женского пола должно было произойти от некоего почти человеческого существа, которое было еще животным. Новый Завет еще раз утверждает историчность этого особого творения Евы от Адама, когда Павел говорит: «Ибо не муж от жены, но *жена от мужа*; и не муж создан для жены, но жена для мужа» (1 Кор. 11:8,9).

<sup>7</sup> Несмотря на очевидность утверждений Быт. 2:7, Дерек Киднер (он придерживается такого взгляда на истинность Писания, который я отстаиваю в этой книге) утверждает, что возможно эволюционное развитие доадамовых существ, вплоть до особи, в которую Бог наконец «вдохнул человеческую жизнь» (Derek Kidner. *Genesis: An Introduction and Commentary*, TOTC [London and Chicago: InterVarsity Press, 1967], р. 28). И при этом он утверждает, что Ева была сотворена особым образом (р. 29).

Особое творение Адама и Евы показывает, что, хотя мы, возможно, и подобны животным в определенных физических аспектах, тем не менее очень сильно отличаемся от животных. Мы сотворены «по образу Божию», мы — вершина Божьего творения — подобны Богу более, чем любое другое существо, нам предопределено властвовать над всем творением. Даже краткий рассказ о творении в Книге Бытие подчеркивает эту исключительную роль человека по сравнению с остальным миром. Таким образом, этот рассказ опровергает современные тенденции подчеркивать ничтожность человека перед огромной Вселенной. Дерек Киднер отмечает, что Писание высказывается «против любой попытки лишить значимости человеческую историю... которая представляет изумительные акты творения как просто подъем занавеса перед началом драмы, которая проходит через всю Библию. Пролог умещается на одной странице; но остаются еще тысячи страниц».

Кроме того, Киднер отмечает, что современные научные описания мира, какими бы правдивыми они ни были, «заваливают нас статистическими данными, которые сводят нашу значимость к нулю. Они только пролог, но сама человеческая история теперь — просто одна страница из тысячи, а вся книга земли затеряна среди тех томов, которые еще не внесены в каталог»<sup>8</sup>.

Писание показывает нам в перспективе значимость человека, которую придал ему Бог. (Более подробно этот вопрос будет рассмотрен ниже, в гл. 20.)

**4. Сотворение времени.** Другой аспект творения Божьего — это сотворения времени (последовательности мгновений). Этот вопрос рассматривался в связи с вечностью Бога в гл. 10<sup>9</sup>, и здесь нам следует лишь коротко изложить его. Когда мы говорим о существовании Бога «до» сотворения мира, мы не должны думать, что Бог существует в бесконечной протяженности времени. Вечность Бога означает, что Он существует иначе, в Его бытии нет течения времени, и подобное существование нам даже трудно представить себе (см.: Иов. 36:26; Пс. 89:2,4; Ин. 8:58; 2 Пет. 3:8; Отк. 1:8). Тот факт, что Бог сотворил время, напоминает нам, что Он господствует над ним, а мы должны использовать время к Его славе.

**5. Труд Сына и Святого Духа в творении.** Бог-Отец был инициатором акта творения. Но Сын и Святой Дух также действовали в нем. О Сыне часто говорится, что «через» Него произошло творение (в русском синодальном переводе — «чрез» и «Им». — *Примеч. пер.*). «Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (Ин. 1:3). Павел говорит: «Один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8:6), и «все Им и для Него создано» (Кол. 1:16). Мы читаем также, что Сын — это Тот, «чрез Которого» Бог «и веки сотворил» (Евр. 1:2)<sup>10</sup>. Эти тексты дают последовательную картину того, как Сын исполнял роль действующей силы, совершающей планы и исполняющей указания Отца.

<sup>8</sup> Kidner, *Genesis*, p. 57.

<sup>9</sup> См.: с. 173.

<sup>10</sup> По версии автора — «миры» или «мир». Слово *a'ldw* и его смысловое содержание в Новом Завете стало предметом многочисленных спекуляций в связи с его специфическим употреблением в кумранских рукописях, где термин «эон» имеет совершенно особое мистическое смысловое наполнение. Однако наиболее взвешенным решением представляется все же перевод «век», «время» или «эпоха». — *Примеч. пер.*

Святой Дух также действовал в творении. В целом Он представлен в Писании завершающим, исполняющим и дающим жизнь творению Божьему. В Быт. 1:2 говорится, что «Дух Божий носился над водою», и это — описание Его охраняющей, поддерживающей и правящей функции. Иов говорит: «Дух Божий создал меня, и дыхание Вседержителя дало мне жизнь» (Иов. 33:4). Важно помнить, что в целом ряде ветхозаветных пассажей одно и то же древнееврейское слово (ПП) в различных контекстах может означать «дух», «дыхание» или «ветер». Однако во многих случаях различие в значении несущественно, поскольку если мы принимаем решение переводить «дыхание Бога» или даже «ветер Бога», то все эти выражения являются фигуральными описаниями действия Святого Духа в творении. Так, псалмопевец, рассуждая о великом разнообразии существ на земле и в море, говорит: «Пошлешь дух Твой — созидаются, и Ты обновляешь лице земли» (Пс. 103:30; о действии Святого духа говорится также в Иов. 26:13; Ис. 40:13; 1 Кор. 2:10). Однако свидетельство Писания о деятельности Святого Духа в творении не очень объемно. Гораздо более полно раскрывается Его роль во вдохновении Писания и в применении к народу Божьему искупительного труда Христа<sup>12</sup>.

## **Б. Творение отделено от Бога, но все же вечно зависит от Него**

Библейское учение об отношениях между Богом и творением — единственное в своем роде среди всех мировых религий. Библия учит, что Бог отделен от своего творения. Он не является его частью, так как Он создал его и правит им. В связи с тем, что Бог несравнимо более велик, чем творение, часто говорят о *трансцендентности* Бога. Проще говоря, это означает, что Бог гораздо «выше» творения в том смысле, что Он более велик, чем творение, и не зависит от него.

Бог также тесно связан с творением, так как творение постоянно зависит от Него в своем существовании и функционировании. О связи Бога с творением часто говорят, используя специальный термин *имманентность*, т. е. «пре-бытие» в творении. Библейский Бог — это не абстрактное божество, которое удалено от своего творения и не интересуется им. Библия — это история вмешательства Бога в творение, в особенности в дела человека. Иов утверждает, что даже животные и растения зависят от Бога: «В Его руке душа всего живущего и дух всякой человеческой плоти» (Иов. 12:10). В Новом Завете Павел утверждает, что Бог дает «всему жизнь и дыхание и все», и что «мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17:25,28). И в самом деле, о Христе сказано: «все Им стоит» (Кол. 1:17), и Он непрерывно удерживает «все словом силы Своей» (Евр. 1:3). Трансцендентность и имманентность Бога утверждены в одном предложении, когда Павел говорит: «Один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех, и во всех нас» (Еф. 4:6).

<sup>11</sup> Так, напр., известный стих Ин. 3:8 «Дух дышит, где хочет», большинство англоязычных версий переводит: «Ветер вее» — «The wind blows wherever it wishes». — *Примеч. пер.*

<sup>120</sup>О действии Святого Духа см. в гл. 29.

Тот факт, что творение отлично от Бога, но при этом вечно зависимо от Бога, что Бог гораздо выше творения, но всегда связан с ним (короче говоря, что Бог трансцендентен и имманентен), представлен на рис. 14.1.

Рис. 14.1

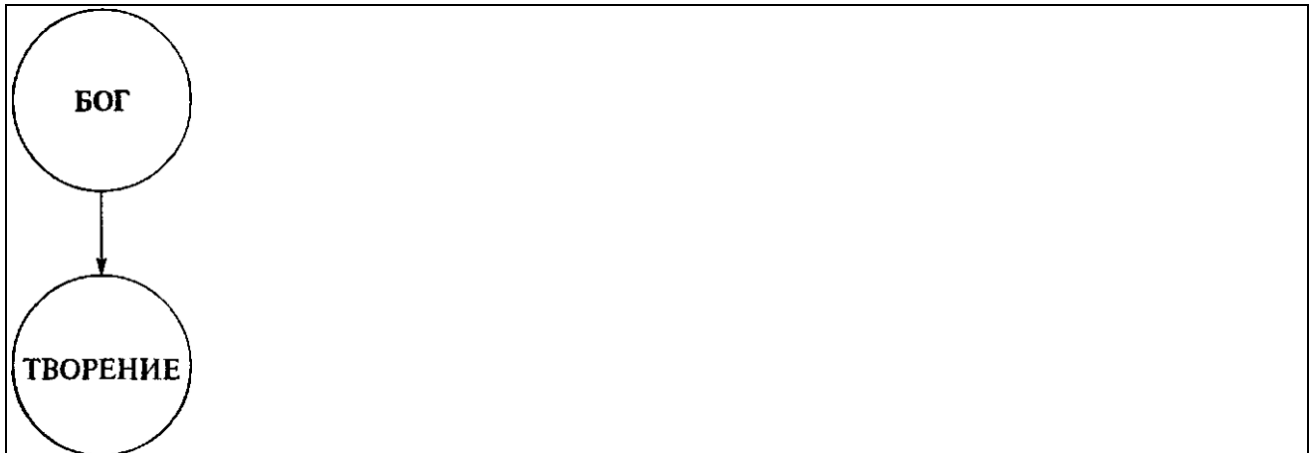


Рис. 14.2



Это учение четко отличается от **материализма** — философии, наиболее распространенной среди неверующих людей в наши дни, которая в принципе отрицает существование Бога. Материализм утверждает, что материальный мир — это единственное, что существует. Эта концепция представлена на рис. 14.2.

В наши дни христиане, которые все свои усилия направляют на то, чтобы заработать больше денег и приобрести больше имущества, становятся «практическими» материалистами, поскольку их жизнь была бы такой, если бы они не верили в Бога.

Те сведения, которые мы находим в Писании об отношении Бога к Его творению, отличаются также и от пантеизма. Греческое слово *πάν* означает «весь» или «всякий». **Пантеизм** — это представление о том, что все, весь мир — это Бог или часть Бога. Эта точка зрения представлена на рис. 14.3.

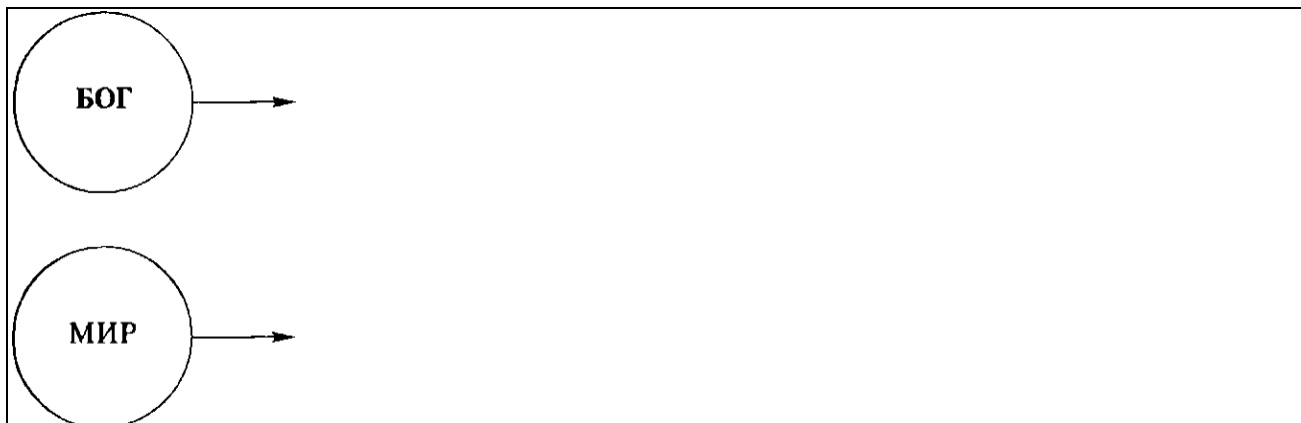
Пантеизм отрицает многие важнейшие черты сущности Бога. Если весь мир — это Бог, то Бог — это не отдельная личность. В этом случае Бог не неизменен, поскольку вместе с изменениями в мире меняется и Сам Бог. Более того, Бог также и не свят, так как зло мира — это также часть Бога. Другое **Рис. 14.3**



затруднение заключается в том, что большинство пантеистических систем (таких, как буддизм и многие другие восточные религии) отрицают значимость человеческой личности, поскольку все — Бог, цель индивидуума должна заключаться в слиянии с миром, во все большем единении с ним, при утрате собственных индивидуальных черт. Если Сам Бог не обладает личностными атрибутами, отдельными от мира, то нам также не следует к нему стремиться. Таким образом пантеизм разрушает не только личностный характер Бога, но, в конечном счете, также и человека.

Любая философия, которая рассматривает творение как «эманацию» Бога (т. е. нечто, исходящее от Бога, но являющееся частью Бога, которая не отличается от него), сходна с пантеизмом, так как здесь также видно отрицание основных аспектов сущности Бога.

Рис. 14.4



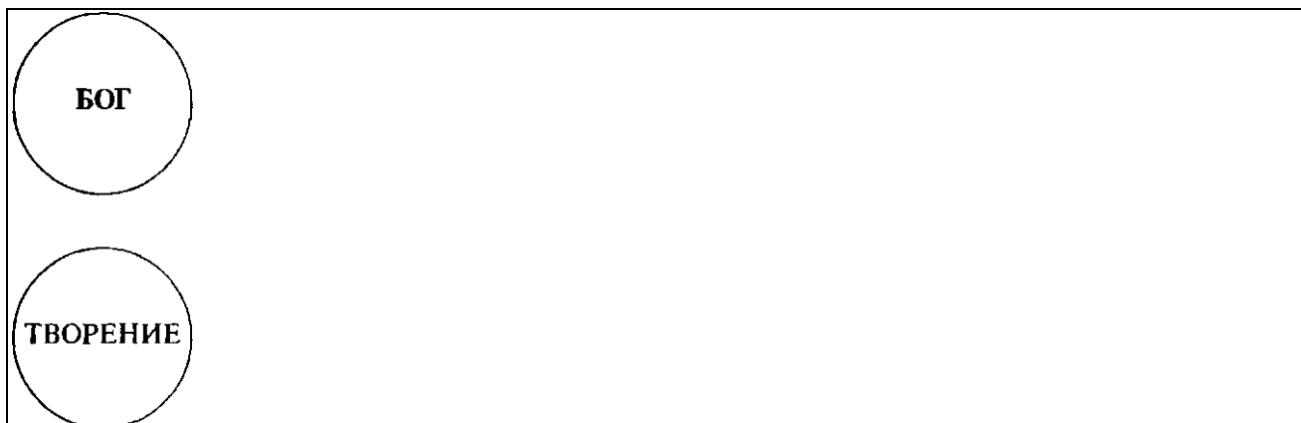
Библия отвергает также *дуализм*. Дуализм — это представление о том, что как Бог, так и материальный мир вечно сосуществуют. Таким образом получается, что в мире две высшие силы: Бог и материя. Этот взгляд представлен на рис. 14.4.

Проблема дуализма заключается в том, что в нем намечен вечный конфликт между Богом и злом, присутствующим в материальном мире. Кто победит — Бог или зло мира? Мы не можем быть в этом уверены, поскольку Бог и зло, судя по всему, всегда сосуществовали. Такая философия отрицает господство Бога над творением и тот факт, что творение возникло по воле Божьей, что его следует использовать только ради Божьих целей и что творение должно прославлять Бога. Дуализм отрицает также и то, что весь мир был сотворен по сути своей благим (Быт. 1:31), и призывает людей считать материальную реальность не благой по сути, в противовес библейскому повествованию о творении, которое Бог создал для того, чтобы оно было благом, и для того, чтобы править им ради Своих целей.

Один из последних примеров проявления современного дуализма — это фильм «Звездные войны», в котором утверждается существование вселенской «Силы», в которой есть светлая и темная сторона. Здесь полностью отсутствует представление о святом и трансцендентном Боге, Который правит всем и несомненно побеждает зло. Когда в наши дни нехристиане начинают осознавать духовный аспект мира, они часто становятся дуалистами, просто признавая тот факт, что в сверхъестественном, или духовном, мире есть добро и зло.

Конечно, сатана рад, что люди думают, будто в мире есть злая сила, которая равна Самому Богу.

Рис. 14.5



Христианский взгляд на творение также отличается от *деизма*. Деизм — это точка зрения, которая предполагает, что Бог сейчас не связан с творением. Этот взгляд представлен на рис. 14.5.

Деизм утверждает, что Бог сотворил мир и что Он гораздо более велик, чем мир (Бог трансцендентен). Некоторые деисты также считают, что у Бога есть моральные стандарты и что Он призывает людей к ответу в день суда. Однако они отрицают, что Бог связан с миром, т. е. отвергают Его имманентность. Бог воспринимается как Часовщик, Который завел «часы» творения в самом начале, а затем предоставил всему идти как идет.

Хотя деизм в определенном смысле и утверждает трансцендентность Бога, он отрицает практически всю библейскую историю, которая является историей активного вмешательства Бога в дела мира. Многие «теплые», или

номинальные, христиане (ср.: Отк. 3:16) сегодня фактически являются деистами, поскольку их жизнь почти полностью лишена молитвы, поклонения, страха Божьего, постоянного доверия Богу в Его заботе о наших нуждах.

## **В. Бог создал мир, чтобы явить Свою славу**

Очевидно, что Бог сотворил Свой народ для Своей же славы, ибо Он говорит о Своих сыновьях и дочерях: «...Кого Я сотворил для славы Моей, образавал и устроил» (Ис. 43:7). Однако для этой цели Бог сотворил не только людей. Все творение предназначено для прославления Бога. Даже неодушевленное творение: звезды, солнце, луна и небо свидетельствуют о величии Божьем: «Небеса проповедуют славу Божию, и о делах рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи открывает знание» (Пс. 18:2,3). В песни небесного поклонения в гл. 4 Откровения творение Божье соотносится с тем фактом, что Бог достоин принять славу от этого творения:

Достоин Ты, Господи, принять славу и честь и силу, ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено (Отк. 4:11).

Что говорит о Боге творение? В первую очередь оно показывает великую силу и мудрость, гораздо большие, чем может вообразить себе сотворенное существо<sup>13</sup>: «Он сотворил землю силою Своею, утвердил вселенную мудростью Своею, и разумом Своим распростер небеса» (Иер. 10:12). В противопоставление безумным людям и созданным ими «истуканам», Иеремия говорит: «Не такова, как их, доля Иакова; ибо Бог его есть Творец всего... имя Его — Господь Саваоф» (Иер. 10:16). Один лишь взгляд на солнце или на звезды убеждает нас, что Бог бесконечно могуществен. Достаточно посмотреть на лист дерева, или на устройство человеческой руки, или на любую живую клетку, чтобы убедиться, что Бог нескончаемо мудр. Кто мог создать все это? Кто мог сотворить все это из ничего? Кто мог поддерживать все это день за днем — в течение огромного количества лет? Такая бесконечная власть, такое утонченное мастерство выходят за пределы нашего понимания. Когда мы размышляем о них, мы прославляем Бога.

### **О роли Писания в правильном понимании творения см. в гл. 6.**

Когда мы утверждаем, что Бог сотворил мир для того, чтобы показать Свою славу, важно, чтобы мы понимали, что Он не нуждался в сотворении мира.

Мы не должны думать, что Богу нужна была большая слава, чем та, которой Он обладал в Троице вечно, или что Он был в определенной степени несовершенен без той славы, которую Он получил от сотворенного мира. Это означало бы отрицание независимости Бога и подразумевало бы, что Бог нуждался в мире для того, чтобы быть в полной мере Богом<sup>14</sup>. Напротив, мы должны утверждать, что сотворение мира — это **свободный акт воли Бога**. Это не был необходимый акт — Бог просто решил поступить именно так. «Ты сотворил все, и все **по Твоей воле** существует и сотворено» (Отк. 4:11). Бог желал сотворить мир для того, чтобы продемонстрировать Свое совершенство. Творение показывает Его великую мудрость и силу, и, в конечном счете, оно показывает также и все прочие качества Бога<sup>15</sup>. Судя по всему, Бог сотворил мир для того, чтобы наслаждаться Своим творением, поскольку оно отражает Его различные качества.

Это объясняет, почему мы сами получаем такое наслаждение от творчества. Люди, имеющие артистические, музыкальные или литературные дарования, получают огромное удовольствие, когда видят, слушают или размышляют о результатах творчества. Бог создал нас так, что мы можем наслаждаться, подражая Ему, творя что-либо, насколько это возможно для людей, которые сами являются творением. Одно из поразительных явлений, связанных с человеком — в отличие от всего прочего творения, — это то, что люди могут создавать новые вещи. Это объясняет и тот факт, что людям так нравятся и другие «творческие» занятия: кулинария, украшение дома, работа по дереву и с другими материалами, научные изобретения, поиск новых решений в производственной сфере. Даже дети обожают рисовать и строить дома из кубиков. Во всех этих занятиях мы хоть и слабо, но все же отражаем действия Бога в творении, и мы должны радоваться этому и благодарить за это Бога.

## **Г. Мир, сотворенный Богом, был «хорош весьма»**

<sup>14</sup> **Вопрос о независимости Бога рассматривается в гл. 10.**

<sup>15</sup> **О том, что все творение отражает различные аспекты сущности Бога, говорится в гл. 10.**

Продолжим рассуждение, опираясь на уже сказанное нами. Если Бог сотворил мир для того, чтобы показать свою славу, то нам следовало бы ожидать, что мир будет исполнять ту миссию, ради которой он был сотворен. Ког-

да Бог завершил труд творения, Он наслаждался тем, что создал. В конце каждого этапа творения Бог видел, что то, что было Им создано, было «хорошо» (Быт. 1:4,10,12,18,21,25). Затем, по истечении шести дней творения, «увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Бог наслаждался созданным Им творением, как и планировал.

Несмотря на то что сейчас в мире присутствует грех, материальное творение все еще благо в очах Божьих, и мы также должны считать его «благим». Это должно освободить нас от ложного аскетизма, когда пытаются доказать, что грешно наслаждаться материальным творением. Павел говорит, что те, кто запрещает «вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением» (1 Тим. 4:1—3), рас-пространяют «учения бесовские». Апостол говорит так жестко, потому что он понимает, что «всякое творение Божие хорошо и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою» (1 Тим. 4:4,5). Выражение «слово Божие», которое «освящает» пищу и прочее материальное творение, — это, возможно, аллюзия на благословение Бога в Быт. 1:31: «Хорошо весьма».

Конечно, сотворенный порядок может быть использован в греховных или эгоистических целях и может отвлечь нас от Бога. Но мы не должны бояться этой опасности и не должны отказываться от позитивного использования Божьего творения — с благодарностью и радостью, ради нашего блага и на благо Царства Божьего. Вскоре после того, как Павел предостерегает об опасности «сребролюбия» (1 Тим. 6:9,10), он говорит, что Сам Бог дает «нам все обильно для наслаждения» (1 Тим. 6:17). Таким образом, христианам следует способствовать промышленному и техническому прогрессу (при должном внимании к охране природы), радостному и благодарному использованию всего того, что дает нам изобильная земля, сотворенная Богом. Мы должны делать это сами и щедро делиться с другими тем, чем мы обладаем (отметим 1 Тим. 6:18). Однако при этом не следует забывать, что материальные блага временны, а не вечны. Наши надежды нам следует возлагать на Бога (см.: Пс. 61:9; 1 Тим. 6:17) и стремиться обрести Царство Божье, которое будет стоять вовек (Кол. 3:1-4; Евр. 12:28; 1 Пет. 1:4).

#### Д. Писание и современная наука

В различные периоды истории христиане часто были не согласны с общепринятыми научными представлениями. В подавляющем большинстве случаев искренняя христианская вера и убежденность в истинности Библии приводили ученых к открытию новых фактов о Божьем мире, и эти открытия часто в корне изменяли научные представления. Жизнь Исаака Ньютона, Галилео Галилея, Иоганна Кеплера, Блеза Паскаля, Роберта Бойля, Майкла Фарадея, Джеймса Клерка Максвелла и многих других — яркий тому пример<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> **Краткий обзор биографий многих из этих ученых см.: August J. Kling, "Men of Science/Men of Faith", HIS, May 1976, pp. 26-31.**

С другой стороны, случалось и так, что общепринятые научные воззрения входили в противоречие с тем, как люди понимали Библию. Например, когда итальянский астроном Галилео (1564—1642) стал учить тому, что земля не является центром мира и что земля и другие планеты вращаются вокруг солнца (следуя теории польского астронома Коперника [1472—1543]), его начали критиковать, и впоследствии его книги были осуждены Римско-католической церковью. Это было обусловлено тем, что многие люди считали, что Библия учит, будто бы солнце вращается вокруг земли. На самом деле Библия вовсе не учит этому, а астрономические взгляды Коперника заставили людей вновь изучить Библию и пересмотреть ее толкование. На самом деле описание восхода и захода солнца (Еккл. 1:5 и др.) просто показывают явления такими, какими они представляются наблюдателю, и, с этой точки зрения, здесь все верно. Однако здесь не содержится утверждений о движении земли вокруг солнца, и нигде в Библии не говорится о том, какая сила заставляет солнце «заходить» (с человеческой точки зрения). Писание ничего не говорит о том, является ли земля, солнце или другое космическое тело «центром» мира или солнечной системы, — Писание не занимается подобными вопросами. Однако урок Галилео, которого заставили отречься от своего учения и поместили под домашний арест на всю его оставшуюся недолгую жизнь, должен напоминать нам о том, что внимательное наблюдение естественного мира может побудить нас вернуться к Писанию и уточнить, действительно ли оно учит нас тому, чему мы думали? Иногда более внимательное исследование текста может показать, что прежнее толкование было неверным.

Научные исследования помогли христианам переоценить, например, представления о возрасте земли, которые были свойственны прошлым поколениям, так что ни один евангельский исследователь сейчас не скажет, что мир был сотворен в 4004 г. до н. э. Однако прежде очень многие были совершенно уверены в точности этой даты, прочтя труды ирландского архиепископа Джеймса Ашера (Ussher; 1581—1656), одного из величайших ученых своего

времени, который тщательно вычислил все даты в генеалогиях Библии, чтобы определить, когда точно был сотворен Адам. Сейчас широко признан тот факт, что Библия не говорит нам, когда именно была сотворена земля и человечество (см. ниже).

**17 Анализ все возрастающего количества фактов, которые свидетельствуют против эволюции, см. в книгах Майкла Дентона и Филиппа Е. Джонсона, которые приведены в библиографии в конце этой главы и рассмотрены ниже.**

С другой стороны, многие христиане упорно отказывались принять представление современных ученых об эволюции. Многие верующие вновь и вновь изучали Библию, чтобы прояснить этот вопрос, и многие из них пришли к заключению, что Писание все же говорит о процессе появления живых организмов. Более того, тщательное исследование фактов сотворенного мира породило значительные разногласия относительно эволюционной теории (как среди ученых-христиан, так и среди ученых-нехристиан)<sup>17</sup>. Таким образом, различные теории эволюции подвергались христианами критике как с библейских, так и с научных позиций.

Нам также следует помнить, что вопрос о сотворении мира сильно отличается от многих других научных вопросов, поскольку творение невозможно повторить в лабораторных условиях и никто из людей его не наблюдал. По-этому уверенные заявления ученых о творении и о ранней истории земли — в лучшем случае спекуляции образованных людей. Однако если мы убеждены, что единственный наблюдатель этих событий (Бог) рассказал нам об этом в Библии и что Его слова заслуживают доверия, то нам нужно очень внимательно отнестись к библейскому повествованию.

В следующем разделе мы рассмотрим некоторые принципы, которые могут нам помочь понять соотношение между творением и открытиями современной науки.

*/.* **Если все факты истолкованы верно, то между Писанием и естественными науками не может быть «никакого окончательного противоречия».** Вы-

ражение «никакого окончательного противоречия» взято из прекрасной книги Фрэнсиса Шеффера<sup>18</sup>. Шеффер приводит ряд предположений, которые могут вызвать разногласия среди христиан, верящих в истинность Писания:

1. Возможно, Бог сотворил «развившийся» мир.
2. Возможно, есть временной промежуток между событиями, описанными в Быт 1:1 и 1:2 или 1:2 и 1:3.
3. Возможно, что в Быт. 1 речь идет о долгом дне.
4. Возможно, что потоп повлиял на геологические данные.
5. Возможно, в Быт. 1 слово «род» используется в широком значении.
6. Возможно, животные вымирали до грехопадения.
7. Там, где не используется евр. слово  $\text{קָרָא}$  («творить». — *Примеч. пер.*), возможно, речь идет о чем-то прежде существовавшем<sup>19</sup>.

<sup>18</sup>Francis Schaeffer, *No Final Conflict*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1975.

<sup>19</sup>*Ibid.*, pp. 25-33.

Шеффер говорит о том, что сам он не поддерживает ни одно из приведенных предположений; он просто говорит, что теоретически это возможно. Основная мысль Шеффера состоит в том, что ни наше понимание окружающего мира, ни наше понимание Писания не является совершенным. Но мы можем приступить к научному и библейскому исследованию с уверенностью в том, что если все факты поняты верно и если мы правильно истолковываем Писание, то наши выводы никогда не будут противоречивыми, другими словами, не будет «никакого окончательного противоречия». Бог, Который говорит в Писании, знает все факты, и то, что Он говорит, не противоречит ни одному истинному факту.

Именно с этих позиций христианам следует рассматривать вопрос о творении и о современной науке. Мы не должны бояться научно исследовать факты сотворенного мира, напротив, нам следует охотно браться за это и проводить подобные исследования, будучи уверенными в том, что если факты поняты правильно, то они никогда не войдут в противоречие с непогрешимыми словами Бога в Писании. Точно также мы должны подходить и к изучению Писания — с уверенностью в том, что если Писание истолковано верно, то оно не будет противоречить фактам природы<sup>20</sup>.

Кто-то может возразить, что вся эта дискуссия в целом неуместна, поскольку Библия дана нам для того, чтобы научить нас религиозным и этическим нормам; Писание — это не учебник «науки». Тем не менее, как было отмечено в гл. 4, само Писание не налагает подобных ограничений на тематику учений, которые могут в нем содержаться. Хотя Библия — это, конечно, не «учебник» в формальном смысле, тем не менее в ней содержится



множество утверждений о мире и о природе — об их происхождении, цели их сотворения и их будущей судьбе — и множество утверждений о том, как они функционируют изо дня в день. Если мы всерьез воспринимаем мысль о том, что Сам Бог (наряду с человеческими авторами) говорит нам через Писание, то мы должны принимать всерьез и эти утверждения; нам следует верить им. Ведь Писание говорит нам, что наше понимание некоторых «научных» фактов — это вопрос нашей веры! В Евр. 11:3 сказано: **«Верю** познаем, что веки устроены словом Божиим, так что из невидимого произошло видимое».

## **2. Некоторые теории о творении явно несовместимы с учением Писания.**

В этом разделе мы рассмотрим три типа объяснения происхождения мира, которые явно противоречат Писанию.

**О соотношении Писания и естественного откровения см. в гл. 3. Учение Дарвина об эволюции рассматривается ниже, см. с. 304—314.**

1) Мирские теории. Ради полноты изложения мы лишь кратко упомянем о том, что любая чисто секулярная теория происхождения мира неприемлема для тех, кто верит в Писание. Секулярная теория — это любая теория происхождения мира, которая не рассматривает в качестве причины творения бесконечного и личного Бога, Который осмысленно творил мир. Таким образом, теория «большого взрыва» (в секулярной форме, где представление о Боге отсутствует) или любые теории, говорящие о том, что материя существовала вечно, противоречат учению Писания о том, что Бог сотворил мир из ничего и что Он сделал это ради собственной славы. (Когда учение Дарвина об эволюции трактуется в абсолютно материалистическом ключе, как чаще всего это и бывает, то это учение попадает все в ту же категорию.)<sup>21</sup>

2) Теистический эволюционизм. Начиная со времен публикации книги Чарльза Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859), многие христиане выдвигали теорию о том, что живые организмы действительно произошли в результате эволюции, описанной Дарвином, но что Бог руководил этим процессом и привел его к такому результату, которого желал Сам. Данную точку зрения называют **теистической эволюцией**, так как ее сторонники отстаивают веру в Бога (это учение «теистично»), но при этом утверждают и правильность эволюционной теории. Многие сторонники теистического эволюционизма считают, что Бог вмешивался в процесс развития мира в ключевые моменты, и речь здесь идет: 1) о сотворении материи в самом начале, 2) о сотворении простейших форм жизни и 3) о сотворении человека. Однако, исключая эти вероятные моменты вмешательства, сторонники теистического эволюционизма считают, что в остальном эволюция проходила так, как это описывают современные ученые-естествоиспытатели, и что Бог использовал эволюцию для создания всех прочих форм жизни. Те, кто придерживается данной точки зрения, считают, что случайная мутация живых существ привела к эволюционному процессу, направленному к высшим формам жизни, на основании «адаптивного преимущества» (мутации, которая позволяла живым существам лучше всего бороться за выживание в их среде), так что одни существа выживали, а другие нет.

Теистические эволюционисты готовы изменить свои воззрения на то, как именно происходила эволюция, поскольку, по их мнению, Библия не уточняет деталей этого процесса. Таким образом, нам самим нужно исследовать этот вопрос, используя научные данные. Они говорят, что мы, все больше узнавая о том, как проходила эволюция, еще больше узнаем о том, какие процессы Бог использовал для того, чтобы способствовать развитию форм жизни.

Против теистического эволюционизма можно выдвинуть следующие возражения:

1. Ясное учение Писания о том, что в Божьем труде творения была определенная цель, судя по всему, несовместимо с фактором случайности, который предусматривается эволюционной теорией. Бог говорит: «Да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их» (Быт. 1:24), и, значит, Писание говорит о том, что Бог совершает осмысленные действия, и все, что Он свершает, Он свершает ради определенной цели. Однако это противоречит представлению о совершенно **случайных** мутациях с миллионами бессмысленных вариантов, которые в рамках эволюционной теории не приводят ни к чему, пока не возникнет какой-то новый вид.

Фундаментальное различие между библейским взглядом на творение и теистическим эволюционизмом заключается в следующем. Движущая сила, которая дает возможность изменяться и развиваться новым видам в любой эволюционной модели, — это **случайность**. Без случайной мутации организмов нет эволюции в том смысле, в каком ее понимает современная наука. Случайная мутация — это та сила, которая провоцирует постепенное развитие от простых форм жизни к самым сложным. Однако, в соответствии с учением Писания, движущая сила развития новых организмов — это **разумный план** Бога. Бог сотворил «рыб больших и всякую душу животных

пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее» (Быт. 1:21). «И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. Иувидел Бог, что это хорошо» (Быт. 1:25). Эти утверждения несовместимы с представлением о Боге, Который управляет миллионами случайных мутаций, ни одна из которых не была «хороша», ни одна из которых не дала тех видов растений и животных, которыми Бог желал населить землю. Вместо четкого библейского описания творения теистический эволюционизм предлагает примерно следующее:

**И сказал Бог: «Да произведет земля душу живую по роду ее». И поеле трехсот восьмидесяти семи миллионов девяноста двух тысяч восьмисот семидесяти одной попытки Бог, наконец, создал удачную мышь.**

Такое толкование может показаться странным, но именно это теистический эволюционизм подразумевает для каждого из сотен и тысяч различных видов растений и животных земли — если считать, что все они развились в процессе случайной мутации в течение миллионов лет, постепенно усложняясь, если мутации оказывались удачными.

Теистические эволюционисты могут возразить и сказать, что Бог вмешивался в процесс и направлял его так, как Ему было угодно. Но если мы делаем такое предположение, то тогда уже в процессе все-таки возникает разумный план и мы уже не можем говорить об эволюции, так как нет случайной мутации (в моменты божественного вмешательства). Ни один секулярный эволюционист не признает такого целенаправленного вмешательства, осуществляемого разумным Творцом. Но если христианин признает активный, целенаправленный план Бога, то больше нет необходимости ни в случайности, ни в каком бы то ни было развитии, основанном на случайной мутации. В таком случае достаточно признать, что Бог сотворил каждое существо без тысяч неудачных попыток.

2. Писание говорит о том, что Божье слово творения исполнялось незамедлительно. Когда Библия повествует о Божьем слове творения, то она подчеркивает силу этого слова и его способность осуществить поставленную цель:

**Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их. <. <Ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось (Пс. 32:6,9).**

Подобные утверждения невозможно совместить с представлением о том, что Бог сказал что-либо и через миллионы лет и миллионы случайных мутаций живых существ Его слово исполнилось. Напротив, как только Бог говорит: «Да произрастит земля зелень», о результате говорится уже в следующем предположении: «И стало так» (Быт. 1:11).

<sup>22</sup> Нет необходимости настаивать на том, что еврейское слово *רִמָּה* («род») точно соответствует биологическому термину «вид», поскольку это слово просто связано с тем, как сейчас классифицируются живые существа. Однако еврейское слово, судя по всему, указывает на конкретные различия разных видов живых существ. Оно употреблялось, напр., в отношении многих совершенно конкретных разновидностей животных, которые отличаются по их «породе» (*רִמָּה*). В Писании сказано: «коршуна, и сокола с породой его, всякого ворона с породой его... ястреба с породой его» и «саранчу с ее породой» (Лев. 11:14,15,16,22). Другие животные, названные в связи с их «породой», — это кречет, страус, сова, чайка и ястреб (Втор. 14:13,14,15). Это совершенно конкретные виды животных, и Бог сотворил их так, что они размножаются только в соответствии со своей «породой». Судя по всему, это означает, что различия допускаются только в рамках каждой разновидности животных (более крупные или более мелкие коршуны, коршуны различного окраса или с разной формой клюва и т. д.), и они не приводят к «макроэволюционным» изменениям, которые дают совершенно новую разновидность птиц (Фрейр и Дейвис считают, что слово «вид» может соответствовать современным понятиям «семейство» или «род» или вообще не иметь эквивалента в современной научной терминологии. См.: Frair and Davis, *A Case for Creation*, p. 129).

3. Когда Писание говорит нам, что Бог создал растения и животных, что-бы они размножились «по роду своему» (Быт. 1:11,24), то это подразумевает, что Бог сотворил много различных типов растений и животных и что, хотя среди них и были какие-то различия (сравни различия форм, рас и личностей среди людей!), все же существовали довольно узкие границы изменений, к которым могла привести родовая мутация<sup>22</sup>.

4. Представление об активной роли Бога в творении, где Он формирует каждое ныне существующее живое существо, трудно примирить с концепцией теистического эволюционизма, в которой Богу определена роль стороннего наблюдателя. Давид говорит: «Ибо Ты устроил внутренности мои, и соткал меня во чреве матери моей» (Пс. 138:13). Бог говорит Моисею: «Кто дал уста человеку? кто делает немым, или глухим, или зрячим, или слепым? не Я ли Господь?» (Исх. 4:11). Бог повелевает траве расти (Пс. 103:14; Мф. 6:30) и питает птиц (Мф. 6:26) и других обитателей леса (Пс. 103:21, 27—30). Если Бог столь активно вмешивается в рост и развитие каждого живого существа даже сегодня, то можно ли считать библейским мнение о том, что все эти формы жизни произошли в

результате эволюционного процесса, управляемого случайной мутацией, а не в результате прямого, целенаправленного акта творения, и что Бог лишь после их появления начал активно и непрерывно управлять ими?

5. Сотворение Адама и Евы — вот что поможет порвать с теистическим эволюционизмом. Теистические эволюционисты, которые поддерживают особое творение Адама и Евы на основании утверждений Быт. 1 и 2, на самом деле отошли от эволюционной теории в применении к человечеству. Но если мы, на основании Писания, утверждаем учение об особом вмешательстве Бога в момент сотворения Адама и Евы, то что мешает нам полагать, что точно так же Бог вмешался в ход событий и через акт творения живых организмов?

Сотворение Адама и Евы, как о нем говорится в Писании, показывает, что они были совсем иными созданиями, чем те почти животные, едва похожие на человека существа, которых эволюционисты называют первыми людьми, существами, происшедшими от обезьяноподобных животных. Писание говорит, что первые мужчина и женщина, Адам и Ева, с самого момента их сотворения обладали высокоразвитыми лингвистическими, моральными и духовными способностями. Они говорят друг с другом. Они даже говорят с Богом.

Кто-то может сказать, что Быт. 1 и 2 не доказывают, что Адам и Ева — это индивидуальности в буквальном смысле слова. Однако, во-первых, историческое повествование Книги Бытие непосредственно переходит к очевидно историческому материалу об Аврааме (Быт. 12), т. е. автор весь этот раздел считал историческим<sup>23</sup>; и, во-вторых, в Рим. 5:12—21 и 1 Кор. 15:21,22,45—49 Павел подтверждает существование «одного» человека Адама, через которого грех пришел в мир, и основывает свое рассуждение о спасительном труде Христа на историческом примере Адама, который также представлял все человечество. Кроме того, повсюду в Новом Завете Адам и Ева явно воспринимаются как исторические фигуры (ср.: Лк. 3:38; Деян. 17:26; 1 Кор. 11:8,9; 2 Кор. 11:3; 1 Тим. 2:13,14). В Новом Завете подразумевается также историчность сыновей Адама и Евы — Каина (Евр. 11:4; 1 Ин. 3:12; Иуд. 11) и Авеля (Мф. 23:35; Лк. 11:51; Евр. 11:4; 12:24).

<sup>23</sup> Отметим также выражение «Вот родословие», с которого последовательно начинаются разделы Книги Бытие. В Быт. 2:4 (небо и земля); 5:1 (Адам); 6:9 (Ной); 10:1 (сыновья Ноя); 11:10 (Сим); 11:27 (Фарра, отец Авраама); 25:12 (Измаил); 25:19 (Исаак); 36:1 (Исав); 37:2 (Иаков). Перевод этого выражения различен в разных английских версиях перевода, но еврейское выражение всюду одно и то же и буквально означает: «Вот родословие...» С помощью этого литературного приема автор вводит различные разделы своего исторического повествования, объединяя его в нечто целое и указывая, что всю работу следует воспринимать как единый исторический труд. Если автор хочет, чтобы мы воспринимали Авраама, Исаака и Иакова в качестве исторических личностей, то он также желает, чтобы Адама и Еву мы тоже считали реальными, историческими фигурами.

6. С эволюционной теорией связано множество научных проблем (см. ниже). Возрастающее число вопросов, ставящих под сомнение теорию эволюции, которые поднимают даже нехристиане, представляющие различные научные дисциплины, показывает, что любой человек, утверждающий, что он верит в эволюцию, поскольку «научные факты» просто не оставляют иного выбора, на самом деле не исследовал все аргументы противоположной стороны. Научные данные никого не принуждают принимать эволюционное учение, и если библейские данные также свидетельствуют против него, то едва ли можно сказать, что христианам следует придерживаться этой теории.

Итог будет уместно подвести, процитировав геолога Дейвиса А. Янга: «Точка зрения теистического эволюционизма, как ее излагают многие из сторонников этой теории, не является христианской. Это не подлинно библейская теория, так как она основана на доводах, привнесенных в христианство извне»<sup>24</sup>. Луис Беркхоф пишет: «Теистическая эволюция — это растерянный ребенок, который периодически зовет Бога, чтобы Тот помог ему преодолеть пропасти, разверзающиеся под его ногами. Это и не библейское учение о творении, и не последовательная теория эволюции»<sup>25</sup>.

3) Замечания по теории эволюции Дарвина. Слово «эволюция» употребляется в разных значениях. Иногда оно означает «микроразвитие» — незначительное развитие в рамках одного вида, благодаря которым мухи или комары становятся нечувствительны к инсектицидам, или увеличение среднего роста людей, или развитие разных оттенков цвета роз. Сейчас мы видим множество примеров такой «микроразвития», и никто не отрицает ее существования<sup>26</sup>. Однако, когда речь идет о творении, слово «эволюция» употребляется в другом значении.

<sup>24</sup> Davis A. Young, *Creation and the Flood: An Alternative to Flood Geology and Theistic Evolution* (Grand Rapids: Baker, 1977), p. 38.

<sup>25</sup> Berichof, *Systematic Theology*, pp. 139,140.

<sup>26</sup> Филипп Е. Джонсон отмечает, что многие явления, которые представлялись раз-

личными исследователями в качестве свидетельств эволюционного развития, на самом деле были просто временными популяционными различиями, без родовых изменений. Напр., он упоминает об «индустриальном меланизме» мотыльков, который наблюдал Кэттлуэлл. Речь идет о процессе, в результате которого цвет мотыльков изменялся от белого к черному и снова к белому. Это происходило, когда листья деревьев покрывались сажей в результате загрязнения, а затем, после исчезновения фактора загрязнения, обретали свой прежний цвет. Однако на каждой стадии присутствовали как белые, так и черные мотыльки, хотя и в разных пропорциях (мотыльки, которые отличались от цвета листвы, выделялись и становились жертвами хищников). Не произошло никаких эволюционных изменений, поскольку и белые, и черные мотыльки были индустриальными разновидностями, подобно тому, как белые и черные лошади в равной степени являются лошадьми. На самом деле мотыльки стремились к сохранению своей родовой индивидуальности в меняющихся обстоятельствах, и только (см.: Phillip E. Johnson, *Darwin on Trial* [Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1991]).

Слово «эволюция» гораздо чаще употребляется в значении «макрэволюции», т. е. «общей теории эволюции», с точки зрения которой «неживая суб-станция породила первую живую материю, а та в свою очередь размножилась и усложнилась, произведя все организмы: и те, что ныне уже вымерли, и те, что еще существуют»<sup>27</sup>. В этой главе мы будем употреблять слово «эволюция» в значении «макрэволюция», или «общая теория эволюции».

**а) ВОЗРАЖЕНИЯ, ВЫДВИГАЕМЫЕ ПРОТИВ ЭВОЛЮЦИОННОЙ ТЕОРИИ** С тех пор как Чарлз Дарвин в 1859 г. опубликовал свою книгу «Про-исхождение видов путем естественного отбора», и христиане, и нехристиане выступали с различными возражениями против этой теории. Современный неodarвинизм до сих пор в своей фундаментальной основе весьма схож с позицией Дарвина, с некоторыми изменениями и дополнениями, сделанными за сто лет исследований. С точки зрения современной дарвинистской эволюционной теории, история развития жизни началась, когда смешение химических элементов, имеющихся на земле, привело к спонтанному возникновению очень простой, вероятно, одноклеточной формы жизни. Эта живая клетка размножилась, и произвела новые клетки, в которых уже произошли мутации, или изменения. Эти мутации привели к развитию более сложных форм жизни. В условиях враждебной окружающей среды многие клетки погибли, а те, которые были лучше приспособлены, выжили и размножились. Таким образом природа обеспечивала процесс «естественного отбора», в ходе которого выживали различные организмы, лучше всего приспособленные к условиям окружающей среды. Все большее количество мутаций впоследствии привело к развитию широкого разнообразия живых существ; таким образом, все сложные формы жизни произошли от простейших организмов путем мутаций и естественного отбора.

Одним из последних и, вероятно, наиболее уничтожающих критических разборов современной дарвинистской теории стали работы Филиппа Е. Джонсона, профессора права, который специализируется в области анализа логики аргументации. В своей книге<sup>28</sup> он широко цитирует современных сторонников теории эволюции и убедительно доказывает следующее:

Wayne Frairand Percival Davis, *A Case for Creation* (Norcross, Ga.: CRS Books, 1983), p. 25. Phillip E. Johnson, *Darwin on Trial*, Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1991.

1. В результате ста лет экспериментального разведения различных видов животных и растений стало ясно, что количество различий, которого можно добиться (даже при намеренном, а не случайном разведении), крайне ограничено, что объясняется ограниченными возможностями генетических вариаций, возможных для каждого конкретного вида живых существ: собаки, которых селективно разводят в течение многих поколений, остаются собаками, плодовые мушки — плодовыми мушками и т. д. А если выведенные породы возвращаются в естественную среду, «наиболее специализированные поколения быстро погибают, а выжившие особи возвращаются к дикому состоянию».

Джонсон заключает, что «естественный отбор», заявляемый дарвинистами в качестве механизма выживания новых организмов, на самом деле является консервативной силой, которая сохраняет видовые особенности популяции, а не изменяет ее характеристики<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Phillip E. Johnson, *Darwin on Trial*, Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1991, pp. 15-20. Джонсон отмечает, что в некоторых случаях были произведены новые «виды», в том смысле, что возникла часть популяции, которая была неспособна скрещиваться с другой ее частью. Это происходило с плодовыми мушками и с некоторыми растительными гибридами (р. 19). Но даже при неспособности скрещиваться с другими плодовыми мушками,

новые плодовые мушки все равно оставались плодовыми мушками; они не были какими-то новыми существами, так как количество вариаций, на которые способны плодовые мушки, ограничено вариативностью, заложенной в их генетическом коде.

<sup>30</sup> Джонсон отмечает (pp. 29,30), что дарвинисты даже высказываются в пользу явно вредных характеристик, поскольку они отстаивают понятие плейотропии — представления о том, что разнообразные генетические изменения могут происходить одновременно, так что отрицательные изменения имеют место наряду с положительными. Таким образом, ни одна характеристика ни одного существующего животного не доказывает тезиса о том, что выживают только те животные, которые лучше всего приспособлены к окружающей среде, поскольку вся теория сводится к тому, что выжившие животные действительно выжили. Но откупа мы знаем, что выживание наиболее приспособленных особей было именно тем механизмом, который привел к современному разнообразию форм жизни?

<sup>31</sup> Джонсон не говорит, что так рассуждают все эволюционисты, однако он цитирует многие работы, в которых рассуждение строится именно таким образом (pp. 20—23).

2. В современной эволюционной теории представление о «выживании са-мых приспособленных» (или о «естественном отборе») воспринимается в том смысле, что те животные, чьи характеристики дают им относительные пре-имущества в процессе выживания, сохранятся, а прочие вымрут. Однако в действительности практически любую характеристику можно назвать как преимуществом, так и недостатком<sup>30</sup>. Так как же дарвинисты определяют, ка-кие именно характеристики дали преимущества в выживании тем или иным животным? Ответ: наблюдая выжившие виды. Но ведь это означает, что теория естественного отбора—это не новый взгляд на механизмы действия природы, а простая тавтология (бессмысленное повторение одного итога же), поскольку теория утверждает, что «самые выживаемые» животные — это те, у которых самое многочисленное потомство. В этом смысле теория естественного отбора означает: животные, у которых самое многочисленное потомство, — это те, у которых самое многочисленное потомство<sup>31</sup>. Однако это отнюдь не доказывает того факта, что многочисленные мутации в течение многочисленных смен поколений производят иное, более приспособленное к выживанию потомство.

3. Многочисленные и сложнейшие мутации, необходимые для возникновения таких сложных органов, как глаз или птичье крыло (как и сотен других органов), не могли произойти путем микроскопических мутаций, накапливавшихся в течение тысяч поколений, поскольку отдельные части этих органов бесполезны (и не дают никаких «преимуществ»), если не действует орган в целом. Однако математическая вероятность таких случайных мутаций в рамках одного-единственного поколения просто равна нулю. Дарвинистам не остается ничего иного, как утверждать, что это произошло потому, что так оно и произошло<sup>32</sup>.

Забавный пример, который доказывает необходимость возникновения всех частей сложной органической системы одновременно, приводится Робертом Кофалем и Келли Сегрейвз<sup>33</sup>. Они приводят пример «жука-бомбардира», который отпугивает врагов, выстреливая смесь химических веществ из двух вращающихся трубок в задней части его тела. Если вещества, которые выстреливает из себя этот жук, смешать в лаборатории, то происходит спонтанный взрыв, но, судя по всему, у жука есть какой-то ингибитор, который блокирует реакцию взрыва до тех пор, пока жук не впрыснет часть жидкости в свои «камеры сгорания», где добавление энзима катализирует реакцию. Происходит взрыв и химический репеллент выстреливается во врагов жука при температуре 212 ° по Фаренгейту. Может ли эволюционная теория объяснить этот поразительный механизм, спрашивают авторы:

Отметим, что рациональное эволюционное объяснение развития этого существа приписывает какое-то адаптивное преимущество каждой из миллионов предполагаемых промежуточных стадий процесса возникновения механизма защиты. Однако какое преимущество мог принести процесс, заверченный на четверть, на половину или на одну треть? Винтовка бесполезна, если в ней нет всех частей и они не действуют, как положено... Прежде чем этот механизм смог обеспечить защиту жуку, ему было необходимо приобрести все его части, а также нужный химический состав горючего вещества и инстинктивное поведение, необходимое для его употребления. Частично развитый набор органов был бы бесполезен. Таким образом, в соответствии с принципами эволюционной теории, не было никакого селективного давления, которое провоцировало бы движение частично сформировавшейся системы к стадии завершения... В любой науке, если теория не может объяснить имеющийся материал, эту теорию следует пересмотреть или заменить такой теорией, которая согласуется с имеющимися данными<sup>34</sup>.

<sup>32</sup>Johnson, pp. 32—44.

<sup>33</sup>Robert E. Kofahl and Kelly L. Segraves, *The Creation Explanation: A Scientific Alternative to Evolution* (Wheaton, 111.: Harold Shaw, 1975). В этой книге приводится множество поразительных фактов, которые свидетельствуют в пользу творения, основанного на разумном плане.

<sup>34</sup>*Ibid.*, pp. 2, 3. Здесь приводится также много других, сходных примеров.

А что могло бы случиться с жуком, если бы взрывоопасная химическая смесь развилась в нем раньше, чем химический ингибитор?

4. Данные по найденным в 1859 г. ископаемым были для Дарвина самой большой проблемой, и с тех пор это затруднение только усугублялось. Во времена Дарвина были найдены сотни окаменелостей, которые доказывали существование иных видов животных и растений вдалеком прошлом. Однако Дарвин не мог найти ни одного ископаемого «переходного звена», которое заполнило бы пробелы между различными видами животных, — такие ископаемые, в которых были бы видны характеристики одного животного и некоторые характеристики следующего этапа развития. Многие ископаемые в точности соответствовали современным животным — и это доказывало (в соответствии с хроно-логическими представлениями Дарвина), что многочисленные животные оставались неизменными в течение миллионов лет. Дарвин понимал, что отсутствие ископаемых «промежуточных типов» ослабляет его теорию, но он считал, что причина заключается в том, что найдено слишком мало, и был уверен, что последующие находки докажут существование переходных типов животных. Однако последующие 130 лет интенсивных раскопок не дали даже одного убедительного примера ископаемого переходного типа<sup>35</sup>.

Джонсон цитирует известного эволюциониста Стивена Джея Гоулда из Гарварда, который говорит, что две характеристики данных по ископаемым не согласуются с представлением о постепенном изменении, которое происходит в течение многих поколений:

<sup>35</sup> Джонсон (p. 73—85) рассматривает два примера приблизительно из 100 млн ископаемых, которые были заявлены в качестве переходных типов: это археоптерикс (птица с рядом характеристик, свойственных рептилиям) и нескольких обезьяноподобных, которые считались гоминидами, предшествовавшими человеческой стадии развития. Археоптерикс все же в большей степени является птицей, а не рептилией, а изучение характеристик предполагаемых предков человека в очень большой степени зависит от субъективных предпочтений, и разные исследователи в этой области приходят к совершенно разным выводам.

Ценный анализ пробелов в ископаемых окаменелостях см.: Frair and Davis, *A Case for Creation*, pp. 55—65. Авторы отмечают, что постоянное открытие и классификация ископаемых со времен Дарвина привели к тому, что «в целом, чем больше количество находок, тем более очевидно отсутствие связующих звеньев. Уже никто не сомневается в том, что пробелы реальны, однако все более сомнительно, что они когда-либо будут заполнены» (p. 57).

<sup>36</sup> Джонсон (p. 50), судя по всему, цитирует статью Гоулда и Найлза Элдриджа (Gould and Niles Eldredge, "Punctuated Equilibria, an Alternative to Phyletic Gradualism"), которая была напечатана как приложение к книге Элдриджа *Time Frames* (Johnson, p. 167).

1. Статика. Большинство видов не проявляет никакого целенаправленного изменения в ходе своего существования на земле. В окаменелостях они выглядят почти совершенно также, как и при своем исчезновении; морфологические изменения обычно малы и не целенаправлены.

2. Внезапное появление. В любом ареале вид возникает не в результате постепенного изменения предков; он появляется внезапно и «полностью сформированным»<sup>36</sup>.

Эта проблема имеет такое огромное значение для дарвинистской теории эволюции, что многие ученые-эволюционисты сейчас даже предполагают, что эволюция происходила в виде скачков к новым формам жизни — так что каждый из тридцати двух отрядов млекопитающих, например, возник в истории Европы внезапно<sup>37</sup>.

Но каким образом сотни тысяч генетических изменений могли произойти одновременно? Не было дано никакого другого объяснения, кроме того, что так должно быть, потому что иначе не может быть. (Даже поверхностный взгляд на пунктирные линии, которые в учебниках по биологии обозначают предполагаемые переходы от одного вида животного к другому, показывает, какое количество пробелов остается незаполненным спустя 130 лет исследований.) Значимость этой проблемы прекрасно изложена в книге нехристианского автора Майкла Дентона<sup>38</sup>. Сам Дентон не предлагает никакого альтернативного объяснения возникновения жизни на земле в той форме, в какой мы видим ее сегодня, но он отмечает, что со времен Дарвина «ни одна из двух фундаментальных аксиом дарвинистской макроэволюционной теории, а именно представление о постепенном развитии природы, т. е. о функциональной преемственности всех форм жизни, связывающей все виды и возводящей их к одной изначальной клетке, и вера в то, что вся адаптивная конструкция организмов возникла в результате случайных процессов, — с 1859 г. были подтверждены одним-единственным эмпирическим открытием»<sup>39</sup>.

5. Молекулярные структуры живых организмов действительно обнаруживают взаимосвязи, но дарвинисты просто предполагают, что эти связи свидетельствуют об общих предках, однако это утверждение ничем не подтверждается. Более того, молекулярные различия живых существ очень значительны и происхождение этих

различий не получило удовлетворительного объяснения<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> Этот взгляд получил название «прерывистое равновесие», в том смысле, что, с точки зрения данной теории, равновесие природы иногда прерывалось внезапным появлением новых форм жизни.

<sup>38</sup> Michael Denton. *Evolution: A Theory in Crisis*. Bethesda, Md.: Adler and Adler, 1986.

<sup>39</sup> Ibid, p. 345. Еще один анализ эволюционной теории, произведенный авторитетным британским биологом-эволюционистом, см.: G. A. Kerkut, *Implications of Evolution* (New York: Pergamon, 1960). Это сугубо специальное исследование, в котором указаны и многие другие проблемы эволюционной теории.

<sup>40</sup> Jonson, pp. 86-99.

Конечно же, структурное сходство на любом уровне (в том числе на уровне, выше молекулярного) часто использовалось в качестве аргумента в пользу эволюции. Предположение эволюционистов заключается в том, что структурное сходство двух видов подразумевает развитие «низших» видов в «высшие» виды, однако доказательств, свидетельствующих в пользу правильности этого предположения, приведено не было. Елисон Арчер иллюстрирует этот факт, говоря, что человек, посещая музей, видит экспозицию, которая показывает, как человеческие существа развились от ранних человекообразных к существам, более похожим на человека, а затем стали современными людьми. Но, как он справедливо отмечает:

...Преемственность первоначальной структуры не является доказательством того, что «низшие» виды перешли в стадию «высших» видов, если нет никакой промежуточной динамики, как того требует эволюция. Ведь если бы посетитель музея отправился в другой павильон, он увидел бы там совершенно аналогичную серию автомобилей, начиная от 1900 г. и до наших дней. Этап за этапом, фаза за фазой, он проследил бы развитие «форда» от самого раннего прототипа, модели Т, до больших и роскошных моделей LTD 1970-х<sup>41</sup>.

Конечно, гораздо лучшим объяснением сходства различных моделей «форда» заключается в том факте, что разумный дизайнер (или группа дизайнеров) использовал схожие структуры в постепенно усложняющихся автомобилях — если рулевой механизм хорошо действует в одной модели, то нет необходимости в изобретении другого рулевого механизма для новой модели. Точно так же структурные сходства всех живых существ могут считаться свидетельством труда разумного Мастера — Самого Творца.

6. Возможно, самая большая проблема эволюционной теории—это объяснение возникновения жизни. Спонтанное зарождение даже простейшего живого организма, способного на независимое существование (прокариотической бактериальной клетки) из неорганических веществ земли не могло произойти в результате случайного смешения химических веществ. Здесь требуется настолько сложное мастерство, что ни в одной из современных лабораторий никто не смог совершить ничего подобного. Джонсон говорит: «Случайное возникновение живого организма из преорганической смеси возможно примерно настолько же, насколько возможно чтобы „проносящийся над складом металлолома торнадо собрал из подручных материалов Боинг-747". Выражение „случайное возникновение" — это просто манера натуралистов формулировать понятие „чудо"»<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Gleason L. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties*, p. 57.

<sup>42</sup> Jonson, p. 104, цитирует Фреда Хойла (Fred Hoyle). Можно сказать даже, что случайное образование Боинга-747 в большей степени вероятно, так как «боинг» смогли разработать инженеры, однако живую клетку создать не смог никто из людей.

На быденном уровне этот факт можно проиллюстрировать простым примером. Если бы я взял мои наручные часы и сказал, что я нашел их около же-лезного рудника в Северной Миннесоте и что я верю, будто часы возникли сами собой, случайно, под влиянием окружающей среды (и, может быть, под воздействием энергии молнии), меня бы тут же записали в умалишенные. Но ведь любая живая клетка любого листа дерева или клетка человеческого тела в тысячи раз сложнее любых наручных часов. Даже если на случайное возникновение одной-единственной живой клетки отведено 4,5 млрд лет, вероятность такой случайности просто равна нулю.

Были даже попытки подсчитать вероятность такого случайного возникновения жизни. Кофаль и Сегрейв исходили из статистической модели, в которой они опирались на весьма щедрые предпосылки, а именно на то, что каждый квадратный фут земной поверхности был покрыт 95 фунтами протеиновых молекул, которые могли свободно смешиваться, при этом протеин заменялся каждый год в течение 1 млрд лет. Затем они оценили вероятность возникновения хотя бы одной энзимовой молекулы за 1 млрд лет земной истории. Вероятность равна  $1,2 \times 10^{11}$ , или один шанс из 80 млрд. Однако они отмечают, что даже при таком щедром предположении и при замене протеина каждый 1 млрд лет, возникновение одной энзимовой молекулы — в любом случае невероятное событие — не дало бы решения проблемы:

**Возможность образования двух активных молекул равна, приблизительно, 10<sup>11</sup>, а возможность**

образования двух идентичных молекул равна  $10^{34}$ . И может ли жизнь начаться с одной энзимовой молекулы? Кроме того, какова вероятность, что активная энзимовая молекула по-еле своего возникновения привела к случайному образованию молекул РНК или ДНК, которые содержали бы в себе код аминокислотной последовательности данной конкретной энзимовой молекулы, чтобы по-явилась возможность воспроизведения новых ее копий? Такая вероятность сводится к нулю<sup>43</sup>.

Кофаль и Сегрейв пишут об исследовании одного ученого-эволюциониста, который, исходя из определенной модели, вычислил вероятность случайного образования не просто одной энзимовой молекулы, а наименьшего живого организма. Этот ученый пришел к выводу, что вероятность равна одному шансу из  $10^{34}$  — т. е. одному шансу из 10 плюс 340 млн нулей! При этом, как отмечают Кофаль и Сегрейв, «доктор Моровиц и его коллеги-эволюционисты считают, что это произошло!»<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Kofahl and Segraves, *The Creation Explanation*, pp. 99, 100.

<sup>44</sup> Ibid., p. 101, quoting Harold J. Morowitz, *Energy Flow in Biology* (New York: Academic Press, 1968), p. 99. См. классическое исследование по математической вероятности эволюции: P. S. Moorehead and M. M. Kaplan, eds., *Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution* (Philadelphia: The Wistar Institute Symposium Monograph, no. 5, 1967). См. также: "Heresy in the Halls of Biology: Mathematicians Question Darwinism", *Scientific Research* (November 1987), pp. 59—66; I. L. Cohen, *Darwin Was Wrong — A Study in Probabilities* (Greenvale, N. Y.: New Research Publications, 1984).

Если бы кто-нибудь попросил меня полететь на самолете, а потом объяснил, что самолеты этой авиакомпании благополучно завершают свои полеты в одном из  $10^{34}$  случаев — или даже в одном из 80 млрд случаев, — я ни за что не поднялся бы на борт, и точно также поступил бы любой человек в здравом уме и твердой памяти. Трагедия заключается в том, что сегодня, по всеобщему мнению, повторенному во множестве учебников, эволюция — это установленный «факт», и многие люди убеждены, что им не следует считать веру в абсолютную истинность Библии интеллектуально приемлемой точкой зрения, которой может придерживаться в наши дни ответственная, мыслящая личность. Миф о том, что «эволюция опровергла Библию» продолжает уводить множество людей от христианства.

Но что если однажды жизнь действительно была бы «сотворена» в научной лаборатории? Важно разобраться, что бы это в действительности означало. Во-первых, это не было бы «творением» в прямом смысле слова, поскольку любой лабораторный эксперимент исходит из уже существующей материи. Это не дало бы объяснения существованию материи, и такой эксперимент не был бы тем творением, которое, как говорит Библия, совершил Бог. Во-вторых, большая часть современных попыток «сотворить жизнь» наделе является очень маленькими шагами в гигантском процессе движения неживой материи к независимому живому организму, состоящему хотя бы из одной-единственной клетки. Структура протеиновой молекулы или аминокислоты даже не приближается по сложности к конструкции клетки. Но еще важнее следующее соображение: что бы продемонстрировал совместный труд тысяч самых интеллектуальных ученых мира, располагающих в высшей степени сложным лабораторным оборудованием, трудившихся в течение несколько десятков лет, который привел бы к возникновению живого организма? Разве это «доказало» бы, что не Бог сотворил жизнь? Напротив. Это просто доказало бы, что жизнь не возникает случайно, она должна быть сотворена разумной силой. По крайней мере теоретически, нет ничего невозможного в том, чтобы люди, сотворенные по образу Божьему, используя данный им Богом разум, однажды сотворили бы живой организм из неживой субстанции (хотя сложность такой задачи далеко превосходит те технологические возможности, которыми мы располагаем на сегодняшний день). Это просто доказало бы, что Бог сотворил нас «богоподобными» существами — что в биологии, как и во многих других сферах жизни, мы в очень небольшой степени, но все же подражаем деяниям Бога. Любое научное исследование подобного рода может быть проведено с чувством благоговения пред Богом и с благодарностью за то, что Он наделил нас такими способностями.

<sup>45</sup> См.: *Time*, September 10, 1973, p. 53, где кратко излагается статья: "Directed Panspermia", by E. H. C. Crick and L. E. Orgel in *Icarus* /9(1973): 341-346.

Многие неверующие ученые попали под такое влияние совокупной силы возражений, выдвинутых против теории эволюции, что открыто заявили о новых позициях относительно эволюционного развития живых существ. Фрэнсис Крик, получивший Нобелевскую премию за вклад в открытие структуры молекулы ДНК, в 1973 г. предположил, что жизнь могла быть послана на землю на космическом корабле с удаленной планеты. Эту теорию сам Крик называет «направленной панспермией»<sup>45</sup>. Автору этих строк кажется, по меньшей мере, странным тот факт, что блестящие ученые выдвигают фантастические теории, не подтвержденные ничем, отвергая при этом четкое объяснение, которое дано нам в единственной книге, ложность которой никто ни-когда не доказал, в книге, которая изменила жизнь миллионов людей, в книге, которой полностью верили многие блестящие ученые многих



поколений и которая служила добру более, чем любая другая книга в истории человечества. Почему же разумные люди предаются верованиям, которые столь очевидно иррациональны? Создается впечатление, что они готовы верить во что угодно, только не в личного Бога Писания, Который призывает нас оставить гордыню, смириться пред Ним, попросить у Него прощение за то, что мы не соответствуем Его моральным требованиям, и подчиниться Его моральным заповедям на всю оставшуюся жизнь. Отказываться от этого иррационально, но, как мы увидим в главе, посвященной греху, любой грех в своей основе иррационален.

За последние 20—30 лет были опубликованы и другие исследования, опровергающие эволюционную теорию, и, несомненно, в дальнейшем их число будет увеличиваться. Остается лишь надеяться, что научное сообщество публично признает несостоятельность эволюционной теории, когда еще не будет слишком поздно, и в учебниках, написанных для колледжей и университетов, будет ясно сказано, что эволюция вовсе не является удовлетворительным объяснением происхождения жизни на земле.

**б) ДЕСТРУКТИВНОЕ ВЛИЯНИЕ, КОТОРОЕ ЭВОЛЮЦИОННАЯ ТЕОРИЯ ОКАЗЫВАЕТ НА МЫШЛЕНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ЛЮДЕЙ.** Нам необходимо осмыслить то невообразимо деструктивное влияние, которое теория эволюции оказывает на современный тип мышления. Если на самом деле жизнь не была сотворена Богом и если, в частности, люди не были сотворены Богом и не несут перед Ним ответственности, а являются просто результатом случайности, то какое значение имеет человеческая жизнь? Мы просто продукт материи и случайности, и полагать, что мы имеем какое-либо значение для вечности или вообще какое-либо значение в бесконечной вселенной — значит просто отрицать самих себя. Честное размышление над этим фактом должно приводить людей в глубокое отчаяние.

Более того, если жизнь можно объяснить эволюционной теорией и Бога, сотворившего нас, просто нет (или мы просто не в состоянии ничего о Нем узнать наверняка), тогда нет и Судьи, перед которым мы несли бы моральную ответственность. Таким образом, в человеческой жизни нет морального абсолюта, и моральные представления людей — это просто субъективные предпочтения, возможно, сами по себе хорошие, но их никто не имеет права навязывать другим. В таком случае единственное, что полностью запрещено, — это попытка утверждать, что кто-либо знает, что есть добро, а что — зло.

Есть и еще одно угрожающее последствие распространения эволюционной теории. Если неизбежный процесс естественного отбора продолжает улучшать жизненные формы через выживание сильнейших, то к чему нам мешать этому процессу, заботясь о слабых и беззащитных? Разве не будет лучше дать им умереть, не размножившись, чтобы мы могли двигаться к новой, более высокой форме человека, даже к «расе господ»? Ведь Маркс, Ницше и Гитлер оправдывали войну именно по этим соображениям<sup>46</sup>.

Кроме того, если человеческие существа постоянно эволюционируют к лучшему, то мудрость прежних поколений (и, в частности, прежние религиозные убеждения) должна быть не настолько ценной, как современное мышление. Теория эволюции Дарвина оказала крайне негативное влияние на людей, поколебав их уверенность в истинности Писания.

Современные социологические и психологические теории, где люди рассматриваются в качестве просто высшей формы животных, — еще одно последствие эволюционистского мышления. Экстремисты современного движения «За права животных», которые выступают против убийства животных (напр., для употребления в пищу, изготовления изделий из кожи или в медицинских исследованиях), также являются порождением эволюционистского мышления.

<sup>46</sup>См.: *NIDCCp*, 283.

<sup>47</sup> Эта «теория пробела» приводится в качестве возможного толкования Быт. 1:1,2 в *The New Scofield Reference Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1967), в примечаниях к Быт. 1:2 и Ис. 45:18. Эта теория также весьма распространена в популярном изложении Библии. Тщательный анализ защиты этой теории можно найти в книге: Arthur C. Custance, *Without Form and Void: A Study of the Meaning of Genesis 1:2* (Brockville, Ontario: Doorway Papers, 1970). Критику этой точки зрения см.: Weston W. Fields, *Unformed and Unfiled* (Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1976). Основательная критика лексических и грамматических доводов теории пробела содержится также в работе: Oswald T. Allis, *God Spoke by Moses* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1951), pp. 153—159.

Многих читателей, вероятно, удивит тот факт, что я разместил изложение этой точки зрения вместе с секулярными убеждениями и с теистическим эволюционизмом, в качестве теории, которая «явно несовместима с учением Писания». Я должен отметить, что поступил именно потому, что, по моему мнению, аргументы данной точки зрения основаны на в высшей степени маловероятном толковании библейского текста. Этим я не хочу сказать, что люди, считающие теорию пробела истинной, — это неверующие, или что они подобны тем теистическим эволюционистам, которые считают, что Библия не может дать нам научных

данных. Напротив, сторонники теории пробела всегда верили в истинность Писания во всех вопросах, которые оно затрагивает.

4) Теория «пробела» между Быт. 1:1 и 1:2. Некоторые евангельские христиане полагают, что между Быт. 1:1 («В начале сотворил Бог небо и землю») и Быт. 1:2 («Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою») имеет место пробел в миллионы лет. В соответствии с этой теорией, Бог создал сперва иное, более раннее творение, которое впоследствии отпало от Бога (возможно, это связано с падением самого сатаны), и Богосудил землю, так что она стала «бесформенна и опустошена» (альтернативный и довольно сомнительный перевод Быт. 1:2)<sup>47</sup>. То, о чем мы читаем в Быт. 1:3 — 2:3 — это, на самом деле, **второе** творение Бога, которое действительно совершилось за шесть дней по двадцать четыре часа, причем сравнительно недавно (вероятно, 10—20 тыс. лет назад). Древние ископаемые, многие из которых датируются миллионами лет, восходят к **первому творению** (4,5 млрд лет назад), о котором говорится лишь в Быт. 1:1.

Основной библейский аргумент, выдвигаемый в защиту этой теории, заключается в утверждении о том, что слова «безвидна и пуста» и «тьма» в Быт. 1:2 представляют картину земли, которая испытала последствия осуждения Божьего: в Ветхом Завете тьма часто представляет собой осуждение Бога, а еврейские слова  $\text{לֵבַל}$  («бесформенный») и  $\text{לֵבַל}$  («пустой») в таких текстах, как Ис. 34:11 и Иер. 34:23, служат для описания пустынь, подвергшихся опустошительному воздействию Божьего осуждения.

<sup>48</sup> Второе слово,  $\text{לֵבַל}$ , «пустой», встречается в Писании еще только два раза (Ис. 34:11; Иер. 34:23), и в обоих случаях речь идет о пустынных землях, над которыми свершилось осуждение Божье. Однако первое слово,  $\text{לֵבַל}$ , которое может означать «бесформенность, смятение, нереальность, пустоту» (BDB, p. 1062), встречается еще 19 раз, иногда обозначая местность, опустошенную в результате осуждения (Ис. 34:11 и Иер. 34:23, в обоих случаях употреблено также слово  $\text{לֵבַל}$ ), а иногда просто для обозначения пустынной местности, без указания на зло или осуждение (Иов. 26:7, о «пустоте», над которой Бог распростер север, параллель к «ничему», или «ничто», в котором Он повесил землю; также Втор. 32:10; Иов 12:24; Пс. 106:40). Значение «ненаселенный» особенно уместно в Ис. 45:18, где речь идет о сотворении земли: «Он утвердил ее; не напрасно» а «образовал ее для жительства» [Ис. 45:18], говорит о завершенном труде творения и не отрицает того, что земля на раннем этапе творения была «безвидна и пуста».)

Однако эти аргументы не кажутся достаточно убедительными, чтобы заставить нас думать, что в Быт. 1:2 представлена земля, опустошенная осуждением Божьим. Если Бог в начале творит землю (ст. 1), а затем творит свет (ст. 3), то во время событий, описанных в ст. 2, на земле должна быть тьма — это говорит о том, что акт творения продолжается, а не о том, что здесь присутствует какое-то зло. Кроме того, в течение шести дней творения наступал «вечер» и «тьма» (ст. 5,8,13,18,19 и др.), и при этом нет никаких указаний на зло или на неодобрение Бога (ср.: Пс. 103:20). Что же касается смысла выражения «безвидна и пуста», то оно просто означает, что земля еще не приспособлена для обитания и подготовительная работа Бога еще не завершена. Конечно, когда Бог проклинает пустыню, она становится непригодной для жизни, однако нам не следует переносить причину этой непригодности для обитания в одном случае (проклятие Богом пустыни) на другой случай — творение, где причина непригодности для обитания заключается просто в том, что Божий труд еще не завершен; приготовления к появлению человека пока не окончены<sup>48</sup>.

(Не следует переносить обстоятельства, связанные со словом в одном контексте, в другой контекст, где употребляется это же слово, если значение слова и его употребление во втором контексте не требует этих обстоятельств.)

Помимо того, что Быт. 1:2 не дает материала, свидетельствующего в пользу этой точки зрения, есть и другие аргументы, которые опровергают теорию пробела:

1. В Писании нет ни единого стиха, в котором ясно говорилось бы о первом творении. Таким образом, эта теория не подтверждается ни единым стихом Писания.

2. В Быт. 1:31, где говорится о том, как Бог завершил труд творения, читаем: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма». Но, в соответствии с теорией пробела, Бог в этот момент смотрит на землю, полную последствий греха, конфликта и ужасного осуждения Божьего. Он смотрит также на всех бесовских существ, примкнувших к отпавшему от Него сатане, и при этом называет все то, что видит: «Хорошо весьма». Трудно поверить в то, что на земле было столько зла и так много последствий осуждения и что Бог при этом мог бы назвать творение «весьма хорошим».

Кроме того, в Быт. 2:1, очевидно, в качестве краткого изложения событий Быт. 1, говорится: «Так совершены

небо и земля и все воинство их». Здесь говорится о том, что рассказ Быт. 1 включает в себя не только Божий труд сотворения земли, но и труд сотворения всего, что на небесах. Это несовместимо с представлением о том, что большая часть неба и земли была сотворена задолго до шести дней творения.

**3. В** более позднем описании Божьего труда творения в Десяти заповедях читаем: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них; а в день седьмой почил. Посему благословил Господь день субботный и освятил его» (Исх. 20:11). Здесь сотворение неба и земли и «всего, что в них» отнесено к Божьему труду шести дней творения. Считаем ли мы, что эти дни длились двадцать четыре часа, или более длительными периодами времени, в любом случае сотворение неба, земли и **всего, что в них**, произошло за эти шесть дней. Однако сторонникам теории пробела пришлось бы сказать, что многое на земле (напр., окаменелые останки мертвых животных или сама земля) и на небе (напр., звезды) Бог сотворил не в шесть дней, о которых идет речь в Исх. 20:11, а такое утверждение противоречит сказанному в упомянутом стихе.

Кроме того, хотя Писание и говорит, что Бог свершил осуждение над отпавшими ангелами и о Его осуждении земли в различные периоды времени (см.: Ис. 24:1; Иер. 4:23—26; 2 Пет. 2:4), ни в одном из этих текстов это осуждение не относится ко времени, предшествующему рассказу о творении в Быт. 1:2-31.

4. Эта теория должна исходить из предпосылки о том, что все окаменелости животных, датируемые миллионами лет до нашей эры, которые близко схожи с современными животными, указывают на то, что первое творение Бога, в аспектах животного и растительного царства, было неудачным. Эти животные и растения не исполняли исходных целей Бога, и поэтому Он уничтожил их, но при этом во втором творении Он создал другие растения и животных, в точности похожих на прежние. Более того, поскольку Адам и Ева были первыми мужчиной и женщиной, эта теория должна предполагать, что было более раннее творение Бога, которое существовало миллионы лет, но все же в нем отсутствовал наивысший аспект Божьего труда творения, т. е. человек. Однако как неудача Бога в осуществлении Его плана относительно первоначальных животного и растительного царств, так и неудача Бога в увенчании Своего творения наивысшим существом, человеком, входят в противоречие с библейским представлением о Боге, который всегда осуществляет Свои планы во всем, что Он делает. Поэтому теория пробела не представляется приемлемой альтернативой для евангельских христиан в наши дни.

**3. Возраст земли: предварительные соображения.** До этого момента в настоящей главе приводились такие соображения, которые, как мы надеемся, получат широкое признание среди евангельских христиан. Но теперь мы приступаем к вопросу, относительно которого верные Библии христиане спорят в течение многих лет, и иногда эти дискуссии становятся довольно резкими. Вопрос этот прост: каков возраст земли?

Этот вопрос не случайно рассматривается здесь после всех разобранных выше проблем, поскольку он действительно имеет гораздо меньшее значение, чем те учения, о которых шла речь прежде. Эти рассмотренные выше учения можно кратко изложить следующим образом: 1) Бог сотворил мир из ничего; 2) творение отлично от Бога, но вечно зависимо от Бога; 3) Бог сотворил мир для того, чтобы явить Свою славу; 4) мир, сотворенный Богом, был весьма хорош; 5) между Писанием и наукой не существует никакого окончательного противоречия; 6) секулярные теории, отрицающие Бога-Творца, в том числе эволюционная теория Дарвина, явно несовместимы с верой в Библию.

Вопрос о возрасте земли также менее важен, чем тот материал, который будет рассмотрен в следующих главах: 7) сотворение ангельского мира и 8) сотворение человека по образу Божьему (гл. 18,20 и 21). Важно твердо помнить об этом, поскольку есть опасность, что христиане начнут слишком много внимания уделять спорам о возрасте земли и пренебрегать гораздо более важными и ясными аспектами учения Библии о сотворении.

По вопросу о возрасте существует две основные точки зрения: это позиция «старой земли», которая согласуется с мнением современной науки о том, что земле около 4,5 млрд лет, и позиция «молодой земли», сторонники которой утверждают, что земле 10—20 тыс. лет и что современные секулярные научные вычисления неверны. Разница между этими двумя подходами громадна: 4 499 980 000 лет!

Прежде чем рассмотреть конкретные аргументы сторонников обеих точек зрения, нам следует изучить некоторые предварительные вопросы, касающиеся библейских генеалогий, современные оценки возраста человечества, различные взгляды на древность эпохи динозавров и продолжительность шести дней творения в гл. 1 Книги Бытие.

1) В библейских генеалогиях есть пропуски. Когда мы читаем в Писании списки людей с указанием их возраста, то может создаться впечатление, что мы можем сложить возраст всех людей в истории спасения от Адама до Христа и таким образом получить приблизительную дату сотворения земли. Безусловно, подобные вычисления дают цифры, свидетельствующие в пользу совсем недавнего творения (как, напр., 4004 г. до н. э., дата, вычисленная архиепископом Ашером). Однако более внимательное исследование параллельных списков имен в Писании

показывает, что само Писание говорит о том, что в генеалогических списках приведены только те имена, которые библейские авторы сочли важными для своих целей. В некоторых генеалогиях даже содержатся имена, которые опущены в других родословиях Писания.

Например, в Мф. 1:8,9 говорится, что Аса «родил Иосафата; Иосафат родил Иорама; Иорам родил Озию; Озия родил Иоафама; Иоафам родил Аха-за». Однако из 1 Пар. 3:10—12 (где Озия назван Охозией) узнаем, что Матфей опустил три поколения: Иоаса, Амасию и Аزاریю. Эти тексты можно сопоставить в таблице.

1 Пар. 3:10-12	Мф. 1:8,9
Аса	Аса
Иосафат	Иосафат
Иорам	Иорам
Охозия (Озия)	Озия
Иоас	
Амасия	
Аزاریя	
Иоафам	Иоафам
Ахаз	Ахаз
Езекия	Езекия
(и т. д.)	(и т. д.)

Поэтому, когда Матфей говорит, что Озия «родил Иоафама», это может означать, что Озия был отцом того человека, который был предком Иоафама. Матфей выбрал те имена, которые он стремился выделить ради целей своего изложения<sup>49</sup>. Такое же явление очевидно и в Мф. 1:20, где ангел Господень говорит Иосифом и называет его «Иосифом, сыном Давидовым». Иосиф не был сыном Давида в прямом смысле (поскольку Давид умер около 1000 г. до н. э.), но Иосиф был потомком Давида, и поэтому был назван его «сыном».

Другой пример находим в 1 Пар. 26:24, где приведен список служителей, назначенных царем Давидом в конце его жизни. Мы читаем, что «Шевуил, сын Шрсона, сына Моисеева, был главным смотрителем за сокровищницами» (1 Пар. 26:24). Из Исх. 2:22 мы знаем, что Гирсон был сыном Моисея, родившимся до исхода, примерно в 1480 г. до н. э. (или, при более поздней дате исхода, около 1330 г. до н. э.). Однако служители, упомянутые в 1 Пар. 26, были назначены тогда, когда Давид сделал Соломона царем Израиля, около 970 г. до н.э. (см.: 1 Пар. 23:1). Это означает, что в 1 Пар. 26:24 Шевуил назван «сыном Шрсона», который родился на 510 (или, по меньшей мере, на 360) лет ранее. В выражении «сын» опущено десять или более поколений<sup>50</sup>.

Исходя из этого, правильно будет предположить, что в генеалогиях Писания есть пробелы и что Бог устроил так, чтобы в них были вписаны только те имена, которые были важны для Его целей. Сколько этих пробелов и какое количество поколений опущено в повествовании Книги Бытие, мы не знаем. Жизнь Авраама можно отнести приблизительно к 2000 г. до н. э., так как цари и страны, упомянутые в описании жизни Авраама (Быт. 12 и дал.), могут быть соотнесены с археологическими данными, которым следует доверять<sup>51</sup>, однако свидетельства о датах периода, предшествующего жизни Авраама, очень ненадежны. Учитывая исключительную продолжительность жизни людей, живших до потопа, можно полагать, что несколько тысяч лет в повествовании опущено. Это дает нам возможность проявлять определенную гибкость в вопросе о том, когда именно человек появился на земле. (Однако представление о том, чтобы были пропущены миллионы лет, и при этом имена и подробности жизни основных исторических фигур сохранились в памяти потомков, не соответствует единству повествования.)

<sup>49</sup>Более полно вопрос о пробелах в генеалогиях рассматривается в книге: Francis Schaeffer, *No Final Conflict*, pp. 37—43.

<sup>50</sup>NIV переводит этот стих так: «Шевуил, потомок Гирсона», однако это всего лишь интерпретация, поскольку в еврейском тексте находим слово בן, «сын». Не следует говорить, что Гирсон мог жить 500 лет, поскольку после потопа долгожительство не было распространено (ср.: Быт. 6:3); Аврааму почти в 100 лет чудесным образом был дарован сын (ср.: Рим. 4:19; Евр. 11:12); а Моисей, задолго до времени Давида и Соломона, говорит, что средний срок человеческой жизни — это 70—80 лет: «Дней лет наших семьдесят лет, а при большей крепости восемьдесят лет» (Пс. 89:10).

<sup>51</sup>См.: "Chronology of the Old Testament" in *IBD*, esp. p. 268-270.

2) **Возраст человечества.** Хотя современная наука говорит о том, что человек появился на земле около 2,5 млн лет назад, важно понимать, о каком «человеке» здесь идет речь.

<sup>52</sup> Эта таблица заимствована из книги: Frair and Davis, *A Case for Creation*, pp. 122—126; and Karl W. Butzer, "Prehistoric People", in *World Book Encyclopedia* (Chicago: World Book, 1974), 15:666-674.

<sup>53</sup> Kofahl and Segraves, *The Creation Explanation*, p. 207.

<sup>54</sup> Различные теории о предполагаемых предках человека рассматриваются: Frair and Davis, *A Case for Creation*, pp. 122—126, and Davis A. Young, *Creation and the Flood*, pp. 146—155. Авторы считают, что неандерталец был «в полном смысле человеком», но «принадлежал к иному расовому типу» (p. 125).

Название	Характеристики	Датировка до н. э.
<i>Homo habilis</i> («человек умелый»)	Использовал каменные орудия	2—3,5 млн лет
<i>Homo erectus</i>	Использовал разнообразные каменные орудия, к 500000 г. до н. э. использовал огонь, охотился на крупных животных	1,5 млн лет
<i>Homo sapiens</i> («человек разумный»)	Хоронил умерших (пример: неандертальский человек)	40—150 тыс. (или, возможно, 300 тыс.) лет
<i>Homo sapiens sapiens</i>	Создавал наскальные рисунки (пример: кроманьонский человек)	90 тыс. лет 18—35 тыс. лет
	Появилось животноводство, агри-культура, металлообработка (пример: неолитический человек)	19 тыс. лет

#### Современное научное представление о возрасте человечества<sup>1</sup>

Какой бы точки зрения на возраст земли христиане ни придерживались, они согласятся, что люди, безусловно, присутствовали на земле ко времени появления наскальных рисунков кроманьонского человека, которые датируются примерно 10 тыс. лет до н. э. Однако существуют вариации, поскольку датировка кроманьонского могильника в Сибири колеблется от 20 до 35 тыс. лет до н. э., исходя из геологических данных, однако, метод датировки по карбону-14 дает всего 9—11 тыс. лет до н. э.<sup>53</sup> В отношении периодов более ранних, чем наскальные рисунки кроманьонского человека, исследователи расходятся во мнениях. Был ли неандертальский человек подлинно человеком, или он был лишь человекоподобным существом?<sup>54</sup> Насколько человекоподобные существа могут считать людьми? (Высшие формы животных, такие, как шимпанзе, могут использовать орудия, а захоронение умерших не обязательно является исключительно человеческой чертой.) Кроме того, методы датировки, используемые для более ранних периодов, весьма приблизительны, и их результаты часто противоречат друг другу<sup>55</sup>.

Итак, когда же человек впервые возникает на земле? Безусловно, к 10000 г. до н. э., если наскальные рисунки кроманьонцев датированы верно. Но трудно утверждать что-либо определенное относительно более раннего периода.

3) **Умиряли ли животные до грехопадения?** Сторонникам теории «молодой земли» нет необходимости ставить вопрос о смерти животных до грехопадения, поскольку как животные, так и человек были сотворены на шестой день творения, и до того, как Адам и Ева согрешили, прошло не так много времени. Это событие могло стать причиной распространения смерти и на животное царство, как одно из последствий проклятия (Быт. 3:17—19; Рим. 8:20—23).

Однако для тех, кто считает землю древней, этот вопрос очень важен. На земле миллионы окаменелых останков животных. Могут ли они принадлежать особям, которые жили и умерли задолго до того, как были сотворены Адам и Ева? Могли Бог сотворить животное царство, подверженное смерти с самого момента творения? Это возможно. Смерть, безусловно, присутствовала в растительном мире, если Адам и Ева питались растениями; и если бы Бог создал творение, в котором животные могли размножаться и жить вечно, то земля очень скоро стала бы перенаселенной без перспективы выхода из этого положения. Предостережение, данное Адаму (Быт. 2:17), говорит только о том, что **он** умрет, если вкусит запретный плод, но не о том, что животные также начнут умирать. Когда Павел говорит: «Одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть» (Рим. 5:12а), то из следующего предложения

становится очевидным, что он говорит только о смерти людей, а не растений или животных, так как он сразу же добавляет: «Так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:126).

<sup>55</sup> Филипп Джонсон отмечает, что недавно широкую поддержку среди молекуляр-ных биологов получило предположение о том, что все люди происходят от «митохондри-альной Евы», которая жила в Африке менее чем 200 тыс. лет тому назад (Phillip Johnson, *Darwin on Trial*, pp. 83, 177, 178).

Исходя из информации, данной нам в Писании, мы не можем узнать, со-творил ли Бог животных, подверженных старению и смерти с самого начала, ил и же это остается только вполне вероятным предположением.

4) **Динозавры.** Современная наука считает, что динозавры вымерли при-мерно 65 млн лет назад, за миллионы лет до того, как на земле появились люди. Однако те, кто придерживается представления о творении за шесть дней по двадцать четыре часа и концепции «молодой земли», говорят, что динозавры были среди тех существ, которых Бог сотворил в тот же день, что и человека (на шестой день). Поэтому они утверждают, что динозавры и люди жили на земле одновременно и что динозавры впоследствии вымерли (возможно, во время потопа). Сторонники этой концепции, разумеется, не согласны с мето-дами датировки древности динозавров.

Среди тех, кто считает землю древней, некоторые говорят, что динозавры были в числе тех существ, которым Адам дает имена (Быт. 2:19,20), и что в последствии они погибли (возможно, ввремя потопа). Они допускают, что динозавры могли существовать и ранее, но не согласны с тем, что они вымерли до Адама и Евы. Другие говорят, что шестой день творения длился миллионы лет и что динозавры уже вымерли к тому времени, когда Адам был сотворен и дал имена животным. В этом случае Адам не называет динозавров (Библия не гово-рит о том, что он назвал их), а назвал только тех животных, которые жили в то время, когда Бог привел к нему всех тварей, чтобы он дал им имена (Быт. 2:19,20; см.: NIV). Конечно, при таком подходе необходимо, чтобы смерть присутство-вала в животном мире до грехопадения.

5) Состоят ли шесть дней творения из двадцати четырех часов? Очень во многом спор между сторонниками концепций о «молодой земле» и о «древней земле» зависит от интерпретации длительности «дней» в Быт. 1. Те, кто счита-ет, что возраст земли сравнительно велик, говорят, что шесть «дней» в Быт. 1 обозначают не периоды времени в двадцать четыре часа, а длительные проме-жутки времени, миллионы лет, в течение которых Бог осуществлял акты тво-рения, описанные в Быт. 1. Это мнение дало пищу горячим дебатам с другими евангельскими христианами, и эти споры весьма далеки от разрешения.

В пользу мнения о том, что шесть дней творения означают длительные периоды времени, свидетельствует тот факт, что еврейское слово **יוֹם**, «день», иногда обозначает не день в буквальном смысле, т. е. двадцать четыре часа, а более продолжительный период времени. Это видно, например, из Быт. 2:4 в выражении, которое обозначает труд творения всех шести дней: «...В то время [в еврейском тексте **UV**. — *Примеч. пер.*], когда Господь Бог создал землю и небо». Есть и другие примеры употребления слова «день» в значении длитель-ного периода времени, см.: Иов. 20:28 («В **день** гнева Его»); Пс. 19:2 («Дауслы-шит тебя Господь в **день** печали»); Прит. 11:4 («Не поможет богатство в **день** гнева»); 21:31 («Коня готовят на **день** битвы»); 24:10 («Если ты в **день** бедствия оказался слабым, то бедна сила твоя»); 25:13 («во время [**DV**] жат-вы»); Еккл. 7:14 («Водни [ἄτῳ, т. е. букв.: «вдень». — *Примеч. пер.*] благополу-чия пользуйся благом, а во дни несчастья размышляй; то и другое соделал Бог»); многочисленные тексты, в которых говорится о «**дне** Господнем» (Ис. 2:12; 13:6,9; Иоил. 1:15; 2:1; Соф. 1:14), и многие другие ветхозаветные тексты, в которых предсказываются времена осуждения или благословения. «Симфо-ния» показывает, что в Ветхом Завете слово «день» часто употребляется в этом значении.

Дополнительный аргумент в пользу мнения, что «дни» были продолжи-тельными периодами времени, заключается в следующем факте — за шесть дней происходит так много событий, что эти дни едва ли могли длиться двад-цать четыре часа. В шестой день творения (Быт. 1:24—31) происходит сотворе-ние животных, а также мужчины и женщины («Мужчину и женщину сотво-рил их», Быт. 1:27). В шестой день Бог также благословил Адама и Еву и ска-зал им: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над вся-ким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт. 1:28).

Однако это означает, что в шестой день Бог сотворил Адама, поместил его в Эдемский сад, велел возделывать его и оберегать, дал Адаму указания отно-сительно древа познания добра и зла (Быт. 2:15—17), привел к человеку всех животных, чтобы он дал им имена (Быт. 2:18—20), увидел, что у Адама нет по-мощника (Быт. 2:20), сделал так, что Адам крепко заснул, и сотворил Еву из его ребра (Быт. 2:21—25). Конечная природа человека и невероятно большое число животных, сотворенных Богом, сами по себе требуют гораздо большего периода времени — все эти события едва л и могли произойти в течение части одного дня. По крайней мере, читатель, к которому

первоначально был обращен этот текст, понял бы его именно так, а это очень важно для дискуссии, в которой часто упоминается о том, что ее разрешение зависит от такого прочтения текста, которое было изначально присуще его читателям<sup>56</sup>. Если кон-текст указывает на то, что шестой день длился значительно дольше, чем обычный день в двадцать четыре часа, то разве сам по себе контекст не свидетельствует в пользу того, что «**день**» здесь означает просто «период времени» неопределенной продолжительности?

В данной связи следует упомянуть и еще об одном соображении. Отметим, что рассказ о седьмом дне творения не завершается словами «Был вечер, и было утро: день седьмой». В тексте просто говорится о том, что Бог «почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день, и освятил его» (Быт. 2:2,3). Здесь есть вероятность, а может быть, и указание на то, что седьмой день все еще продолжается. Он не окончен и также является «днем», который в действительности длится неопределенно долгое время (ср.: Ин. 5:17; Евр. 4:4,9,10).

**<sup>56</sup> Сторонники гипотезы о дне продолжительностью в двадцать четыре часа предлагают сценарии, в которых Адам называет лишь самые основные типы животных или называет их спешно, не исследовав ни их жизни, ни особенностей, однако оба эти предположения гораздо менее правдоподобны, учитывая то значение, которое придается в Ветхом Завете процессу наречения имени.**

Иногда выдвигают следующее возражение: если слово «**день**» в Ветхом Завете означает период времени, отличающийся от временного интервала в двадцать четыре часа, то контекст прямо на это указывает. А поскольку в контексте гл. 1

Книги Бытие нет подобных указаний, то нам следует считать, что в виду имеет-ся обычный день. Однако на это мы можем ответить, что там, где слово «**день**» обозначает день длиною в двадцать четыре часа, контекст также ясно указывает на этот факт. В противном случае мы не имели бы возможности понять, что в данном контексте речь идет о дне, который длится двадцать четыре часа. По-этому упомянутое возражение не следует считать убедительным. Оно просто утверждает то, с чем все согласны, а именно: контекст позволяет нам определить, в каком из всех возможных значений данное слово здесь употреблено.

Другое возражение основано на том, что в Библии для отрезка времени, отличающегося от промежутка в двадцать четыре часа, могли быть употреблены другие слова. Однако если (как это, очевидно, и есть на самом деле) первые читатели знали, что слово «**день**» может означать длительный временной промежуток, то не было необходимости в использовании других слов, так как слово דַּי хорошо передавало заложенный в него смысл. Кроме того, это было вполне подходящее слово для описания шести последовательных периодов труда и периода отдыха, где устанавливается прообраз семи дней недели — тот образец, по которому впоследствии будут жить люди.

Это рассуждение вновь приводит нас к исходному вопросу: что означает слово «**день**» в контексте Быт. 1? Указание на то, что это слово должно обозначать длительный период времени, которое содержится всего несколькими стихами далее в том же повествовании (Быт. 2:4), должно удержать нас от догматических утверждений, что люди, к которым первоначально был обращен этот текст, безусловно, полагали, что автор говорит о дне, который длится двадцать четыре часа. Ведь оба значения этого слова были широко известны первоначальным читателям<sup>57</sup>.

**<sup>57</sup> Я исхожу из того, что Моисей написал как Бытие, так и Исход, и что первоначальными читателями этих книг были израильтяне в пустыне примерно в 1440 г. до н. э.**

Важно понимать, что люди, которые отстаивают мнение о том, что шесть «дней» творения — это длительные периоды времени, не утверждают, будто бы контекст *требует* такого понимания. Они просто говорят, что контекст четко не определяет значение слова «**день**». И если убедительные научные данные, касающиеся возраста земли и основанные на материале различных дисциплин, подтверждают, что земле миллиарды лет, то в этом случае можно согласиться с предположением, что под словом «день» подразумевается длительный период времени. То есть ситуация до определенной степени схожа с положением тех людей, которые первыми поняли, что земля вращается вокруг своей оси и вокруг солнца. Они не утверждали, что контекст, в котором говорится о «восходе» и «закате» солнца, *требует* от нас веры в гелиоцентрическую солнечную систему, они лишь говорили, что *можно* так понять эти тексты, которые, с точки зрения наблюдателя, просто являются описанием природных явлений. Научные данные, основанные на наблюдениях, говорят нам, что указанное толкование этих текстов совершенно правильно.

Но есть и аргументы, свидетельствующие в пользу тех, кто понимает «день» в Быт. 1 как промежуток времени в двадцать четыре часа:

1. Немаловажно, что описание каждого дня в Быт. 1 оканчивается примерно такой фразой: «И был вечер, и было утро: день один» (Быт. 1:5). Выражение «И был вечер, и было утро» повторяется в ст. 8,13,19,23 и 31. Судя по всему, здесь подразумевается последовательность событий, отмечающих наступление дня, длящегося двадцать четыре часа, и автор хочет, чтобы читатели осмыслили эти тексты именно так.

Это сильный, основанный на тексте аргумент, и многие люди сочли его убедительным. И все же те, кто считает

«дни» Быт. 2 длительными периодами времени, могут ответить, что: а) даже вечер и утро не составляют целого дня, а лишь конец одного дня и начало следующего, поэтому указанные выражения могут быть просто частью того образа, который автор использует для описания конца первого дня творения (т. е. длительного периода времени) и начала следующего «дня»<sup>58</sup>; и б) первые три «дня» творения не могли быть разделены вечерами и утрами, обусловленными солнечным светом, падающим на землю, так как солнце не было сотворено до четвертого дня (Быт. 1:14—19); таким образом, сам контекст этой главы показывает нам, что «вечер» и «утро», о которых в ней говорится, не были тем вечером и утром, которые известны нам. Так что этот аргумент, хотя он и дает определенное подтверждение точке зрения о днях длиной в двадцать четыре часа, нельзя считать убедительным.

2. Третий день творения не мог быть слишком долгим, поскольку солнце возникает лишь в четвертый день, а растения не могут жить долго без света. В ответ на это можно сказать, что свет, сотворенный Богом в первый день, давал растениям энергию в течение миллионов лет. Однако это означало бы, что Бог создал свет почти в точности такой же, как солнечный по силе и яркости, но это не был солнечный свет. Согласитесь, предположение довольно необычное.

3. Трудно избежать вывода о том, что в Десяти заповедях слово «день» означает временной отрезок продолжительностью в двадцать четыре часа:

**Помни день субботний, чтобы святить его. Шесть дней работай, и делай всякие дела твои; а день седьмой — суббота Господу Богу твоему... Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них; а в день седьмой почил. Посему благословил Господь день субботний и освятил его (Исх. 20:8-11).**

<sup>58</sup> Выражение «Был вечер и было утро» не употребляется более нигде в еврейском Ветхом Завете, так что нельзя утверждать, что эти слова являются способом описания обычного дня.

Несомненно, что в этом тексте субботний «день» — это день, который длится двадцать четыре часа. И разве нам не следует утверждать, что в ст. 11, где в том же предложении говорится, что Господь создал небо и землю «в шесть дней», слово «день» употреблено в том же значении? Это также серьезный аргумент, и он свидетельствует в пользу точки зрения о том, что дни творения длились по двадцать четыре часа каждый. Однако вновь можно сказать, что сам по себе он не является решающим, поскольку на него можно ответить, что читатели знали (при внимательном чтении Быт. 1,2) о том, что дни, о которых идет речь, были неопределенно длительными промежутками времени и что повеление Господне о субботе просто говорит народу Божьему, что, поскольку Сам Бог следовал в творении модели «шесть плюс один» (шесть периодов труда, за которыми следовал период отдыха), то этой модели надлежит следовать в своей жизни и людям (шесть дней труда, за которыми следует день отдыха; также шесть лет труда, за которыми следовал год отдыха, как в Исх. 23:10,11). Ведь буквально в следующем предложении Десяти заповедей слово «день» означает «период времени»: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продолжились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх. 20:12). Очевидно, что это не обетование «долгих» дней в буквальном смысле (длящихся двадцать пять или двадцать шесть часов!), это обетование о том, что период чьей-либо жизни на земле может быть более продолжительным<sup>59</sup>.

<sup>59</sup> В еврейском тексте не говорится «чтобы дни твои на земле стали многочисленным и (евр. רב)», что было бы нормативно для древнееврейского языка (ср.: Быт. 21:34; 37:34; Исх. 2:23; Чис. 9:19 и др.), здесь говорится: «чтобы продолжились дни твои» (евр. לִיטְרֵךְ לַיָּמִים — *Примеч. пер.*], «быть длинным»; это слово употреблено также для обозначения физической длины в 3 Цар. 8:8; Пс. 128:3; Ис. 54:2 [«Пусти длиннее верви твои»]; Иез. 31:5).

4. Те, кто отстаивает мнение о том, что «день» — это день, длящийся двадцать четыре часа, спрашивают также, обозначает ли где-нибудь в еврейской Библии слово «дни» во множественном числе, особенно в сочетании с числительным (напр., «шесть дней») что-либо иное, кроме дней, длящихся по двадцать четыре часа. Однако этот аргумент неубедителен, поскольку: а) пример множественного числа «дни» в значении периодов времени находим в тексте Исх. 20:12, о котором речь шла в предыдущем абзаце, и б) если слово явно обладает значением «период времени» в единственном числе (а все признают, что рассматриваемое слово обладает им), то речь о шести таких «периодах» времени, безусловно, была бы понятна читателям, даже если бы в Ветхом Завете не было бы других примеров употребления слова «день» вданном значении. Тот факт, что подобное выражение нигде более не встречается, может просто означать, что нигде более не было необходимости в его употреблении.

5. Когда Иисус говорит: «В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их» (Мк. 10:6), Он подразумевает, что Адам и Ева не были сотворены через миллиарды лет после начала творения, Он имеет в виду, что они были сотворены в начале творения. Этот аргумент также имеет некоторую силу, однако сторонники древнего возраста земли могут ответить, что Иисус говорит о «начале создания», обозначая этим выражением Быт. 1,2 в целом, в качестве ответа на аргументы фарисеев, основанные на законе, данном Моисеем (ст. 4).



Я дал ответы на каждый из пяти аргументов сторонников представления о днях продолжительностью в двадцать четыре часа, однако эти ответы могут и не быть убедительными для тех, кто придерживается упомянутой точки зрения. Они ответили бы на позицию тех, кто считает «дни» «периодами времени» следующим образом: 1) конечно, справедливо, что «**день**» может означать «период времени» во многих текстах Ветхого Завета, однако это не доказывает, что слово «**день**» должно иметь это значение в Быт. 1.2) Шестой день творения может и не длиться дольше двадцати четырех часов, особенно если Адам назвал только основные виды птиц и «всех зверей полевых» (Быт. 2:20). 3) Хотя в первые три дня творения не было солнца, которое могло бы их разделить, земля, тем не менее, вращалась вокруг своей оси с определенной скоростью и существовали «свет» и «тьма», которые Бог сотворил в первый день (Быт. 1:3,4), и Он назвал свет «днем», а тьму «ночью» (Быт. 3:5). Итак, Бог неким образом установил чередование дня и ночи с самого первого дня творения, как об этом говорится в Быт. 1:3—5.

К какому же выводу мы придем относительно дней в Быт. 1? Располагая всей этой информацией, решить данный вопрос нелегко. Это не просто вопрос «веры или неверия в Библию» и не вопрос «уступки современной науке» или «отказа от ясных выводов современной науки». Даже тем, кто верит в абсолютную истинность Писания (как автор этих строк) и у кого есть сомнения по поводу исключительно длительных периодов времени, которые называются учеными в связи с возрастом земли (как у автора этих строк), этот вопрос не кажется простым. На данный момент соображения о силе Божьего слова творения и незамедлительность его исполнения, тот факт, что «вечер и утро» и исчисление дней все же предполагают дни длиной в двадцать четыре часа, а также тот факт, что Богу, судя по всему, незачем было откладывать творение человека на тысячи или даже на миллионы лет, кажутся мне сильными аргументами, свидетельствующими в пользу позиции, отстаивающей нормальную длительность дней творения. Но серьезные аргументы есть и с противоположной стороны. Тому, Кто живет вечно, для Кого «один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Пет. 3:8), Кто осуществляет Свои намерения постепенно, возможно, 15 млрд лет — это вполне нормальный промежуток времени для подготовки мира к приходу человека и 4,5 млрд лет — для подготовки земли. Свидетельство о невероятной древности мира в этом случае служило бы живым напоминанием поразительной природы вечности Бога, также как невероятные размеры мира заставляют нас изумляться вездесущности и всемогуществу Бога.

Таким образом, относительно длительности дней в Быт. 1, следует допустить, что, вероятно, Бог решил не давать нам достаточное количество информации, что позволило бы нам прийти к ясному выводу по этому вопросу. Возможно, то, насколько терпимо мы относимся к тем, кто осознанно и с полной верой в Слово Божье придерживается иной позиции по этому вопросу, — это проверка нашей верности Богу.

**4. Христиане, верящие в Библию, могут придерживаться обеих теорий: и «древней земли», и «молодой земли».** Рассмотрев ряд вопросов, связанных с проблемой возраста земли, мы подходим к конкретным аргументам сторонников обеих теорий.

1) Теория «древней земли». Можно выделить две точки зрения, которых придерживаются люди, полагающие, что земле около 4,5 млрд лет, а миру — около 15 млрд лет.

**а) «ДНИ-ЭПОХИ».** Многие из тех, кто верит, что земле миллионы лет, считают, что дни в гл. 1 Книги Бытие — это исключительно долгие «эпохи»<sup>60</sup>. Приведенные выше аргументы, свидетельствующие в пользу длительности дней Быт. 1, также подтверждают эту позицию. И, как было показано, слова еврейского текста допускают возможность такого толкования. Следовательно, если современные ученые, оценивающие возраст земли в 4,5 млрд лет, правы, то, учитывая эту позицию, можно считать, что Библия не противоречит этому факту. Это мнение особенно распространено среди евангельских христиан, придерживающихся этой точки зрения. Эту точку зрения иногда называют «конкордизмом», так как ее сторонники стремятся согласовать Библейское повествование с научной оценкой возраста земли.

<sup>60</sup> Разновидностью этой точки зрения является мнение о том, что шесть дней длились по двадцать четыре часа, но между этими днями проходили миллионы лет. Это, несомненно, возможно, однако затруднение, возникающее в связи с такой позицией, заключается в том, что ее сторонники вносят «пробелы» в промежутки между днями лишь для того, чтобы привести повествование Книги Бытие в соответствие с научными данными, тогда как в самом тексте нет никаких ясных указаний на наличие таких пробелов. Обоснование этой точки зрения см.: Robert C. Newman and Herman J. Eckelmann, Jr., *Genesis One and the Origin of the Earth* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977).

<sup>61</sup> Davis A. Young, *Christianity and the Age of the Earth*. Grand Rapids: Zondervan, 1982, pp. 13-67.

Многие люди склоняются к этой точке зрения из-за того, что доверяют научным выводам. Очень ценный обзор мнений богословов и ученых относительно возраста земли, начиная с Древней Греции и заканчивая XX в., можно найти в книге профессионального геолога и евангельского христианина Дей-виса Янга<sup>61</sup>. Янг показывает, что в XIX и XX вв. многие геологи-христиане, под давлением огромного количества фактического материала, пришли к выводу, что земле около 4,5 млрд лет. Но многие сторонники теории «молодой земли» (см. ниже) утверждают, что данные радиометрической датировки неверны и что это обусловлено изменениями, которые произошли на земле во время потопа. Тем не менее Янг отмечает, что данные радиометрического анализа лунных скал и недавно упавших на землю метеоритов, на которые не мог оказать влияние Ноев потоп, совпадают с радиометрическими данными анализа различных материалов с земли и что все эти тесты «поразительно согласованно указывают на возраст около 4,5—4,7 млрд лет»<sup>62</sup>.

<sup>62</sup>Davis A. Young, *Christianity and the Age of the Earth*, p. 63; p. 93—116; см. также: *Creation and the Flood*, pp. 185-193.

<sup>63</sup>См.: Davis A. Young, *Creation and the Flood*, pp. 171—210. Континентальный дрейф на 2 см в год, умноженный на 20 тыс. лет, равняется 40 тыс. см, или 400 м (ок. 437 ярдов, или 1/4 мили). Едва ли эта цифра соответствует современному расстоянию между Южной Америкой и Африкой.

<sup>64</sup>Davis A. Young, *Christianity and the Age of the Earth*, pp. 84—86. Коралловые рифы сформировались не под влиянием огромного давления потопа, а благодаря морским микроорганизмам (коралловым полипам), которые приклеиваются друг к другу и строят яркие известняковые конструкции, извлекая карбонат кальция из морской воды и откладывая его вокруг нижней части своего тела. Когда они погибают, их известняковый «скелет» остается, и через десятки тысяч лет возникают огромные коралловые рифы. Этот процесс может проходить только при температуре воды не ниже 65 °F (18 °C) и в воде, достаточно мелкой и прозрачной для возможности фотосинтеза морских водорослей, которые необходимы коралловым полипам для образования их скелетов. (См.: Robert D. Barnes, "Coral", in *World Book Encyclopedia* [Chicago: World Book, 1983], 4:828.)

Многие из наиболее убедительных аргументов Янга, помимо данных радиометрического анализа, основаны на количестве времени, требующегося для остывания жидкой магмы (около 1 млн лет для обширного плато в Северной Калифорнии); на количестве времени и силе давления, необходимых для формирования многих метаморфических скал, в которых обнаружены мелкие ископаемые (судя по всему, многие из них могли сформироваться только под давлением, которое углубило их на 12—18 миль под поверхность земли, и лишь позднее эти ископаемые поднялись наверх. А когда это могло произойти, если придерживаться теории «молодой земли?»); на данных о дрейфе континентов (скалы, содержащие окаменелости, расположенные на побережьях Африки и Южной Америки, прежде, судя по всему, представляли собой единое целое, а затем были разделены по причине континентального дрейфа, и это не могло произойти за 20 тыс. лет, так как сейчас континенты передвигаются со скоростью 2 сантиметра в год)<sup>63</sup>; и на данных, касающихся структуры коралловых рифов (многие из которых могли достигнуть современного состояния только за сотни тысяч лет постепенных отложений)<sup>64</sup>. В книге Р. Нью-мана и Г. Эккельмана собраны и многие другие аргументы, в частности,

основанные на астрономических данных<sup>65</sup>. Все эти аргументы свидетельствуют в пользу древности земли, и теория «дней-эпох» очень привлекательна для сторонников гипотезы о том, что земля имеет весьма значительный возраст.

Теория «дней-эпох», безусловно, вполне вероятна, однако с ней связан ряд затруднений: 1) последовательность событий в Быт. 1 не соответствует в точности современному научному пониманию развития жизни, в котором морские животные (день 5-й) возникают раньше деревьев (день 3-й), а насекомые и прочие наземные существа (день 6-й), равно как и рыбы (день 5-й), возникают раньше птиц (день 5-й)<sup>66</sup>. Самая большая сложность этой теории заключается в том, что она относит сотворение солнца, луны и звезд (день 4-й) к периоду, который имел место спустя миллионы лет *после* сотворения растений и деревьев (день 3-й). Исходя из современных научных данных, это немыслимо, так как получается, что звезды возникли задолго до сотворения земли и задолго до возникновения на земле живых существ. Это не согласуется также с функционированием биосферы земли в настоящее время, ведь растения не могут расти без солнечного света, и существует множество растений (день 3-й), которые не могут опыляться без птиц и летающих насекомых (день 5-й), а также есть много птиц (день 5-й), которые питаются исключительно насекомыми (день 6-й). Кроме того, как получилось, что мировой океан не замерз за миллионы лет, прошедшие без солнечного света?

<sup>65</sup>Robert C. Newman and Herman J. Eckelmann, Jr., *Genesis One and the Origin of the Earth*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977, pp. 15—34, 89—103. Эти данные показывают, что количество времени, требующееся для того, чтобы свет достиг земли, — это не един-

ственное астрономическое свидетельство в пользу теории очень древнего мира: измерение движения звезд во вселенной показывает, что вселенная расширяется приблизительно 15 млрд лет; фоновая радиация вселенной дает сходную цифру; а природа света, исходящего от некоторых звезд, показывает, что их возраст соответствует этой оценке. Сторонники теории «молодой земли» (см. ниже) могут сказать, что Бог сотворил лучи света в таком месте, чтобы Адам и Ева могли видеть звезды, однако гораздо труднее объяснить, почему Бог сотворил и все прочие свидетельства о том, что вселенной около 15 млрд лет.

<sup>66</sup>Конечно, современные научные гипотезы о необходимости такой последовательности могут быть неверными.

В ответ сторонники конкордизма говорят, что солнце, луна и звезды были сотворены в день ] -й (сотворение света) или до дня 1 -го, когда «в начале со-творил Бог небо и землю» (Быт. 1:1), и что солнце, луна и звезды были лишь *явлены* или *сделаны видимыми в день* 4-й (Быт. 1:14—19). Но этот аргумент не очень убедителен, все остальные пять дней творения подразумевают не *явление* чего-то прежде сотворенного, а действительное первичное сотворение. Кроме того, утверждения творения схожи с аналогичными утверждениями других дней: «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и... чтобы светить на землю. И стал так» (Быт. 1:14,15). Этот оборот речи используется в ст. 3,6,11,20 и 24 для обозначения творения, а не явления. Кроме того, сотворение (а не явление) солнца, луны и звезд ясно обозначено в следующем предложении: «И создал Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды» (Быт. 1:16). Здесь слово «создал» (евр. *פָּעַל*) — это то же самое слово, которое употреблено для описания того, как Бог *создал* небо, животных, землю и человека (Быт. 1:7,25,26), — ни в одном из этих случаев речь не идет о появлении чего-либо, созданного ранее. Еврейское слово *פָּעַל* используется также в подведении итогов в ст. 31: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма». Частое использование этого слова в Быт. 1 ставит под сомнение гипотезу о том, что в Быт. 1:16 речь идет просто о явлении солнца, луны и звезд.

<sup>67</sup>Здесь автор использует английское время *Past Perfect*, которое приблизительно соответствует латинскому и греческому *πλὴν ἄνευ περφέχου* и означает действие, совершенное прежде другого действия. В древнееврейском языке значения глаголов прошедшего и так называемого «давно прошедшего» времени могут быть выражены одной и той же формой глагола. — *Примеч. пер.*

<sup>68</sup>Вопрос об опылении без птиц и насекомых остается открытым, хотя следует отметить, что даже сейчас многие растения самоопыляются или перекрестно опыляются ветром, и мы не можем знать точно, что опыление летающими насекомыми было необходимо до грехопадения и до того, как творение было завершено. Проблемой остается и необходимость некоторых видов птиц в питании насекомыми, однако до грехопадения они, вероятно, питались только растениями и семенами.

Однако в ответ на эти возражения представляется возможной частичная модификация теории «дней-эпох». Глаголы в Быт. 1:16 (в еврейском тексте. — *Примеч. пер.*) можно истолковать как прошедшее время, которое указывает на нечто, сотворенное Богом прежде<sup>67</sup>: «И *создал* [*hadmade*— прежде, чем произошло что-то другое. — *Примеч. пер.*] Бог два светила великие: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды». Грамматически это возможно (именно так версия NIV переводит, например, ту же самую глагольную форму в ст. 2:8,19). Такая точка зрения подразумевает, что Бог создал солнце, луну и звезды прежде (в ст. 1 — сотворение земли и неба, или в ст. 3 — сотворение света), а в день 4-й просто расположил их рядом с землей или сделал так, что они стали видны с земли в день 4-й (ст. 14,15, 17, 18). Такая интерпретация допускает значение «сотворил» для слова «создал» (*פָּעַל*), и, таким образом, снимается упомянутое выше затруднение, которое возникает в связи с мнением о том, что это слово в ст. 16 означает «явил». Такое решение является вполне приемлемым для теории «дней-эпох», и подобная точка зрения автору этих строк даже кажется наиболее убедительной, если мнение о том, что земля сотворена очень давно, верно. Что касается света, необходимого для растений, и тепла, необходимого для воды, то свет присутствовал начиная с дня 1-го—даже если мы не уверены, был ли это свет солнца и звезд, или свет славы Божьей (которая заменит солнце в Новом Иерусалиме, Отк. 21:23)<sup>68</sup>.

Другой ответ, выдвигаемый с позиции теории «дней-эпох», может заключаться в том, что четвертый день творения не вполне точно помещен в последовательности событий и что нам дана лишь общая схема постепенного труда Божьего. Однако если мы начинаем менять последовательность событий, которая имеет такое большое значение в этом постепенном развертывании шестидесяти дней творения, то суть текста заключается только в том, что Бог нечто со-творил, — но в таком случае вся дискуссия о возрасте земли просто теряет смысл. (Дальнейшее рассмотрение теорий о разрывах в последовательности дней приводится в следующем разделе.)

б) «ЛИТЕРАТУРНАЯ КАНВА». Среди евангельских христиан значительную поддержку находит и другое толкование дней в гл. 1 Книги Бытие. С позиции этой теории, в Быт. 1 нам не дано никакой информации о возрасте земли, следовательно, этот текст можно соотнести с современными научными оценками, подтверждающими древнее происхождение земли. Сторонники этой точки зрения считают, что шесть дней из гл. 1 Книги Бытие не передают хронологической последовательности событий, это лишь «литературная канва», которую автор использует для того, чтобы рассказать нам о Божьих актах творения. Эта канва искусно организована, так что первые три дня и вторые три дня соответствуют друг другу (см. табл.)<sup>69</sup>.

Дни формирования	Дни наполнения
День 1-й: отделение света от тьмы	День 4-й: солнце, луна и звезды (светила небесные)
День 2-й: отделение неба от вод	День 5-й: рыбы и птицы
День 3-й: отделение суши от моря, растения и деревья	День 6-й: животные и человек

<sup>69</sup> Эта таблица заимствована из следующего источника: *The NIV Study Bible*, ed. by Kenneth Baker et al. (Grand Rapids: Zondervan, 1985), p. 6 (примечание к Быт. 1:11). Убедительную защиту теории «литературной канвы» см.: Henri Blocher, *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis*, trans. by David G. Preston (Leicester: Inter-Varsity Press, 1984), pp. 49—59. Блохер говорит о многих других евангельских исследователях, которые придерживаются позиции, которую он называет «литературной интерпретацией»: Н. Х. Риддербос (N. H. Ridderbos), Бернард Рамм (Bernard Ramm), Мередит Г. Клайн (Meredith G. Kline), Д. Ф. Пейн (D. F. Payne) и Дж. А. Томпсон (J. A. Thompson). «Теория канвы» Милларда Эриксона названа теорией «живописного дня» (\*pictorial day» view), см.: Millard Erickson, *Christian Theology*, p. 381.

Здесь мы видим параллельную структуру. В день 1-й Бог отделяет свет от тьмы, тогда как в день 4-й Он помещает солнце, луну и звезды в свет и тьму. В день 2-й Он отделяет воды от неба, а в день 5-й Он помещает рыб в воды, а птиц на небо. В день 3-й Он отделяет сушу от моря и повелевает произрасти зелени, а в день 6-й он помещает на сушу животных и человека и дает им растения в пищу.

В соответствии с теорией «литературной канвы», гл. 1 Книги Бытие не следует понимать таким образом, будто ее автор стремился дать нам информацию о последовательности дней или о том порядке, в котором происходило творение, не было у него и намерения рассказать нам о том, как долго длилось творение. Схема шести «дней» — это литературный прием, который автор использует для того, чтобы научить нас, что Бог сотворил все. Шесть «дней», которые не являются ни днями, длящимися двадцать четыре часа, ни периодами времени вообще, дают нам шесть разных «картин» творения, которые показывают нам, что Бог создал все части творения, что вершина творческой работы Бога — человек и что надо всем творением пребывает Бог, Который почил на седьмой день и Который поэтому повелевает также и человеку поклоняться Ему в субботний день<sup>70</sup>.

По словам одного из сторонников данной точки зрения, «хронологии здесь нет места»<sup>71</sup>. У этой гипотезы есть привлекательные стороны:

1. В приведенной выше таблице ясно показан четкий параллелизм между парами дней.
2. Нет противоречия данным современной науки о возрасте земли и о возрасте живых существ (так как вопрос о хронологии снимается).
3. Снимается противоречие в последовательности между Быт. 1 и 2, где человек (Быт. 2:7), судя по всему, создается Богом раньше растений (Быт. 2:8) и животных (Быт. 2:19), т. е. порядок творения отличается от приведенного в Быт. 1.

4. В этой интерпретации Быт. 2:5 показывает, что «дни» творения не были днями в буквальном смысле, длившимися двадцать четыре часа, так как в этом стихе говорится, что на земле не было растений, поскольку еще не было дождя, — в этом утверждении не было бы смысла при шестидневном творении, ведь растения, безусловно, могут выжить в течение трех-четырёх дней и без дождя.

<sup>70</sup> Теорию «литературной канвы» отстаивает также Р. Янгблуд: Ronald Youngblood, *How It All Began* (Ventura, Calif.: Regal, 1980), pp. 25-33.

<sup>71</sup> Henri Blocher, *In the Beginning*, p. 52.

Но ряд аргументов можно выдвинуть и против теории «литературной канвы»: 1. Предложенное соответствие между днями творения не настолько точно, как предполагают сторонники этой точки зрения. Солнце, луна и звезды, сотворенные в четвертый день как «светила на тверди небесной» (Быт. 1:14), располагаются не в каком-то пространстве, сотворенном в день 1-й, а на «тверди» (евр. ארץ **Ṭ**), которая была сотворена на второй день. Языковое соответствие вполне отчетливо: эта «твердь» совсем не упоминается в связи с днем 1-м, но о ней пять раз говорится в связи с событиями дня 2-го (Быт. 1:6—8) и три раза — в связи с днем 4-м (Быт. 1:14—19). Конечно, день 4-й во многом соответствует дню 1-му (в терминах дня и ночи, света и тьмы), но если мы утверждаем, что вторые три дня

показывают сотворение того, что должно заполнить формы пространства, сотворенные в первые три дня, то день 4-й соответствует дню 2-му, по крайней мере, настолько же, насколько дню 1-му.

Кроме того, параллель между днями 2-м и 5-м нельзя признать вполне четкой, поскольку во многом подготовка пространства для рыб и птиц происходит не в день 2-й, а в день 3-й. Только в день 3-й Бог собирает воды вместе и называет их «морями» (Быт. 1:10), а в день 5-й рыбам дается следующее повеление: «наполняйте воды в *морях*» (Быт. 1:22). В ст. 26 и 28 рыбы вновь названы «рыбами *морскими*», т. е. здесь еще раз подчеркивается тот факт, что сфера обитания рыб была особо сформирована в день 3-й. Таким образом, рыбы, сотворенные в день 5-й, судя по всему, в гораздо большей степени относятся к тому месту, которое было для них приготовлено в день 3-й, чем к широко разлившимся под твердью водам дня 2-го. Установление параллели между днем 2-м и днем 5-м сталкивается и с еще одним затруднением — в день 5-й не сотворено ничего, что должно было бы обитать в «воде, которая над твердью», а летающие существа, сотворенные в этот день (соответствующее еврейское слово обозначает как летающих насекомых, так и птиц), не только летают в небе, сотворенном в день 2-й, но также размножаются на «земле», или «суше», сотворенной в день 3-й. (Отметим повеление Божье в день 5-й: «Птицы да размножаются на земле», Быт. 1:22.) И наконец, параллель между днями 3-м и 6-м также не вполне точна, так как в день 6-й не создано ничего для заполнения морей, созданных в день 3-й. Если мы принимаем в расчет все эти неточности, то предполагаемая литературная «канва», хотя на первый взгляд и смотрится безупречно, при более внимательном изучении текста становится все менее убедительной.

<sup>72</sup> **Henri Blocher, *In the Beginning*, p. 50.**

2. Поскольку при всех попытках интерпретации Быт. 1 стремятся дать объяснение научным данным о возрасте земли, это не единственный аргумент, свидетельствующий в пользу теории «литературной канвы». Однако мы должны признать, что привлекательность этой гипотезы заключается в том, что она освобождает евангельских христиан от необходимости приводить в соответствие научные открытия с повествованием гл. 1 Книги Бытие. Однако, по словам одного из сторонников этой теории, «преимущество настолько велико, что для многих это облегчение, но для многих и искушение». Он мудро добавляет: «Мы не должны принимать теорию только по той причине, что она логична; мы можем признать ее верной только в том случае, если текст дает нам для этого основания»<sup>72</sup>.

3. Те, кто не принимает теорию «литературной канвы», не видят противоречия в последовательности событий между Быт. 1 и 2, так как считают, что Быт. 2 не содержит в себе описания именно последовательности первоначального творения животных и растений, а просто еще раз кратко излагает некоторые детали Быт. 1, в связи с их важностью, для подробного рассказа о сотворении Адама и Евы в Быт. 2. Версия NIV уходит от кажущегося противоречия, давая следующий перевод: «И насадил [*had planted* — еще прежде насадил. — *Примеч. пер.*] Господь Бог рай в Едеме на востоке» (Быт. 2:8) и «Господь Бог образовал [*had formed out* — еще прежде образовал. — *Примеч. пер.*] из земли всеживотных полевых и всех птиц небесных» (Быт. 2:19).<sup>1</sup>

<sup>73</sup> Более подробно текст Быт. 2:5 рассматривается в статье: **Meredith G. Kline, "Be-cause It Had Not Rained", *WTJ* 20 (1957-1958): 146-157; и в ответной работе: **Derek Kidner, "Genesis 2:5,6: Wet or Dry?" *TB* 17 (1966): 109-114.****

4. В Быт. 2:5 на самом деле не говорится о том, что растений на земле не было потому, что земля была слишком суха. Если бы мы придерживались такой точки зрения, нам также пришлось бы сказать, что растений не было потому, что «не было человека для возделывания земли» (Быт. 2:5), так как это вторая часть комментария, данного в связи с отсутствием дождя. Более того, во второй части предложения говорится, что состояние земли было прямо противоположно чрезмерной сухости, которая могла бы повредить растениям: «Но пар [или «туман»] . — *Примеч. пер.*] поднимался с земли, и орошал все лице земли» (Быт. 2:6). Утверждение в Быт. 2:5 следует понимать просто как общее указание на период времени, в который Бог сотворил человека. Быт. 2:4—6 описывает определенную стадию творения: «...И всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла; ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли; но пар поднимался с земли, и орошал все лице земли». Утверждения об отсутствии дождя и об отсутствии человека, который мог бы возделывать землю — это не объяснение *физической причины* отсутствия растений, это просто пояснение, что Божий труд творения еще не завершен. Это введение отсылает нас обратно к первым шести дням творения как к общему контексту — в «то время, когда Господь Бог создал землю и небо» (Быт. 2:4). Затем в этот контекст внезапно вводится основная тема гл. 2 — сотворение человека. В еврейском тексте нет слова «тогда» в начале ст. 7, он начинается так: «И создал Господь Бог человека из праха земного» (Быт. 2:7)<sup>73</sup>.

5. И наконец, самый сильный аргумент против теории «литературной канвы» и причина, по которой ее приняло сравнительно небольшое число евангельских христиан, заключается в том, что вся гл. 1 Книги Бытие явно

подразумевает не просто литературную канву, а хронологически по-последовательное изложение событий. Когда повествование переходит от менее сложных аспектов творения (свет и тьма, вода, небо и суша) к более сложным аспектам (рыбы и птицы, животные и человек), мы видим постепенную работу и упорядоченную последовательность событий, которые явно выстроены в хронологическом порядке. Поскольку числовая последовательность (1—2—3—4—5—6) присваивается к ряду дней, которые точно соответствуют обычной человеческой неделе (день 1-й, день 2-й, день 3-й, день 4-й, день 5-й, день 6-й и отдых в день 7-й), то хронологичность повествования неизбежно становится самоочевидной. Создается впечатление, что последовательность дней более ясно говорит о намерениях автора, чем литературная канва, которая нигде в тексте не очевидна и многие детали которой просто противоречивы. Дерек Киднер замечает:

**Шестиве дней — это слишком величественная процессия, и она не может не подразумевать упорядоченной последовательности; возможно, требуется слишком изощренная проникательность, чтобы принять такую точку зрения, которая не учитывает первоначального впечатления, производимого на обычного читателя. Это повествование, а не просто утверждение<sup>74</sup>.**

6. Последовательность дней подразумевает также Божье повеление людям следовать Его примеру в труде и отдыхе: «Помни день субботний, чтобы святить его. Шесть дней работай, и делай всякие дела твои; а день седьмой — суббота Господу Богу твоему... Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в день седьмой почил» (Исх. 20:8—11). Но если Бог не творил землю, трудясь шесть дней и отдыхая на седьмой, то Его повеление подражать Ему вводит в заблуждение или просто не имеет смысла.

И в заключение следует отметить, что, хотя теория «литературной канвы» не отрицает истинности Писания, она предлагает такое истолкование Писания, которое при внимательном изучении представляется маловероятным.

<sup>74</sup>D. Kidner, *Genesis: An Introduction and Commentary*, TOTC (Chicago: InterVarsity Press, 1967), pp. 54,55.

<sup>75</sup>Многочисленные научные аргументы, указывающие на молодость земли (10—20 тыс. лет), см.: Henry M. Morris, ed., *Scientific Creationism* (San Diego, Calif.: Creation-Life, 1974), esp. pp. 131—169; а также: Kofahl and Segraves, *The Creation Explanation*, pp. 181-213.

Ответ на большую часть этих аргументов с позиции «древней земли» дан Дейви-сом А. Янгом, см.: Davis A. Young, *Christianity and the Age of the Earth*, pp. 71—131; в других его книгах даны ответы на «геологию потоп»: *Creation and the Flood*, p. 171—213; *Science Held Hostage: What's Wrong With Creation Science and Evolutionism*, by Howard J. Van Till, Davis A. Young, and Clarence Menninga (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988) и выдвигаются серьезные возражения против эволюционизма и научных разработок некоторых известных сторонников теории «молодой земли». Предварительный ответ на аргументы Янга можно найти в брошюре на тридцать четыре страницы: Henry M. Morris and John D. Morris, *Science, Scripture, and the Young Earth* (El Cajon, Calif.: Institute for Creation Research, 1989).

2) Теории творения о «молодой земле». Другая группа евангельских толкователей отвергает системы датировки, которые оценивают возраст земли в миллионы лет, и считает, что земля сравнительно молода, и ей от 10 до 20 тыс. лет. Сторонники молодости земли выработали целый ряд научных аргументов в защиту недавнего сотворения земли<sup>75</sup>. Те, кто считает землю молодой, обычно согласны также с одной из точек зрения, приведенных ниже, или даже разделяют их обе.

**а) ТВОРЕНИЕ ДРЕВНЕЕ ИЗНАЧАЛЬНО (ЗРЕЛЫЙ КРЕАЦИОНИЗМ).** Многие из тех, кто считает, что возраст земли сравнительно мал, полагают также, что творение должно было «выглядеть древним» уже с самого первого дня. (Другое название для этой точки зрения — «зрелый креационизм», так как ее сторонники говорят о том, что Бог создал зрелое творение.) Внешность взрослых людей, присущая Адаму и Еве, — очевидный пример. Они возникли такими, словно прожили двадцать или двадцать пять лет, вырастая с младенчества, как это свойственно людям, но на самом деле им не исполнилось еще и одного дня. Точно также в первую ночь своей жизни они, вероятно, увидели звезды, хотя свет большинства звезд мог достигнуть земли лишь через тысячи или даже миллионы лет. Это предполагает, что Бог сотворил звезды с лучами, уже достигшими земной поверхности. Выросшие деревья, вероятно, имели годовые кольца (Адам и Ева не могли ждать годами, пока Бог скажет им, плоды каких деревьев им можно было есть, а каких нельзя. Они также не могли ждать неделями и месяцами, пока съедобные растения вырастут, чтобы дать им пропитание). Следуя этой логике, можем ли мы пойти дальше и предположить, что многие геологические формации, когда они были первоначально сотворены, внешне были похожи на образования, которые, со скоростью современных «медленных» процессов, могли бы оформиться лишь за тысячи и даже миллионы лет?

Это предположение обрело многих сторонников, и, по крайней мере на первый взгляд, оно кажется привлекательным. Те, кто придерживается данной точки зрения, часто выдвигают ряд возражений против современных научных методов датировки. Они ставят под вопрос надежность радиометрической датировки материалов старше нескольких тысяч лет и говорят, что ученые не могут знать наверняка, что скорость распада физических элементов оставалась постоянной со времен творения. Они предполагают также, что такие события, как грехопадение и последующее проклятие природы (которые изменили продуктивность и экологический баланс земли и стали причиной старения и смерти человека, Быт. 3:17—19) или потоп во времена Ноя (Быт. 6—9), могли привести к значительным изменениям радиоактивных материалов в живых организмах. Это означало бы, что оценки возраста земли, полученные с помощью современных способов измерения, не соответствуют действительности.

**Millard Erickson, *Christian Theology*, p. 382.**

Обычное возражение на теорию «мнимой древности» заключается в том, что, «с этой точки зрения, Бог являлся лжецом»<sup>76</sup>, а это противоречит Его природе. Но является ли Бог «лжецом», если Он создает зрелых мужчину и женщину в один день и открыто говорит нам об этом? Или если Он создает зрелых рыб и животных и выросшие деревья и говорит нам об этом? Или если Он позволяет Адаму и Еве видеть звезды, которые Он сотворил, чтобы люди могли видеть их и воздавать Ему славу в первую же ночь их жизни? Эти действия указывают не на ложь Бога, а на Его бесконечную мудрость и власть. В особенности это справедливо, если Бог открыто говорит нам, что Он все сотворил за «шесть дней». Исходя из этой точки зрения, обманутые — это те, кто отказывается слушать объяснение Самого Бога о том, как произошло творение.

Настоящая проблема теории «мнимой древности» заключается в том, что она не может объяснить целый ряд явлений, имеющих место во вселенной. Все согласятся с тем, что Адам и Ева были сотворены взрослыми, а не новорожденными детьми, и поэтому имели вид взрослых людей. Большинство тех, кто считает, что дни творения в Быт. 1 длились двадцать четыре часа, скажут также, что видимость возраста была присуща также растениям и деревьям, а также всем животным, когда они были впервые сотворены (курица была раньше яйца!), и согласятся с тем, что свет звезд достигал земли. Однако сотворение ископаемых окаменелостей представляет собой серьезное затруднение, так как ответственные христиане не захотят предположить, что Бог рассеял по земле окаменелости для того, чтобы придать ей внешний вид древности! Это уже не творение «в процессе» и не творение в зрелом состоянии; это уже сотворение останков мертвых животных, и не для того, чтобы животные служили Адаму и Еве, а просто для того, чтобы заставить людей думать, что земля древнее, чем она есть на самом деле. Более того, пришлось бы сказать, что Бог сотворил всех этих мертвых животных и отозвался об этом так: «Хорошо весьма»<sup>77</sup>.

<sup>77</sup> Следует отметить, что у сторонников теории «древней земли» Бог в Быт. 1:31 так же говорит: «Хорошо весьма» о древних ископаемых. Это не является решающим возражением, если смерть животных до грехопадения не была обусловлена грехом, и все же это значительное затруднение. Только сторонники теории «геологии потопа» (см. ниже) скажут, что во времена, описанные в Быт. 1:31, окаменелостей не существовало и что они возникли внезапно, в результате потопа (Быт. 6—9). Возможно, это соображение свидетельствует в пользу сторонников теории «геологии потопа».

Тогда как сотворение звезд, свет которых уже достиг земной поверхности, или деревьев, которые уже выросли, могло быть совершено ради того, чтобы люди прославили Бога за Его совершенство в творении, размещение окаменелостей в земле можно объяснить только стремлением сбить с толку или запутать людей в их попытках разобраться в истории Древнего мира. Еще более проблематичен тот факт, что Адам, растения, животные и звезды возникли с признаками разного возраста (так как они были сотворены со зрелыми и действующими функциями), тогда как современные геологические исследования дают приблизительно одни и те же даты на основе радиометрической датировки, астрономических вычислений, анализа скальных формирований, образцов лунных и метеоритных пород и т. д. Зачем Богу было нужно творить так много разнообразных доказательств того, что земле уже около 4,5 млрд лет, если на самом деле это не так? Разве не было бы правильнее прийти к заключению, что земле действительно 4,5 млрд лет и что Бог дал нам многочисленные указания на этот факт, чем тем или иным образом предполагать, что Он хотел солгать нам? Таким образом, единственными правдоподобными объяснениями данных об ископаемых, приемлемыми для христиан, представляются следующие: а) современные методы датировки приводят к колоссальным ошибкам из-за ложных допущений или по причине изменений, обусловленных грехопадением или потопом; или б) современные методы датировки приблизительно верны, и земле много миллионов или даже миллиардов лет.

**б) ГЕОЛОГИЯ ПОТОПА.** Другая точка зрения, распространенная среди евангельских христиан, может быть

названа «геологией потопа». Этот подход заключается в мнении о том, что природные силы исключительной мощи, которые пришли в движение во времена Ноева потопа (Быт. 6—9), значительно видоизменили лицо земли, например, дали начало зарождению угля и алмазов, и все это произошло в течение года, а не за сотни миллионов лет, так как земля претерпела колоссальное давление воды. Подразумевается также, что потоп стал причиной отложения ископаемых на огромной глубине на всей поверхности земли<sup>78</sup>. «Геологию потопа» называют также «неокатастрофизмом», так как ее сторонники считают причиной современного геологического состояния земли грандиозную катастрофу потопа.

<sup>78</sup> См.: Henry M. Morris and John C. Whitcomb, *The Genesis Flood* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1961); John C. Whitcomb, *The World That Perished* (Grand Rapids: Baker, 1988); Stephen A. Austin, *Catastrophes in Earth History* (El Cajon, Calif.: Institute for Creation Research, 1984). Другие исследования сторонников теории «геологии потопа» были опубликованы в *CRSQ*, хотя ни в коем случае нельзя сказать, что во всех статьях этого журнала просматривается точка зрения, основанная на геологии потопа, также и далеко не все члены Общества исследований творения придерживаются этих взглядов.

Аргументы, основанные на геологических данных, которые выдвигают сторонники этой теории, носят специфический научный характер, и неспециалисту их трудно оценить. Лично я, хотя и верю, что потоп, описанный в Быт. 6—9, охватил весь мир, что он оказал значительное влияние на облик земли и что все животные и люди вне ковчега погибли в этом потопе, вовсе не убежден, что все геологические формации земли образовались под влиянием Ноева потопа, а не за миллионы лет отложений, извержений вулканов, передвижений ледников, дрейфа континентов и т. д. Спор вокруг геологии потопа резко отличается от других аспектов дискуссии о творении, поскольку сторонники этой точки зрения не убедили практически ни одного профессионального геолога, даже из числа верующих в Библию христиан. Напротив, книги, в которых выдвигаются возражения против эволюционной теории (о них мы говорили выше), имеют в качестве багажа 130 лет обоснованной критики дарвинизма. Дарвинизм критиковало значительное количество биологов, биохимиков, зоологов, антропологов и палеонтологов, как христиан, так и нехристиан, поскольку эволюционизм крайне неудовлетворительно объясняет факты, выявленные при наблюдении сотворенного мира. Если бы образование современных геологических формаций можно было бы объяснить только влиянием всемирного потопа, то разве это не было бы очевидным даже нехристианам, рассматривающим представленные аргументы? Разве сотни христиан, геологов по профессии, не признали бы очевидного, если бы это действительно было очевидно? Возможно, если бы сторонники геологии потопа были правы, то мы увидели бы большой прогресс в убеждении профессиональных геологов<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> Целый ряд аргументов, свидетельствующих против «геологии потопа», выдвинул евангельский христианин и профессиональный геолог Дейвис Янг; см.: Davis A. Young, *Creation and the Flood: An Alternative to Flood Geology and Theistic Evolution, and Christianity and the Age of Earth*.

**5. Выводы о возрасте земли.** Так каков же возраст земли? К чему приводит нас эта дискуссия? Аргументы Янга в защиту древности земли, основанные на многочисленных данных различных научных дисциплин, представляются (по крайней мере, автору этих строк) весьма убедительными. В особенности это касается материала, основанного на данных по скальным породам, содержащим окаменелости, коралловым рифам, дрейфу континентов и насхожести результатов различных видов радиометрической датировки. Аргументы Ньюмана и Эккельмана, основанные на астрономических данных, указывающих на древность мира, значительно усиливают эту позицию. С одной стороны, разумно, что Бог мог сотворить мир таковым, что создалось впечатление, что звезды светят уже 15 млрд лет, что Адам прожил уже 25 лет, что некоторые деревья растут уже 50 лет, а ряд животных живет от 1 года до 10 лет. Но, с другой стороны, трудно понять, зачем Бог мог сотворить на земле десятки или, возможно, сотни различных скал и минералов, которым в действительности был всего лишь день, но которые имели такой внешний вид и структуру, будто бы им уже 4,5 млрд лет, — т. е. именно тот мнимый возраст, который Бог придал также луне и метеоритам в первый день творения. И трудно понять, почему данные по жизненным циклам звезд и расширению вселенной дают дату в 15 млрд лет, если на самом деле это не так. Это возможно, но маловероятно, ведь создается такое впечатление, что единственная цель Бога, который создал видимость этого единообразного мнимого возраста, заключалась скорее в том, чтобы запутать нас, чем в том, чтобы создать зрелый, действующий мир. Поэтому мне кажется, что на стороне защитников древности земли больше научных данных, и их количество ежегодно возрастает.

С другой стороны, толкование гл. 1 Книги Бытие, предлагаемое сторонниками теории «древней земли», хотя и возможно, но все же не кажется естественной и вытекающей из самого текста интерпретацией. Вывод Дейвиса Янга



о «семи последовательных фигуральных днях неопределенной длительности»<sup>80</sup> на самом деле не решает проблему, так как здесь Божьи акты творения рассредоточиваются по различным дням таким образом, чтобы сделать их последовательность научно возможной. Например, Янг считает, что некоторые птицы были сотворены до дня 5-го:

Мы можем предположить также, что, хотя птицы были сотворены в пятый день, все же наиболее примитивные птицы, или первичные предки птиц, были чудесным образом созданы ранее пятого дня. Ведь данные Быт. 1 допускают взаимное наложение событий и дней. Если такое взаимное наложение существует, то все кажущиеся противоречия между гл. 1 Книги Бытие и наукой исчезают\*<sup>1</sup>.

Однако такой подход позволяет нам сказать, что акты творения могли происходить практически в любое время, и неважно, что Писание говорит о том, когда они имели место. Если мы принимаем подобный метод, то из Быт. 1 мы узнаем очень мало, если вообще узнаем что-либо, о последовательности творения, так как любое из событий, о которых там идет речь, могло упоминаться в более ранний период времени. Едва ли изначально предполагалось, что именно такое впечатление должно возникнуть у первых читателей этого текста. (Однако гораздо более вероятной представляется измененная теория «дней-эпох», изложенная выше.)

<sup>80</sup> Davis Young, *Creation and the Flood*, p. 89.

<sup>81</sup> Ibid, p. 131.

**6. Необходимость дальнейшего осмысления.** Хотя наши выводы носят лишь предварительный характер, сегодня мы можем сказать, что Писание, судя по всему, *предполагает* (но не утверждает) сравнительную молодость земли, хотя наблюдаемые факты творения все больше свидетельствуют в пользу древности земли. Обе эти точки зрения возможны, однако в правильности ни одной из них нельзя быть уверенным. Нам следует ясно сказать, что возраст земли — это вопрос, на который в Писании нет определенного ответа, и ответить на него мы можем, основываясь лишь на более или менее вероятных предположениях. Учитывая эту ситуацию, наиболее верным представляется: 1) допустить, что Бог может не дать нам ясного ответа на этот вопрос до возвращения Христа, и 2) призвать евангельских христиан, ученых и богословов, придерживающихся как теории «молодой земли», так и теории «древней земли», работать вместе с большей терпимостью, большим смирением и с единой целью.

Целый ряд проблем связан с каждой из этих двух точек зрения. И очень часто сторонники обеих теорий не в состоянии увидеть эти проблемы в своих собственных позициях. Безусловно, большего прогресса можно достигнуть, если ученые-христиане, придерживающиеся как точки зрения о молодости земли, так и точки зрения о древности земли, будут стремиться разговаривать друг с другом без враждебности, без нападок *ad hominem* (т. е. личных нападок. — *Примеч. пер.*), без эмоциональных обвинений одной стороны и без духа снисходительности или академической гордости — другой. Так как подобные проявления не свойственны Телу Христову и мудрости, которая, «во-первых чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна» и полна осознания того, что «плод... правды в мире сеется у тех, которые хранят мир» (Иак. 3:17,18).

А что касается проповеди и апологетической работы в публикациях, предназначенных для чтения неевангельскому миру, сторонники как молодости, так и древности земли могли бы взаимодействовать в гораздо большей степени, собирая исключительно весомые аргументы, свидетельствующие в пользу творения по разумному плану, отложив в сторону разногласия по поводу возраста земли. Слишком часто сторонники молодости земли смешивают научные аргументы, свидетельствующие в пользу творения по разумному плану, с научными аргументами в пользу молодости земли и поэтому отстраняют сторонников древности земли от борьбы за умы неверующих ученых. Кроме того, сторонники молодости земли иногда не осознают, что научные аргументы, свидетельствующие в пользу сравнительно недавнего творения земли (которые кажутся им очень убедительными), вовсе не так сильны, как огромный научный материал, свидетельствующий о творении по разумному плану. В связи с этим сторонники молодости земли слишком часто создают впечатление о том, что истинные «креационисты» — это те, кто верит не только в со-творение мира Богом, но и в молодость земли. В результате в сообществе ученых-христиан возникли разделения — к радости сатаны и к огорчению Святого Духа Божьего.

И наконец, мы можем взирать на эту дискуссию с надеждой на будущий прогресс в научном понимании проблемы возраста земли. Вероятнее всего, что научные исследования в ближайшие десять-двадцать лет приведут к окончательному перевесу либо в пользу молодости, либо в пользу древности земли, и большинство христианских специалистов (как исследователей Библии, так и ученых) окончательно склонятся к одному из этих решений. Это не должно тревожить сторонников ни одной, ни другой точки зрения, так как угрозы признанию истинности Писания здесь нет (наше истолкование Быт. 1 очень неопределенно, так что оба решения приемлемы). Общим сторонам в

этой дискуссии необходимо возражать в познании истины, даже если это заставит их отказаться от мнений, которых они придерживались долгое время.

## **Б. Практическое применение**

Учение о творении имеет множество практических приложений в жизни христиан. Оно напоминает нам о том, что материальный мир сам по себе благ, ибо Бог сотворил его благим и желает, чтобы мы использовали его так, как это Ему угодно. Поэтому нам следует, подобно ранним христианам, принимать «пищу в веселии и простоте сердца» (Деян. 2:46), всегда с благодарностью к Богу и с надеждой на Его заботу. Здоровое положительное отношение к творению удержит нас отложного аскетизма, который отрицает благодать творения и те благословения, которые мы через него обретаем. Такое отношение также призывает христиан к научным и техническим исследованиям благодати изобильного творения Божьего и к поддержке таких исследований<sup>82</sup>. Учение о творении помогает нам более ясно осознать тот факт, что научное и технологическое исследование само по себе прославляет Бога, так как оно дает нам возможность познать, насколько мудр, властен, и искусен Бог в Его труде творения. «Велики дела Господни, вожделенны для всех, любящих оны» (Пс. 110:2).

Учение о творении также напоминает нам о том, что Бог — Владыка сотворенного Им мира. Он создал все, и Он — Господь всего. Всем, чем мы являемся, и всем, что у нас есть, мы обязаны Ему, и мы можем быть абсолютно уверены в том, что в конечном счете Он поразит всех Своих врагов и будет явлен как Единодержавный Царь для вечного поклонения. Кроме того, невероятные размеры вселенной и поразительная сложность каждого творения будут постоянно побуждать нас поклоняться Богу и славить его за Его величие.

И наконец, как было указано выше, мы сами можем от всей души наслаждаться творчеством (живописным, музыкальным, спортивным, литературным, работой по дому и т. д.) с чувством благодарности нашему Богу и Творцу, Который позволил нам подражать Его творческим качествам.

## **Вопросы для самостоятельной работы**

<sup>82</sup> Фрейр и Дейвис говорят о необходимости многочисленных специальных исследований и обращаются с этим к ученым, которые верят в творение. См.: Frair and Davis, *A Case for Creation*, pp. 135—140.

1. Можете ли вы испытывать еще большую благодарность Богу за совершенство его творения? Посмотрите вокруг и приведите примеры благодати творения, которым позволил вам наслаждаться Бог. Можете ли вы быть лучшим хозяином тех или иных частей творения Божьего, которые Бог вам доверил?

2. Может ли благодать всего, сотворенного Богом, способствовать тому, чтобы вы попробовали другие блюда, кроме тех, которые вы обычно едите? Можно ли научить детей благодарить Бога за разнообразие пищи, которую дарует нам Бог? Дает ли учение о творении ответ на заявления некоторых борцов за права животных, которые говорят, что нам не следует есть телятину, курицу и другое мясо или носить одежду, сделанную из кожи животных, поскольку мы сами — лишь одна из разновидностей животных? (См.: Быт. 3:21.)

3. Чтобы ощутить то отчаяние, которое испытывают наши современники-нехристиане, попробуйте на минуту представить себе, что вы верите в то, что Бога нет, а сами вы — продукт материи, времени и случая, спонтанный результат случайных изменений организмов, происходивших в течение миллионов лет. Как бы вы себя почувствовали? Что бы вы ощутили в отношении других людей? Что бы вы испытывали в отношении вашего будущего? Каковы были бы ваши понятия о добре и зле?

4. Почему мы испытываем такую радость, когда нам удается «покорить» даже часть земли и сделать ее полезной нам — будь то посадка овощей, открытие лучшего вида пластика или металла или использование шерсти для пряжи? Следует ли нам радоваться, совершая подобные действия? Какие еще чувства мы должны испытывать при этом?

5. Когда вы размышляете о звездах и о том, что Бог расположил их на своих местах, чтобы явить нам Свою силу и славу, как вы ощущаете себя и свое место во вселенной? Отличаются ли эти чувства от того, что испытывают нехристиане?

6. Что вы думали об эволюционной теории до того, как прочитали эту главу? Изменилось ли ваше мнение? Если да, то как именно?

7. Какое впечатление о богословских дискуссиях в целом создается у христиан, когда они наблюдают современный спор о возрасте земли? Считаете ли вы этот вопрос важным для вашей христианской веры?

## Специальные термины

геология потопа  
деизм дуализм  
зрелый креационизм  
имманентный  
конкордизм  
кроманьонский человек  
макроэволюция  
материализм  
микроэволюция  
неокатастрофизм  
пантеизм  
творение *ex nihilo*  
теистический эволюционизм  
теория «дней-эпох»  
теория дня, длившегося двадцать  
четыре часа теория «древней земли» теория живописного дня теория идеального времени теория  
«литературной канвы» теория «молодой земли» теория пробела трансцендентный *homo sapiens*

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 74-76

### 2. Арминнианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 1:361-420  
1892-1894 Miley, 1:276-310  
1940 Wiley, 1:440-472  
1960 Purkiser, 145-148, 149-163  
1983 Carter, 1:130-132, 145-194, 203-208  
1983 Cottrell, 1:48-191  
1987-1990 Oden, 1:225-269

### 3. Баптистские

1767 Gill, 1:366-375  
1887 Boyce, 166-173  
1907 Strong, 371-410  
1917 Mullins, 251-264  
1976-1983 Henry, 6:108-196 1983-1985 Erickson, 365-386 1987-1994 Lewis/Demarest, 2:17-70

### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 7:99-101, 146  
1949 Thiessen, 111-118  
1986 Ryrie, 171-194

### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:467-482  
1934 Mueller, 179-188

### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:159-183 (1.14)  
1724-1758 Edwards, 1:94-121  
1861 Heppe, 190-200  
1871-1873 Hodge, 1:550-574; 2:3-41  
1878 Dabney, 26-38, 247-263  
1887-1921 Wkrfield, SSW, 2:132-141  
1889 Shedd, 1:463-526; 2a:3-94  
1937-1966 Murray, CW, 1:325-329; CW, 2:3-13  
1938 Berkhof, 126-140, 150-164

1962 Buswell, 1:134-162, 321-343

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:95-116

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

#### 1. Традиционные богословия

1955 Ott, 79-86, 92-94, 100

#### 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 1:224-228

### Другие работы

Многие из этих наименований взяты из обширной библиографии по вопро-сам творения и эволюции, подготовленной профессиональным биологом, доктором Уэйном Фрейром.

Anderson, J. Kerby, and Harold G. Coffin. *Fossils in Focus*. Grand Rapids: Zondervan, 1977.

Austin, Stephen A. *Catastrophes in Earth History*. El Cajon, Calif.: Institute of Creation Research, 1984 (теория «молодой земли»). Barclay, D. R. "Creation". In *NDT*, pp. 177-179.

Blocher, Henri. *In the Beginning: The Opening Chapters of Genesis*. Trans. by David G. Preston. Leicester: InterVarsity Press, 1984.

Cameron, Nigel M. de S. *Evolution and the Authority of the Bible*. Exeter. Paternoster, 1983.

Cameron, Nigel M. de S., ed. *In the Beginning...: A Symposium on the Bible and Creation*. Glasgow: The Biblical Creation Society, 1980.

Clotz, J. W. *Genes, Genesis and Evolution*. St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1970.

Clotz, J. W. *Studies in Creation*. St. Louis, Mo.: Concordia Publishing House, 1985.

Custance, Arthur G. *Evolution or Creation*. Grand Rapids: Zondervan, 1976.

Custance, Arthur G. *Without Form and Void: A Study of the Meaning of Genesis 1:2*. Brockville, Ontario: Doorway Papers, 1970.

Davidheiser, Bolton. *Evolution and the Christian Faith*. Grand Rapids: Baker, 1969.

Denton, Michael. *Evolution: A Theory in Crisis*. Bethesda, Md.: Adler and Adler, 1986.

De Young, Donald B. *Astronomy and the Bible: Questions and Answers*. Grand Rapids: Baker, 1989 (теория «молодой земли»).

Fields, Weston W. *Unformed and Unfilled*. Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1976.

Frair, Wayne, and Percival Davis. *A Case for Creation*. Norcross, Ga.: CRS Books, 1983.

Gange, Robert. *Origins and Destiny: A Scientist Examines God's Handiwork*. Waco, Tex.: Word, 1986.

Geisler, Norman L. and J. Kerby Anderson. *Origin Science: A Proposal for the Creation-Evolution Controversy*. Foreword by Walter L. Bradley. Grand Rapids: Baker, 1987.

Gentry, R. V. *Creation is Tiny Mystery*. Knoxville, Tenn.: Earth Science Associates, 1986.

Gish, D. T. *Evolution: The Challenge of the Fossil Record*. El Cajon, Calif.: Master Books, 1985 (теория «молодой земли»).

Houston, James. / *Believe in the Creator*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Hummel, Charles E. *Creation or Evolution? Resolving the Crucial Issues*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1989.

Johnson, Phillip E. *Darwin on Trial*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1991.

Kaiser, Christopher B. *Creation and the History of Science*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Kerkut, G. A. *Implications of Evolution*. New York: Pergamon, 1960.

Kofahl, Robert E., and Kelly L. Segraves. *The Creation Explanation: A Scientific Alternative to Evolution*. Wheaton, 111.: Harold Shaw, 1975 (теория «молодой зем-ли»).

Lester, L. P., and R. G. Bohlin. *The Natural Limits to Biological Change*. Grand Rapids: Zondervan, 1984.

Maatman, Russell. *The Bible, Natural Science and Evolution*. Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1970.

Morris, Henry M., ed. *Scientific Creationism*. San Diego, Calif.: Creation-Life, 1974 (теория «молодой земли»).

Morris, Henry M., and John C. Whitcomb. *The Genesis Flood*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1961 (теория «молодой земли»).

Morris, Henry M., and John D. Morris. *Science, Scripture, and the Young Earth: An Answer to Current Arguments Against the Biblical Doctrine of Recent Creation*. El Cajon, Calif.: Institute for Creation Research, 1989 (теория «молодой земли»).

Newman, Robert C., and Herman J. Eckelmann. *Genesis One and the Origin of the Earth*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977 (аргументы против теории «мо-лодой земли»).

- Pitman, M. *Adam and Evolution*. Grand Rapids: Baker, 1984.
- Ramm, Bernard. *The Christian View of Science and Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- Ross, Hugh. *Creation and Time: A Biblical and Scientific Perspective on the Creation-Date Controversy*. Colorado Springs: NavPress, 1994 (высококвалифицированный ученый выступает против теории «молодой земли» с позиций последних науч-ных открытий).
- Rusch, W. H., Sr. *The Argument — Creationism vs. Evolutionism*. Norcross, Ga.: CRS Books, 1984.
- Schaeffer, Francis. *No Final Conflict*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1975.
- Thaxton, C. B., W. L. Bradley, and R. L. Olsen. *The Mystery of Life's Origin: Reassessing Current Theories*. New York: Philosophical Library, 1984.
- Van Till, Howard J., Davis A. Young, and Clarence Menninga. *Science Held Hostage: What's Wrong With Creation Science and Evolutionism?* Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988 (аргументы против теории «молодой земли»).
- Whitcomb, John C. *The World That Perished*. Grand Rapids: Baker, 1988 (теория «молодой земли»).
- Whitcomb, John C. *The Early Earth*. Revised edition. Grand Rapids: Baker, 1986 (теория «молодой земли»).
- Wilder-Smith, A. E. *The Natural Sciences Know Nothing of Evolution*. El Cajon, Calif.: Master Books, 1981.
- Young, Davis A. *Christianity and the Age of the Earth*. Grand Rapids: Zondervan, 1982 (аргументы против теории «молодой земли»).
- Young, Davis A. *Creation and the Flood: An Alternative to Flood Geology and Theistic Evolution*. Grand Rapids: Baker, 1977 (аргументы против теории «молодой земли»),
- Youngblood, Ronald. *How It All Began*. Ventura, Calif.: Regal, 1980.

## Отрывок для запоминания

Неем. 9:6:

*Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их, землю и все, что на ней, моря и все, что в них, и Ты живишь все сие, и небесные воинства Тебе поклоняются.*

Г Л А В А 15

## Провидение Божье

*Если Бог все контролирует, то какое значение могут иметь наши поступки? Что такое установления Божьи?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Если мы признаем, что Бог — это всемогущий Творец (см. гл. 15), то логично заключить из этого, что Он также управляет всем миром и оберегает его. Хотя в Писании слово «**провидение**» не употребляется, этим термином традиционно обозначают постоянный процесс раскрытия Богом Своего отношения к творению. Если мы принимаем библейское учение о провидении, мы избегаем широко распространенных ошибок в понимании отношения Бога к творению. Библейское учение — это не **деизм** (который учит, что Бог сотворил мир, а затем, по сути, прекратил с ним всякие отношения), не **пантеизм** (который учит, что творение само в себе не обладает реальным, отдельным существованием, а просто является частью Бога), а **провиденциализм**, который учит, что, хотя Бог постоянно связан с творением, творение существует отдельно от Него. Кроме того, библейское учение говорит о том, что события в творении определены не **случаем** (или случайностью) и не безличным **роком** (детерминизм), а Богом, Который личен, и при этом является бесконечно могущественным Творцом и Господом.

Понятие «провидение Божье» мы можем определить следующим образом: **Бог постоянно связан со всем, что Он сотворил: 1) Он поддерживает его существование и те особенности, с которыми Он сотворил все; 2) взаимодействует с сотворенными вещами в каждом акте, управляя их отличительными особенностями и определяя именно те действия, которые ими совершаются; и 3) управляет ими для исполнения Своих целей.**

В этом определении можно выделить три подраздела, соответствующих трем элементам: 1) сохранение, 2)

содействие, 3) управление.

Мы рассмотрим все эти три темы по отдельности, а затем исследуем различные взгляды на учение о провидении и возражения против этого учения. Следует отметить, что, начиная с самого раннего периода истории Церкви, среди христиан существовали серьезные разногласия по вопросу об этом учении, в особенности в связи с отношением Бога к свободе выбора. В настоящей главе мы сначала представим краткое изложение позиции, с точки зрения

которой написана эта книга (часто ее называют «реформатской» или «кальвинистской» точкой зрения)<sup>1</sup>, а затем рассмотрим аргументы, выдвигаемые сторонниками другой точки зрения (которую обычно называют арминианской).

## А. Сохранение

Бог поддерживает существование всего, что Он сотворил, и со всеми теми особенностями, с которыми Он сотворил их.

В Евр. 1:3 о Христе сказано: «...Держа все словом Своей». Греческое слово, переведенное здесь как «держат», — это слово *φέρω*, «нести». В Новом Завете оно обычно используется при описании процесса перенесения с места на место, например, когда к Иисусу приносят расслабленного (Лк. 5:18), когда приносят вино к распорядителю пира (Ин. 2:8) и когда Павел просит принести ему фелю и книги (2 Тим. 4:13). Оно означает не просто «держат» или «поддерживать», это слово обладает значением активного, властного контроля над вещью, переносимой с места на место. В Евр. 1:3 употребление причастия настоящего времени указывает, что Иисус **«постоянно несет все»** в мире словом Своей силы. Христос действительно вовлечен в труд провидения.

<sup>1</sup> Хотя философы могут определить позицию, которую я здесь отстаиваю как *детер-минизм* (или *мягкий детерминизм*), я не использую этого термина, поскольку в повседневной речи он имеет несколько иной смысл. Это слово предполагает: 1) философскую систему, в которой выбор человека не является реальным и не имеет никакого значения для исхода событий; 2) систему, в которой конечной причиной всех вещей является ме-ханистический универсум, а не мудрый личный Бог. Кроме того, 3) этот термин дает возможность критикам причислять библейский взгляд к нехристианским детерминистским системам и размывать существующие между ними различия.

Точку зрения, которую я защищаю в этой главе, иногда также называют «компати-близмом», так как она предполагает, что абсолютное единодержавие Бога совместимо со значимостью человека и человеческого выбора. У меня нет никаких возражений против этого термина, но я не использовал его, потому что: 1) я стремлюсь сократить количество специальных терминов в процессе изучения богословия и 2) мне кажется предпочтительным называть мою позицию традиционным реформатским взглядом на провидение Божье, чтобы отнести себя к широкой богословской категории, представленной Жаном Кальвином и другими богословами-систематиками; сведения о их работах представлены в библиографиях, приведенных в конце каждой главы.

Также в Кол. 1:17 Павел говорит о Христе, что «все Им стоит». Слово «все» обозначает все сотворенные вещи мира (см. ст. 16), и этот стих содержит утверждение о том, что Христос все вещи поддерживает в существовании — Им они существуют, или «стоят». Оба эти стиха указывают на то, что если бы Христос прекратил поддерживать все вещи мира, то все, кроме три-единого Бога, мгновенно прекратило бы свое существование. Это учение подтверждено и Павлом, который говорит: «...мы Им живем и движемся и **существуем**» (Деян. 17:28), и Ездрой: «Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их, землю и все, что на ней, моря и все, что в них, **и Ты живишь все сие**, и небесные воинства Тебе поклоняются» (Неем. 9:6). Петр так же говорит: «Нынешние небеса и земля, **содержимыети** же Словом, сберегаются огню надень суда» (2 Пет. 3:7).

Один из аспектов Божьего сохранения заключается в том факте, что ежесекундно Бог дарует нам наше дыхание. Елиуй в своей мудрости говорит о Боге: «Если бы Он обратил сердце Свое к Себе и взял к Себе дух ее и дыхание ее, — вдруг погибла бы всякая плоть, и человек возвратился бы в прах» (Иов. 34:14,15; ср.: Пс. 103:29).

Бог, сохраняя те вещи, которые Он создал, поддерживает также те особенности, с которыми Он сотворил их. Бог сохраняет воду таким образом, что она продолжает действовать в качестве таковой. Он делает так, что трава продолжает действовать как трава, со всеми ее отличительными характеристиками. Он делает так, что лист бумаги, на котором написано это предложение, продолжает функционировать как лист бумаги, а не обращается в воду и не растекается по столу, не превращается в живое существо и не начинает расти! До тех пор, пока нет воздействия какой-либо иной части творения, свойства объекта не меняются (напр., пока бумага не соприкасается с огнем и не обращается в пепел, она будет бумагой), потому что Бог сохраняет землю и созданное Им творение.

Однако мы не должны думать, что поддержание Богом всего созданного — это постоянно продолжающееся

новое творение. Бог не творит непрерывно новые атомы и молекулы для каждой существующей вещи в каждый конкретный момент времени. Он *сохраняет* то, что уже было создано: Он «несет все вещи» словом Своей силы (Евр. 1:3, перевод мой. — У. Г.). Нам следует оценить также тот факт, что сотворенные вещи *реальны* и что их свойства так-же *реальны*. Я не просто воображаю, что камень в моей руке твердый — он действительно твердый. Если я стукну им себе по голове, я не просто представлю себе, что мне больно — мне *действительно* будет больно! Поскольку Бог сохраняет этот камень с теми свойствами, с которыми Он сотворил его, камень был именно таким с того дня, как он возник, и (если только что-либо иное в творении не вступит с ним во взаимодействие и не изменит его) он останется твердым до того дня, когда Бог уничтожит небо и землю (2 Пет. 3:7, 10-12).

Провидение Божье обеспечивает базис для научных исследований: Бог создал мир и поддерживает его так, что мир действует предсказуемо. Если в наши дни научный эксперимент дает определенный результат, то мы можем быть уверены, что (если все факторы идентичны) тот же самый результат он даст и завтра, и через сто лет. Учение о провидении обеспечивает базис и для технологических исследований: я могу быть уверен, что бензин обеспечит работу двигателя моей машины завтра точно так же, как и вчера, и не просто **потому, что «всегда так было», а потому что провидение Божье поддерживает мир, в котором сотворенные вещи сохраняют те качества, с которыми Бог со-творил их. Результат может быть одинаковым как в жизни неверующего че-ловека, так и в жизни христианина: и те, и другие заливают бензин в бак и едут.** Однако неверующий, поступая так, не знает конечной причины, по ко-торой бензин действует именно так, а я так поступаю с осознанием действи-тельной конечной причины (провидения Божьего) и с благодарностью к мое-му Творцу за чудное творение, которое Он создал и поддерживает в бытии.

#### Б. Взаимодействие

*Бог взаимодействует с сотворенными вещами в каждом акте, управляя их отличительными особенностями и определяя именно те действия, которые ими совершаются.*

Второй аспект провидения, *взаимодействие*, — это более широкое воплощение того представления, которое лежит в основе первого аспекта, *сохране-ния*. Некоторые богословы (напр., Жан Кальвин) даже рассматривают взаи-модействие в категории сохранения, однако правильное все же выделять это в отдельную категорию.

В Еф. 1:11 Павел определяет Бога как «Совершающего все по изволению воли Своей». Слово, которое здесь переведено как «совершать» (*ενεργέω*), ука-зывает, что Бог «трудится» или «производит» *все* по изволению Своей собствен-ной воли. Ни одно событие в творении не выпадает из Его провидения. Есте-ственно, что этот факт скрыт от наших глаз, если только мы не прочитаем об этом в Писании. Как и сохранение, Божий труд взаимодействия нельзя уви-деть, наблюдая окружающий нас мир.

Приступая к анализу доказательств взаимодействия, основанных на Писании, мы начнем с неодушевленного творения, затем перейдем к живот-ным, а затем разберем различные виды событий, происходящих в человечес-кой жизни.

**1. Неодушевленное творение.** В творении много вещей, о которых мы ду-маем как о «природных» явлениях. Однако Писание говорит нам, что проис-ходят они по воле Бога. Мы читаем: «Огонь и град, снег и туман, бурный ве-тер, исполняющий слово Его» (Пс. 148:8). Также:

**Ибо снегу Он говорит: «будь на земле»; равно мелкий дождь и боль-шой дождь в Его власти. < <."От дуновения Божия происходит лед, и поверхность воды сжимается. Также влагою Он наполняет тучи, и об-лака сыплют свет Его. И они направляются по намерениям Его, чтоб исполнить то, что Он повелит им на лице обитаемой земли. Он пове-левает им идти или для наказания, или в благоволение, или для поми-лования (Иов. 37:6-13; ср. сходные утверждения в 38:22-30).**

Псалмопевец говорит: «Господь творит все, что хочет, на небесах и на зем-ле, на морях и во всех безднах» (Пс. 134:6), а в следующем предложении при-водит пример действия Бога по Его воле в погоде: «Возводит облака от края земли, творит молнии при дожде, изводит ветер из хранилищ Своих» (Пс. 134:7; ср.: 103:4).

Бог также повелевает расти траве, как говорит псалмопевец: « **Ты произ-рацаешь траву для** скота, и зелень на пользу человека, чтобы произвести из земли пищу» (Пс. 103:14). Бог управляет звездами на небесах. Он спрашива-ет Иова: «Можешь ли выводить созвездия в свое время и вести Ас с ее деть-ми?» (Иов 38:32; «Ас», или Ursa Major, — это

созвездие Большой Медведицы; в ст. 31 говорится о созвездиях Плеяд и Ориона). Кроме того, Бог постоянно управляет приходом утра (Иов. 38:12), Иисус утверждает этот факт, когда го-ворит, что Бог *«повелевает солнцу Своему восходить»* над злыми и добрыми и *«посылает дождь»* на праведных и неправедных» (Мф. 5:45).

<sup>2</sup> Верно говорится, что *«не проворным достается успешный бег, не храбрым — побе-да, не мудрым — хлеб, и не у разумных — богатство, и не искусным — благорасположе-ние, но время и случай для всех их»* (Еккл. 9:11). Однако Майкл Итон справедливо заме-чает: *«В устах израильтянина „случай“ означает то, что неожиданно, а не то, что обуслов-лено случайностью»* (Michael Eaton, *Ecclesiastes*, TOTC [Leicester and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1983], p. 70). Редкое слово, переведенное здесь как «случай» (евр.זלזל), в Библии встречается всего лишь еще один раз (3 Цар. 5:4 [18]) для обозначения несчаст-ливого *«происшествия»* (в русском синодальном переводе — «препоны». — *Примеч. пер.*).

**2. Животные.** Писание утверждает, что Бог питает диких полевых живот-ных: *«Все они от Тебя ожидают, чтобы Ты дал им пищу их в свое время. Даешь им — принимают; отверзаешь руку Твою — насыщаются благом. Сокроешь лице Твое — мнутятся...»* (Пс. 103:27—29; ср.: Иов. 38:39—41). Иисус также утверждал это, когда говорил: *«Взгляните на птиц небесных... Отец ваш Не-бесный питает их»* (Мф. 6:26). Он сказал также, что ни одна малая птица *«не упадет на землю без воли Отца вашего»* (Мф. 10:29).

**3. Внешне «случайные» события.** С человеческой точки зрения, бросание жребия (или его современный эквивалент — бросание кости или монетки) — это наиболее типичное из случайных событий, происходящих в мире. Однако Писание утверждает, что исход этих событий определяет Бог: *«В полу броса-ется жребий, но все решение его — от Господа»* (Прит. 16:33)<sup>2</sup>.

**4. События, полностью обусловленные Богом и также полностью обус-давленные творением.** Всем описанным выше событиям (дождь и снег, рост травы, солнце и звезды, питание животных, жребий) мы можем (по крайней мере, теоретически) дать удовлетворительное «естественное» объяснение. Бо-таник может подробно описать факторы, которые обуславливают рост травы, такие, как солнечный свет, влажность, температура, питательные вещества, содержащиеся в почве и т. д. Однако Писание говорит, что **Бог** повелевает ра-сти траве. Метеоролог может дать исчерпывающее объяснение причин, вызы-вающих дождь (влажность, температура, атмосферное давление и т. д.), и даже может воспроизвести дождь в лабораторных условиях. Однако Писание го-ворит, что **Бог** повелевает дождю идти. Физик может дать точную информа-цию о силе и направлении броска пары игральных костей, которая объяснит, почему они упали именно так, — однако Писание говорит, что погрешает, ка-кой выпадет жребий.

Следовательно, если даже мы знаем «естественную» причину чего-либо, мы не должны считать, что причина здесь вовсе не в Боге. Если идет дождь, мы должны благодарить Его за это. Если всходит урожай, мы должны благо-дарить Его за это. Нельзя сказать, что частично эти события были обусловле-ны Богом, а частично — факторами сотворенного мира. Если бы это было так, то мы всегда искали бы какой-нибудь мельчайший аспект события, который мы не можем объяснить (напр., 1% происходящего), и считали бы его обус-ловленным Богом. Но очевидно, что такой подход неверен. Приведенные от-рывки из Писания ясно говорят нам, что подобные события полностью обус-ловлены Богом. При этом мы знаем, что они (в другом смысле) также полное-тью обусловлены факторами, присутствующими в творении.

Учение о взаимодействии утверждает, что Бог *направляет и действует че-рез* отличительные особенности каждой сотворенной вещи, так что действие самих этих вещей приводит к тем результатам, которые мы видим. Таким об-разом можно утверждать, что события полностью (на 100%) обусловлены Бо-гом и полностью (на 100%) также обусловлены творением. Тем не менее боже-ственная и тварная причины действуют по-разному. Божественная причина каждого события действует как невидимая, скрытая за кулисами, направля-ющая причина и поэтому ее можно назвать «первопричиной», которая плани-рует и инициирует все, что происходит. Сотворенная же вещь производит дей-ствия, согласующиеся с собственными свойствами этого творения, и меха-низм этих действий часто можем описать мы сами или ученые, которые внимательно наблюдают за происходящими процессами. Таким образом, эти тварные факторы и свойства можно назвать «вторичными» причинами всего, что происходит, хотя они и открываются нам через наблюдение.

**5. Дела народов.** Писание говориттакже Божьем провиденциальном кон-троле над делами людей. Мы читаем, что Бог *«умножает народы, и истребляет их; рассеивает народы, и собирает их»* (Иов. 12:23). *«Господне есть царство, и Он — владыка над народами»* (Пс. 21:29). Он определил время и место суще-ствования каждого народа на земле;



Павел говорит: «От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию» (Деян. 17:26; ср.: 14:16). А когда Навуходоносор раскаялся, он так прославил Бога:

**...Благословил я Всевышнего, восхвалил и прославил Присносушно-го, Которого владычество — владычество вечное и Которого царство — в роды и роды. И все, живущие на земле, ничего не значат; по воле Своей Он действует как в небесном воинстве, так и у живущих на земле, и нет никого, кто мог бы противиться руке Его и сказать Ему: «что Ты еде-лал?»» (Дан. 4:31,32).**

**б. Все аспекты нашей жизни.** Поразительно, насколько обширно свидетельство Писания о том, что Бог руководит различными событиями нашей жизни. Например, нашу зависимость от Бога мы утверждаем каждый раз, когда молимся: «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф. 6:11), хотя мы трудимся, чтобы добыть себе пищу и (насколько это позволяет нам увидеть наша человеческая способность к наблюдению) получаем ее благодаря полностью «еестественным» причинам. Также и Павел, наблюдая события через призму веры, говорит: «Бог мой да восполнит всякую нужду вашу» (Флп. 4:19), хотя Бог может использовать для этого и «обычные» средства (напр., других людей).

Бог планирует все наши дни еще до нашего рождения, ведь Давид утверждает: «В твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было» (Пс. 138:16). А Иов говорит о человеке: «Дни ему определены, и число месяцев его у Тебя; если Ты положил ему предел, которого он не перейдет» (Иов. 14:5). Это очевидно и из жизни Павла, который говорит, что Бог избрал его «отутробы матери» (Гал. 1:15), и Иеремии, которому Бог сказал: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя» (Иер. 1:5).

<sup>3</sup> Дейви Дж. А. Клайнз считает, что эти стихи просто говорят о том, что «когда между Богом и человеком возникает противоречие, то, безусловно, выигрывает не человек». Он утверждает что в этих стихах не говорится о жизни в целом, в них говорится о необычных ситуациях, в которых Бог преодолевает человеческую волю, чтобы добиться Своих особых целей. Клайнз отрицает, что эти стихи означают, что Бог всегда действует именно так, и что эти стихи описывают контроль Бога над человеческим поведением в целом (см.: David J. A. Clines, "Predestination in the Old Testament", in *Grace Unlimited*, ed. by Clark H. Pinnock [Minneapolis: Bethany House, 1975], pp. 116,117). Однако в этих текстах нет указаний на по-добное ограничение (см.: Прит. 16:1,9). В этих стихах не говорится о том, что Бог направляет шаги человека только в тех редких случаях, когда Ему необходимо исполнить Свои цели; в них содержатся общие утверждения о том, как действует мир, — Бог направляет шаги чело-века всегда, а не только когда возникает противоречие между Богом и человеком.

Бог в провидении Своим заботится обо всех наших действиях, ибо «мы Им живем и *движемся*» (Деян. 17:28). Каждый конкретный шаг, предпринимаемый нами каждый день, направляется Господом. Иеремия признается: «Знаю, Гос-поди, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направле-ние стопам своим» (Иер. 10:23). Мы читаем о том, что «от Господа направляются шаги человека» (Прит. 20:24) и что «сердце человека обдумывает свой путь, но Господь управляет шествием его» (Прит. 16:9). Также в Прит. 16:1 говорится: «Человеку принадлежат предположения сердца, но от Господа ответ языка»<sup>3</sup>.

Успех и неудача также исходят от Бога, ибо читаем: «...не от востока и не от запада и не от пустыни возвышение; но Бог есть судия: одного унижает, а дру-гого возносит» (Пс. 74:7,8). Поэтому Мария говорит: «Низложил сильных с престолов и вознес смиренных» (Лк. 1:52). Господь дарует детей, ибо «насле-дие от Господа: дети; награда от Него — плод чрева» (Пс. 126:3).

Все наши таланты и способности — от Господа; Павел спрашивает ко-ринфян: «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?» (1 Кор. 4:7). Давид знал, что его воинский талант— от Бога; хотя он и проводил многие часы в упражнениях в стрельбе из лука, он говорил о Боге: «Научает руки мои брани, и мышцы мои сокрушают медный лук» (Пс. 17:35).

Бог влияет на правителей в тех решениях, которые они принимают, так как «Сердце царя в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его» (Прит. 21:1). Это было очевидно, когда Господь «обратил... сердце царя Ассирийского» к Своему народу, «чтобы подкреплять руки их при строении дома Господа, Бога Израилева» (Езд. 6:22), и когда «возбудил Господь дух Кира, царя Персидского» (Езд. 1:1), чтобы тот помог народу израильскому. Однако Бог влияет не только на сердце царя, ибо Он взирает «на всех, живущих на земле» и «создал сердца всех их» (Пс. 32:14,15). Если мы осознаем, что сердце в Писании — это место пребывания всех наших потаенных мыслей и стрем-лений, то этот отрывок имеет очень большое значение. В особенности Бог управляет желаниями и склонностями верующих, производя в нас «*и хоте-ние* и действие по Своему благоволению» (Флп. 2:13). Все эти тексты, в кото-рых мы видим как общие утверждения о действии Бога в жизни всех людей, так и конкретные

примеры действия Бога в жизни отдельных личностей, при-водят нас к мысли о том, что Божий труд содействия распространяется на все аспекты нашей жизни. Наши слова, шаги, движения, наши сердца и наши способности — все это от Господа.

Однако мы должны остерегаться неверного понимания. Здесь, также как и в менее высоком творении, Божье управление действует как невидимая, скрытая «первопричина», и это может привести нас к мысли, что наш выбор и наши поступки не имеют значения. Вновь и вновь Писание утверждает, что мы действительно **определяем** происходящие события. Мы обладаем значимостью и несем ответственность. Мы **совершаем выбор**, и этот выбор реален, он ведет к определенным результатам. Писание многократно повторяет и эти истины. Так же как камень **действительно твердый**, поскольку Бог сотворил его с признаком твердости, как вода **действительно мокрая**, поскольку Бог сотворил ее с признаком влажности, как растения **действительно живые**, поскольку Бог сотворил их с признаком жизни, так и наш выбор — это **действительный выбор**, и он приводит к значимым результатам, так как Бог сотворил нас столь замечательным образом, что мы наделены способностью выбора.

Есть мнение, что если наш выбор реален, то он **не может** быть обусловлен Богом (более подробно это мнение рассматривается ниже). Однако количество текстов, утверждающих Божий контроль, столь значительно, а трудности, возникающие в связи с другими интерпретациями этих текстов, столь огромны, что такой подход, по моему мнению, представляется неверным. Правильнее было бы говорить о том, что Бог обуславливает все, что происходит, но что Он при этом неким образом сохраняет за нами способность совершать **волевой, ответственный выбор**, который приводит к **реальному и вечному результату** и за который мы **несем ответственность**. Каким именно образом Бог сочетает Свой контроль с нашим волевым значимым выбором, Писание нам не объясняет. Однако, вместо того чтобы отрицать один или другой аспект (просто потому, что мы не можем объяснить, как они одновременно могут быть истинными), нам следует принять оба и стремиться быть верными учению всего Писания.

Пример автора, который пишет пьесу, может помочь нам понять, как оба аспекта могут быть истинны. В пьесе Шекспира «Макбет» персонаж Макбет убивает короля Дункана. И так (если мы исходим из того, что этот рассказ выдуман), мы можем спросить: «Кто убил короля Дункана?» На одном уровне правильным ответом будет: «Макбет». В контексте пьесы он осуществил убийство и действительно виновен. Однако на ином уровне правильным ответом на вопрос «Кто убил короля Дункана?» будет «Уильям Шекспир, так как он написал пьесу, создал всех ее персонажей и написал ту часть, где Макбет убивает короля Дункана». Неверным было бы утверждать, что Уильям Шекспир не убивал короля Дункана, потому что его убил Макбет. Неверным было бы утверждать также, что Макбет не убивал короля Дункана, потому что его убил Уильям Шекспир. И то и другое верно. На уровне персонажей пьесы Макбет полностью (на 100%) обусловил смерть короля Дункана, однако на уровне создателя пьесы Уильям Шекспир полностью (на 100%) обусловил смерть короля Дункана. Точно таким же образом мы можем понять, что Бог полностью обуславливает происходящее одним образом (как Творец) и мы также полностью обуславливаем происходящее иным образом (как творение).

Конечно, кто-то может возразить, что эта аналогия на самом деле не решает проблему, так как персонажи пьесы — это не реальные личности; они лишь образы, не имеющие собственной воли, они не могут совершать подлинный выбор и т. д. Однако в ответ мы можем указать на тот факт, что Бог бесконечно более велик и мудр, чем мы. Мы, как конечное творение, можем создавать в пьесах лишь вымышленные персонажи, а не реальные личности. Но Бог, наш бесконечный Творец, создал подлинный мир и в нем сотворил нас как реальные личности, которые совершают выбор. Говорить о том, что Бог не логично создать мир, в котором Он **дает нам право выбора** (как говорят не-которые исследователи, см. ниже), — это означает просто ограничивать власть

Бога. Судя по всему, это означает также отрицание истинности многочисленных текстов Писания<sup>4</sup>.

**7. А как же зло ?** Если Бог через Свой труд действительно является причиной всего, что происходит в мире, то возникает вопрос: «Каково соотношение между Богом и злом мира?» Является ли Бог причиной злодеяний, совершаемых людьми? Если да, то не несет ли Бог ответственности за грех?

Приступая к этому вопросу, правильнее всего будет прежде обратиться к тем текстам Писания, которые относятся к этой теме. Мы можем начать исследование с чтения текстов, в которых утверждается, что Бог действительно обусловил те или иные несчастья или злодеяния. Однако мы должны помнить, что во всех этих текстах Писание не говорит, что Бог **непосредственно совершил что-либо дурное**, говорится лишь, что Бог произвел то или иное злодеяние через волевые поступки творений, обладающих моральными качествами. Кроме того, **Писание никогда не обвиняет Бога в зле и не показывает Бога радующимся злу**; и Писание никогда не извиняет злые поступки человека, которые он творит. Каким бы образом мы ни осмыслили отношение Бога к злу,

мы *ни-когда* не должны думать, что мы не несем ответственности за совершаемые нами злодеяния, что Бог радуется злу или виновен в нем. Подобные выводы явно противоречат Писанию.

<sup>4</sup> Говард Маршалл возражает против аналогии с автором и его пьесой на том основании, что актеры «связаны предписанными ролями и заученным ими текстом», так что даже если драматург «заставляет [персонаж] говорить в своей пьесе: „Я люблю моего создателя“, это нельзя назвать реальной взаимной любовью» (I. Howard Marshall, "Predestination in the New Testament" in *Grace Unlimited*, by Clark H. Pinnock, pp. 132,133, 139).

Однако Маршалл ограничивает свое рассуждение лишь возможностями человеческих существ, действующих на человеческом уровне. Он не рассматривает возможности (и, по сути, реальности!) Бога, Который способен свершить нечто гораздо большее, чем люди, и что Он вполне способен сотворить подлинные человеческие существа, а не просто персонажей пьесы. Более справедливым было бы рассмотреть аналогию с автором и его пьесой, применив к этой аналогии очень правильное утверждение того же Маршалла, которое он высказал в другой части своей статьи: «Фундаментальное затруднение заключается в попытке объяснить природу взаимоотношений между бесконечным Богом и конечными творениями. Мы все время стремимся мыслить о причинности, обусловленной Богом, как о человеческой причинности, и трудности возникают сразу же, как только мы пытаемся соотнести божественную причинность и человеческую свободу выбора. Мы не в силах объяснить, как Бог может обусловить те или иные наши поступки (или обусловить существование этого мира и его функционирование в том виде, как мы его наблюдаем)» (Ibid, pp. 137,138). Я полностью согласен со всем, что Маршалл высказал в этом утверждении, и считаю такой подход к рассматриваемой проблеме абсолютно правильным.

В Писании присутствуют, в буквальном смысле, десятки текстов, которые говорят, что Бог (не прямо) произвел то или иное зло. Я привел такой пространственный список (в следующих нескольких абзацах), потому что христиане часто не отдают себе отчет в этом очевидном учении Писания. И все же следует помнить, что в каждом из этих примеров зло было на самом деле совершено не Богом, а людьми или бесами, которые решили поступить именно так.

Очень ясный пример можно извлечь из истории об Иосифе. Писание ясно говорит, что братья Иосифа напрасно завидовали ему (Быт. 37:11), ненавидели (Быт. 37:4,5,8), хотели убить его (Быт. 37:24), а затем продали в рабство в Египет (Быт. 37:28). Однако позднее Иосиф говорит своим братьям: «**Бог послал меня перед вами для сохранения вашей жизни**» (Быт. 45:5); «Вымышляли против меня зло; но **Бог обратил это в добро**, чтобы сделать то, что теперь есть: сохранить жизнь великому числу людей» (Быт. 50:20)<sup>5</sup>. Здесь мы видим сочетание злых поступков, совершенных грешными людьми, которые по справедливости несут ответственность за свои грехи, и пересиливающего зло контроля Бога, с помощью которого Бог исполняет Свои цели. Оба этих аспекта ясно обозначены в этих текстах.

<sup>5</sup> В Пс. 104:17 говорится, что Бог «послал пред ними человека: в рабы продан был Иосиф» (или: «Послал пред ними человека, который был продан в рабство, — Иосифа». — *Примеч. пер.*).

В истории об исходе из Египта постоянно подчеркивается тот факт, что Бог ожесточил сердце фараона. Бог говорит: «Я ожесточил сердце его» (Исх. 4:21), «Я ожесточил сердце фараоново» (Исх. 7:3), «Господь ожесточил сердце фараона» (Исх. 9:12), «Но Господь ожесточил сердце фараона» (Исх. 10:20, повтор в 10:27 и снова в 11:10), «Я ожесточил сердце фараона» (Исх. 14:4), «Ожесточил Господь сердце фараона, царя Египетского» (Исх. 14:8). Иногда указывают на то, что в Писании говорится также, что фараон сам ожесточил свое сердце (Исх. 8:15,32; 9:34) и что ожесточение Богом сердца фараона было лишь ответом на первоначальную непокорность и жестокость сердца, которую фараон проявил по своей собственной свободной воле. Однако следует отметить, что обетования Бога о том, что Он ожесточит сердце фараона (Исх. 4:21; 7:3), даны задолго до того, как мы узнаем, что фараон сам ожесточил свое сердце (впервые мы читаем об этом в Исх. 8:15). Кроме того, наш анализ содействия, приведенный выше, в котором божественные и человеческие причины могут обусловить одно и то же событие, должен показать нам, что оба эти фактора могут действовать одновременно. Даже если фараон ожесточает свое сердце, это не противоречит утверждению о том, что Бог обусловил такое поведение фараона, и, следовательно, можно сказать, что Бог ожесточает сердце фараона. И наконец, если кто-то считает, что Бог лишь усиливает злые желания и устремления, уже присутствовавшие в сердце фараона, то такое рассуждение справедливо (по крайней мере, в теории) для всего зла мира, так как у всех людей есть злые устремления и все совершают выбор в пользу злодеяний.

Какова здесь была иель Бога? Павел размышляет об Исх. 9:16 и говорит: «Ибо Писание говорит фараону: „для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою, и чтобы проповедано было имя Мое по всей земле“» (Рим. 9:17). Далее Павел выводит общую истину из частного примера: «Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9:18). Ведь Бог также ожесточил сердца египтян, которые преследовали израильский народ до Красного моря: «Я же ожесточил сердце Египтян, и они пойдут вслед за ними. И покажу славу Мою на фараоне и на

всем войске его, на колесницах его и на всадниках его» (Исх. 14:17). Эта тема повторяется в Пс. 104:25: «Возбудил в сердце их ненависть против народа Его».

Позднее в ветхозаветном повествовании мы встречаем похожий пример, когда хананеяне были уничтожены иудеями во время завоевания Палестины под предводительством Иисуса Навина. Мы читаем: «Ибо от Господа было то, что они ожесточили сердце свое и войною встречали Израиля, для того, чтобы преданы были заклятию и чтобы не было им помилования, но чтобы истреблены были...» (Нав. 11:20; см. также: Суд. 3:12; 9:23). Также и требование Самсона о женитьбе на неверующей филистимлянке было «от Господа», так как Он искал случая «отмстить Филистимлянам. А в то время Филистимляне господствовали над Израилем» (Суд. 14:4). Мы читаем также о том, что сыновья Илии, когда он обличил их за злодеяния, «не слушали голоса отца своего; ибо Господь решил уже предать их смерти» (1 Цар. 2:25). Позднее «злой дух от Господа» мучил царя Саула (1 Цар. 16:14).

Когда Давид согрешил, Господь сказал ему через пророка Нафана: «...Вот, Я воздвигну на тебя зло из дома твоего, и возьму жен твоих пред глазами твоими, и отдам ближнему твоему, и будет он спать с женами твоими пред этим солнцем. Ты сделал тайно; а Я сделаю это пред всем Израилем и пред солнцем» (2 Цар. 12:11,12; исполнение в 16:22). Ради дальнейшего наказания греха Давида «поразил Господь дитя, которое родила жена Урии Давиду, и оно заболело», а затем умерло (2 Цар. 12:15—18). Давид понял, что Бог может наказать на него зло, так как позднее, когда Семей проклял Давида и начал бросать камни в него и в его слуг (2 Цар. 16:5—8), Давид не стал мстить Семю и сказал своим воинам: «Оставьте его, пусть злословит; ибо Господь повелел ему» (2 Цар. 16:11).

<sup>6</sup> Еврейское слово, употребленное во 2 Цар. 24:1, где говорится, что Бог возбудил Давида против Израиля, — это слово ПТО, «возбуждать, провоцировать, подстрекать» (BDB, р. 694). Это то же самое слово, которое употреблено во 2 Пар. 21:1, где говорится о том, что сатана возбудил Давида сделать перепись Израиля, в 3 Цар. 21:25, где говорится о том, что Иезавель подущала Ахава на злодеяние, во Втор. 13:6 (7), где говорится о том, что близкие могут уговаривать тайно поклоняться иным богам, и во 2 Пар. 18:31, где речь идет о том, что Бог отвел сирийских воинов от Иосафата.

Затем Господь «возбудил»<sup>1</sup> Давида сделать перепись населения (2 Цар. 24:1), но потом Давид признал, что это был грех: «Тяжко согрешил я, поступив так» (2 Цар. 24:10), и Бог послал кару на землю из-за этого греха (2 Цар. 24:12—17). Однако очевидно также, что «Гнев Господень... возгорелся на Израильян» (2 Цар. 24:1), и поэтому тот факт, что Бог возбудил Давида к греху, был средством, с помощью которого Бог осуществил наказание израильского народа. Более того, средство, с помощью которого Бог возбудил Давида, ясно описано в 1 Пар. 21:1: «И восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильян». На этом примере Библия показывает нам три силы, которые так или иначе оказывают влияние на совершаемое действие: Бог, чтобы добиться нужного Ему результата, действовал через сатану, чтобы возбудить Давида на грех, но Писание считает виновным в грехе Давида. И вновь, когда Соломон отвратился от Господа, поддавшись влиянию иноземных жен, «воздвиг Господь противника на Соломона, Адера Идумеянина» (3 Цар. 11:14), и «воздвиг Бог против Соломона еще противника, Разона, сына Елиады» (3 Цар. 11:23). Эти злые цари были «воздвигнуты» на Давида Богом.

В истории Иова, хотя Господь и дал сатане разрешение причинить вред имуществу и детям Иова и хотя этот вред был причинен через злодеяния савейян и халдеев, а также через разрушительную силу ветра (Иов. 1:12,15,17,19), все же Иов смотрит дальше всех этих вторичных причин, и своей верой видит, что все это свершено рукой Господа: «Господь дал, Господь и взял; **да будет имя Господне благословенно\***» (Иов. 1:21). Ветхозаветный автор сразу же за еловами Иова добавляет: «Во всем этом не согрешил Иов и не произнес ничего неразумного о Боге» (Иов. 1:22). Иову только что сообщили, что злодеи разорили его стада, и все же с великой верой и огромным терпением он говорит: «**Господь...** взял». Хотя он и говорит, что Господь сделал это, он не обвиняет Бога в зле и не говорит, что Бог совершил зло, он говорит: «Да будет имя Господне благословенно!» **Винить** Бога за зло, которое Он совершил через вторичные действующие силы, — значит совершать грех. Иов не делает этого, Писание не делает этого, не следует делать этого и нам.

В другом месте Ветхого Завета мы читаем, что Господь «пустил... духа лживого в уста... пророков» Ахава (3 Цар. 22:23) и послал нечестивых ассирийцев как «жезл гнева» для наказания Израиля (Ис. 10:5). Он послал также вавилонян, и в частности Навуходоносора, на Израиль со словами: «Приведу их на землю сию и на жителей ее» (Иер. 25:9). Затем Бог обещает, что Он так же покарает и вавилонян: «Накажу царя Вавилонского и тот народ, говорит Господь, за их нечестие, и землю Халдейскую, и сделаю ее вечною пустынею» (Иер. 25:12). Если появляется лгущий пророк, который изрекает лживое послание, то, говорит Господь, «если пророк допустит обольстить себя и скажет слово так, как бы Я, Господь, научил этого пророка, то Я простру на него руку Мою и истреблю его из народа Моего, Израиля» (Иез. 14:9, в контексте, повествуя о осуждении Израиля за идолопоклонство). В качестве кульминации целого ряда риторических вопросов, на каждый из которых подразумевается отрицательный ответ, Амос спрашивает: «Трубит ли в городе труба, — и народ не испугался бы? Бывает ли в городе бедствие, которое не

Господь попустил бы?» (Ам. 3:6). Далее, в Ам. 4:6—12, следует описание целого ряда стихийных бедствий, где Господь напоминает народу, что Он послал на него голод, жажду, ржу и блеклость хлеба, гусениц, моровую язву и смерть юношей и коней, «и при всем том вы не обратились ко Мне, говорит Господь» (Ам. 4:6,8-11).

Во многих из приведенных выше текстов говорится, что Бог наводит на народ зло и разрушение в осуждение за его грехи. Если народ непокорен или поклоняется идолам, тогда Господь использует злых людей, или бесовские силы, или «природные» бедствия для того, чтобы свершить осуждение. (Дело не всегда обстоит именно таким образом—на память приходят Иосиф и Иов, — но все же такое случается часто.) Возможно, представление о наказании за грех может помочь нам понять, хотя бы отчасти, как Бог может праведно допускать несчастья. Все люди грешны, ибо Писание говорит нам, что «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3:23). Никто из нас не заслуживает милости или милосердия Божьего, а лишь вечное проклятие. Поэтому, когда Бог свершает над людьми зло, для того чтобы дисциплинировать Своих чад, для того чтобы привести неверующих к покаянию или свершить осуждение проклятия и разрушения над ожесточившимися грешниками, никто из нас не должен обвинять Бога в несправедливости. В конечном счете все служит целям Бога — ради Его прославления и ради блага Его народа. Мы должны помнить, что, наказывая зло в невозрожденных (в фараоне, хананейцах ва-вилонянах), Бог также прославляется через явление Его справедливости, святости и силы (см.: Исх. 9:16; Рим. 9:14-24).

<sup>7</sup> Другие версии передают еврейское слово זר, «зло», как «несчастье» (N1V), «горе» (RSV) или «бедствие» (NASB), и это слово действительно может обозначать природные бедствия. Однако нет никаких причин ограничивать его значение исключительно природными бедствиями, так как это слово очень широко употреблялось для обозначения зла в целом — оно было использовано для описания древа познания добра и зла (Быт. 2:9), и развращения человечества, которое привело к потопу (Быт. 6:5), и зла жителей Содомы (Быт. 13:13). Употребляя это слово, говорили: «Уклоняйся от зла и делай добро» (Пс. 33:15). Это же слово находим в тексте о тех, кто называл зло добром, а добро — злом (Ис. 5:20), и в высказывании о том, что «ноги их бегут ко злу» (Ис. 59:7; см. также: 47:10,11; 56:2; 57:1; 59:15; 65:12; 66:4). Есть еще десятки ветхозаветных текстов, где это слово обозначает моральное зло греха. Противопоставление «миру» (слово שָׁלוֹם) в том же самом предложении в Ис. 45:7 может быть аргументом в пользу того, что в виду имеется лишь «бедствие», однако это вовсе не обязательно, так как моральное зло и извращенность, безусловно, также являются противоположностью святости Божьего мира («шалом»). (В Ам. 3:6 זר — это другое, но близкое по значению слово.) Однако в Ис. 45:7 не говорится, что Бог свершает зло (см. ниже).

Через пророка Исайю Бог говорит: «Я образую свет и творю тьму, делаю мир, и *произвожу бедствия*<sup>7</sup>; Я, Господь, делаю все это» (Ис. 45:7; еврейское слово, переведенное «образовывать» — это יָצַד, то же самое слово, которое

употреблено в Быт. 1:1). В Пл. 3:38 читаем: «Неотпусти Всевышнего происходить бедствие и благополучие?»<sup>8</sup> Израильский народ в период искреннего покаяния вопиет к Богу: «Для чего, Господи, Тыпустил нам совратиться с путей Твоих, ожесточиться сердцу нашему, чтобы не бояться Тебя?» (Ис. 63:17)<sup>9</sup>.

Жизнь Ионы — это поразительная иллюстрация содействия Бога, проявляющегося в жизни человека. Люди на борту корабля, шедшего в Фарсис, бросили Иону в море. Писание говорит: «...Взяли Иону и бросили его в море; и утихло море от ярости своей» (Ион. 1:15). Но пятью стихами позже Иона признает управление Бога их действиями, ибо он говорит: «Ты вверг меня в глубину, в сердце моря» (Ион. 2:4). Писание утверждает и тот факт, что люди бросили Иону в море, и тот факт, что Бог бросил его в море. Управление Бога не вынуждало моряков сделать что-то противоречащее их воле, они даже не осознавали никакого божественного воздействия — ведь они просили у Господа прощения, когда бросили Иону за борт (Ион. 1:14). Писание открывает нам, и это осознает и сам Иона, что Бог осуществил свой план через выбор воли реальных человеческих существ, которые несли моральную ответственность за свои поступки. Способом, который нам непонятен и значение которого скрыто от нас, Бог *обусловил их выбор воли* так, что они сделали именно то, что они сделали.

Самое величайшее злодеяние в истории — распятие Христа — спланировал Бог. И не просто тот факт, что это произойдет, но также и все конкретные действия, связанные с этим событием. Члены Иерусалимской церкви понимали это, так как они молились:

**Ибо по истине собрались в городе сем на Святого Сына Твоего Иисуса, помазанного Тобой, Ирод и Понтий Пилат с язычниками и народом Израильским, чтобы сделать то, чему быть предопределила рука Твоя и совет Твой (Деян. 4:27,28).**

<sup>8</sup>Еврейское слово, переведенное здесь как «бедствие», — это גַּעַץ, как в Ам. 3:6.

<sup>9</sup>Другая разновидность зла — это физическое увечье. Господь говорит Моисею: «Кто дал уста человеку? кто делает немым, или глухим, или зрячим, или слепым? не Я ли Господь?» (Исх. 4:11).

Все действия всех участников распятия Иисуса были «предопределены» Богом. При этом апостолы явно не

вменяют Богу никакой моральной вины, так как эти действия были результатом выбора воли грешных людей. Петр ясно говорит об этом в своей проповеди в Пятидесятницу: «Сего, по определенному совету и предведению Божию преданного, **вы взяли и, пригвоздивши руками беззаконных, убили**» (Деян. 2:23). В одном предложении он связывает Божий совет и предведение с моральным осуждением, которое Он вменяет «беззаконным». Бог не принуждал их действовать против их воли; Бог осуществил Свой план **через выбор их воли**, за который они, тем не менее, несут ответственность.

В примере, сходном с тем, как Бог посылал духа лжи в уста пророков Ахава, мы читаем о тех, кто отказывается любить истину: «За сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи, да будут осуждены все не веровавшие истине, но возлюбившие неправду» (2 Фес. 2:11,12). Петр же говорит своим читателям, что те, кто противится им и преследует их, кто не принимает Христа как Мессию, «претыкаются, не покоряясь слову, на что они и оставлены» (1 Пет. 2:8)¹.

**8. Анализ стихов, повествующих о Боге и зле.** Прочитав так много стихов, в которых говорится об использовании Богом злодеяний людей и бесов, как мы можем проанализировать все прочитанное?

1) **Для исполнения Своих целей Бог использует все, и даже зло, ради Своей славы и нашего блага.** Итак, когда зло приходит в нашу жизнь, из учения о провидении мы можем обрести глубокую уверенность в том, что «любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу» (Рим. 8:28). Подобная убежденность позволила Иосифу сказать своим братьям: «Вот, вы умышляли против меня зло; но **Бог обратил это в добро**» (Быт. 50:20).

<sup>10</sup> Следует считать, что слово «оставлены» в этом стихе относится как к преткновению, так и к непокорности. Неверно было бы говорить, что Бог предопределил только тот факт, что непокорные преткнутся, поскольку не факт, а личности «оставлены» на определенную участь. (См.: Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, TNTC [Leicester: InterVarsity Press, and Grand Rapids: Eerdmans, 1988], pp. 106—110).

<sup>11</sup> Дейвид Дж. А. Клайнз предлагает следующий перевод: «Господь все сотворил со своей противоположностью; поэтому грешные обретут свое осуждение». Он стремится избежать вывода о том, что Господь создал грешных на день осуждения (см.: David J. A. Clines, "Predestination in the Old Testament", p. 116). Однако его перевод совершенно неубедителен. Конструкция, переведенная словом «цель» (תָּוָה), в Ветхом Завете встречается всего восемь раз и обычно обозначает «ответ» на вопрос или утверждение. Таким образом, она означает нечто вроде «уместного ответа» или «соответствующей цели». Однако предлог? гораздо правильнее переводить «ради», а не «с», и поэтому в любом случае в этом предложении говорится о том, что Господь создал все для соответствующей цели или для уместного ответа. Таким образом, переводим ли мы здесь «цель» или «противоположность», в этом стихе говорится о том, что даже грешники были созданы Богом «ради [евр. תָּוָה] дня бедствия».

Мы также должны помнить, что Бог прославляется и в наказании зла. Писание говорит нам, что «все сделал Господь ради Себя; и даже нечестивого блюдет надень бедствия» (Прит. 16:4)². Также и псалмопевец говорит: «И гнев человеческий обратится во славу Тебе» (Пс. 75:11). А пример с фараоном (Рим. 9:14—24) ясно показывает нам, как Бог может использовать зло для Своей славы и для блага Своего народа.

2) **Тем не менее Бог никогда не делает зла и неповинен в зле.** В утверждении, схожем с приведенными выше текстами Деян. 2:23 и 4:27,28, Иисус также

2) сочетает Божье предопределение распятия с моральным осуждением тех, кто его осуществляет: «Сын Человеческий идет **по предназначению**, но горе тому человеку, которым Он предается» (Лк. 22:22; ср.: Мф. 26:24; Мк. 14:21). В более общем утверждении о зле мира Иисус говорит: «Горе миру от соблазнов, ибо надобно придти соблазнам; но горе тому человеку, чрез которого соблазн приходит» (Мф. 18:7).

Иаков предостерегает нас, чтобы мы не осуждали Бога за зло: «В искушении никто не говори: „Бог меня искушает“; потому что Бог не искушается злом и Сам не искушает никого, но каждый искушается, увлекаясь и обольщаясь собственной похотью» (Иак. 1:13,14). В этом стихе не говорится о том, что Бог не предопределяет зло; здесь говорится о том, что мы никогда не должны думать, что Он лично искушает нас и повинен в этом искушении. Мы не должны осуждать Бога за искушение и не должны думать, что он одобрит нас, если мы уступим этому искушению. Мы должны сопротивляться злу и нам всегда следует осуждать себя самих или тех, кто искушает нас, но не Бога. Даже в таком стихе, как Ис. 45:7, где говорится, что Бог «производит бедствия», нет утверждения, что Бог Сам **творит** зло и что, по Его установлению, зло совершается через выбор воли Его творений.

Все эти стихи ясно указывают на то, что «вторичные причины» (люди, ангелы и бесы) **реальны** и что люди совершают зло и несут за это ответственность. Хотя Бог и установил, что так должно быть (это утверждается и в об-

щих терминах, и в частных подробностях), все же **Бог отстранен от действительного свершения зла**, и тот факт, что Он производит его через «вторичные причины», не наносит ущерба Его святости и не делает Его достойным осуждения. Жан Кальвин мудро говорит:

**...Воры, убийцы и прочие злодеи суть орудия божественного провидения, которыми Господь пользуется для осуществления своих пред-решенных приговоров; но отрицаю, что на этом основании они могут быть оправданы. Разве они вовлекут также и Бога в то беззаконие, какое творят? Или прикроют свое злодейство его праведностью? Они не могут сделать ни того, ни другого<sup>12</sup>.**

Немного далее Кальвин дает главе такое заглавие: «Бог, пользуясь людьми и склоняя их сердце к осуществлению своего суда, остается чистым, без пятна и порока»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Library of Christian Classics, ed. by John T. McNeill and trans. by F. L. Battles, 2 vols. (Philadelphia: Westminster, 1960), 1:217 (1.16.5). <sup>13</sup>Ibid, 1:228(1.18).

Нам следует отметить, что альтернативы утверждениям о том, что Бог **использует зло для Своих целей**, но **никогда не делает зла и не подлежит осуждению за зло**, совершенно нежелательны. Если бы нам пришлось сказать, что Сам Бог делает зло, то нам пришлось бы сделать вывод, что Он не благой и праведный Бог, а потому и вовсе не Бог. С другой стороны, если мы считаем, что Бог не использует зла ради Своих целей, то нам пришлось бы признать, что в мире существует такое зло, которого Бог не хотел допустить, что оно Ему неподконтрольно и может не служить Его целям. Тогда нам очень трудно будет говорить, что «все» содействует ко благу тех, кто любит Бога и призван по Его изволению (Рим. 8:28). Если зло пришло в мир, несмотря на то что Бог не планировал этого и не хотел, чтобы зло было в мире, то как мы можем гарантировать, что в мире не возрастает количество зла, которого Бог не планировал и не желал? Как мы можем гарантировать, что Бог способен использовать зло ради Своих целей и даже тот факт, что Он в принципе способен преодолеть зло? Это, безусловно, нежелательная точка зрения.

3) **Бог справедливо обвиняет и судит моральные творения за то зло, которое они совершают.** Об этом говорят многие тексты Писания. Один из них находим в Книге Пророка Исайи: «...Как они **избрали** собственные свои пути, и душа их **находит удовольствие** в мерзостях их, — так и Я употреблю их обольщение и наведу на них ужасное для них; потому что Я звал — и не было отвечающего, говорил — и они не слушали, а делали злое в очах Моих и **избирали** то, что неуютно Мне» (Ис. 66:3,4). Мы читаем также: «Только это я нашел, что Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы» (Еккл. 7:29). **Вина за зло всегда остается на ответственном творении**, будь то человек или бес, и **творение, совершающее зло, всегда заслуживает наказания**. Писание постоянно утверждает, что Бог праведен и справедлив, наказывая нас за наши грехи. И если мы считаем, что Он не должен обвинять нас, потому что мы не можем сопротивляться Его воле, то нам елудет уразуметь ответ на такое утверждение апостола Павла: «Ты скажешь мне: „за что же еще обвиняет? ибо кто противостанет воле Его?“ А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему (его): „зачем ты меня так сделал?“» (Рим. 9:19,20). Всякий раз, как мы совершаем зло, мы знаем, что мы **по собственной воле** избираем свои поступки, и осознаем, что виновны в этом.

4) **Зло реально, а не иллюзорно, и мы не должны совершать зла, так как оно приносит вред и нам, и другим.** Писание постоянно учит нас, что мы не имеем права совершать зло и что мы должны упорно сопротивляться ему в нас самих и в мире. Нам следует молиться: «Избавь нас от лукавого» (Мф. 6:13). И если мы видим, что человек отклоняется от истины и совершает зло, нам елудет стараться удержать его от этого. Писание гласит: «Если кто из вас уклонится от истины, и обратит кто его, пусть тот знает, что обративший грешника отложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак. 5:19,20). Нам не следует даже **желать** зла, ибо поддержание грешных устремлений в нашем разуме позволяет им «восстать» на нашу душу (1 Пет. 2:11) и нанести нам духовный вред. Если нам хочется сказать: «Почему бы не делать зло, чтобы добиться блага?», как это делали некоторые оппоненты Павла, нам следует вспомнить, что Павел сказал о людях, распространяющих подобное учение: «Праведен суд на таковых» (Рим. 3:8).

Размышляя о том, что Бог использует зло для достижения Своих целей, мы должны помнить, что Он может совершать некоторые вещи, это будет **правильно для** Бога, но мы не можем, так как это **неправильно для** нас. Он требует поклонения Себе и принимает это поклонение. Он ищет Себе славы. Он совершит последнее осуждение преступников. Он также использует зло для достижения благих целей, но нам не позволяет этого делать. Кальвин поддерживает Августина, цитируя его: «Важно... рассмотреть, чего подобает желать Богу, а чего — человеку.. Ибо то, чего Бог желает по справедливости, Он совершает через злую волю людей»<sup>14</sup>. Герман Бавинк проводит аналогию с

отцом, кото-рый пользуется очень острым ножом, но не позволяет прикасаться к нему сво-ему ребенку. Так и Бог использует зло для достижения благих целей, но не по-зволяет этого Своим чадам. Нам следует подражать многим моральным каче-ствам Бога (ср.: Еф. 5:1), но не в этом.

5) **Независимо ото всех предыдущих утверждений, мы вынуждены признать, что не понимаем, как может быть так, что Бог предопределяет наши злодеяния, но при этом мы несем за них ответственность перед Ним, а Он остается неви-новным.** Мы можем говорить о том, что все это истинно, потому что об этом говорит Писание. Однако Писание *не* говорит нам, *как* именно Бог создает такое положение вещей, при котором мы несем перед Ним ответственность за то, что Он предопределил. Писание безмолвствует, и нам приходится со-гласиться со словами Беркхофа, что «проблема отношения Бога к греху оста-ется тайной»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> John Calvin, *Institutes*, 1:234 (1.18.3).

<sup>15</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 175.

Р. «Свободны» ли мы? *Обладаем ли мы «свободой воли»?* Если Бог осу-ществляет Свой контроль над всем происходящим, то обладаем ли мы сво-бодой? Ответ зависит от того, что мы подразумеваем под словом «свобода». Но как бы кто ни понимал слово «свобода», все согласятся (даже самые вы-дающиеся богословы реформатской или кальвинистской традиции), что мы свободны в нашей воле и в нашем выборе. И Луис Беркхоф в своем «Системагическом богословии» (pp. 103,173), и Жан Кальвин в своем «Наставлении в христианской вере»<sup>16</sup> говорят о том, что *в определенном смысле* выбор и по-ступки человека «свободны». Однако Кальвин поясняет, что этот термин дает столько поводов к заблуждениям, что сам он старается не использовать его. Это обусловлено тем фактом, что «человек обладает свободной волей для соверше-ния добрых дел, только если ему помогает милость Бога»<sup>17</sup>. Кальвин говорит:

Таким образом, как мы видим, признается, что человек обладает сво-бодной волей, но не потому, что у него есть свобода выбора между доб-ром и злом, а потому, что он поступает по своей воле, а не по принужде-нию. Это, безусловно, верно. Но не глупо ли украшать столь незначи-тельную вещь таким возвышенным именем?

Кальвин продолжает и объясняет, как этот термин часто истолковывают неверно:

Если человеку приписывают свободную волю, то сколько найдется людей, которые тотчас вообразят, что человек — хозяин своих суждений и своей воли и, следовательно, всегда можно действовать, полагаясь на собственную добродетель... Впрочем, если кто-то, находясь в здравом уме, позволяет себе пользоваться этим обозначением, я не стану осо-бенно возражать... Я не хотел бы применять такое обозначение<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> *Institutes*, 1:296 (2.3.5), цитируя св. Бернара Клервоского: «Среди животных один только человек свободен... Что он делает добровольно, то от свободы». Далее в том же самом разделе он снова одобрительно цитирует св. Бернара, который говорит, что воля подчинена греху и потому грешит по необходимости, но затем говорит, что «эта необхо-димость как бы добровольна... Душа... удерживается в рабстве и в то же время остается свободной — странным и весьма дурным образом она раба по отношению к необходимости и свободна по отношению к воле». Немного далее сам Кальвин говорит, что «чело-век, согрешающий по необходимости, грешит одновременно и по собственной воле» (1:309 [2.4.1 ]). Кальвин ясно говорит, что Адам, до того как грех пришел в мир, «обладал свобод-ной волей, с помощью которой при желании мог бы обрести вечную жизнь... Адам мог бы устоять, если бы захотел, ибо оступился по собственной воле... Адам обладал способ-ностью выбора между добром и злом» (1:195 [ 1.15.8]). Таким образом, Кальвин употребляет термин «свободная воля» в значении «добровольности», «желания» и применяет его к Адаму до грехопадения. При этом он тщательно избегает применения этого термина к грешным человеческим существам, если под словами «свободная воля» подразумевают «способ-ность к добру своей собственной силой» (см. текст выше).

*Institutes*, 1:262(2.2.6).

<sup>18</sup> *Ibid.*, 1:264,266(2.2.7,8).

<sup>19</sup> Ведь наша способность совершать выбор воли — это просто сотворенное отраже-ние воли Бога и Его способности совершать выбор воли. Тем не менее если бы мы были *полностью* свободны в нашем выборе, то в нашей воле мы были бы равны Богу, а ничего подобного мы не ожидаем ни в этой жизни, ни в будущей.

Таким образом, когда мы ставим вопрос о «свободе воли», важно опреде-лить, что мы понимаем под этим выражением. Писание нигде не говорит о том, что мы «свободны» в том смысле, что не подвластны контролю Бога<sup>19</sup>,

или способны принимать решения, не обусловленные ничем. (Многие люди считают, что мы свободны именно в этом смысле; см. ниже.) Не говорит оно и о том, что мы «свободны» совершать благие поступки нашими собственны-



ми силами, независимо от Бога. И тем не менее мы свободны в самом великом смысле, в каком только может быть свободно Божье творение. Мы совершаем **выбор воли**, выбор, который приводит к **реальным результатам**<sup>20</sup>. Когда мы принимаем решения, мы не осознаем никакого ограничения нашей воли, исходящего от Бога<sup>21</sup>. Нам следует настаивать на том, что мы обладаем властью **выбора воли**; иначе мы впадем в заблуждение фатализма или детерминизма и придем к заключению, что наш выбор не имеет значения или что мы не в состоянии совершать выбор. С другой стороны, та разновидность свободы, которой требуют люди, отрицающие контроль Бога над всем происходящим, — свобода быть вне поддерживающей и контролирующей деятельности Бога — невозможна, если Христос действительно «постоянно несет все вещи словом Своей силы» (Евр. 1:3, перевод мой. — У. Г.). Если это так, то быть вне контроля означает прекратить существование! Абсолютная «свобода», из которой полностью удален контроль Бога, просто невозможна в мире, которым Бог управляет и который поддерживает в бытии.

## В. Управление

<sup>20</sup>Богословы-арминиане не согласны с таким пониманием свободы воли и отстаивают такую свободу, которая означает, что наши решения не обусловлены ничем вне нас самих (см. ниже разбор возражения Джека Коттрелла о том, что свобода должна означать нечто большее, чем выбор воли).

<sup>21</sup>Джон Файнберг говорит: «Если действие соответствует желанию действующего лица, то, даже если действие причинно обусловлено, оно свободно и действующее лицо морально за него ответственно» (John Feinberg, "God Ordains All Things", in *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*, ed. by David Basinger and Randall Basinger [Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986], p. 37).

/ . *Свидетельство Писания.* Мы рассмотрели первые два аспекта провидения: 1) сохранение и 2) содействие. Третий же аспект провидения Божьего указывает на то, что **Бог имеет цель во всем, что Он делает в мире, и Он управляет всем, чтобы исполнить Свои намерения.** В Псалтири читаем: «Царство Его всем обладает» (Пс. 102:19). Кроме того, «по воле Своей Он действует как в небесном воинстве, так и у живущих на земле, и нет никого, кто мог бы противиться руке Его и сказать Ему: „что Ты сделал?“» (Дан. 4:32). Павел говорит, что «все из Него, Им и к Нему» (Рим. 11:36) и что Бог «все покорил под ноги Его» (1 Кор. 15:27). Бог совершает **«все»** по изволению воли Своей (Еф. 1:11), дабы в конце концов «пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:10,11). Павел знает, что Бог властвует над всем и осуществляет Свои планы в каждом событии. Он говорит: «Любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу» (Рим. 8:28).

**2. Различия в воле Бога.** Хотя в **Боге** Его воля едина, не разделена и непротиворечива, мы не можем понять всей глубины воли Божьей и нам открыта только ее часть. По этой причине, как мы увидели в гл. 12<sup>22</sup>, мы можем воспринять два аспекта воли Божьей. С одной стороны, есть Божья **моральная воля** (которую иногда называют Его «явной» волей). Сюда относятся моральные требования Писания, такие, как десять заповедей и моральные повеления Нового Завета. Моральные повеления Бога предписывают нам нормы поведения, которые правильны в очах Божьих. С другой стороны, — это Его **управление** всем происходящим (иногда этот аспект воли Божьей называют «скрытой волей»). Сюда относятся все события истории, которые предопределил Бог, например тот факт, что Христос будет распят «беззаконными» людьми (Деян. 2:23). Сюда относятся также все прочие злодеяния, которые были упомянуты в предыдущем разделе.

Иногда против такого разделения двух аспектов воли Бога возражают, утверждая, что оно подразумевает «противоречие Самому Себе»<sup>23</sup>. Тем не менее даже из человеческого опыта известно, что мы можем желать и осуществлять нечто мучительное и неприятное (напр., наказывать непослушного ребенка или делать прививки, которые вызывают кратковременное недомогание), чтобы добиться лучшего результата в будущем (привести ребенка к повиновению или предотвратить вероятное серьезное заболевание). Бог же бесконечно более велик и мудр, чем мы. Безусловно, Он может желать, чтобы Его творения сделали нечто, на короткий срок приносящее Ему огорчение, чтобы в последствии обрести еще большую славу. Утверждать, что это означает «противоречие Бога Самому Себе», — значит не понимать объяснений, показывающих отсутствие здесь какого бы то ни было противоречия<sup>24</sup>.

## Г. Божьи установления

<sup>22</sup>Здесь дан более подробный анализ вопроса о явной и скрытой воле Бога.

<sup>23</sup>Это возражение Говарда Маршалла (см.: I. Howard Marshall, "Predestination in the

New Testament", p. 173).

<sup>24</sup>Жан Кальвин говорит тем, кто возражает против наличия двух аспектов воли Божьей: «Пусть они мне скажут, как осуществляет Бог Свой суд — добровольно или нет? ...Божественная воля, единая и простая сама по себе, нам кажется разной потому, что в силу грубости и слабости нашего ума мы не можем понять, как Бог различным образом желает и не желает, чтобы нечто произошло». Он также одобрительно цитирует утверждение Августина: «Важно... рассмотреть, чего подобает желать Богу, а чего — человеку... Ибо то, чего Бог желает по справедливости, Он совершает через злую волю людей» {*Institutes*, 1:233,234 [1.18.3]}.

Установления Божьи — это *вечные планы Бога, посредством которых, еще прежде сотворения мира, Он определил все, что произошло и происходит*. Это учение сходно с учением о провидении, но здесь мы говорим о решениях Бога, принятых еще *до сотворения мира*, а не Его действия во времени. Его действия — это исполнение вечных установлений, которые Он определил очень дав-но. (О слове «установление» в несколько ином смысле см. в гл. 1.)

Давид говорит: «В твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было»(Пс. 138:16; ср.: Иов. 14:5: дни, месяцы и пределы человека определены Богом). Существовал также «определенный со-вет и предведение Божие» (Деян. 2:23), по которому Иисус был предан смерти, а действия тех, кто осудил и распял Его, были «предопределены» Богом (Деян. 4:28). Наше спасение было установлено уже давно, так как Бог, «Он избрал нас в Нем [во Христе] *прежде создания мира*, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним» (Еф. 1:4). Наши добрые дела «Бог *предназначил* нам ис-поднять» (Еф. 2:10; ср.: Иуд. 4).

Эти примеры говорят о разнообразных аспектах человеческой деятельности. Представляется уместным заключить из этих примеров, что все, совершаемое Богом, Он запланировал прежде создания мира, все это — Его *вечный план*. Учение об установлениях Божьих помогает нам осознать, что Бог не поступает внезапно, по необходимости. Он знает окончание с самого начала, и Он совершит все свои благие намерения. Это должно усилить наше доверие Богу, особенно в пору испытаний.

#### Д. Важность наших поступков

Иногда мы забываем, что Бог осуществляет управление миром *через поступки людей*. Если мы не отдаем себе в этом отчета, мы начинаем думать, что наши поступки и наш выбор не оказывают никакого влияния на ход событий. Чтобы уберечь себя от такого неверного восприятия Божьего провидения, следует подчеркнуть несколько моментов.

**1. Мы несем ответственность за наши поступки.** Бог создал нас *ответ-ственными* за наши поступки, которые приводят к *реальным и значимым для вечности результатам*. Во всех Своих деяниях Бог сохраняет эти свойства от-ветственности и значимости.

Чтобы понять это, следует обратиться к аналогиям из мира природы. Бог сотворил камень со свойством *твердости*, и поэтому камень тверд. Бог сотворил воду со свойством *влажности*, и поэтому вода мокрая. Бог сотворил растения и животных с признаком *жизни*, и поэтому они живут. Точно также Бог сотворил нас со свойством *ответственности за наши поступки*, и поэтому мы ответственны за них! Если мы поступаем по справедливости и повинемся Богу, Он вознаградит нас и у нас все будет хорошо как в этой жизни, так и в будущей. Если же мы совершаем зло и противимся Богу, Он будет дисциплинировать нас и, возможно, наказывать нас, и наши дела будут плохи. Осознание этого факта поможет нам обрести пасторскую мудрость в беседах с людьми, в которых нам следует призывать их избегать лени и неповиновения.

Тот факт, что мы ответственны за наши поступки, означает, что нам не следует думать: «Бог заставил меня совершить зло, и я не виноват в этом». Не случайно, Адам извинялся за самый первый грех в таких выражениях, которые поразительно напоминают именно такой ход мысли: «Жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел» (Быт. 3:12). В отличие от Адама, Писание *никогда* не возлагает вину за грех на Бога. Если мы начинаем *думать*, что Бог виновен в грехе, мы *греховно* мыслим о провидении Божьем, так как вина всегда лежит на творении, а не на Творце. Мы можем сказать, что со стороны Бога несправедливо призывать нас к ответу, если все события предопределил Он Сам, однако Павел поправляет нас: «Ты скажешь мне: „за что же еще обвиняет? ибо кто противостанет воле Его?“ А ты кто, человек, что споришь с Богом?» (Рим. 9:19,20). Мы должны осознать и принять в свое сердце мысль о том, что Бог *по праву* обличает и карает зло. И, если мы несем за это ответственность, мы также по праву осуществляем дисциплину в наших семьях, в церкви и даже, в определенном смысле, в окружающем нас обществе. Нам никогда не следует говорить о злодеянии: «Бог этого желал, и, значит, это благо», так как мы должны

помнить, что некоторые вещи, запланированные Божьей волей установления, сами по себе не благи, и мы не должны одобрять их, как не одобряет их и Сам Бог.

**2. Наши действия приводят к реальным результатам и действительно изменяют ход событий.** В рамках обычного порядка вещей, установленного в мире, если я пренебрегаю своим здоровьем (напр., у меня больной желудок, а я злоупотребляю табаком и алкоголем), то я, скорее всего, умру раньше. Бог устроил мир так, что наши **действия** имеют реальные последствия. Бог устроил так, что **события** происходят потому, что **мы обуславливаем их**. Конечно, мы не можем знать того, что Бог запланировал даже на остаток текущего дня, не говоря уже о следующей неделе или о следующем годе. Однако мы **знаем**, что если мы доверяем Богу и повинемся Ему, то мы обнаруживаем, что Он запланировал для нас **благо** ради нашего послушания. Мы не в состоянии просто не обращать внимание на тех людей, с которыми встречаемся, так как Бог приводит на наши пути множество людей и дает **нам** ответственность совершать в отношении их поступки, которые имеют значение для вечности, — на благо или на зло.

Кальвин, призывая нас с осторожностью строить планы на будущее, мудро замечает: «Господь пожелал скрыть от нас все будущие события, чтобы мы шли вперед, не ведая о том, что должно произойти, и не переставали пользоваться данными нам Богом средствами против опасностей, пока не достигнем цели или пока опасности не одолеют нас... Мы должны созерцать Божье провидение не сугубо само по себе, а вместе со свойствами, приданными ему югом. Он словно одел в них провидение, чтобы оно явилось нам именно в аком виде»<sup>25</sup>.

Напротив, если мы предвидим, что в будущем могут произойти несчастья **или** возникнуть опасности, и если мы не принимаем разумных мер, чтобы избежать их, то мы можем обнаружить даже, что наше бездействие стало тем сред-ством, которое Бог использовал для того, чтобы эти события произошли!

**3. Молитва — это один из способов действия, который имеет определен-ные результаты и действительно меняет ход событий.** Бог установил также, что молитва — это очень значимый способ достижения в мире тех или иных результатов<sup>26</sup>. Если мы серьезно молимся о конкретной личности или ситуации, мы часто обнаруживаем, что Бог определил нашу молитву как **средство**, которое Он использует для осуществления изменений в мире. Писание напо-минает нам об этом следующими словами: «Не имеете, потому что не просите» (Иак. 4:2). Иисус говорит: «Доныне вы ничего не просили во имя Мое; проси-те и получите, чтобы радость ваша была совершенна» (Ин. 16:24).

**4. Мы должны действовать/Учение** о провидении ни в коем случае не при-зывает нас пребывать в лени и ожидать исхода событий. Конечно, Бог мо-жет сказать нам, что необходимо ждать и довериться Ему, а не полагаться на себя самих, — и это правильно. Но утверждать, что нам следует доверяться Богу **вместо того, чтобы** брать на себя ответственность и действовать, — это просто лень и искажение учения о провидении.

Другими словами, если моему сыну дано домашнее задание, которое дол-жно быть выполнено к следующему дню, я проконтролирую выполнение этой работы, прежде чем отпустить его гулять. Я понимаю, что все — в руках Божь-их и что Бог давно предопределил, какую оценку получит мой сын, но ни я, ни сын не знаем, какая это будет оценка. Единственное, что я знаю, так это то, что, если мой сын будет хорошо учиться и тщательно выполнять домаш-ние задания, он будет получать хорошие оценки. Если же он будет учиться плохо, оценки тоже будут плохими. Поэтому Кальвин говорит:

**John Calvin, Institutes, 1:216 (1.17.4).**

**Более подробный анализ молитвенной практики см. в гл. 17.**

Теперь ясно, в чем состоит наш долг. Если Господь поручил нам за-ботиться о нашей жизни, мы должны ее сохранять. Если Он предостав-ляет нам возможность делать это, мы должны ею пользоваться. Если Он предупреждает нас об опасностях, то мы не должны неосмотрительно и безрассудно бросаться им навстречу. Если Он наделяет нас средствами, которые помогут избежать опасностей, то мы не должны ими пренебре-гать. Нам возразят, что никакая опасность не может принести вреда, если ей не предназначено навредить. Если же предназначено, то никакими средствами нельзя этого избежать. А что если опасности не являются непобедимыми, поскольку Господь указал нам средства к их преодоле-нию?<sup>27</sup>

Прекрасный пример активных действий в сочетании с доверием Богу на-ходим во 2 Цар. 10:12, где Иоав говорит: **«Будь мужествен, и будем стоять твер-до за народ наш и за города Бога нашего»**, но далее в том же предложении до-бавляет: **«Господь сделает, что Ему угодно»**. Иоав сражается и доверяет Богу, Который свершит

то, что считает правильным.

Схожие примеры находим и в Новом Завете. Когда Павел был в Коринфе, Господь, чтобы удержать Павла от отчаяния по поводу того противодействия, которое ему оказывали иудеи, явился ему в видении и сказал: «Не бойся, но говори и не умолкай, ибо Я с тобою, и никто не сделает тебе зла; потому что у **Меня много людей в этом городе**» (Деян. 18:9,10). Если бы Павел был фаталистом и неверно понимал провидение Божье, то он, услышав слова Бога о том, что у Него «много людей в этом городе», сделал бы вывод, что Бог решил спасти многих коринфян и не имеет никакого значения, останется Павел в городе или нет, так как Бог уже избрал там множество людей к спасению! Павел мог бы решить, что ему следует просто собрать вещи и уехать! Однако Павел не совершил этой ошибки. Напротив, он пришел к выводу, что если Бог избрал многих в Коринфе, то, возможно, именно **через** проповеди Павла эти люди обретут спасение. Поэтому Павел принял мудрое решение: «**Ион оставался там год и шесть месяцев**, поучая их слову Божию» (Деян. 18:11).

Павел помещает этот ответственный поступок в контекст о провидении Божьем в одном-единственном предложении во 2 Тим. 2:10: «Посему я все терпело **ради избранных**, дабы и они получили спасение во Христе Иисусе с вечною славою». Из того факта, что Бог избрал определенное число людей к спасению, он не заключает, что людям уже нет нужды что-то предпринимать; на-против, он приходит к выводу, что **многое** следует делать, чтобы цели Божьи исполнились через те **средства**, которые Бог также установил. И в самом деле, Павел был готов претерпеть «все», все трудности и страдания, ради того, что-бы вечные планы Бога воплотились в жизнь. Искренняя вера в провидение Божье — это не повод к бездействию и отчаянию, а призыв к активности.

Схожий пример — это история о путешествии Павла в Рим. Бог открыл Павлу, что никто из находившихся на корабле не погибнет во время продолжительного шторма. И Павел призывал к мужеству всех, кто был на палубе: <sup>27</sup> **John Calvin, Institutes, 1:216(1.17.4).**

Теперь же убеждаю вас ободриться, потому что ни одна душа из вас не погибнет, а только корабль; ибо Ангел Бога, Которому принадлежу я и Которому служу, явился мне в эту ночь и сказал: не бойся, Павел! тебе должно предстать пред кесаря, и вот, Бог даровал тебе всех плывущих с тобою. Посему ободритесь, мужи, ибо я верю Богу, что будет так, как

мне сказано: нам должно быть выброшенными на какой-нибудь остров (Деян. 27:22-26).

Однако вскоре после того, как Павел произнес эти слова, он заметил, что моряки тайно спускали на воду спасательную шлюпку и «хотели бежать с корабля» (Деян. 27:30). Они хотели оставить пассажиров одних, без людей, умеющих управлять кораблем. Когда Павел увидел это, он не занял ложную, фаталистическую позицию, думая, что Бог чудесным образом доставит корабль к берегу. Он немедленно пошел к сотнику, командовавшему моряками, и «сказал сотнику и воинам: если они не останутся на корабле, то вы не можете спастись» (Деян. 27:31). Павел осознавал, что Божья забота о происходящем и даже ясное предсказание того, что произойдет, все же требовали обычных человеческих **средств** для его осуществления. Он был так решителен, что даже говорил о том, что эти средства были **необходимы**: «Если они не останутся на корабле, то **вы не можете спастись**» (Деян. 27:31). Нам следует подражать этому примеру, сочетая в себе полное доверие Божьему провидению с употреблением обычных средств, которые необходимы для осуществления событий, запланированных Богом.

**5. Что если мы не в состоянии понять это учение полностью?** Каждый верующий, который размышляет о провидении Божьем, рано или поздно придет к убеждению: «Я не могу полностью понять это учение». В какой-то степени это верно для каждого учения, поскольку наш разум конечен, а Бог — бесконечен. Однако в особенности это справедливо по отношению к учению о провидении: мы должны верить в него, поскольку оно изложено в Писании, даже если мы не понимаем, как оно согласуется с другими учениями Писания. Кальвин в связи с этим дает нам мудрый совет:

Те же, кто находит все это слишком грубым или суровым, пусть задумаются над тем, насколько невыносимы их мрачность и высокомерие. То, что Бог засвидетельствовал во многих местах Писания, они отбрасывают под тем предлогом, что это превосходит их разумение. Более того, они дерзают хулить тех, кто продвигает вперед то учение, которое Бог никогда не позволил бы обнародовать через своих пророков и апостолов, если бы не знал, что оно полезно. Ибо наше познание должно состоять ни в чем ином, как в благоговейном и послушном принятии все-го, чему нас учит Писание, без всяких исключений<sup>28</sup>.

#### **Е. Еще о применении на практике учения о провидении**

<sup>28</sup>**Institutes, 1:237(1.18.4).**

Хотя мы уже начали говорить о практическом применении этого учения, нам следует рассмотреть еще три дополнительных момента.

**1. Не бойтесь, но полагайтесь на Бога.** Иисус подчеркивает тот факт, что наш всемогущий Господь заботится о нас, как о Своих детях. Он говорит: «Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? < <."Итак не заботьтесь и не говорите: „что нам есть?" или: „что пить?" или: „во что одеться?"» (Мф. 6:26,31). Если Господь кормит птиц и одевает полевые цветы, конечно, Он позаботится и о нас. Иисус говорит также: «Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без воли Отца вашего... не бойтесь же: вы лучше многих малых птиц» (Мф. 10:29—31).

Давид мог спать, находясь посреди своих врагов, так как Он знал: конт-роль Бога позволяет ему «жить в безопасности», и он говорил: «Спокойно ло-жусь я и сплю» (Пс. 4:9). Многие псалмы призывают нас довериться Богу и не испытывать страха, ибо Господь бережет и защищает Свой народ — напри-мер, Псалом 90 («Живущий под кровом Всевышнего...») или Псалом 120 («Воз-вожу очи мои к горам...»). Наша уверенность в контроле Бога над всем происходящим позволяет нам не бояться никакого зла, даже если мы сталкиваемся с ним — оно может случиться только по воле Божьей и в конечном счете при-нести нам благо. Поэтому Петр говорит: «О сем радуйтесь, поскорбевши те-перь немного, если нужно, от различных искушений, дабы испытанная вера ваша оказалась драгоценнее гибнущего, хотя и огнем испытываемого золота, к похвале и чести и славе явлению Иисуса Христа» (1 Пет. 1:6,7). Нам не еле-дует тревожиться о будущем; мы должны твердо верить во всемогущую Бо-жью заботу.

**2. Будьте благодарны за все то хорошее, что с вами происходит.** Если мы подлинно верим в то, что все обусловлено Богом, то наши сердца воистину будут полны радости, когда мы скажем: «Благослови, душа моя, Господа, и не забывай всех благодеяний Его» (Пс. 102:2). Мы поблагодарим Его за наш на-сущный хлеб (ср.: Мф. 6:11; 1 Тим. 4:4,5); воистину, мы будем благодарить Бога «за все» (1 Фес. 5:18).

**3. Не существует никаких «счастливых случайностей» или «удач».** Все в мире происходит по мудрому провидению Божьему. Это означает, что нам еле-дует более «лично» воспринимать мир и все, что в нем происходит. Миром пра-вит не безличный случай или «удача», а личный Бог. Нет ничего такого, что происходило бы «само собой», — нам следует видеть десницу Божью во всех событиях, происходящих за день, которые содействуют ко благу тех, кто лю-бит Бога.

Эта уверенность в мудром провидении Божьем, конечно, вовсе не то же самое, что предрассудки о безличном или бесовском контроле над всеми об-стоятельствами или о капризных божествах, которые озабочены бессмысленными ритуалами, а не послушанием и верой людей. Глубокое понимание учения о провидении не приведет к вере в предрассудки; оно будет способство-вать большей уверенности в Боге и большему послушанию Его воле.

### Ж. Другая евангельская точка зрения: арминианская позиция

Существует и альтернативная точка зрения на рассматриваемый вопрос, которую для удобства мы будем называть «арминианской» позицией<sup>29</sup>. Среди современных евангельских деноминаций методисты и назаряне являются ско-рее убежденными арминианами, тогда как пресвитериане и реформаты при-держиваются реформатской точки зрения (по крайней мере, в деноминацион-ных исповеданиях веры). И тот и другой подход можно найти в среде баптис-тов,диспенсационалистов, в епископальной церкви (хотя документ «Тридцать девять статей» имеет четко реформатскую ориентацию), в евангелических сво-бодных церквях, у лютеран (хотя Мартин Лютер в этом вопросе придержи-вался реформатской точки зрения), в Церкви Христа и в большинстве хариз-матических и пятидесятнических групп (хотя такие пятидесятнические дено-минации, как «Асамблеи Божьи», в основном были арминианскими).

Сторонники арминианской точки зрения считают, что Бог не может быть причиной выбора нашей воли и не может планировать этот выбор, так как это отменяет **реальную свободу человека** и **реальный выбор человека**, которые необ-ходимы, чтобы быть подлинной человеческой личностью. Из этого они дела-ют вывод, что вмешательство Бога в историю **не должно** заключаться в конт-роле над **каждым конкретным событием** и что Бог лишь **отвечает** на выбор человека и на его поступки, осуществляя при этом Свои цели в этом мире.

<sup>29</sup>Термин «арминианство» недавно был избран в качестве заголовка сборника серь-езных статей, в которых защищается эта точка зрения: см.: Clark H. Pinnock, ed., *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism* (Grand Rapids: Zondervan, 1989). В следу-ющем ниже разделе я много цитирую эту книгу, а также предыдущую работу Пиннока, «Grace Unlimited». В этих двух книгах прекрасно изложена арминианская точка зрения.

Яков Арминий (1560—1609) — голландский богослов, отошедший от кальвинизма своего времени. Хотя сегодня арминяне редко цитируют его, его имя часто связывают с целым рядом убеждений, которые отличаются от кальвинистской позиции по вопросу свободы воли, провидения Божьего в целом (о чем речь идет в этой главе) и предопределения в частности (см. гл. 31).

<sup>30</sup>Clark Pinnock, "Responsible Freedom in the Flow of Biblical History", in *Grace Unlimited*, p. 18.

Те, кто придерживается этой позиции, говорят, что цели Бога в мире носят более общий характер и не могут осуществляться через множество разнообразных событий. Таким образом, план Бога о мире — это «не светокопия всех будущих случайностей», а «динамичная программа мира, исполнение которой частично зависит от человека»<sup>30</sup>. Коттрелл говорит: «У Бога нет конкретной безусловной цели для каждой отдельной частицы, вещи, личности или события в творении»<sup>31</sup>. Арминяне считают, что Бог достигает Своих общих целей, реагируя на выбор человека и используя этот выбор, каков бы он ни был<sup>32</sup>. Пиннок говорит, что «предопределение не касается каждого отдельного поступка; это общая цель Бога, которая является **структурным контекстом**, в котором происходит движение истории»<sup>33</sup>.

Кроме того, сторонники арминянской точки зрения считают, что в воле Божьей не может быть зла. Пиннок говорит: «Грехопадение человека — это красноречивое опровержение теории о том, что Божья воля свершается во всех случаях»<sup>34</sup>. Он утверждает, что Божья воля свершается не «в отвержении от-верженных»<sup>35</sup>. Говард Маршалл ясно заявляет: «Неправда, что Бог желает всего того, что происходит»<sup>36</sup>. Эти утверждения показывают, что различия между реформатами и арминянами — это не просто различия в терминологии. Здесь имеют место принципиальные разногласия. В защиту арминянской точки зрения было выдвинуто множество аргументов. Я постарался кратко суммировать их в следующих четырех разделах.

**1. Стихи, приводимые в качестве примеров контроля Бога над происходящим, являются исключениями и не разъясняют, как Бог обычно действует в поступках людей.** Делая обзор ветхозаветных текстов, в которых говорится о вмешательстве Бога в дела мира, Дейвид Дж. А. Клайнз говорит, что Божьи предсказания и утверждения о Его целях относятся к малочисленным конкретным событиям:

<sup>31</sup>Jack Cottrell, "The Nature of the Divine Sovereignty", in *The Grace of God, the Will of Man*, p. 107. На мой взгляд, статья Коттрелла — самая ясная и убедительная из всех прекрасных арминянских эссе этого сборника. Сборник в целом составлен очень ответственно и, вероятно, является самым полным последним представлением арминянской мысли. Коттрелл не отрицает божественного всеведения будущих событий, как это делают в том же сборнике Кларк Пиннок и Ричард Райе, и это приближает его к интуитивному арминянству. Эту точку зрения поддерживают многие рядовые евангельские христиане.

<sup>32</sup>Говард Маршалл неоднократно говорит об этом в статье: Marshall, "Predestination in the New Testament", *Grace Unlimited*, pp. 127—143. Маршалл приводит пример джазового оркестра, в котором отдельные музыканты могут свободно импровизировать, но при этом сохраняются общая цель и единство (p. 133). Таким образом, «Библия дает нам представление о Боге, Который многое решает в истории, во взаимодействии с волей людей, вместе с представлением о Боге, Который планирует события в прошлой вечности, и оба эти представления в равной степени адекватны» (p. 141).

<sup>33</sup>Pinnock, "Responsible Freedom", p. 102.

<sup>34</sup>Ibid., p. 102.

<sup>35</sup>Ibid., p. 106.

<sup>36</sup>Marshall, "Predestination in the New Testament", p. 139.

Почти все конкретные указания на планы Бога имеют в виду конкретное событие или ограниченную последовательность событий, например: «намерения Его, какие Он имеет о земле Халдейской» (Иер. 50:45). Кроме того, речь идет не о каком-то *одном* божественном плане; в различных текстах говорится о различных намерениях, а многие упоминания говорят даже о «планах» во множественном числе... [Эти тексты] являются подтверждением того, что Бог осуществляет Свои планы в рамках истории<sup>37</sup>.

Джек Коттрелл согласен, что в некоторых случаях Бог необычным образом вмешивается в дела мира, используя «тонкое управление [природными] законами и умственными состояниями». Однако он называет эти необычные случаи «особым провидением» и говорит: «Естественно, что в Ветхом Завете так много примеров особого провидения. Но у нас нет никаких оснований считать,

что Бог действует точно также в Австралии и в Южной Америке од-новременно»<sup>38</sup>.

2. Кальвинисты возлагают на Бога вину за грех. Сторонники арминиан-ской позиции спрашивают: «Как Бог может быть свят, если Он предопреде-ляет наш грех?» Они утверждают, что Бог не может быть «причиной греха» и приводят такие стихи из Библии: «Бог не искушается злом и Сам не искушает никого» (Иак. 1:13); «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5); «праведен Господь... нет неправды в Нем» (Пс. 91:16).

<sup>37</sup>David J. A. Clines, "Predestination in the Old Testament", p. 122; см. также: pp. 116, 117. Также Джеймс Д. Стросс говорит, что пример Исава и Иакова, о котором упоминает Павел в Рим. 9:9—13, относится к общим планам Бога о потомках Исава и Иакова и его не следует воспринимать как пример действия Бога в жизни или сердцах людей в целом (James D. Strauss, "God's Promise and Universal History", *Grace Unlimited*, p. 196).

<sup>38</sup>Jack Cottrell, "The Nature of the Divine Sovereignty", pp. 112, 113.

<sup>39</sup>Marshall, "Predestination", p. 136.

<sup>40</sup>Pinnock, "Responsible Freedom", p. 102.

По их мнению, взгляд на провидение, представленный в этой книге, пре-вращает нас в марионеток или роботов, которые не могут сделать ничего, кроме того, что определил Бог. Такая позиция, по их мнению, приводит к тому, что вину возлагают на Бога. Например, Маршалл говорит: «Я несу ответ-ственную за то, что совершают подчиненные мне люди»<sup>39</sup>. Пиннок утверждает: «Говорить *хоть в каком-то смысле* о том, что человек отпал от Бога по воле Самого Бога или что падение было обусловлено Им, — это просто бого-хульство»<sup>40</sup>.

3. Выбор, обусловленный Богом, не может быть реальным выбором. То-гда как кальвинисты говорят о том, что Бог обуславливает наши доброволь-ные решения, арминиане отвечают, что выбор, который в конечном счете обус-ловлен Богом, не может быть реальным выбором. Если Бог действительно определяет совершаемый нами выбор, то мы не являемся реальными личное-тями. Коттрелл говорит, что кальвинистский взгляд на Бога как на перво-причину и на человека как на причину вторичную на самом деле подразуме-вает лишь одну причину — Бога. Он рассуждает так: если человек использует рычаг для того, чтобы поднять камень, «то рычаг на самом деле — это не вто-ричная причина, а лишь инструмент реальной причины действия... По моему мнению, подобное рассуждение о причинности не имеет никакого смысла. В такой системе человек совершает только то, что уже было определено»<sup>41</sup>. Пиннок пишет:

Такое личное общение, которое показано нам в Евангелии, суще-ствует только там, где речь идет о свободном выборе. Если мы стремим-ся понимать благодать Бога как личное обращение к Его творениям, мы должны мыслить о ней как о чем-то динамичном, не связанном с мани-пуляцией, не принудительном, как это показывает нам Библия<sup>42</sup>.

Он говорит также:

Если бы мир был полностью детерминированной структурой, в ко-торой решения человека не имели бы никакого значения, базовое инту-итивное ощущение человека, которое говорит ему, что он действует и что он свободен, не имело бы никакого смысла — незачем было бы стро-ить планы и не стоило бы пытаться изменить окружающий мир... Чело-веческая свобода — необходимое условие моральной и интеллектуаль-ной ответственности<sup>43</sup>.

Тогда каким же образом, с арминианской точки зрения, произошло гре-хопадение? Пиннок отвечает: «Оно произошло потому, что Бог отказался де-лать из человека механизм или навязывать ему свою волю»<sup>44</sup>. А Маршалл го-ворит, что «на уровне свободно действующих личностей» невозможно «пре-допределение хода событий, в которых участвую я сам и другое действующее лицо»<sup>45</sup>. Он замечает, что аналогия об отношении Бога к миру, как автора — к пьесе, неверна, так как если мы спросим, обладают ли персонажи пьесы сво-бодой, «этот вопрос будет просто оторван от реальности»<sup>46</sup>.

<sup>41</sup>Jack Cottrell, "The Nature of the Divine Sovereignty", pp. 104, 105.

<sup>42</sup>Pinnock, *Grace Unlimited*, p. 15.

<sup>43</sup>Pinnock, "Responsible Freedom", p. 95.

<sup>44</sup>Ibid., p. 108.

<sup>45</sup>Marshall, "Predestination", p. 132. Он говорит также: «Если мы пытаемся предста-вить себе личность, предопределяющую развитие взаимоотношений между ней и другой

личностью... такое представление логически противоречит само себе» (р. 135).

<sup>46</sup> Ibid., p. 133.

Следует отметить, что богословы-арминиане при этом признают, что Бог оказывает на людей определенное влияние. Маршалл говорит: «Молитва также оказывает влияние на людей... Молитва может оказывать влияние на волю людей, иначе мы не стали бы молиться за них. Таким образом, верить в молитву — значит верить в определенное ограничение свободы человека и в определенного рода неосознаваемое влияние на волю людей»<sup>47</sup>.

Для того чтобы неопровержимо доказать сущностный, неотъемлемый характер человеческой свободы, сторонники арминианской точки зрения привлекают внимание к свободной проповеди Евангелия в Новом Завете. Они говорят, что призыв к покаянию и обретению Христа ради спасения, если он изложен *bonafide*, должен подразумевать способность ответить на него. Таким образом, все люди без исключения обладают способностью ответить на евангельскую весть, а не только те, кому Бог особо даровал такую способность.

Подтверждение этой мысли арминиане видят в 1 Кор. 10:13, где ясно утверждена наша способность не совершать греха. Павел говорит коринфянам: «Вас постигло искушение не иное, как человеческое; и верен Бог, Который не попустит вам быть искушаемыми сверх сил, но при искушении даст и облегчение, так чтобы вымогай перенести». Однако, говорят арминиане, это утверждение было бы ложным, если бы Бог иногда предопределял грех, так как в этом случае мы не были бы способны избежать искушения и не согрешить.

4. Арминианская точка зрения призывает к ответственной христианской жизни, тогда как кальвинисты одобряют опасный фатализм. Христиане, придерживающиеся арминианской точки зрения, утверждают, что кальвинизм, по своей сути, разрушает мотивацию к ответственному христианскому поведению. Рэндалл Бейсингер говорит, что кальвинизм «определяет то, что должно произойти, и устраняет представление о том, что все могло бы быть иначе»<sup>48</sup>. Бейсингер продолжает:

<sup>47</sup> Marshall, "Predestination". Он говорит также: «Если мы пытаемся представить себе личность, предопределяющую развитие взаимоотношений между ней и другой личностью... такое представление логически противоречит само себе», pp. 139, 140.

<sup>48</sup> Randall G. Basinger, "Exhaustive Divine Sovereignty: A Practical Critique", in *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism*, ed. Clark H. Pinnock, p. 94.

<sup>49</sup> Ibid., p. 196.

Христиане, которые мыслят и действуют на основании представления о единодержавии Бога, повинны в необоснованном, немислимом и опасном фатализме... Арминиане, напротив, верят, что все, происходящее в мире, в определенной степени зависит от человеческой воли; они отрицают чрезмерный контроль Бога над миром. Это означает, что в мире могут происходить такие события, которых Бог не желает; события не только могут быть иными, они часто должны быть иными. Из всего этого следует вывод о том, что мы должны трудиться вместе с Богом для того, чтобы сделать мир лучше<sup>49</sup>.

Однако далее Бейсингер говорит, что кальвинисты на практике избегают подобного фатализма и «живут и говорят подобно арминианам»<sup>50</sup>. Итак, с одной стороны, Бейсингер предостерегает от практических крайностей, к которым, по его мнению, кальвинизм логически приводит христиан. С другой стороны, он говорит, что если кальвинисты живут так, как они, по их мнению, должны жить, — в ответственном повиновении Богу, то они либо противостоят своим взглядам на единодержавие Бога, либо не позволяют своим воззрениям на единодержавный божественный контроль оказывать влияние на их повседневную жизнь.

### 3. Ответ на арминианскую точку зрения

Многие евангельские христиане считают эти аргументы арминиан убедительными. Они говорят, что сами интуитивно ощущают это, когда думают о себе, своих действиях и о том, как устроен мир. У них складывается впечатление, что эти аргументы соответствуют той важности, которую Писание придает нашей ответственности и последствиям нашего выбора. Тем не менее на арминианскую точку зрения можно ответить целым рядом



возражений.

<sup>50</sup> Randall G. Basinger, "Exhaustive Divine Sovereignty: A Practical Critique", in *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism*, ed. Clark H. Pinnock, p. 204.

<sup>51</sup> Jack Cottrell, "The Nature of the Divine Sovereignty", p. 113.

*/.* Действительно ли стихи, приводимые в качестве примеров контроля Бога над происходящим, являются исключениями? В ответ на возражение о том, что примеры контроля Бога над происходящим относятся только к от-дельным и немногочисленным событиям, можно сказать, во-первых, что эти примеры настолько многочисленны (см. выше), что они скорее доказы-вают, что Бог действует постоянно. Бог обусловливает рост не только **некто-рого количества** травы; Он обусловливает рост всей травы. Бог посылает не **часть** дождей; Он посылает все дожди. Он не позволяет пасть на землю не **только некоторым** малым птицам без Его воли; Он не позволяет никаким малым птицам падать на землю без Его воли. Он не просто знает каждое слово Давида еще прежде, чем тот его произнес; он знает все слова всех нас еще до того, как мы произносим их. Он избрал не только Павла и христиан Эфеса быть святыми и непорочными пред Ним; он избрал всех христиан быть пред Ним святыми и непорочными. Именно поэтому утверждение Коттреллаотом, что в Австралии и в Южной Америке иначе, чем в Ветхом Завете<sup>51</sup>, крайне неубедительно. Писание дано нам для того, чтобы показать пути Божьи, и, если в Ветхом и Новом Заветах мы видим десятки примеров этого ясно изло-женного учения, уместно заключить, что именно так Бог действует в человеческих существах **всегда**. Напротив, в Писании, судя по всему, совсем нет указаний на то, что некие вещи находятся вне контроля Бога, или на то, что такие действия Бога необычны и не дают возможности определить, как Бог действует всегда.

Кроме того, многие стихи, повествующие о провидении Божьем, носят весьма общий характер. Христос «постоянно несет **все вещи** словом Своей силы» (Евр. 1:3, перевод мой. — *У. Г.*) и «Им все стоит» (Кол. 1:17). «Мы Им живем и движемся и существуем» (Деян. 17:28). Он совершает **все** по изволе-нию воли Своей» (Еф. 1:11)<sup>52</sup>. Он дает нам пищу (Мф. 6:11), дает нам все не-обходимое (Флп. 4:19), направляет наши шаги (Прит. 20:24) и производит в нас хотение и действие по Своему благоволению (Флп. 2:13). Эти тексты Пи-сания говорят не просто об исключительных примерах необычного вмеша-тельства Бога в дела людей; они повествуют о том, как Бог постоянно дей-ствует в мире.

<sup>52</sup> Джек Коттрелл в статье «The Nature of the Divine Sovereignty\*» утверждает, что контекст Еф. 1:11 показывает, что эти слова относятся не ко всему миру, а имеют в виду нечто определенное: «Здесь говорится о „тайне... воли" Божией (1:9), которая состоит в объединении иудеев и язычников в одно тело — Церковь (3:6)». Итак, по его мнению, этот стих говорит «только обо „всем", необходимом для объединения иудеев и язычников под одной !лавой единого тела» (p. 116).

Однако этот аргумент неубедителен. Коттреллу приходится обращаться к Еф. 3:6, чтобы показать те контекстуальные ограничения, которые он пытается наложить на слово «все» в Еф. 1:11. Он игнорирует космический масштаб контекста, который задан бук-вально в предыдущем стихе, в том стихе, который в греческом тексте принадлежит к тому же предложению: «...В устроение полноты времен, дабы **все** [τὸ πᾶσι] небесное и земное соединить под главою Христом» (Еф. 1:10). «Все небесное и земное» означает всю Вселенную. В Еф. 1:21,22 поясняется далее, что Бог вознес Христа «превыше всякого начальства и власти, и силы и господства... и **все** покорил под ноги Его, и поставил Его выше **всего**, главою Церкви». Здесь также речь вдет о явлениях вселенского значения. «Тайна» воли Божьей, о которой говорится в Еф. 1:9, не ограничивается лишь соедине-нием иудеев и язычников (как в 3:6). В 1:10 она определена как план объединения всего во Христе. Слово «тайна» (греч. *μυστήριον*) в писаниях Павла означает нечто прежде скрытое, но теперь явленное через откровение, и в разных контекстах оно может обо-значать разные вещи: в Еф. 5:32 оно относится к браку как символу единения Христа и церкви; в 1 Кор. 15:51 оно относится ft воскресению тела и т. д.

*2.* Действительно ли кальвинистская точка зрения возлагает на Бога вину за грех? В противовес кальвинистской точке зрения (которая допускает, что установления Божьи могут включать в себя грех и зло) арминиане говорят, что Бог не несет ответственности за грех и зло, **потому что Он не устанавливал их и никоим образом их не обуславливал**. Это **один из путей** снятия с Бога ответствен-ности и вины за грех, но библейский ли это путь?

Проблема заключается в следующем: могут ли арминиане объяснить те многочисленные тексты, в которых ясно говорится, что Бог предопределяет поступки людей, которые ведут к злу или греху (см. выше). Смерть Христа — важнейший пример, но в Писании есть и другие (братья Иосифа, фараон, египтяне, хананеи, сыновья Илии, перепись

населения Давидом, вавилоняне и др.). Можно утверждать, что это были неординарные события, исключения из правила. Однако это проблемы не решает, поскольку, с арминианской точки зрения, Бог не может быть свят, если Он предопределяет даже одно греховное действие.

Кальвинистская позиция представляется предпочтительней. По их мнению, Сам Бог никогда не совершает греха, но всегда осуществляет Свою волю **через вторичные причины**, т. е. через тех, кто обладает личностными, моральными качествами и способностью добровольно, по своему выбору, совершать то, что предопределил Бог. Эти личностные, моральные действующие лица (как люди, так и падшие ангелы) виновны в том зле, которое они совершают. Арминиане говорят, что люди несут ответственность за то, **что они принуждают делать других**. Мы можем ответить на это, что Писание не применяет подобной логики к Богу. Писание неоднократно дает нам примеры, когда Бог тайственным, скрытым образом предопределяет действия людей, способных совершить зло, и при этом Библия всегда возлагает вину за это зло на конкретного человека, но ни в коем случае не на Бога. Похоже, сторонники арминианской точки зрения не могут доказать, что Бог **не может** действовать в мире именно так, сохраняя как Свою святость, так и ответственность конкретного человека за грех.

<sup>53</sup> Яркий пример — аналогия с человеком, поднимающим камень с помощью рычага, приведенная Коттреллом. Он говорит, что рычаг — «это не вторичная причина, а лишь инструмент реальной причины действия» ("The Nature of the Divine Sovereignty", p. 104). Но Коттрелл впадает здесь в распространенную ошибку, полагая, что аналогии с человеческим опытом, а не свидетельство Писания, могут определить, что является реальной причиной, а что нет. Здесь аналогия с человеком, поднимающим камень рычагом, совершенно неуместна, поскольку Бог гораздо более велик, чем любой из людей, а мы — реальные личности — вовсе не являемся неодушевленными рычагами.

**3. Может ли выбор, предопределенный Богом, быть реальным выбором?** В ответ на утверждение о том, что выбор, предопределенный Богом, не может быть реальным выбором, следует сказать, что это предположение также основано на человеческом опыте и на человеческой интуиции, а не на конкретных текстах писания<sup>53</sup>. Однако Писание не определяет, в какой степени мы можем переносить наш человеческий опыт на проблему контроля Бога над Его творениями, в частности над человеческими существами. Арминиане просто не ответили на вопрос: где в Писании говорится о том, что выбор, предопределенный Богом, не является реальным выбором?<sup>54</sup> Когда мы читаем отрывки, указывающие на то, что Бог действует через нашу волю, через нашу способность совершать выбор и через наше личное волеизъявление, то на каком основании мы можем утверждать, что выбор, осуществленный Богом с помощью этих средств, не является реальным выбором? Правильнее было бы считать, что если Бог **говорит**, что наш выбор реален, то он действительно **реален**. Писание неоднократно утверждает, что наш выбор — это подлинный выбор, что он приводит к **реальному** результату и что эти результаты сохраняют свое значение в вечности. «Так поступай, и будешь жить» (Лк. 10:28). «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы **всякий, верующий в Него**, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16).

Это приводит нас к выводу о том, что Бог создал нас таким образом, что: 1) Он предопределяет все то, что мы делаем, и 2) мы обладаем личной волей и совершаем реальный, добровольный выбор. Если мы не понимаем, как это может происходить, то следует ли нам отрицать это? Мы не можем до конца понять, как растение может быть живым, или как шмель может летать, или как Бог может быть вездесущим и вечным. Следует ли нам отрицать эти факты? Не следует ли нам просто принять их, потому что растения действительно живут, шмели летают, а Писание учит нас, что Бог вездесущ и вечен?

Кальвин неоднократно проводит разграничение между «необходимостью» и «принуждением» применительно к человеческой воле: неверующие по необходимости совершают греховные поступки, однако принуждением нельзя заставить их грешить против их воли<sup>55</sup>. В ответ на возражение о том, что действие не может быть добровольным, если оно необходимо, Кальвин указывает как на благодеяния Бога (Который **по необходимости** творит благо), так и на злодеяния дьявола (который **по необходимости творит зло**):

<sup>54</sup>То, что эта фундаментальная арминианская идея недостаточно обоснована Писанием, становится очевидным из того, как Джек Коттрелл рассматривает вопрос о свободе воли. Справедливо пояснив, что кальвинистская точка зрения подразумевает нашу свободу только в том смысле, что мы способны совершать добровольный выбор, Коттрелл говорит: «Однако, **по моему мнению**, способность просто действовать в соответствии со своими желаниями не является достаточным критерием свободы» ("The Nature of the Divine Sovereignty", p. 103, курсив мой. — У. Г.). Но далее он не приводит никаких библейских обоснований своего мнения (pp. 103, 104). Я бы ответил, что Коттрелл просто привнес в обсуждение темы некое небиблейское представление о природе человеческой свободы, а затем заявил, что кальвинизм не соответствует его (небиблейскому) критерию.

<sup>55</sup>См.: *Institutes*, 1:294-296(2.3.5).

Если ничто не препятствует Божьей воле быть свободной и благой, то, значит, необходимо, чтобы Он творил добро. И если дьявол добро-вольно не перестает грешить, так как способен лишь на зло, то кто станет **утверждать, что человек избирает грех не добровольно, а потому, что под-вержен необходимости грешить?**<sup>56</sup>

Кто мы такие, чтобы утверждать, что выбор, так или иначе обусловлен-ный Богом, **не может** быть реальным? Чем можем мы это доказать? Бог в Писании говорит нам, что Он предопределяет все происходящее. Он также говорит нам, что наш выбор и наши поступки имеют значение **в Его глазах** и что мы ответственны **перед Ним** за наши поступки. Нам следует просто верить в это и находить в этом утешение. В конечном счете **Он один** определяет, что важ-но, что реально и что в мире является подлинной личной ответственностью.

Но оказывают ли наши поступки какое-то воздействие на Бога? Каль-винисты **говорят**, что выбор, обусловленный Богом, — это реальный выбор, но арминиане утверждают, что на деле он не является реальным ни в каком окончательном смысле, так как, с кальвинистской точки зрения, ничто, свершаемое Богом, не может быть реакцией на наши действия. Джек Коттрелл го-ворит:

**Кальвинизм является детерминистским богословием, поскольку он провозглашает, что никакое действие Бога не может быть обусловлено человеком и не может быть реакцией на что-либо, происходящее в мире. Идея о том, что единодержавный Бог должен всегда *действовать* и ни-когда не должен *реагировать* — это представление, с которым, видимо, согласны все кальвинисты... Богословы-реформаты согласны, что вечные установления безусловны и абсолютны... Даане говорит, что «богосло-вие предопределения» утверждает, что «Бог не может подвергаться воз-действию чего-либо внешнего и не может реагировать на это внешнее»<sup>57</sup>.**

<sup>56</sup> *Institutes*, p. 295 (2.3.5).

<sup>57</sup> Jack Cottrell, "The Nature of the Divine Sovereignty", pp. 102, 103. Цит. по: James Daane, *The Freedom of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), p. 160.

Однако Коттрелл здесь неверно трактует реформатское богословие по двум причинам. Во-первых, он цитирует Джеймса Даане, который, хотя и принад-лежит к христианской реформатской церкви, пишет свои работы в качестве оппонента, а не защитника классического реформатского богословия, и его утверждения не представляют той позиции, которую стали бы отстаивать бо-гословы-реформаты. Во-вторых, Коттрелл путает Божьи установления до тво-рения с действиями Бога во времени. Верно, что кальвинисты говорят о том, что Божьи вечные установления не испытывали воздействия наших поступ-ков и мы не можем изменить их, так как они были свершены **до творения**. Однако делать вывод из этого, что кальвинисты убеждены, что Бог не реаги-рует на наши действия **во времени**, или вообще не реагирует ни на какие наши действия, — просто неверно. Ни один из известных мне кальвинистских богословов никогда не говорил, что Бог не реагирует на наши поступки. Его пе-чалит наш грех. Он радуется, когда мы славим Его. Он отвечает на наши мо-литвы. Утверждать, что Бог не реагирует на наши поступки — значит отри-цать всю историю Библии от Бытия до Откровения.

Кальвинист добавил бы к этому, что Бог от века установил, что Он будет отвечать нам именно так, как Он это делает. Он установил, что мы будем дей-ствовать так, как мы действуем, и что Он будет реагировать на наши действия. Однако Его реакция подлинна, Его ответ на молитвы — это подлинный ответ, а Его радость нашему прославлению — это подлинная радость. Конечно, Кот-трелл может возразить, что ответ, давно запланированный Богом, — это не ре-альный ответ. Но это уже нечто совершенно другое, чем утверждение, что каль-винисты считают, что Бог не реагирует на то, что мы делаем. Кроме того, мы вновь возвращаемся к недоказанному предположению. Может ли Коттрелл доказать Писанием, что давно запланированный ответ Бога — это не реаль-ный ответ?<sup>58</sup>

Важно понимать, что во Вселенной нет никакой иной реальности, кроме той, что сотворил Бог. Является ли буря, предопределенная Богом, **реальной** бурей? Является ли царь, утвержденный Богом на престоле, **реальным** царем? Является ли слово, произнесение которого предопределил Бог (Пс. 138:4; Прит. 16:1), **реальным** словом? Конечно же, они реальны! **Нет** в мире никакой иной реальности, кроме той, которую определяет Бог! Так является ли челове-ческий выбор, который Бог неким образом предопределяет, **реальным** выбо-ром? Да, является, точно так же, как буря или царь реальны по своим свойст-вам и характеристикам. Выбор, который я совершаю, — это не «вынужден-ный» выбор, он не совершается против моей воли — мы все время совершаем выбор, и у нас не возникает ощущения, что нас кто-то заставляет принять ка-кое-то конкретное решение.

<sup>58</sup> **Я не уверен, что Коттрелл сказал бы, что давно запланированный ответ Бога — это не реальный ответ, так как он сам говорит о том, что Бог заранее знает наши действия, а затем планирует Свою реакцию. Он**

говорит: «Еще до творения Бог предузнал каждый акт свободной воли... Ничто не застаёт Бога врасплох... Бог знал еще до творения, когда и как Он будет вмешиваться в дела мира, чтобы осуществить Свои планы... Предузна-ние Бога также позволяет Ему планировать Свои реакции на человеческий выбор и то, как Он будет его использовать еще до того, как этот выбор сделан» ("The Nature of the Divine Sovereignty", p. 112). Однако если Коттрелл говорит о том, что Бог давно запланировал Свою реакцию на человеческий выбор, то трудно понять, почему он возражает против кальвинистской точки зрения, заключающейся в том, что Бог давно предопределил, как Он будет реагировать на наши действия и молитвы.

Могут возразить, что подобная точка зрения делает из нас просто «ма-рионеток» или «роботов». Но мы не марионетки и не роботы; мы *реальные личности*. Марионетки и роботы не имеют власти личного выбора и даже мышления. Мы же, напротив, думаем, принимаем решения и совершаем выбор. Арминиане черпают информацию из человеческого опыта и на этом основании накладывают ограничения на то, что Бог *может*, и чего Он *не может*. Все аналогии, основанные на человеческом опыте, не учитывают того факта, что Бог бесконечно более велик, чем человек с ограниченными возможностями. Кроме того, мы гораздо более реальны и сложны, чем любой робот или марионетка, — мы реальные личности, сотворенные бесконечно могущественным и бесконечно мудрым Богом.

Наши трудности в понимании того, как Бог может предопределять наш добровольный выбор, происходят от ограниченности нашего тварного существования. В гипотетическом мире, в котором все творения были бы растениями, мы могли бы представить себе спор двух растений, где одно из них утверждало бы, что Бог *не может* сотворить живые существа, которые двигались бы по поверхности земли, — как они носили бы с собой свои корни? А если бы их корни не находились в земле, то как бы они питались? «Арминианское» растение могло бы даже сказать: «Если Бог сотворил мир, населенный живыми существами, то Он *должен был* сотворить эти существа с корнями и с признаком проведения всей их жизни на одном месте. Утверждение о том, что Бог не может сотворить живые существа, передвигающиеся по земле, не отрицает всемогущества Божьего, так как это всего лишь утверждение о том, что Бог не может сделать того, чего логически быть не может. Поэтому не может быть, чтобы Бог мог сотворить мир, в котором живые существа способны передвигаться по земле». Проблема этого растения заключается в том, что оно ограничивает власть Бога на основании своего «растительного» опыта.

На более высоком уровне, мы могли бы представить себе мир, в котором есть как растения, так и животные, но нет людей. В таком творении мы можем представить себе спор между «кальвинистской» собакой и «арминианской» собакой, где собака-«кальвинист» доказывала бы, что Бог *может* создать существ, способных общаться не только друг другу, но также записывая свой лай значками на бумаге, и молча посылать эту бумагу другим существам, находящимся от них на расстоянии многих дней пути, существам, которых первое существо, записавшее свой лай на бумаге, никогда не видело. Собака-«арминианин» ответила бы, что Бог *не может* ничего подобного, так как для общения *безусловно* необходимо *слышать* и *видеть того*, с кем общаешься (а в большинстве случаев и *нюхать* его!). Представление об общении, в котором творения не видят, не слышат и не нюхают друг друга — это совершенно абсурдная идея! Логически это немыслимо и выходит за рамки того, что в принципе может иметь место. Поэтому недопустимо полагать, что Бог может создать существ с такими особенностями общения.

В обоих случаях «арминианское» растение и «арминианская» собака не правы, так как они ошибочно наложили ограничение на созидательные возможности Бога, исходя из собственного тварного существование. Это очень похоже на богослова-арминианина, который утверждает (на основании своего человеческого опыта), что Бог *не может* создать существо, которое совершает добровольный, имеющий значение выбор, притом что этот выбор предопределен Богом. Точно так же богослов-арминианин, утверждающий, что Бог *не может* предопределять зло и при этом не нести ответственности за это зло, налагает на Бога ограничения, которые основаны на наблюдениях, почерпнутых из человеческого опыта.

**4. Чему способствуют кальвинистские убеждения?** Точка зрения, представленная выше, подчеркивает необходимость ответственного послушания, поэтому неверно утверждать, что здесь речь идет о том фатализме, который подразумевает, что все происходящее, каким бы оно ни было, иным быть не может. Те, кто обвиняет богословов-реформатов в таких убеждениях, просто не понимают сути реформатского учения о провидении.

Так живут ли кальвинисты, «подобно арминианам»? И кальвинисты, и арминиане верят, что наши действия приводят к реальным результатам и имеют значение в вечности. И те, и другие согласны, что мы несем ответственность за наши поступки и совершаем добровольный, невынужденный, выбор. И те, и другие согласны, что Бог отвечает на наши молитвы, что проповедь Евангелия приводит людей к спасению, что послушание Богу дает благословение в жизни, а непослушание приводит к отсутствию этого благо-Словения.

Однако различия очень существенны. Кальвинисты, если они действительно верны этому учению, живут в гораздо более осмысленном доверии Богу во всех обстоятельствах и с гораздо меньшей тревогой о будущем, так как

они убеждены не просто в том, что Бог осуществляет некие общие цели, которые в конце концов приводят к благу, но что **все** содействует ко благу тем, кто любит Бога и призван по Его изволению (Рим. 8:28). Также они благодарны Богу за **все** блага, которые приходят к ним из любого источника, поскольку человек, верящий в провидение, уверен, что первопричина всего происходящего — это не некая случайность, и не «свободная воля» других людей, а благость Самого Бога. Они также проявляют огромное терпение в трудностях, так как знают, что трудности происходят не потому, что Бог не сумел их предотвратить, а что это также часть Его мудрого плана. Таким образом различия огромны. Кальвин говорит:

<sup>59</sup>Calvin, *Institutes*, 1:219-25(1.17.7, И).

**Зная об этом, мы должны благодарить Бога за доброту в процветании, быть терпеливы в несчастье и с особой уверенностью смотреть в будущее... Величайшее несчастье, какое может постигнуть человека, состоит в незнании о божественном провидении, а особое блаженство — в знании о нем<sup>59</sup>.**

**5. Иные возражения против арминианской точки зрения.** Кроме ответов на четыре конкретных арминианских утверждения, приведенных выше, необходимо упомянуть еще о некоторых соображениях.

1) **Как, с арминианской точки зрения, Бог может знать будущее?** С арминианской точки зрения, выбор человека не предопределен Богом. Этот выбор совершенно свободен. Однако в Писании нам дано множество примеров, где Бог предсказывает будущее, и целый ряд в точности исполнившихся пророчеств. Как Бог может предсказывать будущее, если то, что произойдет, в точности не известно?

<sup>60</sup> Таковую точку зрения излагает, напр., Ричард Райе (Richard Rice, "Divine Foreknowledge and Free-Will Theism", in *The Grace of God, the Will of Man*, pp. 121—139. Особенно важны pp. 129,134—137). Райе говорит: «Бог очень многое знает о том, что произойдет в будущем... Все, чего Бог не знает, — это лишь содержание свободных актов выбора, поскольку выбор нельзя знать до тех пор, пока он не состоялся» (р. 134). Чтобы удержать эту позицию, но сохранить представление о всеведении, Райе переопределяет понятие всеведения: «Всеведущее существо знает все логически познаваемое» (р. 128) и далее определяет «логически познаваемое» как все, кроме человеческого выбора. На этом основании Райе утверждает, что Бог не знает результатов будущего свободного выбора людей, так как логически они непознаваемы.

Вот что Кларк Пиннок рассказывает о том, как он пришел к подобному убеждению: «Я знал о кальвинистском аргументе, гласящем, что исчерпывающее предзнание равносильно предопределению, так как оно подразумевает установление всего в „прошлой вечности“, и я не мог преодолеть логической силы этого аргумента». ("From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology", in *The Grace of God, the Will of Man*, p. 25). Он отверг исчерпывающее предзнание и решил, что «Бог знает все, что может быть познано, однако свободный выбор не может знать даже Бог, так как он еще не свершился в реальности. Еще не принятые решения не существуют нигде, и даже Бог не может знать их... Бог также движется к будущему, которое не вполне познано, так как оно еще не определено» (ibid., pp. 25,26, курсив мой. — У. Г.).

Арминиане отвечают на этот вопрос трояко. Одни из них говорят, что Бог не знает деталей будущих событий; в частности, они отрицают, что Бог способен знать, какой выбор совершат конкретные люди в будущем<sup>60</sup>. Мне кажется, такая точка зрения является наиболее последовательной арминианской позицией, но она означает, что, хотя Бог и может давать довольно точные предсказания, основанные на исчерпывающем знании настоящего, эти предсказания не могут быть безусловно верными. Она означает также, что Бог не знает, **какой выбор совершит каждый конкретный человек в будущем**, а это значит, что Он не знает даже завтрашнего биржевого курса, не знает, кто будет избран следующим президентом Соединенных Штатов и кто из людей будет обращен. Тогда какое событие человеческой истории Бог **может** знать заранее наверняка? Ни одного. Это приводит к радикальному пересмотру представления о всеведении Бога; кроме того, подобное представление опровергается десятка-

ми примеров безошибочных предсказаний будущего в Писании, исполнение которых показывает, что Бог есть истинный Бог, в противоположность богам ложным<sup>61</sup>.

Другие арминиане просто говорят, что Бог **знает** все, что произойдет, но это не означает, что он **запланировал** или **обусловил** то, что произойдет, — это просто означает, что Он обладает способностью видеть будущее (иногда эту точку зрения определяют словами: «Предзнание не означает предопределение»). Пожалуй, это самый распространенный арминианский взгляд, вот как его излагает Джек Коттрелл: «Я утверждаю, что Бог подлинно предзнал все будущие акты выбора свободной воли, не будучи при этом той силой, которая обуславливает их или делает их неизбежными»<sup>62</sup>.

Проблема такой позиции заключается в следующем. Даже если Бог не запланировал и не обусловил то, что произойдет в будущем, тот факт, что Он заранее знал об этом, означает, что эти события **точно** произойдут. А это

означает, что наши решения обусловлены **чем-то** (роком либо причинно-следственным механизмом вселенной), и они вовсе не являются свободными в том смысле, в котором этого хотелось бы арминианам. Если наши будущие решения известны, то они установлены. А если они установлены, то они не «свободны» в арминианском смысле (не определены и не обусловлены).

Третья арминианская точка зрения получила название «среднего знания». Те, кто придерживается этого взгляда, говорят, что будущий выбор людей не определен Богом, но все же Бог знает этот выбор, так как Он знает **все будущие вероятности**, и Он знает, как именно каждое свободное творение отреагирует на каждый конкретный набор обстоятельств, который только может иметь место<sup>63</sup>. Уильям Крейг говорит:

Божье знание воли свободного творения обладает такими совершенными свойствами, что Бог точно знает, что свободное творение станет делать, если Бог поместит его в определенные обстоятельства... Зная, что именно каждое возможное творение сделает в каждой возможной ситуации, Бог, создавая эту ситуацию, знает, что будет делать свободное творение... Таким образом Он в точности заранее знает все, что произойдет в мире<sup>64</sup>.

<sup>61</sup>О знании Богом будущего см. в гл. 10.

<sup>62</sup>Jack Cottrell, "The Nature of the Divine Sovereignty", p. 111.

<sup>63</sup>См.: William L. Craig, "Middle Knowledge, a Calvinist-Arminian Rapprochement?" in *The Grace of God, the Will of Man*, pp. 141—164. См. также его книгу: *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom* (Grand Rapids: Baker, 1987).

<sup>64</sup>Craig, "Middle Knowledge", pp. 150,151.

Однако позиция Крейга отходит от понимания свободы, которого обычно придерживаются арминиане, а именно такого понимания, при котором ни-какая причина или набор причин не принуждают человека поступать именно так, как он поступает. С точки зрения Крейга, окружающие обстоятельства и собственное состояние человека **гарантируют**, что будет совершен некий конкретный выбор, — иначе Бог не знал бы, каков будет этот выбор, на основании Своего исчерпывающего знания человека и обстоятельств. Но если Бог знает, каков будет выбор, и если этот выбор гарантирован, то иным он быть не может. Кроме того, если как личность, так и окружающие ее обстоятельства были созданы Богом, то, в конечном счете, исход также был определен Богом. Это очень похоже на свободу в кальвинистском понимании, но это вовсе не свобода в арминианском смысле этого слова.

2) **Как, с арминианской точки зрения, зло может существовать, если Бог этого не желает?** Арминиане ясно говорят, что приход зла в мир не соответствовал воле Божьей. Пиннок говорит: «Грехопадение человека—это красноречивое опровержение теории о том, что Божья воля свершается во всех случаях»<sup>65</sup>. Но каким образом зло может существовать, если Бог не хочет, чтобы оно существовало? Если зло происходит, несмотря на то что Бог не желает, чтобы оно происходило, это, судя по всему, означает отрицание всемогущества Бога — Он хотел предотвратить зло, но не смог. Как в этом случае мы можем верить в то, что Бог всемогущ?

Обычно арминиане отвечают, что Бог **был способен** предотвратить зло, но решил **допустить возможность** зла, чтобы гарантировать свободу ангелам и людям, необходимую для значимого выбора. Иными словами, Богу **необходимо** было допустить возможность греховного выбора, чтобы обеспечить подлинность человеческого выбора. Коттрелл говорит: «Эта дарованная Богом свобода заключается также и в свободе человека бунтовать и грешить против Самого Творца. Сотворив мир, в котором возможен грех, Бог тем самым обязал Себя **реагировать** определенным образом, чтобы грех мог стать реальное-тью»<sup>66</sup>.

Однако этот ответ тоже нельзя признать удовлетворительным, так как он подразумевает, что Богу необходимо будет допускать возможность греховного выбора на небесах вовеки. С арминианской точки зрения, если наш выбор и наши действия на небесах будут подлинными и реальными, то они **обязательно** должны включать в себя возможность греховного выбора. Но это означает, что даже на небесах, в вечности, у нас будет реальная возможность избирать зло — т. е. возможность отойти от Бога, утратить наше спасение и быть изгнанными с небес! Это ужасающее предположение, но оно представляется необходимым для арминианской точки зрения.

**Pinnock, "Responsible Freedom", p. 102.**

**Cottrell, "The Nature of Divine Sovereignty", p. 109.**

Здесь присутствует и еще более тревожный момент: если **реальный** выбор должен подразумевать возможность выбора в пользу зла, то 1) выбор Бога

не является реальным, так как Он не может избрать зло, или 2) выбор Бога реален, и существует реальная возможность, что Бог однажды сделает выбор в пользу зла — может быть, небольшого зла, а может быть, зла

низкого и отвратительного. Если мы избираем вторую вероятность, то речь идет о чудовищных последствиях. Однако такие выводы противоречат обширному свидетельству Писания<sup>67</sup>. С другой стороны, первая альтернатива явно ложна: Бог есть определение того, что реально, и говорить о том, что Его выбор не реален — явное заблуждение. Таким образом, оба варианта позволяют отвергнуть арминианское утверждение о том, что реальный выбор должен подразумевать возможность выбора в пользу зла. Итак, мы вновь приходим к ранее сформулированному вопросу, на который арминиане не могут дать удовлетворительного ответа: как зло может существовать, если Бог не желал, чтобы оно существовало?

**3) Как, с арминианской точки зрения, мы можем быть уверены, что Бог победит зло?** Если мы возвратимся к арминианскому утверждению о том, что зло существует *не* по воле Божьей, возникает и еще одна проблема. Если все зло, ныне существующее в мире, пришло в мир вопреки желанию Бога, то как мы можем быть уверены в том, что Бог в конце концов восторжествует над злом? Конечно, Бог *говорит* в Писании, что Он победит зло. Но если Он был не в силах уберечь мир от зла в самом начале и если Он не способен предсказать будущие события, связанные с выбором людей, ангелов и бесов, то как мы можем быть уверены в истинности заявления Бога о том, что Он победит зло? Может быть, это лишь полное надежды предсказание того, что (с арминианской точки зрения) Бог просто не может знать. В отличие от кальвинистов, «свободных от тревог за будущее», которые знают, что благодаря действиям всемогущего Бога «все содействует ко благу» (Рим. 8:28), арминиане логически приходят к глубокому беспокойству относительно окончательного исхода истории.

**4) Различие в вопросах, на которые нет ответов.** Поскольку в мыслительном плане мы — существа конечные, у нас неизбежно остаются вопросы без ответов, связанные с каждым библейским учением. Однако в связи с рассматриваемой проблемой вопросы, не получающие ответов, у кальвинистов и арминиан совершенно разные. С одной стороны, кальвинисты могут сказать, что они не знают ответов на следующие вопросы:

**<sup>67</sup> О свидетельстве Писания о Божьей благодати, святости и праведности см. в гл. 12, а о Его неизменности — в гл. 10.**

1. Как именно Бог может предопределить зло, добровольно совершаемое людьми, притом что Он не несет вины за это зло?

2. Как именно Бог может предопределить наш добровольный выбор?

В связи с этими двумя проблемами кальвинисты говорят, что их разрешение связано с понятием о бесконечном величии Бога и с осознанием того факта, что Он способен свершить гораздо больше, чем мы в состоянии себе представить. Таким образом, эти вопросы, оставшиеся без ответов, лишь усиливают наше восхищение величием Божиим.

С другой стороны, арминиане оставляют без ответа вопросы о Божьем знании будущего; о том, почему Он попускает зло, если оно противоречит Его воле; и о том, есть ли уверенность в Его окончательной победе над злом. Отсутствие ответов на эти вопросы означает уменьшение величия Бога — Его всеведения, всемогущества и абсолютной достоверности Его обетовании о будущем. Кроме того, эти неразрешенные вопросы способствуют тенденции возвеличивания человека (его свободы совершать то, что не угодно Богу) и власти зла (оно пришло в мир и остается в нем, несмотря на то что Бог не желал этого). Более того, отрицая, что Бог может создать творения, совершающие реальный выбор, который, тем не менее, предопределен Им Самим, арминиане преуменьшают мудрость и искусство Бога-Творца.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Увеличилась ли ваша вера в Бога в результате размышлений о провидении? Как это учение изменило ваше отношение к будущему? Есть ли сейчас в вашей жизни трудности? Приведите пример конкретного затруднения, с которым вы столкнулись в последнее время, и объясните, как учение о провидении помогает вам справляться с этим.

2. Можете ли вы назвать пять положительных событий, которые произошли с вами сегодня? Вы ощутили благодарность к Богу за эти события?

3. Думаете ли вы иногда, что события, происходящие в вашей жизни, обусловлены случаем или удачей? Если у вас создается такое впечатление, то усиливается или ослабевает ваша тревога за будущее? Теперь подумайте, какие события вашей прошлой жизни вы могли бы приписать случаю. Постарайтесь осмыслить

их как события, находившиеся под контролем вашего мудрого и любящего Не-бесного Отца. Как изменилось ваше отношение к этим событиям и к вашему бу-дущему?

4. Не подвержены ли вы влиянию суеверий и не совершаете ли иногда действия или ритуалы, которые, по вашему мнению, могут принести вам удачу или оградить вас от несчастий (не идете вперед, если перед вами пробежала черная кошка, не наступаете на трещины в асфальте или носите какой-то предмет просто «на счастье»)? Как вы считаете, эти действия усиливают или ослабляют ваше доверие и послушание Богу?

5. Поясните, почему правильное понимание учения о провидении должно привести христианина к более активной молитвенной жизни.

6. Какое влияние в целом оказало содержание этой главы на ваше представление о Боге и на вашу оценку событий собственной жизни?

## Специальные термины

арминианство	свобода воли	
вторичная причина	свобода выбора	
выбор воли	согласование	
добровольный выбор	сохранение	
кальвинизм	среднее знание	
первопричина	управление	
провидение	установления	
реформаты		Божьи

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

#### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 76-90 1930 Thomas, 176-183

#### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1847 Finney, 515-544  
1875-1876 Pope, 1:437-456; 2:363-367, 386-390  
1892-1894 Miley, 1:211-349; 2:271-308  
1940 Wiley, 1:478-488  
1983 Carter, 1:122-124, 130-133, 222-223  
1983 Cottrell, 2:9-228, 265-333, 379-418  
1987-1990 Oden, 1:270-316

#### 3. Баптистские

1767 Gill, 1:247-251, 397-434  
1887 Boyce, 115-125, 217-230  
1907 Strong, 353-370, 410-443  
1917 Mullins, 265-276  
1976-1983 Henry, 5:307-333; 6:455-491  
1983-1985 Erickson, 345-364, 387-432  
1987-1994 Lewis/Demarest, 2:291-335; 2:71-122

#### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:225-259  
1949 Thiessen, 100-110, 119-132

#### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:483-497  
1934 Mueller, 176-178, 189-195, 236-241

#### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:197-237, 309-407 (1.16-18; 2.4-5)  
1724-1758 Edwards, 1:3-93; 2:107-110, 525-543  
1861 Heppe, 133-189, 251-280



1871-1873 Hodge, 1:535-549, 575-616; 2:280-312  
1878 Dabney, 120-132, 221-223, 276-291  
1887-1921 Warfield, *SSW*, 1:93-115; *SSW*, 2:411-447  
1889 Shedd, 1:393-462, 527-533  
1937-1966 Murray, *CW*, 3:161-167, 185-189; *CW*, 2:60-66  
1938 Berkhof, 100-108, 165-178  
1962 Buswell, 1:163-176

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:117-140, 215-219

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

#### 1. Традиционные богословия

1955 Ott, 87-91

#### 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien (вопрос напрямую не рассматривается)

### Другие работы

Basinger, Davin, and Randall Basinger, eds. *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986.

Berkouwer, G. C. *77re Providence of God*. Trans. by Lewis B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

Cameron, N. M. de S. "Providence". In *NDT*, pp. 177-179.

Carson D. A. *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspective in Tension*. New Foundations Theological Library. Atlanta: John Knox, and London: Marshall, Morgan and Scott, 1981.

Carson D. A. *How Long, O Lord? Reflections on Suffering and Evil*. Grand Rapids: Baker, and Leicester: InterVarsity Press, 1990.

Craig, William Lane. *77re Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom*. Grand Rapids: Baker, 1987.

Feinberg, John. *77re Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problem of Evil*. Zondervan, 1994.

Flavel, John. *The Mystery of Providence*. Edinburgh and Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1976. Reprint of 1698 edition.

Helm, Paul. *The Providence of God*. Leicester and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1994.

Parker, T. H. L. "Providence of God". In *EDT*, pp. 890, 891. Pink, Arthur W. *The Sovereignty of God*. Grand Rapids: Baker, 1930. Warfield, B. B. *Calvin and Calvinism*. London and New York: Oxford University Press, 1931.

### Отрывок для запоминания

Рим. 8:28:

*Притом знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все со-действует ко благу.*

Г Л А В А 1 6

## Чудеса

*Что такое чудеса? Могут ли они происходить в наши дни?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Вопрос о чудесах тесно связан с вопросом о провидении, рассмотренным в предыдущей главе. Было показано,

что Бог осуществляет исчерпывающий, непрерывный единоподержавный контроль надо всеми аспектами творения. В настоящей главе вопрос о чудесах будет рассмотрен на основании учения о провидении.

### А. Определение

Понятие «чудо» мы можем определить следующим образом: **чудо — это менее частое действие Бога, которым Он вызывает страх и изумление в сердцах людей и свидетельствует о Себе**<sup>1</sup>. В этом определении за основу берется принятое нами понимание провидения Божьего, с помощью которого Бог со-храняет, контролирует все вещи и управляет ими. Если провидение мы трактуем именно таким образом, то у нас отпадает необходимость в иных распро-страненных объяснениях или определениях чудес.

Например, одно из определений чуда звучит так: «Прямое вмешательство Бога в дела мира». Однако в основе этого определения лежит деистический взгляд на отношение Бога к миру, в соответствии с которым мир существует сам по себе, а Бог лишь изредка вмешивается в ход событий. Это, безусловно, не библейская точка зрения. Библия говорит нам, что Бог делает так, что идет дождь (Мф. 5:45), что трава растет (Пс. 103:14) и что Он постоянно несет все словом Своей силы (Евр. 1:3). Другое определение чуда — это «Более прямая деятельность Бога в мире». Однако слова «более прямая» подразумевают, что **обычные** действия Бога не являются «прямыми», что тоже указывает на некую деистическую отстраненность Бога от мира.

**Это определение я взял из неопубликованных лекций Джона Фрейма (John Frame), профессора систематического богословия в Вестминстерской богословской семинарии.**

Еще одно определение звучит так: «Действие Бога, при котором Он не использует средств для достижения желаемых Им результатов». Однако если мы говорим, что Бог действует, «не используя средств», то в Библии почти не оста-ется чудес, так как трудно представить себе чудо, свершившееся без каких-либо средств: например, при исцелении физические особенности больного, несомненно, участвуют в процессе выздоровления. Когда Иисус умножил количество хлебов и рыб, Он, по меньшей мере, использовал те хлеба и ту рыбу, которые имелись изначально. Когда Он превратил воду в вино, Он использо-вал воду, для того чтобы сделать из нее вино. Такое определение представляется совершенно неубедительным<sup>2</sup>.

Еще одно определение чуда—это «исключение из законов природы» или «действие Бога, противоречащее законам природы». Однако выражение «за-коны природы» в обычном понимании подразумевает, что у всех существую-щих вещей есть определенные качества, «законы природы», которые действу-ют независимо от Бога, и что для совершения чуда Богу необходимо вмеша-ваться и «нарушать» эти законы<sup>3</sup>. Это определение также не согласуется с учением о провидении.

Другое определение чуда—это «событие, которое невозможно объяснить естественными причинами». Это определение неадекватно, поскольку: 1) в нем отсутствует Бог как сила, осуществляющая чудо; 2) в нем подразумевается, что Бог не использует естественных причин, когда действует необычным или поразительным образом, и, следовательно, Бог лишь изредка вмешивается в мир; 3) оно приводит к тому, что значительно меньшее число случаев следует признать чудесами. Например, часто ответ Бога на молитву поражает или изумляет молившегося, и все же появляется искушение объяснить это только естественными причинами, особенно если мы настроены скептически и от-казываемся видеть в событии десницу Божью.

<sup>2</sup> Однако если чудо определяется как «деяние Бога, в котором не используются **обыч-ные средства, ради возбуждения в людях страха и изумления**», то такое определение очень близко к предложенному выше и согласуется с библейским учением о провидении (см.: L. Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 176,177).

<sup>3</sup> Если христиане понимают выражение «законы природы» в смысле просто пред-сказуемых моделей поведения, которое Бог предназначил для каждой сотворенной вещи и поддерживает в ней, то такое определение приемлемо в гораздо большей степени, так как в этом случае учитывается провидение Божье.

Таким образом, самое первое определение, приведенное выше, где чудо определяется как **менее часто** встречающийся образ действий Бога в мире, кажется предпочтительным и в большей степени соответствующим библей-скому учению о провидении Божьем. В этом определении не говорится, что чудо — это иной тип действий Божьих, а утверждается, что это лишь менее распространенный тип действий Бога, который призван породить в людях изумление или страх; Бог таким образом дает о Себе свидетельство.

Библейская терминология чудес часто указывает на это представление о силе Божьей, приводящей людей в страх и изумление. Чаще всего использо-вались следующие выражения: 1) «знак» (евр. תּוֹטָף; греч. *σημειον*) — слово, которое означает нечто, указывающее на что-то иное, в частности (в случае чудес) на деятельность и силу Бога; 2)

«явление» (евр. פֶּלֶא; греч. *τέρας*) — событие, которое вызывает сильное удивление людей<sup>4</sup>; и 3) «сила» (евр. כֹּחַ; греч. *δύναμις*) — деяние, в котором явлена великая сила, в частности (в применении к чудесам) Божья сила<sup>5</sup>. Часто употребляли также выражение «знамения и чудеса» (Исх. 7:3; Втор. 6:22; Пс. 134:9; Деян. 4:30; 5:12; Рим. 15:19; и др.) и «знамения, чудеса и силы» (2 Кор. 12:12; Евр. 2:4).

Помимо значения самих слов, обозначающих чудеса, наше определение подтверждается и тем фактом, что чудеса в Писании действительно вызывают страх и изумление и указывают на то, что здесь действует сила Божья. Библия часто говорит нам, что Сам Бог свершает «чудеса» или «знамения». В Пс. 135:4 говорится, что Бог «один творит чудеса великие» (ср.: Пс. 71:18). В песни Моисея говорится:

Кто, как Ты, **1** **Г**споди, между богами? Кто, как Ты, величествен свято-стию, досточтим хвалами, творец чудес! (Исх. 15:11, курсив мой. — У. Г.).

Таким образом, чудесные знамения, свершенные Моисеем, когда его по-сех обратился в змею и вновь в посох или когда его рука покрылась проказой, а затем очистилась (Исх. 4:2—8), были призваны показать народу **Израильскому**, что Бог послал Моисея. Также и чудесные знамения, которые Бог свершил руками Моисея и Аарона, далеко превосходившие ложные чудеса или подражания знамениям, которые совершались магами при дворе фараона (Исх. 7:12; 8:18,19; 9:11), показывали, что израильский народ поклонялся единственному истинному Богу. Когда Илия вышел против священников Ва-ала на горе Кармил (3 Цар. 18:17—40), огонь, сошедший с неба, показал, что Господь — единый истинный Бог.

<sup>4</sup> Реакция людей на чудеса в Евангелиях часто описывается глаголом *θαυμάζω*, «изумиться, поражиться».

<sup>5</sup> Подробный анализ новозаветной лексики, обозначающей чудеса, см.: W. Mundle, O. Hofius, and C. Brown, "Miracle, Wonder, Sign", *NIDNTT* 2:620-635.

Если мы принимаем определение, в котором говорится, что чудо — это «менее частое действие Бога, которым Он вызывает страх и изумление в сердцах людей и свидетельствует о Себе», то нам следует определить также, какие явления следует считать чудесными. Конечно, мы с полным правом можем назвать воплощение Иисуса как богочеловека и Его воскресение из мертвых самыми важными чудесами в истории. Такие события исхода, как переход Красного моря и падение Иерихона, были значительными чудесами. Те случаи, когда Иисус исцелял, очищал прокаженных и изгонял бесов, также, не-сомненно, были чудесами (см.: Мф. 11:4,5; Лк. 4:36—41; Ин. 2:23; 4:54; 6:2; 20:30,31).

Однако можем ли мы считать необычные ответы на наши молитвы чудом? Судя по всему, да, если они достаточно значимы, вызывают страх и изумление людей и видимым образом являют действие силы Божьей: ответ на молитву Илии отом, чтобы Бог послал огонь с небес, был чудом (3 Цар. 18:24, 36:38), как и ответ на молитву о том, чтобы сын вдовы вернулся к жизни (3 Цар. 17:21), или о том, чтобы дождь прекратился, а затем начался вновь (3 Цар. 17:1; 18:41 —45 и Иак. 5:17,18). В Новом Завете освобождение Петра из темницы, как ответ на молитву церкви, несомненно было чудом (Деян. 12:5—17; отметим также молитву Павла об отце Публия, Деян. 28:8). Однако, должно быть, существовали чудеса и менее драматичного характера, чем названные выше, так как Иисус исцелил много сотен людей, «**большых различными болезнями**» (Лк. 4:40). К Павлу приходили «прочие на острове, имевшие болезни» (Деян. 28:9).

С другой стороны, христиане ежедневно видят ответы на свои молитвы, и нам не следует размыывать данное нами определение, называя чудом каждый ответ на наши молитвы. Однако если ответ на молитву настолько значим, что знающие об этом событии люди изумляются и признают необычное действие силы Божьей, то такое событие, судя по всему, уместно назвать чудом<sup>6</sup>. Это не противоречит нашему определению. В пользу такой точки зрения свидетельствуют и библейские данные о том, что деяния Божьи, вызывавшие изумление и страх, люди называли чудесами (греч. *δύναμις*)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Кто-то предпочтет большую сдержанность в определении чуда, обозначая этим термином, напр., лишь события, которые никоим образом не могли бы иметь место обычными средствами, которые засвидетельствованы большим количеством людей и задокументированы независимыми наблюдателями. В этом случае чудес получает-ся гораздо меньше, особенно в скептически настроенном обществе. Однако подобное определение не соответствует многому из того, что Павел имел в виду, когда го-ворил о чудесах в церквах в Коринфе (1 Кор. 12:10,28,29) и в Галатии (Гал. 3:5), и мешает христианину распознать в себе дар чудотворения, если этот дар действительно присутствует. (Конечно, христиане, придерживающиеся такого ограничительного определения, благодарят Бога и за те ответы на их молитвы, которые они не называют чудесами.)

<sup>7</sup> Это определение не теряет своей значимости просто из-за того, что одно и то же событие одни назовут чудом, а другие — обычным явлением, так как человеческая оценка событий зависит от того, насколько

**близки люди были к происшедшему, какова их система мировосприятия, христиане они или нет.**

Однако, вне зависимости от того, какое определение чуда мы принимаем, все согласятся с тем, что Бог действительно свершает некие действия в ответ на наши молитвы — обычным порядком или в определенной степени неординарно. Важно помнить об этом и благодарить за это Бога, не пропуская такие события и не рассуждая слишком длинно о «естественных причинах» там, где на самом деле Бог действовал в ответ на молитву верующего. Мы должны следить за тем, чтобы рассказ об ответе на молитву не обрастал преувеличенными деталями, но мы не должны впадать и в другую крайность, отказываясь благодарить Бога за то, что Он для нас сделал.

## **Б. Чудеса как признак новозаветной эпохи**

В Новом Завете чудесные знамения Иисуса подтверждали, что Он пришел от Бога. Никодим говорил: «...Таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3:2). Превратив воду в вино, Иисус «явил славу Свою; и уверовали в Него ученики Его» (Ин. 2:11). По слову Петра, Иисус был «мужем, засвидетельствованным... от Бога *силами и чудесами и знаменами*, которые Бог сотворил чрез Него...» (Деян. 2:22).

<sup>8</sup> Павел говорит, напр., что Бог поставил людей в церкви «во-первых Апостолами...» (1 Кор. 12:28). Однако апостолов, данных конкретно коринфской церкви, просто не было. Таким образом, в этом отрывке описывается ситуация в церкви в целом.

Уорфилд отмечает, что люди, принимавшие участие в богослужении в коринфской церкви, «могли обладать чудесными дарами» (см.: В. В. Warfield, *Counterfeit Miracles* [Edinburgh: Banner of Truth, 1972; первая публикация 1918 г.]). Он говорит: «Нет ни-каких причин считать, что молодая коринфская община была в этом отношении не-обычна. Апостол не пишет так, будто это исключительное положение вещей, свойственное только данной церкви... Многое в других посланиях и в Деяниях говорит о том, что подобная прекрасная картина христианского поклонения была характерна для очень многих общин, основанных апостолами по всему известному тогда миру... Мы имеем все основания считать, что чудесные дары были широко распространены в апостольских церквях. Церкви без даров были скорее исключением, чем правилом» (pp. 4,5).

Позднее, в период ранней церкви, апостолы и иные люди проповедовавшие Евангелие, также совершали чудеса, которые изумляли народ и давали подтверждение провозглашаемому Евангелию (Деян. 2:43; 3:6—10; 4:30; 8:6—8, 13; 9:40—42 и др.). Чудеса происходили даже в тех церквях, в которых апостолов не было. Павел подразумевает этот факт, когда спрашивает в послании, обращенном ко многим галатийским церквям: «Поддающий вам Духа и совершающий между вами чудеса, чрез дела ли закона сие производит, или чрез наставление в вере?» (Гал. 3:5). Он упоминает так-же о людях, обладающих «силами чудодейственными» в церквях в Коринфе (1 Кор. 12:10), как о людях, получивших особый дар Духа. Последние два стиха имеют особенно большое значение, так как в тексте 1 Кор. 12:4—31 рассматривается не частная ситуация, создававшаяся в Коринфе, а природа церкви в целом как «тела Христова», в котором много членов, принадлежащих одному телу<sup>8</sup>.

Чудеса можно рассматривать как одну из характеристик новозаветной церкви<sup>9</sup>. В период Ветхого Завета чудеса были связаны прежде всего с какими-либо выдающимися деятелями, такими, как Моисей, Илия или Елисей. В Новом Завете, когда Иисус начинает Свое служение, происходит внезапное и беспрецедентное возрастание количества чудес (Лк. 4:36,37,40,41). Однако, в отличие от порядка, свойственного ветхозаветной эпохе, власть свершать чудеса и изгонять бесов принадлежала не одному только Иисусу, кроме того, чудеса не прекратились и после того, как Иисус вознесся на небо. Даже во время Своего служения Иисус дал власть исцелять больных и изгонять бесов не только двенадцати, но также и семидесяти Своим ученикам (Лк. 10:1,9,17—19; ср.: Мф. 10:8; Лк. 9:49,50). Кроме того, отмеченные выше отрывки из Первого послания к Коринфянам и Послания к Галатам указывают, что чудеса совершали не только семьдесят учеников — это происходило в новозаветных церквях в целом. Это говорит о том, что чудеса были одним из признаков новозаветной церкви, их можно считать проявлением нового мощного действия Святого Духа, которое впервые проявилось в Пятидесятницу. Люди ожидали, что это действие Святого Духа будет проявляться в течение всей эпохи церкви<sup>9</sup>.

## **В. Цель чудес**

<sup>9</sup> Уорфилд продолжает: «Апостольская церковь являлась всюду как сама по себе дар Божий, демонстрируя обладание Духом через соответствующие деяния Духа — чудеса исцеления и чудеса силы,

чудеса знания, будь то в форме пророчества или в форме различения духов, чудеса говорения на языках и их истолкования. Апостольская церковь была, по определению, церковью, творящей чудеса» (*Counterfeit Miracles*, p. 5).

Хотя я и согласен с анализом Уорфилда, касающимся данных Нового Завета, есть много спорного в его дальнейших рассуждениях, а также в основной мысли его книги, которая заключается в том, что по прошествии апостольской эпохи чудесные дары в церкви прекратились и что в наши дни ожидать появления таких даров не следует, так как Бог предназначал их только для подтверждения проповеди апостолов в начальный период становления церкви, когда апостолы еще были живы.

<sup>10</sup>Подробнее этот вопрос рассматривается ниже, в гл. 51, посвященной духовным дарам.

Несомненно, одно из предназначений чудес состоит в подтверждении евангельской вести. Это было очевидно в служении Иисуса, и это признавали Никодим и другие: «...Мы знаем, что Ты — Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3:2). Это было очевидно также в проповеди тех, кто слышал Иисуса, так как они проповедовали «при засвидетельствовании от Бога **знамения-ми и чудесами, и различными силами**, и раздаянием Духа Святого по Его воле» (Евр. 2:4). Чтобы понять, была ли эта цель значима только во время первоначальной проповеди Евангелия (до написания Нового Завета), или же это распространяется на всю эпоху церкви, нужно решить, что именно подтверждают чудеса — только абсолютную истинность Писания (как слов Самого Бога) или же Евангелие в целом, когда бы оно ни было проповедано. Как мы увидим ниже, чудеса свершались не только теми, кто записывал тексты Писания или говорил с абсолютным апостольским авторитетом<sup>11</sup>. Этот факт говорит о том, что чудеса, даруемых нам в подтверждение Евангелия, можно ожидать в течение всей эпохи церкви.

Когда происходят чудеса, они свидетельствуют о том, что Бог действительно действует, и тем самым помогают проповеди Евангелия. Самаритянка сказала жителям своего селения: «Пойдите, посмотрите Человека, Который сказал мне все, что я сделала» (Ин. 4:29), и многие из самарян уверовали в Христа. Такие ситуации часто имели место во времена служения Иисуса, а также и в период ранней церкви. Когда Филипп отправился в самарянский город, произошло следующее:

**Народ единодушно внимал тому, что говорил Филипп, слыша и видя, какие он творил чудеса; ибо нечистые духи из многих, одержимых ими, выходили с великим воплем, а многие расслабленные и хромы исцелялись; и была радость великая в том городе (Деян. 8:6—8).**

<sup>11</sup>См. ниже, с. 406.

<sup>12</sup>Прочитанные стихи показывают позитивную роль чудес в обращении людей к вере. Иногда говорят, что, называя чудеса свидетельством Евангелия, мы тем самым понижаем значение Благой вести и считаем, что сама по себе она неспособна привести людей к вере (см. в особенности: James M. Boice, "A Better Way: The Power of Word and Spirit", in Michael Scott Horton, ed., *Power Religion* [Chicago: Moody, 1992], 119-136). Однако это возражение нельзя считать серьезным, так как ни Иисус, ни Павел так не рассуждали — оба они совершали чудеса, проповедуя Евангелие, а Иисус и Своим ученикам заповедал поступать точно так же (Мф. 10:7,8). Мы должны помнить, что Сам Бог «свидетельствовал» о Евангелии «знамениями и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле» (Евр. 2:4); вряд ли можно сказать, что у Него неверный взгляд на силу евангельской проповеди.

Евангелие от Иоанна — особенно ценный источник по теме чудес как силы, привлекающей людей к вере в Христа (см.: Ин. 2:11,23; 3:2; 4:53,54; 6:2,14; 7:31; 9:16; 11:48; 12:11; 20:30,31). Это резко контрастирует с точкой зрения Д. А. Карсона (D. A. Carson, "The Purpose of Signs and Wonders in the New Testament", in Horton, *Power Religion*, pp. 100,101), который допускает позитивную роль чудес в обретении людьми веры, но сводит ее к минимуму. Удивительно, но он не рассматривает многие из упомянутых выше текстов и видит необоснованное отношение к чудесам в стихах, где такой негативной оценки отнюдь не содержится, напр., в Ин. 2:23—25; 4:48; и 20:29—31. Не следует думать, что если проповедь сопровождается чудесами, то вера обращенных будет слабее (как считает Карсон, p. 101); если следовать этой логике, то уверовавшие во время проповеди Иисуса Петр и Павел обладали слабой верой, — вряд ли такой взгляд можно назвать новозаветным!

Когда был исцелен расслабленный Эней, «видели его все, живущие в Лидде и в Сароне, которые и **обратились к Господу**» (Деян. 9:35). Когда Тавифа была воскрешена из мертвых, «это сделалось известным по всей Ионии, и **многие уверовали в Господа**» (Деян. 9:42)<sup>12</sup>.

Второе предназначение чудес в Новом Завете — это свидетельство о том, что Царство Божье пришло и что оно

начало распространять свое благотворное влияние на жизни людей. Ведь результаты чудес Иисуса демонстрируют признаки Царства Божьего. Иисус сказал: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (Мф. 12:28). Его победа над разрушительными силами сатаны показала, каково Царство Божье. Таким образом, каждое чудо исцеления или изгнания беса приближало Царство и помогало осуществлять служение Иисуса, ибо Он явился с Духом Господним «благовествовать нищим... исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу» (Лк. 4:18).

Иисус дал Своим ученикам «силу и власть над всеми бесами и врачевать от болезней, и послал их проповедывать Царствие Божие и исцелять больных» (Лк. 9:1,2). Он повелел им: «Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное; больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:7,8; ср.: Мф. 4:23; 9:35; Деян. 8:6,7,13).

Третье предназначение чудес — помощь нуждающимся. Двое слепцов неподалеку от Иерихона восклицали: «Помилуй нас!», и Иисус, «умило-сердившись», исцелил их (Мф. 20:30,34). Когда Иисус увидел большую толпу людей, Он «сжалился над ними и исцелил больных их» (Мф. 14:14; см. также: Лк. 7:13). Здесь чудеса являются свидетельствами сострадания Христа.

Четвертое предназначение чудес, связанное со вторым, — это удаление препятствий на пути чьего-либо служения. Как только Иисус исцелил тещу Петра, «она встала и служила им» (Мф. 8:15). Когда Бог смиловился над Епафродитом и возвратил ему здоровье, Епафродит смог служить Павлу и исполнять свои обязанности посланца к филиппийской церкви (Флп. 2:25:30). (Как бы это ни случилось — чудесным или обычным образом, Павел связывает это событие с милостью Божьей, см.: Флп. 2:27.) Хотя текст открыто не говорит, что Тавифа (или Доркас), которая «была исполнена добрых дел и творила много милостынь» (Деян. 9:36), вернулась к ним после того, как Господь через Петра воскресил ее из мертвых (Деян. 9:40,41), все же упоминание о добрых делах, свидетельствовавших о ее бескорыстной заботе о ближних (Деян. 9:39), предполагает, что она снова вернулась к своему служению милосердия после своего воскресения из мертвых. Не случайно Павел ожидает, что употребление в церкви чудесных даров будет назидать людей (1 Кор. 12:7; 14:4, 12,26).

И наконец, пятое предназначение даров (которому способствуют и все прочие) — это прославление Бога. После того, как Иисус исцелил расслабленного, народ «удивился и прославил Бога, давшего такую власть человеку» (Мф. 9:8). Когда Иисус исцелил человека, слепого от рождения, Он сказал, что тот был слеп «для того, чтобы на нем явились дела Божий» (Ин. 9:3).

## Г. Только ли апостолы могли творить чудеса?

**1. Необычайная концентрация чудес в служении апостолов.** Иногда утверждают, что чудеса могли совершать только апостолы или связанные с ними люди. Прежде чем рассмотреть аргументы сторонников данной точки зрения, важно отметить, что существуют определенные указания на тот факт, что значительная концентрация чудес характеризовала апостолов как особых представителей Христа. Например, Богу было угодно произвести исключительные чудеса через Петра и Павла в самый ранний период церкви:

**Руками... Апостолов совершались в народе многие знамения и чудеса... Верующих же более и более присоединялось к Господу, множество мужчин и женщин, так что выносили больных на улицы и полагали на постелях и кроватях, дабы хотя тень проходящего Петра осеняла кого из них. Сходились также в Иерусалим многие из окрестных городов, неся больных и нечистыми духами одержимых, которые и исцелялись все (Деян. 5:12-16).**

Когда Павел был в Эфесе, «Бог... творил не мало чудес руками Павла, так что на больных возлагали платки и пояса с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них» (Деян. 19:11,12)<sup>13</sup>. Другой пример — воскрешение Тавифы. Когда она умерла, ученики в Иоппии послали за Петром, чтобы тот молился о ее воскрешении из мертвых (Деян. 9:36—42). Вероятно, они обратились к Петру, так как считали, что Бог даровал ему (или всем апостолам) необычайную силу чудотворения. Также и служение Павла в целом характеризовалось чудесными происшествiями; в Послании к Римлянам Павел подводит краткий итог своему служению словами о том, что Христос свершил через него для приведения язычников к послушанию «силою *знамений и чудес*, силою Духа Божия» (Рим. 15:19).

<sup>13</sup> Ни об одном из этих случаев не следует думать как о «магии», которая действовала через соприкосновение с тенью Петра или с платком Павла; все это — указания на то, что Святому Духу угодно было дать служению этих людей настолько полную и исключительную силу, что Он распространял Свое действие даже на те вещи, к которым они приближались или прикасались.

Тем не менее необычайная концентрация чудес в служении апостолов не доказывает, что другие люди не совершили *ни одного* чуда. Как мы ясно увидели, «чудотворения» (1 Кор. 12:10) и иные чудесные дары (в тексте 1

Кор. 12:4—11 упоминаются многие из них) были частью жизни коринфской церкви, Павел также знает о том, что Бог совершает чудеса и в галатийской церкви (Гал. 3:5).

2. **Что такое «признаки Апостола» (см.: 2 Кор. 12:12)?** Тогда почему же многие говорят о том, что чудеса были признаками, присущими лишь апостолам? Их аргументы основываются по большей части на 2 Кор. 12:12, где Павел говорит: «**Признаки Апостола** оказались перед вами всяким терпением, знаменами, чудесами и силами» (2 Кор. 12:12). Подразумевается, как считают многие, что люди, которые не были апостолами (или их сподвижниками), не имели подобной власти и не могли свершать эти чудесные знамения<sup>14</sup>. Кроме того, утверждают, что чудеса прекратились со смертью апостолов и их соратников. Из этого заключают, что в наши дни ожидать чудес не следует. (Людей, придерживающихся такой позиции, часто называют **цессационистами** [от лат. *cessatio*, «прекращение». — *Примеч. пер.*], так как они считают, что чудеса «прекратились» на раннем этапе истории церкви.)

Размышляя над этим вопросом, следует помнить, что в ключевом тексте, который принимается за основу (где говорится о «признаках Апостола», 2 Кор. 12:12), Павел не утверждает, что он — апостол, **в отличие от других христиан**, которые не являются апостолами. Он скорее пытается доказать, что он истинный представитель Христа, в отличие от «лжеапостолов» (2 Кор. 11:13), ложных представителей Христа, служителей сатаны, которые принимают вид «служителей правды» (2 Кор. 11:14,15). Короче говоря, противопоставление здесь проводится не между апостолами, которые могли творить чудеса, и обычными христианами, которые не могли творить чудес, а между подлинными апостолами-христианами, в которых действовал Святой Дух, и **лжецами-нехристианами**, в которых Духа не было, **утверждающими, что они — апостолы**. Таким образом, даже если мы понимаем «признаки Апостола» как способность творить чудеса, нам следует помнить, что люди, использующие этот текст для доказательства того факта, что чудеса не могут быть свершены в наши дни **христианами**, вырывают выражение «признаки Апостола» из его контекста и используют его в таком смысле, который Павел и не предполагал в него вкладывать. Павел отделяет себя здесь от нехристиан, а эти люди используют его текст для отделения Павла от других христиан.

<sup>14</sup>См.: Walter J. Chantry, *Signs of the Apostles*, 2ded. (Edinburgh: Banner of Truth, 1976), esp. pp. 17—21; B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles*; Norman Geisler, *Signs and Wonders* (Wheaton: Tyndale House, 1988).

<sup>15</sup>Это разделение определяется грамматикой греческого текста, в котором выражение «признаки Апостола» стоит в именительном падеже, а «знамения, чудеса и силы» — в дательном, и, таким образом, эти слова не могут вторично определять «признаки Апостола» в качестве приложения: существительные в синтаксической роли приложения в греческом должны быть в том же падеже. (NIV не принимает в расчет грамматику и переводит так, словно второе выражение является в отношении первого приложением, RSV и NASB более точны.)

Кроме того, внимательное изучение текста 2 Кор. 12:12 показывает, что весьма сомнительно, чтобы выражение «признаки Апостолов» здесь обозначало бы чудесные «знамения». В этом же самом стихе Павел различает «признаки Апостола» и чудеса, которые он называет «знамениями, чудесами и силами», отмечая, что чудеса осуществляются вместе с признаками апостола: «**Признаки Апостола** оказались перед вами всяким терпением, **знамениями, чудесами и силами**»<sup>15</sup>.

Последнее выражение содержит в себе три термина, обозначающих чудеса, и поэтому должно означать именно чудеса (ср.: «знамения и чудеса» в Деян. 4:30; 5:12; 14:3; 15:12; Рим. 15:19; Евр. 2:4 и др.). Таким образом, первое выражение, «признаки апостола», должно обозначать что-то иное — то, что **сопровождает** знамения и чудеса и что совершается «вместе» с ними<sup>16</sup>.

На самом деле, хотя слово «знак» (или «знамение» — *Примеч. пер.*), по-гречески (*σημείον*), часто означает чудеса, спектр его значений гораздо более широк. *Σημείον* просто означает «нечто, указывающее на что-то другое»<sup>17</sup>. Во 2 Кор. 12:12 «признаки» апостола правильнее всего истолковывать как все то, что характеризовало апостольскую миссию Павла и показывало, что он — истинный апостол<sup>18</sup>. Нам не приходится гадать, что это были за признаки, так как все в том же Втором послании к Коринфянам Павел говорит, что отличало его как истинного апостола:

<sup>16</sup>Как отмечает и сам автор, существительные «знамения», «чудеса» и «силы» в греческом тексте стоят в дательном падеже, который функционально в этом случае почти в точности соответствует русскому творительному, т. е. в синтаксическом плане вся конструкция отвечает на вопрос «как?» или «каким образом?» Вполне вероятно, что эти существительные не адекватны «признакам Апостола» ни каждое в отдельности ни все вместе, однако выводить это утверждение из грамматики — большая натяжка. В этом месте автор, не вполне улавливая нюанс падежного значения, говорит о слове «вместе» (*with*),

которое присутствует только в английском переводе и, опять-таки, отвечает на вопрос «как?», а не «наряду с чем?» — *Примеч. пер.*

<sup>17</sup>«Знаками» называли многие вещи, не имеющие никакого отношения к чудесам. Напр., собственноручная подпись Павла — это «знак» (2 Фес. 3:17); «обрезание» — это «знак» вмененной Аврааму праведности (Рим. 4:11); поцелуй Иуды — это «знак» иудейским предводителям (Мф. 26:48); радуга — это «знак» завета (Быт. 9:126 LXX); трапеза с пресным хлебом во время Пасхи — это «знак» избавления (Исх. 13:9 LXX); червленая веревка Раавы — это «знак», который лазутчики велели ей повесить на своем окне (1 Клим. 12:7).

<sup>18</sup>Среди современных комментариев на Второе послание к Коринфянам я нашел только три работы, в которых «признаки апостола» во 2 Кор. 12:12 толкуются как чудеса: Colin Kruse, *77<sup>th</sup> Second Epistle of Paul to the Corinthians*, TNTC (Leicester: Inter-Varsity Press, and Grand Rapids: Eerdmans, 1987), p. 209; Jean Hering, *The Second Epistle of Saint Paul to the Corinthians*, trans. A. W. Heathcote and P. J. Allcock (London: Epworth, 1967), pp. 95, 96; and

1. Духовная сила в борьбе со злом (10:3,4,8—11; 13:2—4,10).
2. Ревностная забота о благе церквей (11:1—6).
3. Знание Иисуса и Его евангельского плана (11:6).
4. Умение терпеть недостаток и никому не докучать (11:7—11).
5. Умение не превозноситься в церкви; не применять физического насилия (11:20,21).
6. Трудности и страдания ради Христа (11:23—29).
7. Вознесение на небо (12:1—6).
8. Смирение и вера в необходимость «жала в плоть» (12:7—9).
9. Сила в слабости (12:10).

Чудеса могут относиться к первому из перечисленных пунктов, однако это, безусловно, не самый принципиальный аспект «признаков Апостола».

Другое свидетельство о том, что «признаки Апостолов» во 2 Кор. 12:12 — это именно качества, а не чудеса, заключается в том факте, что Павел говорит: «Признаки Апостола оказались перед вами **всяким терпением**, знаменами, чудесами и силами» (курсив мой. — *У. Г.*). В словах о том, что чудеса свершались «всяким терпением», не имели бы никакого смысла, так как многие чудеса происходят мгновенно. При этом слова о том, что уподобление Павла Христу в страданиях ради коринфян свершалось «всяким терпением», вполне нелогичны.

Murray Harris, "2 Corinthians", *EBC*, 10:398. Эти авторы истолковывают это выражение именно так, однако нив одной из их работ не приводится каких-либо аргументов в пользу данной точки зрения, а Харрис отмечает также альтернативную точку зрения, в соответствии с которой «признаки» — это измененная жизнь коринфян и жизнь Павла, проникнутая подражанием Христу.

Большая часть комментаторов понимает «признаки Апостола» в гораздо более широком смысле, в том числе как обозначение особенностей жизни Павла и результаты его служения. См.: Philip E. Hughes, *Paul's Second Epistle to the Corinthians*, NIC (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), pp. 456—458 (следуя за Златоустом и Кальвином); Ralph P. Martin, // *Corinthians*, WBC (Waco, Tex.: Word, 1986), pp. 434-438 (с подробным обоснованием); Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1915), p. 359; R. V. G. Tasker, *2 Corinthians*, TNTC (London: Tyndale Press, 1958), p. 180; Charles Hodge, *An Exposition of 2 Corinthians* (Wilmington, Del.: Sovereign Grace, 1972 [reprint]), pp. 359,360; John Calvin, *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians...*, trans. T. A. Smail, ed. by D. W. Torrance and T. F. Torrance (Edinburgh: Oliver and Boyd, and Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 163,164; см. также: J. B. Lightfoot, *The Epistle of St. Paul to the Galatians* (Grand Rapids: Zondervan, 1957), p. 99. Многие из этих комментаторов считают «признаки Апостола» как нечто сопровождаемое чудесами или включающее в себя чудеса, но ни один из них не считает, что это выражение в первую очередь, или даже исключительно, обозначает чудеса.

Следует отметить, что ни в одном пункте этого списка Павел не говорит о том, что чудеса доказывают подлинность его апостольства. Можно даже сказать, что большая часть признаков, о которых он говорит, не отличала его от других истинных христиан. Однако эти признаки подлинно отличают его от служителей сатаны, лжеапостолов, которые вовсе не являются христианами: их жизнь отмечена не смирением, а гордыней; не самопожертвованием, а эгоизмом; не щедростью, а алчностью; не стремлением принести пользу другим людям, а стремлением вознестись над ними; недуховной силой в физической немощи, а уверенностью в их природной силе; не трудностями и страданиями, а поисками удобств и комфорта<sup>19</sup>. Когда Павел действовал среди них, подобно Христу, его действия были «признаками» того, что его утверждение об апостольстве было истинным, таким образом, эти



качества были «признаками Апостола». В таком контексте «признаки», которые отмечают подлинного апостола, не обязательно являются качествами, показывающими абсолютное различие между Павлом и другими христианами; это скорее качества, свидетельствующие о подлинности его служения, в отличие отложных служений. Здесь он не объясняет коринфянам, как отличить апостола от других христиан (он делает это в 1 Кор. 9:1,2; 15:7—11; Гал. 1:1,11—24, упоминая о личной встрече с воскресшим Христом и назначение Им на апостольство), здесь он говорит о том, что такое подлинное служение, утвержденное Христом.

Тогда почему же Павел добавляет, что все эти признаки подлинного апостольства свершались среди коринфян «знамениями, чудесами и силами»? Он просто говорит еще об одном дополнительном доказательстве подлинности своего апостольства. Чудеса, конечно же, играли значительную роль в утверждении истинности проповеди Павла, а коринфяне могли это либо отнести, либо нет к выражению «признаки Апостола» — в дополнение к прочим признакам подлинного апостольства в его служении имелась также чудесная демонстрация силы Божьей<sup>20</sup>.

Есть и еще один важный аргумент. Широкий контекст Нового Завета показывает, что чудеса свершались не только апостолами, но и другими, например, Стефаном (Деян. 6:8), Филиппом (Деян. 8:6,7), христианами в галатийских церквях (Гал. 3:5) и теми, кто обладал даром «чудотворений» в теле Христовом в целом (1 Кор. 12:10,28). Чудеса сами по себе не могут рассматриваться как исключительный признак апостольства. Ведь в 1 Кор. 12:28 дары «чудо-творения» и «исцеления» перечисляются отдельно: «И иных Бог поставил в Церкви во-первых **Апостолами**, во-вторых пророками, в-третьих учителями; далее, иным дал **силы чудодейственные**, также дары исцелений...»

<sup>19</sup>Некоторые толкователи считают, что лжеапостолы творили чудеса и утверждали, что имеют откровения от Бога, поэтому Павлу приходилось заявлять о более значимых чудесах и откровениях. Однако во Втором послании к Коринфянам ничего не говорится о чудесах и откровениях лжеапостолов.

<sup>20</sup>Следующий стих также дает подтверждение такому толкованию: «Ибо чего у вас недостает пред прочими церквями?..» (2 Кор. 12:13). Тот факт, что у них не было недостатка в заботе и внимании Павла, доказывал им, что в их среде совершались «признаки Апостола» только в том случае, если они включали в себя все служение Павла коринфянам, т. е. они не были только чудесами.

<sup>21</sup>Данные рукописей и стилистический анализ показывают, что эти стихи не были частью Евангелия, написанного Марком (о текстуальных вариантах см. в гл. 4).

Схожее свидетельство дано нам в Мк. 16:17,18. Хотя существуют серьезные сомнения в аутентичности этого текста как части Евангелия от Марка<sup>21</sup>, он, тем не менее, имеет очень раннее происхождение<sup>22</sup> и отражает, по крайней мере, одну из традиций ранней церкви. В этом тексте Иисус говорит:

**Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если кто смертоносное выпьет, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы.**

Здесь власть совершать чудеса также воспринимается как способность, присущая всем христианам. Те, кто записал и передал потомкам эту традицию и кто считал ее подлинным учением Иисуса, явно не считали, что чудеса могли свершать исключительно апостолы и их сподвижники<sup>23</sup>.

Иногда уверяют, что чудеса могли совершать только апостолы **и их сподвижники** или те, на кого апостолы возлагали руки<sup>24</sup>. Однако доказательств такого мнения практически нет, так как все в истории новозаветной церкви свершалось через апостолов и их сподвижников. В таком случае можно сказать следующее: «В новозаветные времена церкви основывали только апостолы и их сподвижники, поэтому в наши дни мы не должны основывать церкви». Или: «В новозаветные времена миссионерскую работу в других странах вели только апостолы и их сподвижники, поэтому в наши дни мы не должны вести миссионерскую работу в других странах». Эти аналогии демонстрируют несостоятельность приведенного аргумента. Новый Завет прежде всего показывает нам, как церковь **должна** действовать, а не то, как она **не долж-на** действовать.

Однако если многие другие христиане в церкви I в. совершали чудеса силой Святого Духа, то власть совершать чудеса не могла быть тем признаком, который отличал апостолов от прочих христиан.

<sup>22</sup> Он включен во многие рукописи «Диатессарона» Татиана (170 г. н. э.), его иитирует Ириной (ум. в 202 г. н. э.) и Тертуллиан (ум. в 220 г. н. э.).

<sup>23</sup>Я благодарю Харолда Хехнера (Harold Hoehner), профессора Даллаской богословской семинарии, за идею сравнить тексты 1 Кор. 12:28 и Мк. 16:17 (хотя он, возможно, не согласится с моими выводами, изложенными в этом разделе).

<sup>24</sup>Напр.: Chantry, *Signs*, pp. 19-21.

<sup>25</sup>Norman Geisler, *Signs and Wonders*. Его определение чудес см.: р. 28-32 и 149-155.

<sup>26</sup>*Ibid*, р. 28-30.

**3. Определение «чуда» Норманом Гайслером.** Одна из недавних попыток опровергнуть мнение о том, что чудеса происходят и в наше время, принадлежит Норману Гайслеру<sup>25</sup>. Гайслер дает более ограниченное определение **чуда**, чем принятое в этой главе, и использует это определение для опровержения мнения о вероятности чудес в наше время. Гайслер говорит, что «чудеса 1) все-гда успешны, 2) мгновенны, 3) необратимы, 4) дают подтверждение миссии посланца Божьего»<sup>26</sup>. Доказательства этим тезисам он в большом количестве находит в служении Иисуса; однако, как только Гайслер выходит за рамки жизни Иисуса и пытается доказать, что другие люди, обладавшие властью свершать чудеса, никогда не терпели неудач, его аргументация становится менее убедительной. В случае с мальчиком, одержимым бесом, которого уче-ники не смогли освободить (Мф. 17:14—21), он говорит, что «ученики просто на время забыли, что им следует использовать ту силу, которую Иисус уже передал им»<sup>27</sup>. Однако этот аргумент неубедителен, ведь Гайслер говорит, что власть свершать чудеса всегда дает положительный результат! А если он стал-кивается с тем, что противоречит его тезису, то отвечает, что они просто «забы-ли», как творить чудеса. Иисус, однако, рассуждает иначе, чем Гайслер, Он говорит: «По неверию вашему» (Мф. 17:20). Чем меньше вера, тем меньше и власти творить чудеса.

Что же касается того факта, что Павел не смог исцелить Епафродита (Флп. 2:27), Гайслер вынужден с неуверенностью говорить о том, что Павел, может быть, и не пытался исцелить его (хотя тот и пришел к нему в темницу и был так болен, что едва не умер) или что «Павел на тот момент уже не обладал даром исцеления»<sup>28</sup>. То же самое предположение он использует для того, что-бы объяснить, почему Павел оставил больного Трофима в Милите (2 Тим. 4:20). В этих случаях Гайслер идет гораздо дальше, это не обычное цессационист-ское заявление о том, что чудеса прекратились со смертью апостолов, — он говорит, что чудеса прекратились в жизни величайшего из апостолов уже до его первого римского заточения. Едва ли эти слова можно считать убедитель-ными в применении к апостолу, чье служение постоянно сопровождалось «си-люю знамений и чудес, силою Духа Божия» (Рим. 15:19) и который торжествен-но пишет в своем последнем послании: «Подвигом добрым я подвизался, те-чение совершил, веру сохранил» (2 Тим. 4:7).

<sup>27</sup>Norman Geisler, *Signs and Wonders*, p. 150,

<sup>28</sup>*Ibid*.

<sup>29</sup>*Ibid*, p. 153, 154.

Данное Гайслером определение чуда не подходит и к случаю со слепцом, на которого Иисус возложил руки, так как слепец не сразу смог видеть ясно, сначала он увидел «проходящих людей, как деревья». Только после того, как Иисус возложил на него руки во второй раз, он «стал видеть все ясно» (Мк. 8:24,25). Гайслер отвечает, что Иисус Сам желал провести исцеление в два этапа, чтобы показать ученикам на этом символическом примере посте-пенный рост в их духовной жизни<sup>29</sup>. Хотя в тексте ничего об этом не сказано, возможно, это правда, но даже и тогда это опровергает тезис Гайслера, так как если Сам Иисус пожелал исцелить человека в два этапа в те времена, то Он может пожелать исцеления людей в два этапа и в наши дни — или даже в три и более этапов. Как только Гайслер допускает, что Бог для достижения Своих целей может желать совершения чуда в несколько этапов, его заявление о том, что чудеса должны быть мгновенны, теряет почву<sup>30</sup>.

Вместо определения Гайслера правильнее было бы принять мысль о том, что даже те люди, которым Бог дарует способность свершать чудеса, не могут свершать их по своему желанию, так как Святой Дух постоянно «разделяет» эти способности между людьми «как Ему угодно» (1 Кор. 12:11; слово «разде-лять» в греческом тексте — это причастие настоящего времени, что указывает на продолжающуюся деятельность Святого Духа). Кроме того, едва ли есть причины исключать из категории «чуда» (как, судя по всему, делает Гайслер) необычные случаи ответов на молитвы, придавая определению чуда крайне ограниченный характер. Например, Бог отвечает на постоянные и продолжи-тельные молитвы о физическом исцелении (и этому невозможно дать меди-цинского объяснения), но отвечает лишь спустя многие месяцы и даже годы; при этом Он ясно показывает, что отвечает именно на молитвы, и люди при-ходят в изумление и прославляют Бога. В таком случае нет никаких основа-ний утверждать, что это вовсе не было чудом, лишь потому, что ответ на мо-литвы не был мгновенным. Кроме того, Гайслер не учитывает того факта, что духовные дары, как чудесные так и «обычные», могут отличаться по своей силе (на что указывают многие новозаветные тексты)<sup>31</sup>.

**4. Послание к Евреям (2:3,4).** Еще один текст, который часто используют для подтверждения мысли о том, что чудеса могли свершать только апостолы и их сподвижники — это Евр. 2:3,4. Здесь автор говорит, что весть о

спасении, «которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавши-ми от Него, при засвидетельствовании<sup>32</sup> от Бога знаменами и чудесами, и различными силами, и раздаянием Духа Святого по Его воле».

<sup>30</sup>Гайслер также с большим трудом объясняет текст Мк. 5:8 (где Иисус несколько раз приказывает бесам выйти) и Мк. 6:5 (где говорится о том, что Иисус был не способен свершить чудо в Назарете по причине неверия людей) (см. р. 149, 152).

<sup>31</sup>Об этом см. ниже.

<sup>32</sup>КJVпереводит: «При засвидетельствовании гшот Бога знаменами и чудесами...» Такой перевод предполагает, что чудеса свидетельствовали тем людям, которые слышали первую проповедь Иисуса. Однако в греческом тексте нет слова «им», и современные версии не следуют этому переводу.

<sup>33</sup>См. напр.: Chantry, *Signs of the Apostles*, pp. 18, 19: «Само Писание воспринимает новозаветные чудеса как Божий разрешительный штамп на проповеди апостолов, которая была богодухновенным воспроизведением того, что они видели и слышали, находясь рядом с Иисусом. Мысль об этих чудесах должна усиливать наше уважение к авторитету их слов и наше внимание к ним».

Поскольку здесь говорится, что чудеса явились через тех, кто лично слышал Господа («слышавшими от Него»), утверждают, что нам не следует давать свершения чудес другими людьми, которые лично не слышали проповеди Господа и не были свидетелями Его служения<sup>33</sup>.

Однако в данном случае также есть попытка получить из текста больше, чем он содержит на самом деле. В первых, выражение «слышавшие от Него» (Евр. 2:3), несомненно, обозначает не исключительно апостолов, так как Иисуса слушали и многие другие люди. Однако нужно отметить еще более важное обстоятельство — в этом утверждении речь идет о том, о чем текст просто-напросто не сообщает. Факт, что евангельская весть подтверждалась чудесами, когда ее проповедовали люди, слышавшие Иисуса, ничего не говорит о том, подтверждалась ли она чудесами, когда Евангелие проповедовали люди, не слышавшие Иисуса. И наконец, в этом тексте говорится о том, что проповедь подтверждалась не только «знаменами и чудесами, и различными силами», но также «дарамы Святого Духа» (греческий текст можно понять как «дарамы Святого Духа, распределяемыми по Его воле», однако в нем отсутствует слово «дары» и дословно он гласит: «распределениями [или даже «раздачами» — *μερισμοῖς*] Святого Духа по Его воле». — *Примеч. пер.*). Если кто-то берется утверждать, что в этом тексте говорится о том, что чудеса могли совершать только апостолы и их сподвижники, то ему придется сказать также, что дары Святого Духа тоже присутствовали исключительно в новозаветной церкви. Однако лишь немногие скажут, что в наши дни даров Святого Духа более нет<sup>34</sup>.

**5. Заключение: действительно ли только апостолы могли совершать чудеса?** Если служение в силе и славе Святого Духа характерно для новозаветной эпохи (2 Кор. 3:1 — 4:18), то ожидать нам следует как раз противоположного — что второе, третье и четвертое поколения христиан, которые также знают Христа и силу Его воскресения (Флп. 3:10), постоянно исполнены Духом Святым (Еф. 5:17), ведут духовную брань тем оружием, которое имеет божественную власть на разрушение твердынь (2 Кор. 10:3,4), которым дан не дух боязни, «но силы и любви и целомудрия» (2 Тим. 1:7), которые сильны в Господе и в Его мощи и которые облеклись в доспехи Божьи, чтобы восстать против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесной (Еф. 6:10—12), будут **также** обладать способностью нести служение Евангелия не только в истине и в любви, но и при чудесных проявлениях силы Божьей. В Новом Завете трудно увидеть причину, по которой только служение апостолов должно было быть «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2:4,5).

<sup>34</sup> **Другой аргумент в пользу мнения о том, что чудеса могли иметь место только в I в., заключается в утверждении, что некоторые чудеса, такие, как дар пророчества, всегда дают новое откровение, равное по авторитету Писанию. Этот аргумент детально рассмотрен ниже, в гл. 51, 52.**

Хотя в служении апостолов мы наблюдаем большое количество чудес, нет никаких оснований полагать, что после смерти апостолов чудес было мало или что их совсем не было. Апостолы были руководителями церкви нового завета, и их жизнь и проповедь были отмечены силой Святого Духа, производившей чудеса. Кроме того, они дали церкви такой пример, которому она может стремиться подражать в ходе всей своей истории, если только Богу-Духу Святому угодно свершать чудеса ради назидания церкви<sup>35</sup>.

Маги при дворе фараона были способны совершать ложные чудеса (Исх. 7:11,22; 8:7), хотя и вынуждены были признать величие силы Божьей (Исх. 8:19). Симон волхв в Самарии изумлял народ своими магическими действиями (Деян. 8:9—11), хотя чудеса, свершенные через Филиппа, были гораздо более славными (Деян. 8:13). В Филиппах Павлу встретилась молодая служанка, «одержимая духом прорицательным, которая чрез прорицание доставляла большой доход господам своим» (Деян. 16:16), и Павел изгнал этого духа (Деян. 16:18). Кроме того, Павел говорит, что пришествие человека греха «будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих» (2 Фес. 2:9,10) и что это обольщение ложными чудесами произойдет «за то, что они не приняли любви истины для своего спасения» (2 Фес. 2:10). Это означает, что люди, в последние времена совершающие ложные чудеса силою сатаны, не будут говорить истины, но станут проповедовать лжеевангелие. Наконец, Отк. 13 показывает нам, что второй зверь поднимется «из земли». О нем говорится, что он обладает «всею властью первого зверя» и «творит великие знамения, так что и огонь низводит с неба на землю пред людьми. И чудесами, которые дано было ему творить пред зверем, он обольщает живущих на земле» (Отк. 13:11—14). И вновь ложные чудеса сопровождает лжеевангелие: его власть свершается во взаимодействии с первым зверем, который говорит «гордо и богохульно... И отверз он уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его» (Отк. 13:5,6).

<sup>35</sup> Однако христианам следует быть крайне осторожными и соблюдать точность в своих рассказах о чудесах, если они действительно происходят. Если христиане будут даже в небольшой степени преувеличивать или искажать те обстоятельства, при которых произошло чудо, то это принесет большой вред Евангелию. Сила Святого Духа достаточно велика для того, чтобы действовать так, как Ему угодно, и нам никогда не елдует «приукрашивать» действительные факты только для того, чтобы они выглядели более привлекательными. В каждой ситуации Бог совершает именно то, что Ему угодно совершить.

Из этого обзора ложных чудес в Писании очевидны два вывода: 1) *власть Бога* в свершении чудесных знамений *гораздо более велика, чем власть сатаны*, и народ Божий побеждает в столкновениях с силой творящих зло. Поэтому Иоанн и говорит верующим, что «Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире» (1 Ин. 4:4)<sup>36,2</sup> Ложные чудотворцы *всегда отрицают Евангелие. Нигде в Писании нетуказаний на то, что подлинные христиане, в которых пребывает Святой Дух, могут творить ложные чудеса.* Даже в городе, исполненном поклонения идолам и бесам (см.: 1 Кор. 10:20), Павел говорит коринфским верующим, многие из которых сами прежде жили как язычники, что «никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12:3). Здесь Павел дает им уверенность в том, что человек, подлинно исповедующий Иисуса Господом, имеет в себе Духа Святого. Очень важно, что сразу же после этого он начинает рассматривать вопрос о духовных дарах, которые есть у «каждого» верующего (1 Кор. 12:7).

Мы должны быть уверены в истинности чудес тех, кто совершает подлинное исповедание веры (1 Кор. 12:3), кто верит в воплощение и в божественность Христа (1 Ин. 4:2), в чьей жизни видны плоды Святого Духа и чье служение также приносит добрый плод (Мф. 7:20; ср.: Ин. 15:5; Гал. 5:22,23); нам следует благодарить Бога за то, что Святой Дух действует даже в тех, кто, может быть, не разделяет всех наших убеждений по всем вопросам учения<sup>37</sup>. Действительно, если бы Бог свершал чудеса только через тех, кто совершен как в учении, так и в поведении, то чудес не было бы до самого возвращения Христа.

### Е. Следует ли христианам в наши дни ожидать чудес?

Одно дело — говорить о том, что чудеса могут происходить в наши дни, иное дело — просить Бога о свершении чуда. Могут ли христиане просить Бога об этом?

<sup>36</sup> Могут возразить, что исключением будет видение конца времен в Отк. 13:7, где зверю «дано было... вести войну со святыми и победить их» (Отк. 13:7). Однако даже здесь нет указания на то, что власть чудотворения зверя больше власти Святого Духа. Этот отрывок следует понимать не как описание схватки чудодейственных сил, а как гонение военной силой, так как далее читаем о тех, кто был обезглавлен «за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою» (Отк. 20:4).

<sup>37</sup> Тот факт, что люди, призывающие имя Христа, способны пророчествовать, изгонять бесов и творить «многие чудеса» во имя Его (Мф. 7:21—23), не противоречит этому утверждению, так как речь здесь идет не о христианах. Иисус говорит им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие». Хотя, вероятно, здесь говорится о ложных чудесах, совершенных бесовской силой, все же речь, вероятно, идет о действии общей благодати (см.: гл. 31), которую Бог производит через нехристиан и которая сходна по действию с проповедью Евангелия людьми с нечистыми мотивами, не знающими

### **Христа в своем сердце, которую Бог иногда допускает (ср.: Флп. 1:15—18).**

Ответ на это вопрос зависит от того, какова цель, ради которой человек ищет чуда. Безусловно, неправильно искать чудес для того, чтобы увеличить собственную власть или славу, подобно Симону волхву. Петр сказал ему: «...Сердце твое не право пред Богом; итак покайся в сем грехе твоём и молись Богу: может быть, отпустится тебе помысл сердца твоего» (Деян. 8:21,22).

Не следует искать чудес и просто ради развлечения, подобно Ироду: «Ирод, увидев Иисуса, очень обрадовался, ибо давно желал видеть Его, по-тому что много слышал о Нем и надеялся увидеть от Него какое-нибудь чудо» (Л к. 23:8). Однако Иисус даже не ответил на вопросы Ирода.

Не следует и неверующим скептикам искать чудес только для того, чтобы получить повод для критики тех, кто проповедует Евангелие:

**И приступили фарисеи и саддукеи и, искушая Его, просили показ-ать им знамение с неба. Он же сказал им в ответ... <...> Род лукавый и прелюбодейный знамения ищет, и знамение не дастся ему, кроме зна-мения Ионы пророка (Мф. 16:1—4).**

В Евангелиях часто говорится, что не следует искать знамений, однако важно отметить, что эти обличения всегда направлены против неверующих, которые ищут чуда только ради того, чтобы получить возможность критико-вать Иисуса<sup>38</sup>. Иисус никогда не обличает тех, кто приходит к Нему в вере, в нужде, надеясь на исцеление или освобождение от нечистого духа или ожидая иного чуда, будь то для себя или для другого человека.

Итак, что можно сказать о тексте 1 Кор. 1:22—24? Здесь Павел говорит: «И Иудеи *требуют чудес*, и Еллины ищут мудрости; а мы проповедуем Хрис-та распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же при-званных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость». Имеется ли здесь в виду, что Павел не совершал чудес («знамений») в Корин-фе, а может быть, даже в проповеди в целом?

<sup>38</sup> Удивительно, но тот факт, что Иисус обличает только враждебно настроенных не-верующих, ищущих чуда, не упоминается в следующих работах: D. A. Carson, "The Purpose of Signs and Wonders in the New Testament", M. Horton, ed., *Power Religion*, pp. 89—118, и James M. Boice, "A Better Way: The Power of Word and Spirit", in *Power Religion*, pp. 119—136. В обеих статьях обличения Иисуса используются как доказательства утверждения, что современные верующие не должны искать чудес. Однако новозаветный контекст не под-тверждает подобную точку зрения. (См., особенно: Boice, p. 126, где он одобрительно цитирует высказывание Джона Вудхауса [John Woodhouse]: «Стремление к новым зна-мениям и чудесам свидетельствует о греховности и неверии».)

Ясное утверждение о намерении «искусить» Иисуса находим также в Мк. 8:11 и Л к. 11:16, где Иисус обличает лукавый род, который хочет получить от Него чудо. Един-ственный текст, в котором тоже содержится подобное обличение — это Мф. 12:38—42, где нет прямого упоминания о намерении «искусить» Иисуса, но Он явно отвечает «книж-никам и фарисеям» (ст. 38), и этот эпизод следует сразу за Мф. 12:14, где фарисеи «име-ли совещание против Него, как бы погубить Его», и Мф. 12:24, где фарисеи говорят: «Он изгоняет бесов не иначе, как силою веельзевула, князя бесовского».

Павел не может здесь говорить о том, что он не совершал чудес, проповедуя Евангелие. Ведь в Рим. 15:18,19, в отрывке, написанном во время пребывания в Коринфе, он говорит:

Ибо не осмелюсь сказать что-нибудь такое, чего не совершил Хрис-тос чрез меня, в покорении язычников вере, словом и делом, силою зна-мений и чудес, силою Духа Божия, так что благовествование Христово распространено мною от Иерусалима и окрестности до Иллирика.

Кроме того, во 2 Кор. 12:12 ясно говорится о том, что труд Павла сопро-вождался «знамениями, чудесами и силами».

Таким образом, 1 Кор. 1:22—24 не может означать, что Павел отрицал зна-чимость *мудрости* или *знамений*, так как во Христе он совершал знамения и учил мудрости. Он, вероятнее всего, говорит о том, что знамения и мудрость сами по себе не спасают людей, спасение можно обрести только через Благою весть. Знамения и мудрость, которых искали иудеи и эллины, не были знаме-ниями и мудростью Христа, это были знамения, которые лишь развлекали или подогревали их враждебность и скептицизм; это была мудрость мирская, а не мудрость Божья.

Вполне уместно искать чудес ради истинных целей, установленных Бо-гом: ради подтверждения истинности Евангелия, помощи нуждающимся, устранения препятствий служению и прославления Бога (см. выше, раздел В). В Евангелияхмы видим, как множество людей приходило к Иисусу, и Тотис-целял их ради этих целей. Более того, посылая Своих учеников проповедовать о том, что Царство Божье приблизилось, Он сказал им: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:7,8). Как они могли делать все это, не ища у Бога чудес повсюду, куда они прихо-дили? Повеление Иисуса требовало, чтобы ученики искали чудес.

После Пятидесятницы ранняя церковь молилась и просила смелости для проповеди Евангелия, а также, чтобы Бог свершил чудеса, которые сопровождали бы эту проповедь. Верующие восклицали:

И ныне, Господи, возри на угрозы их и дай рабам Твоим со всею смелостью говорить слово Твое, тогда как Ты простираешь руку Твою на исцеления и на соделание знамений и чудес именем Святого Сына Твоего Иисуса (Деян. 4:29,30).

Этот пример, данный нам ранней церковью, вовсе не учит нас тому, что нам не следует просить у Бога чудес. Также и ученики в Лидде послали за Петром, чтобы тот молился об умершей Тавифе, тем самым ища чудесного вмешательства Бога (Деян. 9:38). Иаков повелевает пресвитерам церкви молиться и просить исцеления больных (Иак. 5:14). Конечно, не следует считать, что чудесный ответ на молитву лучше ответа, полученного через обычные средства (напр., медицинскую помощь); нужно помнить также, что молитва о конкретной нужде, обращенная к Богу, не гарантирует ответа. С другой стороны, часто наша вера во всемогущество Бога, вера в то, что Он может действовать чудесным образом, бывает слишком мала. Нам не следует принимать широко распространенное мнение о том, что Бог очень редко отвечает на молитвы, если вообще когда-либо отвечает. И нам, безусловно, не следует стесняться рассказывать о чудесах, если они действительно происходят; не надо думать, что ответ на молитву не связанный с чудом, — это лучший ответ. Чудеса — это деяния Божьи, и Бог свершает чудеса для того, чтобы прославить Себя и усилить нашу веру. Если в наши дни люди сталкиваются в жизни с серьезными проблемами, то им следует искать у Бога ответа и, если есть необходимость в чудесном вмешательстве, просить Бога действовать именно так, если это Ему угодно<sup>39</sup>. Особенно если мы руководствуемся христианским состраданием к нуждающимся и горячим желанием увидеть приближение Царства Христа и прославить Его имя.

### Вопросы для самостоятельной работы

<sup>39</sup> Джон Уолворд, прежде занимавший должность президента Даллаской богословской семинарии, считает, что дар чудотворения — это «способность свершать чудеса по собственной воле во имя Христа». Поэтому он считает, что дар чудотворений прекратился. И все же он полагает, что в наши дни нам следует молиться о чудесах: «Однако христианин может взывать к Богу о чуде, и Бог ответит на эти молитвы. Бог все же может исцелить или даже воскресить умершего, если это Ему угодно, однако такие чудеса зависят от конкретного случая и от единовластия Божьего... И хотя дар чудотворения не является частью плана Бога относительно современности, Бог имеет власть совершать чудеса» (John Walvoord, *The Holy Spirit* [Wheaton, 111.: Van Kampen, 1954], pp. 179, 180).

1. Какое влияние (позитивное или негативное) оказали на вашу веру в Писание библейские повествования о чудесах, когда вы обратились к вере в Христа?

2. До того как вы прочитали эту главу, что вы думали о чудесах, которые происходили в церкви времен Нового Завета? Считаете ли вы, что в современной церкви часто происходят чудеса? Изменилось ли ваше мнение после прочтения этой главы, и если да, то как?

3. Если вы считаете, что чудеса должны происходить в церкви до времени возвращения Христа, тогда почему во многие периоды истории церкви мы видим очень небольшое количество чудес? Почему в церкви так мало чудес в наши дни?

4. Если вы придерживаетесь «цессационистской» точки зрения, то какие необычные ответы на молитвы вы все же считаете возможными в наши дни? (Напр., молитва об исцелении, об избавлении от опасности, отражение бесовского нападения и/или словесное изгнание нечистого духа, или внезапное и необычное понимание того или иного отрывка из Писания или какой-либо жизненной ситуации.) Какие события вы считаете следствием действия «чудес», в соответствии с определением, данным в этой главе? (Вы можете дать и другое определение «чуда».)

5. Обязательно ли чудеса, полезные церкви в наши дни, должны быть «замечательными» и выдающимися событиями (такими, как воскрешение мертвых или исцеление человека, который был слеп от рождения)? Какие «малые» чудеса могли бы также служить целям, перечисленным в этой главе? Можете ли вы рассказать о каком-либо ответе на молитву в вашей церкви (или в вашей жизни), который вы назвали бы «чудесным», исходя из определения чуда, данного нами в начале главы?

6. Вы хотели бы видеть больше проявлений чудесной силы Святого Духа (или больше необычных ответов на молитвы) в вашей церкви? Если бы чудес произошло больше, то какие опасности возникли бы в связи с этим? Каковы были бы преимущества?

## Специальные термины

закон природы сила  
«знаки Апостола» цессационистский  
знамение чудо

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)  
1882—1892 Litton (вопрос напрямую не рассматривается)
2. Арминианские (уэслианские или методистские)  
1875-1876 Pope, 1:63-76  
1940 Wiley, 1:149, 150, 153, 154  
1983 Cottrell, 2:229-604
3. Баптистские  
1907 Strong, 117-133  
1917 Mullins, 172, 193  
1983-1985 Erickson, 406-410  
1987-1994 Lewis/Demarest, 1:100-109, 115-118
4. Диспенсационалистские  
1947 Chafer, 7:239  
1949 Thiessen, 11-13  
1986 Ryrie, 350-351, 372-373
5. Лютеранские  
1917-1924 Pieper, 1:459-460  
1934 Mueller, 174
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
1559 Calvin, 1:14-18, 85-88; 2:1453-1455, 1465-1467 (PA, 3; 1.8.5-8; 4.19.6,18)  
1861 Heppe, 263-265  
1871-1873 Hodge, 1:617-636  
1887-1921 Warfield, SSW, 2:167-206  
1889 Shedd, 1:533-546  
1937-1966 Murray, CW, 3:210-214  
1938 Berkhof, 176-178  
1962 Buswell, 1:176-183
7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:141-168

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия  
1955 Ott (вопрос напрямую не рассматривается)
2. Написанные после II Ватиканского собора  
1980 McBrien, 1:325-328

## Другие работы

Berkouwer, G. C. "Providence and Miracles". In *The Providence of God*. Trans. by Lewis B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1952, pp. 188—231.

- Boice, James Montgomery. "A Better Way: The Power of Word and Spirit". In *Power Religion: The Selling Out of the Evangelical Church?* Michael Scott Horton, ed. Chicago: Moody Press, 1992.
- Bridge, Donald. *Signs and Wonders Today*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1985. Brown, Colin. "Miracle". In *NDT*, pp. 433-434.
- Brown, Colin. *That You May Believe: Miracles and Faith — Then and Now*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- Carson D. A. "The Purpose of Signs and Wonders in the New Testament", in *Power Religion: The Selling Out of the Evangelical Church?* Michael Scott Horton, ed. Chicago: Moody Press, 1992.
- Deere, Jack. *Surprised by the Power of the Spirit: A Former Dallas Seminary Professor Discovers That God Still Speaks and Heals Today*. Grand Rapids: Zondervan, 1993.
- Geisler, Norman. *Signs and Wonders*. Wheaton: Tyndale, 1988.
- Geisler, Norman. *Miracles and Modern Thought*. With a response by R. C. Sproul. Grand Rapids: Zondervan, and Dallas: Probe Ministries, 1982.
- Greig, Gary S., and Kevin N. Springer, eds. *The Kingdom and the Power*. Ventura, Calif.: Regal, 1993.
- Gross, Edward N. *Miracles, Demons, and Spiritual Warfare: An Urgent Call for Discernment*. Grand Rapids: Baker, 1990.
- Grudem, Wayne. *Power and Truth: A Response to the Critiques of Vineyard Teaching and Practice by D. A. Carson, James Montgomery Boice, and John H. Armstrong in Power Religion*. Anaheim, Calif.: Association of Vineyard Churches, 1993.
- Grudem, Wayne. "Should Christians Expect Miracles Today? Objections and Answers From the Bible". In *The Kingdom and the Power*. Gary Greig and Kevin Springer, eds. Ventura, Calif.: Regal, 1993, pp. 55-110.
- Horton, Michael S., ed. *Power Religion: The Selling Out of the Evangelical Church?* Chicago: Moody, 1992.
- Kirk, J. A. "Power". In *NDT*, pp. 524-525.
- Lewis, C. S. *Miracles: A Preliminary Study*. New York: Macmillan, 1947. Moule, C. F. D., ed. *Miracles*. London: Mowbray, 1965. Spiceland, J. D. "Miracles". In *EDT*, pp. 723, 724.
- Wenham, David, and Craig Blomberg, eds. *Miracles of Jesus*. Sheffield, England: JSOT, 1986.
- Williams, Don. *Signs, Wonders, and the Kingdom of God: A Biblical Guide for the Skeptic*. Ann Arbor, Mich.: Servant, 1989.
- Wimber, John, with Kevin Springer. *Power Evangelism*. Revised edition. San Francisco: Harper and Row, and London: Hodder and Stoughton, 1992.

## Отрывок для запоминания

Евр. 2:3,4:

*Как мы избежим, вознерадевши о толиком спасении, которое, быв сначала проповедано Господом, в нас утвердилось слышавшими от Него, при засвидетельствовании от Бога знаменями и чудесами, и различными силами, и раздаванием Духа Святого по Его воле?*

Г Л А В А 17

## Молитва

*Как молиться в соответствии с волей Божьей? Как молиться, чтобы молитва была действенной?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Вопросы о качествах Бога и о Его отношении к миру, рассмотренные в предыдущих главах, естественным образом подводят нас к учению о молитве. Понятие «молитва» можно определить следующим образом: **молитва — это личное общение с Богом.**

Это довольно широкое определение. То, что мы называем «молитвой», — это и просительная молитва (которую



иногда также называют молитвой за-ступнической или ходатайственной), это и исповедание греха, и поклонение, и хвала, и благодарение; через молитву Бог сообщает нам Свои указания и Свои ответы.

#### А. Почему Бог желает, чтобы мы молились Ему?

Молитва совершается не для того, чтобы Бог узнал, в чем мы нуждаемся. Иисус говорит нам: «Знает Отец ваш, в чем вы имеете нужду, прежде вашего прошения у Него» (Мф. 6:8). Бог желает, чтобы мы молились, потому что молитва отражает нашу веру в Бога; это то средство, через которое наша вера возрастает. Очень важно, чтобы мы молились с верой, т. е. с доверием Богу и с надеждой на Него, — это, вероятно, самый важный момент в библейском учении о молитве. Бог как наш Творец наслаждается тем, что мы, Его творения, доверяем Ему, так как чувство доверия наиболее уместно в отношениях Творца и творения. Молитва в смиренной надежде также показывает, что мы подлинно веруем в Божью мудрость, любовь и силу — и во все прочие качества Бога, составляющие Его совершенство. Когда мы подлинно молимся, мы, как личности, всем нашим существом полагаемся на Бога как на Личность, во всей полноте Его качеств. Таким образом, все, что мы думаем о Боге или чувствуем в связи с Ним, обретает свое выражение в молитве. Вполне естественно, что Бог наслаждается молитвой и уделяет ей огромное внимание в наших взаимоотношениях.

Первые слова молитвы Господней — «Отче наш, сущий на небесах» (Мф. 6:9) — выражают нашу зависимость от Бога, любящего и мудрого Отца, и наше признание того факта, что Он правит всем со Своего небесного престола. Писание не единожды подчеркивает необходимость веры во время молитвы. Например, Иисус сравнивает нашу молитву с тем, как сын просит у отца хлеба или рыбы (Лк. 11:9—12), и далее говорит: «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святаго просящим у Него» (Лк. 11:13). Бог желает, чтобы в молитве к Нему мы проявляли такие чувства, какие свойственны детям, которые надеются на то, что их отцы дадут им все необходимое. Поскольку Бог — Отец наш, просить Его нам следует в вере. Иисус говорит: «Все, чего ни попросите в молитве с верою, получите» (Мф. 21:22; ср.: Мк. 11:24; Иак. 1:6—8; 5:14,15).

Однако Бог не просто желает, чтобы мы верили в Него. Он желает также, чтобы мы любили Его и пребывали в общении с Ним. Таким образом, это вторая причина, по которой Бог желает, чтобы мы молились Ему, — молитва делает наше общение с Богом глубже. Бог любит нас и наслаждается общением с нами.

Третья причина, по которой Бог желает, чтобы мы молились Ему, заключается в том, что наша молитва к Богу позволяет нам, Его творению, быть причастными к процессам, имеющим значение в вечности. Когда мы молимся, мы способствуем приближению Царства Божьего. Таким образом, молитва дает нам возможность участвовать в созидании Царства Божьего и позволяет нам выразить в этом наше величие как творения, созданного по образу Божьему.

#### Б. Действенность молитвы

Как именно действует молитва? Действительно ли молитва не только приносит пользу нам самим, но оказывает влияние также на Бога и на окружающий мир?

*/ Молитва оказывает влияние на действия Бога.* «Не имеете, потому что не просите», — говорит Иаков (Иак. 4:2). Он имеет в виду, что нежелание просить лишает нас того, что Бог мог бы дать нам. Мы молимся, и Бог отвечает нам. Иисус также говорит: «Просите, и дано будет вам; ищите, и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят» (Лк. 11:9,10). Он устанавливает четкую взаимосвязь между тем, что люди ищут чего-либо у Бога, и тем, что они получают это. Когда мы просим, Бог отвечает нам.

В Ветхом Завете мы видим многочисленные примеры ответов на молитвы. Господь сказал Моисею, что уничтожит израильский народ за его грех (Исх. 32:9,10), «но Моисей стал умолять Господа, Бога своего, и сказал: да не воспламенится, Господи, гнев Твой на народ Твой... Отмени погубление народа Твоего» (Исх. 32:11,12). Далее читаем: «И отменил Господь зло, о котором сказал, что наведет его на народ Свой» (Исх. 32:14). Когда Бог грозит наказать Свой народ за грех, Он говорит: «Если... смирится народ Мой, который именуется именем Моим, **и будут молиться, и взыщут лица Моего**, и обратятся от худых путей своих: **то Я услышу с неба**, и прощу грехи их, и исцелю землю их» (2 Пар. 7:13,14). Если народ Божий будет молиться (со смирением и раскаянием), **то** Бог услышит и простит. Молитвы народа Божьего оказывают явное влияние на действия Бога. «Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи (наши) и очистит нас от всякой неправды» (! Ин. 1:9). Мы

исповедуем грехи, и тогда Бог прощает нас".

Если мы действительно убеждены в том, что молитва оказывает влияние на то, как Бог действует, и что Бог в ответ на молитвы производит в мире значительные изменения, как тому учит нас Писание, то нам следует уделять молитве гораздо больше времени. Если мы молимся мало, то это, вероятно, означает, что мы не верим в силу молитвы.

**2. Молитвы становятся действенными через нашего посредника, Иисуса Христа.** Поскольку мы грешны, а Бог свят, у нас нет никакого собственного права входить в Его присутствие. Мы нуждаемся в посреднике между нами и Богом, который мог бы ввести нас в присутствие Божье. Писание ясно учит: «Един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5).

Но если Иисус — это единственный посредник между Богом и человеком, услышит ли Бог молитвы людей, которые не верят в Иисуса? Ответ на этот вопрос зависит оттого, какой смысл мы вкладываем в слово «слышать». Поскольку Бог всеведущ, Он всегда «слышит» молитвы неверующих, не пришедших к Нему через Христа; другими словами, Он знает о их молитвах. Бог может даже иногда отвечать на эти молитвы из Своего милосердия и из желания привести неверующих к спасению через Иисуса Христа. Однако Бог никогда не обещал давать ответы на молитвы неверующих. Единственные молитвы, которые Он обещал «слышать» в смысле благосклонного внимания и ответа, если они совершаются в соответствии с Его волей, — это молитвы христиан через единственного посредника, Иисуса Христа (ср.: Ин. 14:6).

Что в этом случае можно сказать о ветхозаветных верующих? Как они могли приходить к Богу через посредника-Христа? Дело в том, что предзнаменование посреднического труда Христа было дано людям в виде системы жертвоприношений, совершаемых священниками в храме (Евр. 7:23—28; 8:1—6; 9:1—14 и др.). Однако в самой этой системе жертв не было ничего спасительного (Евр. 10:1—4). Через жертвоприношения Бог принимал верующих

**<sup>1</sup> В Писании так много примеров, когда Бог отвечает на молитвы, что все их невозможно прокомментировать (см., напр.: Быт. 18:22—33; 32:26; Дан. 10:12; Ам. 7:1—6; Деян. 4:29-31; 10:31; 12:5-11 и др.).**

только на основе будущего труда Христа, предвестием которого была эта система (Рим. 3:23—26).

Посреднический труд Христа особенно явно проявляется в Его священничестве. Он наш «Первосвященник великий, прошедший небеса», «Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха» (Евр. 4:14,15).

Как люди, получившие новый завет, мы не должны находиться «вне храма», как это требовалось от всех верующих, кроме священников, в ветхозаветные времена. Не должны мы и находиться вне святой святых (Евр. 9:3), внутреннего помещения храма, где над ковчегом Завета находился престол Самого Бога и куда мог входить только первосвященник лишь один раз в год. Когда Христос, наш посредник и Первосвященник, умер (Евр. 7:26,27), Он заслужил для нас дерзновение входить в присутствие Божье. Поэтому «мы можем входить в святыя места кровью Иисуса» (Евр. 10:19, перевод мой. — У. Г.), т. е. в святилище и в святая святых, в присутствие Самого Бога! Мы входим в Его присутствие «путем новым и живым» (Евр. 10:19), который открыл нам Христос. Автор Послания к Евреям заключает: «Имея великого Священника над домом Божиим, да приступаем с искренним сердцем, с полною верою» (Евр. 10:21,22). Итак, посреднический труд Христа дает нам дерзновение приближаться к Богу в молитве.

В присутствие Божье мы входим не как чужие, или как гости, или как люди неверующие — мы входим как священники, как служители храма, которые имеют право и даже обязаны находиться в самых святых его местах. Используя образы рукоположения священников (см.: Исх. 29:4,21), автор Послания к Евреям говорит, что все верующие рукоположены в священники Бога и потому могут входить в Его присутствие. Он говорит: «Приступаем с искренним сердцем, с полною верою, кроплением очистивши сердца от порочной совести, и омывши тело водою чистою» (Евр. 10:22; ср.: 1 Пет. 2:9). Что это означает для современных христиан? Никто в наши дни не отправляется в Иерусалим, чтобы там, в храме, «приблизиться» к Богу. Даже если бы мы поехали в Иерусалим, мы не нашли бы там храма, поскольку в 70 г. н. э. он был разрушен. Что же тогда имеет в виду автор Послания к Евреям, когда говорит, что мы входим в святая святых? Он говорит о реальности невидимой, духовной сферы; с нашим посредником Христом мы входим не в земной храм в Иерусалиме, а в истинное святилище, «в самое небо», куда вознесся Христос, «чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9:24).

**3. Что значит молиться «во имя Иисуса»?** Иисус говорит: «И если чего попросите у Отца во имя Мое, то сделаю, да прославится Отец в Сыне; если чего попросите во имя Мое, Я то сделаю» (Ин. 14:13,14). Он говорит также Своим ученикам, что избрал их с определенной целью: «чтобы вы шли и приносили плод, и чтобы плод ваш

пребывал, дабы, чего ни попросите от Отца **во имя Мое**, Он дал вам» (Ин. 15:16). И далее: «Истинно, истинно говорю вам: о чем ни попросите Отца во имя Мое, даст вам. Доныне вы ничего не просили **во имя Мое**; просите и получите, чтобы радость ваша была совершенна» (Ин. 16:23,24; ср.: Еф. 5:20). Но что это значит?

Очевидно, что Иисус не просто говорит: «Если чего попросите и добавьте слова „во имя Иисуса“ после вашей молитвы, Я то сделаю». Он не говорит здесь о произнесении определенных слов, будто это некая магическая формула, придающая силу нашим молитвам. Ни в одной из молитв, зафиксированных в Писании, мы не видим слов «во имя Иисуса», добавленных в конце (см.: Мф. 6:9-13; Деян. 1:24,25; 4:24-30<sup>2</sup>; 7:59; 9:13,14; 10:14; Отк. 6:10; 22:20).

Прийти от чьего-либо имени означает, что кто-то передал нам свои полномочия и мы действуем не от самих себя, а по поручению этого человека. Когда Петр говорит хромому: «Во имя Иисуса Христа Назорея встань и ходи» (Деян. 3:6), он говорит от имени и властью Иисуса, а не от себя самого. Когда члены синедриона спросили учеников: «Какою силою или **каким именем** вы сделали это?» (Деян. 4:7), они имели в виду: «Чьей властью вы сделали это?» Когда Павел изгоняет нечистого духа «именем Иисуса Христа» (Деян. 16:18), он показывает, что делает это не своей властью, а властью Иисуса. Когда Павел осуждает «во имя Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:4) виновного в аморальном поступке члена церкви, он делает это властью Господа Иисуса Христа. **Таким образом, молитва во имя Иисуса — это молитва, свершаемая по Его изволению.**

<sup>2</sup> В Деян. 4:30 выражение «именем Святого Сына Твоего Иисуса» в конце молитвы является просто окончанием предложения «на исцеление и на содействие знамений и чудес». Это не общее утверждение о совершаемой молитве.

<sup>3</sup> Павел даже говорит, что не только наши молитвы, но все, что мы делаем, должно свершаться во имя Иисуса: «И все, что вы делаете словом или делом, **все делайте во имя Господа Иисуса Христа**, благодаря чрез Него Бога и Отца» (Кол. 3:17).

<sup>4</sup> Леон Моррис говорит о тексте Ин. 14:13: «Это означает не просто использование имени как некоей формулы. Это означает, что молитва должна согласовываться со всем тем, что это имя означает. Это молитва, происходящая из веры в Христа; молитва, выражающая единство со всем тем, что представляет Христос; молитва, которая стремится к единению с Самим Христом. Цель всего этого — прославление Бога» (Leon Morris, *77th Gospel According to John*, p. 646).

В более широком смысле «имя» человека в Древнем мире представляло самого человека и тем самым — все его качества. Обладать «добрым именем» (Прит. 22:1; Еккл. 7:1) значило обладать хорошей репутацией. Таким образом, имя Иисуса представляет все то, чем Он является, все Его качества. Это значит, что молиться «во имя Иисуса» — это не просто молиться Его властью, но **также молиться в согласии с Его качествами**, которые истинно представляют Его, отражают Его образ жизни и Его святую волю<sup>3</sup>. В этом смысле молитва во имя Иисуса по значению приближается представлению о молитве «по воле Его» (1 Ин. 5:14,15)<sup>4</sup>.

Означает ли это, что нам не следует добавлять слова «во имя Иисуса» в конце наших молитв? Безусловно, в этом нет ничего дурного, если мы понижаем значение этих слов. Однако если мы добавляем эти слова после каждой публичной или уединенной молитвы, то существует определенная опасность, что эти слова превратятся просто в некую формулу, которой не придается особого значения. Молодые верующие могут даже начать воспринимать выражение «во имя Иисуса» как магические слова, необходимые для того, чтобы молитва была действенной. Для того чтобы избежать этого, возможно, мудро было бы не использовать эти слова слишком часто, а выражать те же мысли иным образом или просто всем своим поведением и настроением во время молитвы. Например, молитву можно начать словами: «Отец, мы приходим к Тебе властью нашего Господа Иисуса, Твоего Сына...»; или «Отец, мы приходим к Тебе не нашими заслугами, а заслугами Иисуса Христа, Который пригласил нас к Тебе...», или «Отец, мы благодарим Тебя зато, что Ты простили наши **1**ре-хи и дал нам доступ к Твоему престолу, трудами Твоего Сына, Иисуса...» Иногда и такие формальные утверждения не обязательно употреблять, если в наших сердцах постоянно присутствует осознание, что способностью молиться Отцу наделяет нас наш Спаситель. Подлинная молитва — это разговор с Личностью, Которую мы хорошо знаем и Которая знает нас. Такая подлинная беседа между личностями, которые знают друг друга, никогда не зависит от использования речевых формул или употребления определенных слов, все дело здесь в нашей искренности и в нашем духовном состоянии.

**4. Следует ли нам молиться Иисусу и Святому Духу?** Обзор новозаветных молитв показывает, что они обращены не к Богу-Сыну и не к Богу Святому Духу, а к Богу-Отцу. Однако простой подсчет может оказаться обманчивым, так как большая часть молитв, зафиксированных в Новом Завете, — это молитвы Иисуса, Который постоянно молился Богу-Отцу и, конечно же, не молился Сам Себе, как Богу-Сыну. Кроме того, в Ветхом Завете тринитарная природа Бога не была открыта вполне ясно, и нет ничего удивительного в том, что мы не находим примеров обращения молитв непосредственно к Богу-Сыну или Богу Святому Духу до времен Христа.

У нас есть ясный пример обращения непосредственно к Богу-Отцу через Бога-Сына (Мф. 6:9; Ин. 16:23; Еф. 5:20), но есть также указания на то, что можно молиться, обращаясь к Иисусу. Тот факт, что Иисус Сам назначил всех апостолов, предполагает, что молитва в Деян. 1:24 адресована Ему: «Ты, Гос-поди, Сердцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал...» Умирая, Стефан молится: «Господи Иисусе! прими дух мой» (Деян. 7:59). Разговор Анании с «Господом» в Деян. 9:10—16 — это разговор с Иисусом, так как в ст. 17 Анания говорит Савлу: «Господь Иисус, явившийся тебе на пути, которым ты шел, послал меня, чтобы ты прозрел». Молитва «Господь, приди!» (1 Кор. 16:22; в синодальном переводе она приведена по-арамейски, без пере-вода. — *Примеч. пер.*) обращена к Иисусу, как и молитва в Отк. 22:20: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» О своем «жале в плоть» во 2 Кор. 12:8 Павел также молится «Господу»<sup>5</sup>.

Кроме того, зная, что Иисус является «милостивым и верным Первосвященником» (Евр. 2:17), способным «сострадать нам в немощах наших» (Евр. 4:15), мы можем приступить к «престолу благодати» в молитве, «чтобы полу-чить милость и обрести благодать для благовременной помощи» (Евр. 4:16). Эти стихи должны придавать нам решимости обращаться в молитве непо-средственно к Иисусу, ожидая, что Он будет сострадать нашей немощи.

Таким образом, Писание одобряет не только молитву к Богу-Отцу (кото-рую можно назвать основным видом молитвы, преподанной нам Иисусом, — так называемая «молитва Господня»), но также непосредственную молитву к Богу-Сыну, нашему Господу Иисусу Христу. Оба эти вида молитвы допусти-мы, и мы можем молиться как Отцу, так и Сыну.

<sup>5</sup> Слово «Господь» (греч. *κύριος*) в Деяниях и посланиях обозначает прежде всего Господа Иисуса Христа.

<sup>6</sup> Пакер говорит: «Уместно ли молиться Святому Духу? Нигде в Писании мы не на-ходим подобных примеров, но, поскольку Дух — Бог, ничего дурного не может быть в том, чтобы обратиться к Нему, если на то есть причины» (J. 1. Packer, *Keep in Step With the [Old Tappan, N. J.: Revell, 1984], p. 261*).

Но следует ли и нам молиться Святому Духу? Хотя в Новом Завете нет мо-литв, обращенных непосредственно к Святому Духу, нет и никаких указаний на то, что такие молитвы недопустимы, ибо Святой Дух, подобно Отцу и Сыну, вполне является Богом, достоин наших молитв и обладает властью отвечать на эти молитвы. (Отметим также призывы Иезекииля к «духу», Иез. 37:9.) Едва ли верно утверждать, что мы не можем молиться Святому Духу, ведь на самом деле это означает, что мы не можем разговаривать или общаться с Ним лично. Но ведь это не так, Он лично общается с нами, поскольку Он — «Утешитель» (Ин. 14:16,26), верующие «знают» Его (Ин. 14:17), Он учит нас (ср.: Ин. 14:26), свидетельствует нам о том, что мы — чада Божьи (Рим. 8:16), бывает огорчен нашим грехом (Еф. 4:30). Кроме того, Святой Дух проявляет личную волю в распределении духовных даров, ибо Он «постоянно распределяет каждому индивидуально, как Он Сам желает» (1 Кор. 12:11, перевод мой. — *У.Г.*). Итак, судя по всему, нет ничего неправильного в том, чтобы иногда молиться непосредственно Святому Духу, особенно если мы просим чего-либо связанного с особой сферой Его служения или ответственности<sup>6</sup>. В истории церкви многие известные гимны были по сути молитвами, обращенными к Святому Духу. Однако в Новом Завете примеров подобных молитв мы не находим, и, следо-вательно, они не должны преобладать в нашей молитвенной жизни.

##### **5. Роль Святого Духа в наших молитвах.** Павел говорит:

**Также и Дух подкрепляет (нас) в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыхания-ми неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святыми по воле Божией (Рим. 8:26,27).**

Толкователи расходятся во мнениях о том, являются ли «воздыхания неизреченные» воздыханиями Святого Духа, или же речь идет о наших собствен-ных вздохах и столах во время молитвы, которые Святой Дух обращает в дей-ственные молитвы пред Богом. Вероятнее всего, здесь говорится о наших вздо-хах. Когда Павел говорит: «Дух подкрепляет (нас) в немощах наших» (ст. 26), слово, переведенное «подкрепляет» (греч. *συναντιλαμβάνομαι*), — это тоже самое слово, которое употреблено в Лк. 10:40, где Марфа хочет, чтобы Мария пошла и *помогла* ей. Это слово не означает, что Святой Дух молится вместо нас. Это значит, что Святой Дух поддерживает нас и делает наши слабые молитвы действенными<sup>7</sup>. Таким образом, эти «воздыхания неизреченные» правильнее всего понимать как наши вздохи, которые выражают желания нашего сердца и нашей души, которые Святой Дух обращает в действенные молитвы<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Есть и другие причины, по которым «воздыхания неизреченные» следует пони-мать как наши вздохи или стоны во время молитвы: 1) в ст. 23 говорится, что «мы в себе стенаем», где глагол *στενάζω* — это слово, однокоренное слову, переведенному «возды-хания» (*στεναγμός*) в ст. 26; 2) подобные воздыхания, которые происходят из состояния тоски и угнетенности более уместны для творения (ст. 22,23), чем для Творца; и 3) вторая половина ст. 26, в котором говорится о «воздыханиях неизреченных», поясняет первую, в которой

говорится, что Дух «подкрепляет» нас, а не молится вместо нас. Выражение «не-изреченный» не обязательно означает «беззвучный или бесшумный», оно может означать также «невозможный для передачи словами».

<sup>8</sup> Более полно текст Рим. 8:26,27 рассматривается в гл. 53.

<sup>9</sup> Существует мнение о том, что это выражение означает говорение на языках, так как Павел говорение на языках называет молитвой «духом» (1 Кор. 14:15). Однако такое мнение неправомерно, так как в 1 Кор. 14:15 «дух» — это не Святой Дух, а человеческий дух Павла: отметим противопоставление «духа» и «ума» в ст. 14.

В связи с этим возникает также вопрос о том, что значит молиться «в Духе» (в русской синодальной Библии — «молиться духом» [или «Духом»]. — *При-меч. пер.*). Павел говорит: «Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом» (Еф. 6:18), также и Иуда говорит: «А вы, возлюбленные, на-зидая себя на святейшей вере вашей, молясь Духом Святым, сохраняйте себя в любви Божией...» (Иуд. 20,21)<sup>9</sup>. Чтобы понять эти слова, нам следует осознать, что Новый Завет говорит нам о том, что очень многие действия можно совершать «во Святом Духе». Можно просто быть «в Духе», как Иоанн в день Господень (Отк. 1:10; ср.: 4:2), можно радоваться «во Святом Духе» (Лк. 10:21), принимать решения «во Святом Духе» (Деян. 19:21), получать «во Святом Духе» свидетельство совести (Рим. 9:1), приступать к Богу «во Святом Духе» (Еф. 2:18) и любить «во Святом Духе» (Кол. 1:8). Как мы увидим ниже, в гл. 30, эти выражения, судя по всему, означают сознательное пребывание в присутствии Святого Духа, которое характеризуется божественными качествами силы, любви, радости, истины, святости, праведности и мира. Таким образом, молиться «во Святом Духе» — значит молиться в осознании окружающе-го нас присутствия Божьего, которое освящает как нас, так и наши молитвы.

## В. Несколько важных замечаний о действенной молитве

Если мы стремимся молиться так, как того желает от нас Бог, нам необходимо учитывать ряд соображений, на которые указывает нам Писание.

**1. Молитва в соответствии с волей Божьей.** Иоанн говорит нам: «И вот, какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас; а когда мы знаем, что Он слушает нас во всем, чего бы мы ни просили, — знаем и то, что получаем просимое от Него» (1 Ин. 5:14,15). Иисус учит нас молиться так: «Да будет воля Твоя» (Мф. 6:10), и Сам подает нам пример Своей молитвой в Гефсиманском саду: «Впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26:39).

Но как нам узнать волю Божью, когда мы молимся? Если то, о чем мы молимся, имеет какое-либо пояснение в Писании, где Бог ясно открывает нам Свою волю, то ответ на этот вопрос очевиден: Его воля заключается в том, чтобы Его слову повиновались, а Его повеления были исполнены. Для того чтобы воля Божья свершилась «на земле, как на небе» (Мф. 6:10), нам следует стремиться к совершенному послушанию моральной воле Бога. Таким образом, знание Писания оказывает нам огромную помощь в молитве, давая нам возможность следовать примеру первых христиан, которые в своих молитвах цитировали Писание (см.: Деян. 4:25,26). Регулярное чтение и заучивание наизусть Писания в течение многих лет христианской жизни увеличивает глубину, силу и мудрость наших молитв. Иисус призывает нас держать в себе Его слова: «Если пребудете во Мне **и слова Мои в вас пребудут**, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам» (Ин. 15:7).

Это означает, что если мы, например, ищем мудрости в принятии важного решения, нам не следует гадать, хочет ли Бог, чтобы мы просили у Него мудрости. Писание уже разрешило для нас этот вопрос, так как в Писании нам дано следующее обетование:

Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, — и дастся ему. Но да просит с верою, ни мало не сомневаясь, потому что сомневающийся подобен морской волне, ветром поднимаемой и развеваемой: да не думает такой человек получить что-нибудь от Господа. Человек с двоящимися мыслями не тверд во всех путях своих (Иак. 1:5-8).

Нам следует быть совершенно уверенными в том, что Бог ответит на нашу молитву, когда мы просим Его о чем-то, согласующемся с конкретным обетованием или повелением Писания, подобным этому. В этих случаях мы знаем, в чем заключается воля Божья, так как Сам Бог сказал нам об этом, и нам просто следует молиться с верой в то, что нам ответят.

Однако существуют и такие жизненные ситуации, в которых мы не знаем волю Божью. У нас нет уверенности по этому поводу, так как никакие конкретные обетования или повеления Писания не относятся к данному случаю: заключается ли воля Божья в том, чтобы мы получили работу, на которую пытаемся устроиться? Победим ли в соревновании? (Особенно часто об этом молятся дети.) Будем ли мы избраны на служение в церкви? Во всех этих

случаях нам нужно исследовать Писание, возможно, мы найдем там некие общие принципы, исходя из которых сможем организовать нашу молитву. Однако часто нам просто следует признать, что воля Божья нам не известна. В таких случаях нужно просить Бога о более глубоком понимании вопроса и молиться о том, что кажется нам наилучшим вариантом, давая Господу пояснения, почему в нашем нынешнем понимании ситуации, то, о чем мы молимся, кажется нам наилучшим исходом событий. Однако всегда будет правильно добавить либо открыто, либо просто показав состояние своего сердца: «Тем не менее, если я ошибаюсь, прося это, и если это Тебе не угодно, сверши то, что Ты считаешь наилучшим»; или еще проще: «Если такова Твоя воля». Иногда Бог дарует нам то, что мы просим. Иногда Он дарует нам более глубокое понимание, так что мы изменяем наше отношение к вопросу и просим чего-то другого. В иных случаях Бог не исполняет нашу просьбу, а просто указывает на то, что мы должны подчиняться Его воле (см.: 2 Кор. 12:9,10).

<sup>10</sup> **Добавлять к молитве слова «если такова Твоя воля» — это не то же самое, что не молиться совсем. Если мои дети приходят ко мне и спрашивают, возьму ли я их с собой, чтобы купить им мороженого, а затем (с должным осознанием вопроса) добавляют: «если ты думаешь, что нас можно взять с собой, папа», — то это совсем не то же самое, что вовсе не обращаться ко мне с просьбой. Если бы они не спросили меня об этом, я бы даже не думал о том, чтобы взять их с собой и купить им мороженого. Если же они просят меня, то я могу принять решение взять их с собой.**

Некоторые христиане говорят, что, прибавляя к молитве фразу «если такова Твоя воля», мы «разрушаем нашу веру». Эти слова в действительности выражают нашу неуверенность, мы не знаем, будет ли нам даровано то, о чем мы просим. И это уместно, если мы не знаем воли Божьей. Однако в каких-то ситуациях действительно странно просить Бога о мудрости, а затем говорить: «Если Твоя воля заключается в том, чтобы даровать мне мудрость». Это означает, что мы не доверяем словам Бога, ведь Он повелел нам просить у Него мудрости в вере и обещал исполнить такую просьбу (см.: Иак. 1:5—8)<sup>10</sup>.

Даже в тех случаях, когда повеление или обетование Писания применимо к конкретной ситуации, могут быть такие нюансы, которых мы первоначально не можем понять полностью. Поэтому в молитве важно не только говорить Богу, но и слушать Его. Нам следует обратиться к Нему с просьбой, а затем молчаливо ждать. В эти минуты ожидания (Пс. 26:14; 37:15; 129:5,6) Бог может изменить настроение нашего сердца; дать нам новое понимание той ситуации, о которой мы молимся, или более глубокое понимание Его Слова; напомним тот текст Писания, который поможет нам молиться более действенно; дать нам чувство уверенности в том, что мы правильно понимаем, в чем заключается Его воля; или так усилить нашу веру, что мы станем способны молиться с гораздо большей уверенностью в ответе.

**2. Молитва с верой.** Иисус говорит: «Потому говорю вам: все, чего ни будете просить в молитве, верьте, что получите, — и будет вам» (Мк. 11:24). Существуют различные переводы этого стиха, но греческий текст буквально говорит следующее: «Верьте, что вы *получили это*». Переписчики позднейших времен и комментаторы решили, что эти слова означают: «Верьте, что *получите-те*». Однако если мы принимаем текст самых ранних и надежных рукописей («Верьте, что вы получили»), то, судя по всему, Иисус говорит нам, что вера, способная принести результаты, дает нам твердую убежденность в том, что, если мы молимся о чем-то (или, может быть, молились в течение определенно-го времени), Бог уже принял решение ответить на нашу просьбу. В личном общении с Богом, которое имеет место в подлинной молитве, мы можем обладать такой верой только в том случае, если **Бог дает нам чувство уверенности в том, что Он согласен удовлетворить нашу просьбу**. Конечно, мы не можем «выработать» в себе такую подлинную веру путем огромных эмоциональных усилий или через испуганную молитву, как не в силах мы добиться этого и произнося слова, в которые не верим. Только Бог может даровать нам это ощущение или нет каждый раз, когда мы молимся. Такая особая уверенность часто приходит к нам, когда мы просим о чем-то Бога, а затем спокойно ожидаем Его ответа.

<sup>11</sup> **Или «основание [ἰπρόστασις] ожидаемого». В английском переводе, который цитирует автор — *assurance of things hoped for*, «уверенность в том, на что надеемся». — При-меч. пер.**

В Евр. 11:1 говорится, что «вера... есть *осуществление* ожидаемого и уверенность в невидимом»<sup>11</sup>. Библейская вера — это не расплывчатое пожелание или смутная надежда, которую не на чем обосновать. Напротив, это вера в личность — в Самого Бога, основанная на том, что мы доверяем Его слову и верим тому, что Он говорит нам. Такая вера Богу, или надежда на Него, если в ней присутствует элемент уверенности, и есть подлинная библейская вера.

Многие другие тексты призывают нас к вере во время молитвы. «Все, чего ни попросите в молитве с верою, получите», — говорил Иисус Своим ученикам (Мф. 21:22). Иаков призывает: «Да просит с верою, ни мало не сомнева-

ясь» (Иак. 1:6). Молитва не может быть лишь мыслью, содержащей некое расплывчатое пожелание, ибо она порождается верой в личного Бога, который желает, чтобы мы доверяли Его слову.

**3. Послушание.** Поскольку молитва — это общение с Богом как с личностью, все, что не угодно Богу в нашей жизни, будет мешать нашей молитве. Псалмопевец говорит: «Если бы я видел беззаконие в сердце моем, то не услышал бы меня Господь» (Пс. 65:18). «Жертва нечестивых—мерзость пред Господом, а молитва праведных благоугодна Ему» (Прит. 15:8). Кроме того, читаем: «Далек Господь от нечестивых, а молитву праведников слышит» (Прит. 15:29). Бог не благорасположен к тем, кто нарушает Его законы: «Кто отклоняет ухо свое от слушания закона, того и молитва — мерзость» (Прит. 28:9).

Апостол Петр цитирует Псалом 33: «Очи Господа обращены к праведным и уши Его к молитве их» (1 Пет. 3:12). Поскольку в предшествующих стихах говорится о праведности в повседневной жизни, о необходимости отвлечься от зла и делать добро, Петр говорит о том, что Бог слушает молитвы тех, кто живет в послушании Ему. Петр также повелевает мужьям «общаться благоразумно с женами», чтобы «не было вам препятствия в молитвах» (1 Пет. 3:7). Иоанн также напоминает нам о том, что наша совесть должна быть чиста во время молитвы: «Если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу, и, чего ни попросим, получим от Него, потому что соблюдаем заповеди Его и делаем благоугодное пред Ним» (1 Ин. 3:21,22).

Однако это учение не следует доводить до крайности. Нам нет необходимости быть полностью свободными от греха, чтобы Бог ответил на наши молитвы. Если бы Бог отвечал только на молитвы безгрешных людей, то во всей Библии только молитвы Иисуса получили бы ответ от Бога. Когда мы приступаем к Богу через Его благодать, мы приступаем к Нему, будучи очищены кровью Христа (Рим. 3:25; 5:9; Еф. 2:13; Евр. 9:14; 1 Пет. 1:2). При этом нам не следует недооценивать библейский акцент на необходимости личной святости. Молитва и святость жизни идут рука об руку. Христианская жизнь дает много благодати, но рост в личной святости — это также путь к благословениям, и то же самое можно сказать и о молитве. Приведенные тексты Писания учат нас, что при прочих равных условиях, большее послушание даст нам большую действенность в молитве (ср.: Евр. 12:14; Иак. 4:3,4).

**4. Исповедание грехов.** Поскольку наше послушание Богу не может стать совершенным в этой жизни, мы постоянно нуждаемся в том, чтобы Бог простил нам наши грехи. Исповедание грехов необходимо для того, чтобы Бог «простил нас», т. е. восстановил Его ежедневные взаимоотношения с нами (см.: Мф. 6:12; 1 Ин. 1:9). Во время молитвы нам следует исповедовать перед Господом все наши грехи, которые нам известны, и просить Господа простить нам их. Иногда в то время, когда мы ожидаем Его ответа, Он может напомнить нам еще какие-либо грехи, которые необходимо исповедовать. Что касается тех грехов, которые мы не помним или не осознаем, то о них следует молиться общей молитвой Давида: «От тайных моих очисти меня...» (Пс. 18:13).

Иногда исповедь перед другим христианином, которому мы доверяем, также может придать нам уверенности в прощении и силы на преодоление греха. Иаков поощряет взаимную исповедь в молитве: «Признавайтесь друг пред другом в проступках и молитесь друг за друга, чтоб исцелиться» (Иак. 5:16).

**5. Прощение.** Иисус говорит: «Ибо, если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный; а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6:14,15). Иисус говорит также: «И когда стоите на молитве, прощайте, если что имеете на кого, дабы и Отец ваш Небесный простил вам согрешения ваши» (Мк. 11:25). Наш Господь говорит здесь не о том первоначальном опыте прощения, который мы познаем, когда обретаем оправдание верой, так как об этом мы не молимся в наших ежедневных молитвах (см.: Мф. 6:12 и ст. 14,15). Он говорит здесь о **наших каждодневных взаимоотношениях с Богом**, которые необходимо восстановить, если мы согрешили и прогневали Бога. Иисус повелевает нам молиться Богу, чтобы Он простил нас так же, как простили мы сами тех, кто причинил нам зло (в том же самом «личном» значении слова «прощать» — не тая злобы на человека и не помышляя о мести): «Прости нам наши грехи, **так же как мы простили тем, кто согрешил против нас**» (Мф. 6:12, перевод мой. — *У. Г.*). Если мы молимся, не простив кого-то, то, следовательно, мы просим Бога не восстанавливать с нами взаимоотношений после совершения нами греха, поскольку мы сами отказались примириться с теми, кто согрешил против нас.

Поскольку молитва — это выражение взаимоотношений с Богом как с личностью, в этом нет ничего удивительного. Если мы согрешили и против Него и огорчили Святого Духа (ср.: Еф. 4:30) и грех не был прощен, то он нарушает наши отношения с Богом (ср.: Ис. 59:1,2). До тех пор пока грех не будет прощен и взаимоотношения не будут восстановлены, молитва, безусловно, будет даваться нелегко. Кроме того, если в нашем сердце мы также не простили кого-то, то мы не угождаем этим Богу и действуем не на благо самим себе. Бог говорит (Мф. 6:12,14,15), что Он удалится от нас, если мы не простим людей, нанесших нам те или иные обиды.

6. **Смирение.** Иаков говорит нам, что «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (Иак. 4:6; также 1 Пет. 5:5). Поэтому, говорит Иаков, «смирись пред Господом, и вознесет вас» (Иак. 4:10). Таким образом, обращаясь к Богу с молитвой, нам следует проявлять смирение, и гордость здесь неуместна.

Об этом говорит и притча Иисуса о фарисее и мытаре. Когда фарисей молился, он превозносил себя: «Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи, или как этот мытарь: пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю» (Лк. 18:11,12). Мытарь же, напротив, «стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо; но, ударя себя в грудь, говорил: Боже! будь милостив ко мне грешнику!» (Лк. 18:13). Иисус сказал, что он «пошел оправданным в дом свой более», нежели фарисей, «ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 18:14). Поэтому Иисус обличал тех, кто «лицемерно долго молятся» (Лк. 20:47), и лицемеров, которые «любят в синагогах и на углах улиц останавливаясь молиться, чтобы показаться пред людьми» (Мф. 6:5).

Бог по праву ревнует о Своей чести<sup>12</sup>. Поэтому Ему не угодно отвечать на молитвы гордецов, которые воздают честь самим себе, а не Ему. Для действенной молитвы необходимо смирение перед Богом, которое выражается также в подлинном смирении перед другими людьми.

**7. Настойчивость в молитве в течение определенного времени.** Как Моисей дважды стоял на горе ради израильского народа (Втор. 9:25,26; 10:10,11), как Иаков сказал Богу: «Не отпущу Тебя, пока не благословишь меня» (Быт. 32:26), так и в жизни Иисуса мы видим, как много времени Он уделял молитве. Когда за ним следовали огромные толпы, «Он часто уходил в пустынные места и молился» (Лк. 5:16, перевод мой. — У. Г.)<sup>13</sup>. В другой раз он «пробыл всю ночь в молитве к Богу» (Лк. 6:12).

<sup>12</sup> Вопрос о ревности Божьей рассматривается выше.

<sup>13</sup> Здесь перифрастический имперфект (греч. *ἦν ἄλοχος&v*) даже в большей степени, чем обычный имперфект, подчеркивает непрерывность и частоту тех случаев, когда Иисус удалялся в пустыню (см.: BDF, 353 [1]).

Иногда, как в случае с Моисеем и Иаковом, молитва, длящаяся долгое время, может быть молитвой о какой-то одной конкретной вещи (ср.: Лк. 18:1—8). Если мы настойчиво ищем ответа Божьего на конкретную молитву, то мы можем просить о чем-то неоднократно. Павел «трижды» (2 Кор. 12:8) просил Господа, чтобы Тот забрал его «жало в плоть». Сам Иисус в Гефсиманском саду просил Отца: «Пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк. 14:36). Затем, увидев, что ученики спят, Иисус снова стал молиться, прося о том же самым теми же словами: «И опять отошед, молился, *сказав то же слово*» (Мк. 14:39). Все это случаи настойчивого повторения молитвы при глубоком ощущении необходимости просимого. Речь идет не о многословии, которое Иисус запрещает, — здесь не говорится ничего «лишнего», и такая настойчивость происходит не от веры в то, что «многословие» позволяет быть услышанным (Мф. 6:7).

Молитва, продолжающаяся в течение долгого времени, является также элементом постоянного общения с Богом. Павел призывает нас: «Непрестанно молитесь» (1 Фес. 5:17). Он говорит колоссянам: «Будьте постоянны в молитве, бодрствуя в ней с благодарением» (Кол. 4:2). Такая постоянная преданность молитве даже во время выполнения ежедневных обязанностей характеризует жизнь верующего. Апостолы — яркий пример молитвенной жизни. Они освобождали себя от других обязанностей, чтобы уделять молитве больше времени: «А мы постоянно пребудем в молитве и служении слова» (Деян. 6:4).

**8. Глубоко прочувствованная молитва.** Молитвы самого Иисуса, Который во всем служит нам примером, были глубоко прочувствованными. «Он во дни плоти Своей с сильным воплем и со слезами принес молитвы и моления могуществу спасти Его от смерти, и услышан был за Свое благоговение» (Евр. 5:7). В некоторых молитвах Писания мы буквально слышим вопль святых, обращенный к Богу. Даниил восклицает: «Господи, услыши! Господи, прости! Господи, внимли и соверши, не умедли ради Тебя Самого, Боже мой, ибо Твое имя наречено на городе Твоем и на народе Твоем» (Дан. 9:19). Когда Бог показывает Амосу осуждение, которое Он собирается свершить над Своим народом, Амос умоляет Его: «Господи Боже! пощади; как устоит Иаков? он очень мал» (Ам. 7:2).

В личностных взаимоотношениях, если мы пытаемся симулировать взволнованность и продемонстрировать эмоции, которых на самом деле не испытываем, люди, как правило, чувствуют наше лицемерие и не поддаются на наши уловки. Насколько же в большей степени это верно в общении с Богом, Который полностью знает наши сердца. Поэтому в молитве не должно быть поддельных эмоций — мы не в состоянии провести Бога. Однако если мы воистину начинаем видеть мир таким, каким его видит Бог, если мы начинаем видеть нужды страдающего мира такими, каковы они есть, то эмоциональность наших молитв будет вполне естественна, как правомерным будет и



ожидание ответа Бога, нашего любящего Отца, на нашу взволнованную молитву. И если такая взволнованная, эмоциональная молитва находит свое выражение на групповых молитвенных собраниях, христианам, несомненно, следует принимать ее и испытывать благодарность, так как подобная молитва часто является свидетельством глубокого действия Святого Духа в сердце молящегося человека.

**9. Ожидание ответа.** Воззвав к Господу в печали, Давид говорит: «Надейся на Господа, мужайся, и да укрепляется сердце твое, надейся на Господа» (Пс. 26:14). Он говорит также: «Ибо на Тебя, Господи, уповаю я; Ты услышишь, Господи, Боже мой» (Пс. 37:16). У Давида мы также читаем:

**Надеюсь на Господа, надеется душа моя; на слово Его уповаю. Душа моя ожидает Господа более, нежели стражи — утра, более, нежели стражи — утра (Пс. 129:5,6).**

Необходимость ожидания ответа Господа на вашу молитву можно проиллюстрировать примером из человеческого опыта. Если я хочу пригласить кого-нибудь к себе в гости на ужин, то я могу сделать это по-разному. Во-первых, я могу дать общее, расплывчатое приглашение: «Хорошо было бы, если бы вы как-нибудь зашли к нам в гости поужинать». Думаю, практически никто не пришел бы в гости исключительно на основании такого приглашения. Это очень похоже на молитву общего плана: «Господи, благослови всех моих тетушек и дядюшек и всех миссионеров. Аминь». Во-вторых, я могу сделать конкретное, но очень торопливое приглашение: «Фред, ты можешь прийти к нам на ужин в пятницу, в шесть часов вечера?» — и, произнеся эти слова, убежать прочь, оставив Фреда в крайнем изумлении, — ведь я не дал ему времени для ответа на мой вопрос. Таковы очень многие из наших молитвенных просьб. Мы просто обращаем к Богу слова, словно бы само их произнесение, вне зависимости от нашего отношения к тому, что мы произносим, поможет получить ответ от Бога. Однако, обращая к Богу такие просьбы, мы забываем, что молитва — это общение двух личностей — человека и Бога.

Есть и еще один способ пригласить человека в гости — искренний, личный и конкретный. Выдержав паузу и убедившись, что Фред внимательно меня слушает, я могу посмотреть ему прямо в глаза и сказать: «Фред, мы с Маргарет будем очень рады, если в эту пятницу, в шесть часов вечера ты придешь к нам на ужин. Ты сможешь прийти?» — а затем, продолжая смотреть ему в глаза, я молча и терпеливо жду, что он ответит мне. По моему выражению лица, по тону и по той обстановке, в которой я решил поговорить с ним, он поймет, что эта просьба имеет для меня очень большое значение и что я говорю с ним как с личностью и как с другом. Тот факт, что я терпеливо ожидаю его ответа, показывает мою серьезность и мое уважение к нему, как к личности. Такая просьба очень похожа на просьбу христианина, который приходит к Богу, ощущает Его присутствие, излагает Ему свою просьбу, а затем спокойно ожидает ответа, который может прийти к нему в той или иной форме.

Это не означает, что все наши молитвы должны быть именно такими или что первые два из упомянутых способов неправильны. Действительно, иногда мы молимся поспешно, потому что у нас мало времени и нам необходимо получить ответ быстро (см.: Неем. 2:4). Иногда мы также молимся обобщенно, так как у нас нет подробных сведений о ситуации, или потому что мы молимся о том, что находится от нас очень далеко, или потому что у нас очень мало времени. Однако тексты Писания, в которых говорится об ожидании Господа и о том, что молитва — это общение, которое происходит между нами и Богом, указывают нам на то, что молитвы, подобные третьему из описанных типов просьбы, гораздо более глубоки и, несомненно, Бог отвечает на них гораздо чаще.

**10. Уединенная молитва.** Даниил поднимался к себе в горницу, «три раза в день преклонял колена и молился своему Богу и славословил Его» (Дан. 6:10)<sup>14</sup>. Иисус часто уходил в пустынные места и уединялся там для молитвы (Лк. 5:16 и др.). Он также учит нас: «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, Который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6:6). Это утверждение находится в контексте сказанного о необходимости избегать ошибки лицемеров, которые любят молиться на углах улиц, «чтобы показаться пред людьми» (Мф. 6:5). Мудрость повеления Иисуса о том, что мы должны молиться тайно, заключается не только в необходимости избегать лицемерия, но также и в том, что присутствие других людей может мешать нам или оказывать влияние на наши молитвы, которые мы можем изменить, подлаживаясь под окружающих. Когда мы воистину пребываем наедине с Богом, одни в комнате, в которой «затворили дверь» (Мф. 6:6), мы можем открыть Богу свое сердце<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Враги Даниила увидели его во время молитвы только потому, что они специально следили за ним и «подсмотрели», как Даниил молился.

<sup>15</sup> Здесь следует упомянуть также о том, что Павел говорит о говорении на языках во время уединенной молитвы: «Ибо, когда я молюсь на незнакомом языке, то, хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор. 14:14,15). Когда Павел

говорит: «Дух мой молится», он говорит не о Святом Духе, а о своем, человеческом духе, который он здесь противопоставляет «уму». Его дух изливает свои просьбы Богу, Бог принимает эти просьбы и в ответ назидает Павла: «Кто говорит на незнакомом языке, тот назидает себя» (1 Кор. 14:4). Более подробно об этом даре речь пойдет ниже, в гл. 52.

<sup>16</sup> Хотя в предыдущих четырех стихах (15—18) речь идет о церковной дисциплине, слово «также» в начале ст. 19 говорит об изменении темы, и вполне неуместно считать ст. 19, 20 более общим утверждением о молитве церкви в целом.

Уединение можно использовать также в малых групповых молитвенных собраниях. Когда верующие собираются вместе, чтобы обратиться к Господу по какому-то серьезному вопросу, часто бывает необходимо, чтобы дверь была закрыта и они могли бы совместно молиться так, чтобы их никто не отвлекал. Судя по всему, первые христиане молились именно так, когда просили Бога освободить Петра из темницы (см.: Деян. 12:5,12—16).

**11. Совместная молитва.** В совместной молитве верующие обретают силу. Иисус учит нас: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного. Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:19,20)<sup>16</sup>.

В Писании много и других примеров совместной молитвы верующих или таких случаев, когда один человек направлял молитву всей общины (отметим молитву Соломона «вперед все собрания Израильтян» во время посвящения храма [3 Цар. 8:22—53] или молитву ранней церкви в Иерусалиме [Деян. 4:24], когда верующие «единодушно возвысили голос к Богу»). Даже молитва Господня сформулирована во множественном числе. В ней говорится: «Хлеб мой насущный дай мне на сей день». В ней сказано: «Дай **нам** сегодня **наш** ежедневный хлеб», «Прости **нам наши** грехи», «Не введи **наев** искушение, но избавь **нас** от зла» (Мф. 6:11—13, перевод мой. — У. Г.). Таким образом, необходимо также молиться и совместно с другими людьми, это час-то усиливает нашу веру и действенность молитвы.

**12. Пост.** Молитва в Писании часто сочетается с постом. Иногда в этих случаях речь идет о настойчивой молитве. Например, Неемия, услышав о поражении Иерусалима, «**постился** и молился пред Богом небесным» (Неем. 1:4). Когда иудеи слышали о приказе Артаксеркса уничтожить их, «было большое сетование у Иудеев, и **пост**, и плач, и вопль» (Есф. 4:3). Даниил искал ответа Господа «с молитвою и молением, в **посте** и в ретище и пепле» (Дан. 9:3). Иногда пост связан с покаянием, ибо Бог говорит согрешающим против Него: «Обратитесь ко Мне всем сердцем своим в посте, плаче и рыдании» (Иоил. 2:12).

В Новом Завете сказано, что Анна служила Богу в храме «постом и молитвою... день и ночь» (Лк. 2:37), а когда верующие антиохийской церкви «слушали Господу и постились, Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их» (Деян. 13:2). Прежде чем послать Варнаву и Савла в первое миссионерское путешествие, церковь вновь прибегла к посту: «Тогда они, совершивши пост и молитву и возложивши на них руки, отпустили их» (Деян. 13:3). Пост, фактически, был нормой, когда верующие просили водительства Божьего при выборе церковных служителей; мы читаем о том, что Павел и Варнава, во время их первого миссионерского путешествия, «рукоположивши... им пресвитеров к каждой церкви... помолились с постом и предали их Господу» (Деян. 14:23).

Итак, пост часто сопровождал молитву. Это случалось, когда кто-то настойчиво ходатайствовал пред Богом о ком-то другом во время покаяния, поклонения или поисков водительства. Во всех этих случаях пост приносил много положительных результатов, касающихся наших взаимоотношений с Богом: 1) пост усиливает в нас ощущение смирения и надежды на Бога (так как голод и физическая слабость постоянно напоминают нам о том, что сами по себе мы вовсе не сильны и постоянно нуждаемся в Господе); 2) пост позволяет нам уделять молитве больше времени (так как мы не тратим время на еду); 3) пост все время напоминает нам, что, также как мы жертвуем ради Господа **своим комфортом во время поста, нам следует постоянно жертвовать всем нашим существом ради Него**<sup>17</sup>. Кроме того, 4) пост — это прекрасная проверка самодисциплины, так как, удерживая себя от принятия пищи, которой нам хочется, мы усиливаем нашу способность сопротивляться греху, к которому мы часто склоняемся. Если мы упражняем себя в малых «страданиях» добровольного поста, то мы будем способны принять и больше страдания ради **Победности** (ср.: Евр. 5:8; 1 Пет. 4:1,2). 5) Пост также повышает живость ума и духа, усиливает ощущение присутствия Божьего, так как мы сосредоточиваем наше внимание не на материальном (напр., пище), а наше тело освобождается от нагрузки, связанной с перевариванием пищи. Все это позволяет нам сосредоточиться на вечной духовной реальности,

которая имеет гораздо большее значение<sup>18</sup>. Наконец, б) пост выражает насущность и важность нашей молитвы: если бы мы не прекратили пост, мы вскоре умерли бы. Таким образом, пост символически говорит Богу, что мы готовы умереть ради изменения определенной ситуации. Пост особенно уместен, если церковь в этот момент духовно слаба.

Но и ныне еще говорит Господь: обратитесь ко Мне всем сердцем своим в посте, плаче и рыдании. Раздирайте сердца ваши, а не одежды ваши, и обратитесь к Господу Богу вашему (Иоил. 2:12,13а).

<sup>17</sup>Схожие причины (больше времени на молитву и отказ от удовольствий), вероятно, объясняют разрешение Павла, данное супружеским парам, прекращать сексуальные отношения «по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве» (1 Кор. 7:5).

<sup>18</sup>Когда ученики спросили Иисуса, почему они не могут изгнать беса (Мк. 9:29), Тот ответил им: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы». Во многих ранних и надежных греческих рукописях и ранних манускриптах на других языках значится: «от молитвы и поста». В любом случае, речь здесь не может идти о молитве во время изгнания беса, так как Иисус просто изгонял бесов словом, а не молился об этом длительное время. Это скорее означает, что ученики прежде не уделили достаточно времени молитве и посту и что их духовные силы были в связи с этим недостаточны. Таким образом упоминание о посте, содержащееся во многих ранних рукописях, подтверждает мысль о том, что пост увеличивает духовную силу.

Хотя в Новом Завете нет требования поститься, обращенного к верующим, и не установлены никакие особые периоды для проведения поста, Иисус явно подразумевал, что мы будем поститься, так как Он говорил Своим ученикам: «Также, когда поститесь...» (Мф. 6:16). Кроме того, Иисус говорит: «Придут дни, когда отнимется у них жених, и тогда будут поститься» (Мф. 9:15). Жених — это Иисус, а мы — Его ученики, Он «отнят» у нас до тех пор, пока не возвратится. Большинство христиан на Западе не постится, однако если бы мы держали пост более регулярно — хотя бы на один-два приема пищи, — возможно, нас удивило бы, сколько духовных сил обретаем благодаря этому мы сами, и как это полезно для наших церквей.

**13. Молитвы, на которые мы не получаем ответа.** Начать нам следует с того, что, поскольку Бог — это Бог, а мы — Его творение, должны существовать и такие молитвы, на которые мы не получаем ответа. Причина в том, что Бог скрывает от нас Свои мудрые планы о будущем, и, несмотря на то что люди молятся Ему, многие события не произойдут до того времени, которое определил для них Бог. Иудеи в течение столетий молились о приходе Мессии, но, лишь «когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего» (Гал. 4:4). Души мучеников на небесах, свободные от греха, вопиют к Богу о суде над землей (Отк. 6:10), однако Бог не отвечает на эту молитву незамедлительно; Он повелевает душам немного подождать (Отк. 6:11). Ясно, что могут существовать такие промежутки времени, когда на молитвы ответа нет, так как молящийся не знает, какое время для Бога долгое, а какое — краткое.

Молитва может остаться без ответа также по той причине, что мы не умеем молиться должным образом (Рим. 8:26), потому что мы не всегда молимся в соответствии с волей Божьей (Иак. 4:3), как не всегда мы просим Бога о чем-то в вере (Иак. 1:6—8). Иногда мы думаем, что какое-то решение является наилучшим, однако у Бога есть иной план, может быть, такой, в котором Его воля исполняется через трудности и страдания. Иосиф, несомненно, настойчиво молился о спасении из колодца и о том, чтобы его не продавали в рабство в Египет (Быт. 37:23—36), однако позднее он понял, что «Бог обратил это в доброе» (Быт. 50:20).

Если мы не получаем ответа на нашу молитву, то мы присоединяемся к Иисусу, Который молился: «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22:42). Мы также присоединяемся к Павлу, который «трижды» просил Господа удалить от него «жало в плоть», но Господь не делал этого; Он сказал Павлу: «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12:8,9). Мы присоединяемся к Давиду, который молился о спасении жизни своего сына, но сын все-таки умер, и Давид «встал с земли, и умылся, и помазался, и переменял одежды свои, и пошел в дом Господень, и молился», и говорил о своем сыне: «Я пойду к нему, а оно [дитя] не возвратится ко мне» (2 Цар. 12:20, 23). Мы присоединяемся к мученикам всей истории церкви, которые молились об избавлении, которое не пришло к ним, ибо они «не возлюбили души своей даже до смерти» (Отк. 12:11).

Если мы не получаем ответа на нашу молитву, мы должны продолжать доверять Богу, Который делает так, что «любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу» (Рим. 8:28), и возлагать на Него все наши заботы, зная, что Он постоянно помнит о нас (1 Пет. 5:7). Мы должны помнить, что Он даст нам сил, которых хватит

для каждого нынешнего дня (Втор. 33:25), и что Он обещал: «Не оставлю тебя и не покину тебя» (Евр. 13:5; ср.: Рим. 8:35-39).

Мы также должны продолжать молиться. Иногда бывает так, что ответ, которого мы так долгождем, Бог дает нам внезапно, как это было с Анной, которая родила ребенка спустя много лет (1 Цар. 1:19,20), или с Симеоном, который свои-ми собственными глазами увидел долгожданного Мессию (Лк. 2:25—35).

Однако бывает и так, что в этой жизни наши молитвы остаются без ответа. Иногда Бог отвечает на молитвы после того, как верующий умирает. Иногда Он не отвечает на них и тогда, но даже в этом случае вера, выраженная в этих молитвах, любовь к Богу и к сотворенным Им людям возносятся к престолу Божьему как благоуханный фимиам (Отк. 5:8; 8:3,4) и ведут «к похвале и чести и славе в явление Иисуса Христа» (1 Пет. 1:7).

### Г. Хвала и благодарение

Хвала и благодарение Богу, которые более подробно мы рассмотрим в гл. 50, — это очень важный элемент молитвы. Образец молитвы, данный нам Иисусом, начинается со слов хвалы: «Да святится имя Твое» (Мф. 6:9). А Павел говорит филиппийцам: «Всегда в молитве и прощении *с благодарением* открывайте свои желания пред Богом» (Флп. 4:6) и колоссянам: «Будьте постоянны в молитве, бодрствуя в ней *с благодарением*» (Кол. 4:2). Благодарение, как и любой другой аспект молитвы, не должен быть простым проговариванием слова «спасибо» Богу, это должно быть отражение благодарности, которой исполнены наши сердца. Кроме того, нам не следует думать, что, благодаря Богу за ответ на какую-либо нашу молитву, мы можем неким образом принудить Бога дать нам это. Подобные вещи превращают молитву из подлинной, искренней просьбы в требование, в котором мы исходим из того, что можем заставить Бога сделать то, что нам хочется. Подобное отношение отрицает саму суть молитвы как упование на Бога.

Естественное благодарение, которое сопровождает молитву, выражает благодарность Богу за все обстоятельства, за каждое событие нашей жизни, которое допускает Бог. Если мы объединяем наши молитвы со смиренной, детской благодарностью Богу «за все» (1 Фес. 5:18), Бог примет их.

### Вопросы для самостоятельной работы

1. Бывает ли вам трудно молиться? Что из прочитанного в этой главе может помочь вам?
2. В какие периоды жизни ваши молитвы были особенно действенными? Какие факторы были причиной подобной эффективности? Чему вам следует уделять особое внимание в вашей молитвенной жизни? Как вы можете улучшить аспекты молитвенной жизни?
3. Обретаєте ли вы поддержку в совместной молитве с другими христианами?
4. Вы когда-нибудь пробовали спокойно подождать после того, как настойчиво просили о чем-то Господа? Если да, то каков был результат?
5. В вашем графике есть определенное время, которое вы уделяете чтению Библии и молитве? Легко ли вас отвлечь во время этих занятий? Если да, то как устранить эти отвлекающие факторы?
6. Вам нравится молиться? Почему?

### Специальные термины

вера молитва  
«во имя Иисуса»

ожидать ответа Господа

### Библиография

#### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 431-432
2. Арминианские (уэслианские или методистские)

- 1940 Wiley, 3:40-44, 153  
 1960 Purkiser, 421-424  
 1983 Cottrell, 2:353-708
3. Баптистские  
 1907 Strong, 433-439  
 1917 Mullins, 119, 192, 224, 274, 348  
 1983-1985 Erickson, 405, 406
4. Диспенсационалистские  
 1947 Chafer, 5:220-231; 7:252-254  
 1949 Thiessen, 298-301  
 1986 Ryrie, 381-382
5. Лютеранские  
 1917-1924 Pieper, 3:215-219  
 1934 Mueller, 428-434, 467-469
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
 1559 Calvin, 2:850-920 (3.20)  
 1724-1758 Edwards, 2:74-88, 113-118  
 1871-1873 Hodge, 3:692-709  
 1878 Dabney, 713-725  
 1937-1966 Murray, *CW*, 3:168-171
7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:295-298, 3:95-98

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия  
 1955 Ott, 91
2. Написанные после II Ватиканского собора  
 1980 McBrien, 1:331-332; 2:1057-1099

### Другие работы

- Bennett, Arthur, ed. *The Valley of Vision: A Collection of Puritan Prayer and Devotions*. Edinburgh and Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1975.
- Bounds, E. M. *Power Through Prayer*. Grand Rapids: Baker, 1963.
- Brother Lawrence. *77re Practice of the Presence of God*. New York: Revell, 1895.
- Carson D. A., ed. *Teach Us To Pray: Prayer in the Bible and the World*. Grand Rapids: Baker, and Exeter: Paternoster, 1990.
- Clowney, Edmund. *Christian Meditation*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1979.
- Clowney, Edmund. „Prayer, Theology of. In *NDT*, pp. 526, 527.
- Forsyth, P. T. *The Soul of Prayer*. Grand Rapids: Eerdmans, 1967 (reprint).
- Foster, Richard J. *Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth*. San Francisco: Harper and Row, 1988.
- Hallesby, O. *Prayer*. Trans, by Clarence J. Carlsen. Minneapolis: Augsburg, 1959 (reprint).
- Houston, James. *The Transforming Friendship*. Oxford and Batavia, 111.: Lion, 1989. Hunter, W. Bingham. *The God Who Hears*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986.
- Kelly, Thomas R. *A Testament of Devotion*. New York: Harper, 1941. Law, William. *A Serious Call to a Devout and Holy Life*. Philadelphia: Westminster, 1948 (reprint).
- M'Intyre, D. M. *The Hidden Life of Prayer*. Minneapolis: Bethany Fellowship Press, 1962 (reprint). (В других изданиях этой книги фамилия автора отражена как MacIntyre).
- Murray, Andrew. *The Ministry of Intercessory Prayer*. Minneapolis: Bethany House, 1981 (reprint; first published in 1897 as *The Ministry of Intercession*).
- Ortlund, Raymond C, Jr. *A Passion for God: Prayers and Meditations on the Book of Romans*. Wheaton, 111.: Crossway, 1994.
- Prince, Derek. *Shaping History Through Prayer and Fasting*. Old Tappan, N. J.: Fleming H. Revell, 1973.

Smith, David R. *Fasting: A Neglected Discipline*. Fort Washington, Pa.: Christian Literature Crusade, 1969.  
Spear, Wayne. *The Theology of Prayer*. Grand Rapids: Baker, 1979. Thomas a Kempis. *The Imitation of Christ*. Grand Rapids: Baker, 1973 (reprint). Unknown Christian. *The Kneeling Christian*. Grand Rapids: Zondervan, 1945. Wallis, Arthur. *God's Chosen Fast: A Spiritual and Practical Guide to Fasting*. Fort Washington, Pa.: Christian Literature Crusade, 1987.  
White, John. *Daring to Draw Near*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977. Willard, Dallas. *The Spirit of the Disciplines*. San Francisco: Harper and Row, 1988.

## Отрывок для запоминания

Евр. 4:14-16:

*Итак, имея Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса Сына Божия, будем твердо держаться исповедания нашего. Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может сострадать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха. Посему да приступаем с дерзновением к престолу благодати, чтобы получить милость и обрести благодать для благовременной помощи.*

## Г Л А В А 18

### Ангелы

*Кто такие ангелы? Зачем Бог сотворил их?*

#### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

##### А. Кто такие ангелы?

Ангелов мы можем определить следующим образом: **ангелы—это сотворенные, духовные существа, обладающие моральным суждением и высоким ин-теллектом, но не обладающие телами.**

**1. Сотворенные духовные существа.** Ангелы существовали не всегда; они — часть мира, сотворенного Богом. В тексте, где ангелы названы небесным «воинством», Ездра говорит: «Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и **все воинство их...** и небесные воинства Тебе поклоняются» (Неем. 9:6; ср.: Пс. 147:2,5). Павел говорит, что Бог сотворил все «видимое и невидимое» через Христа и для Него, и отдельно обозначает ангельский мир словами «престолы... господства... начальства... власти...» (Кол. 1:16).

Тот факт, что ангелы способны к моральным суждениям, очевиден из того, что часть ангелов согрешила и пала (2 Пет. 2:4; Иуд. 6; см.: гл. 20). Они обладают разумом, это видно в Писании, когда они говорят с людьми (Мф. 28:5; Деян. 12:6-11 и др.) и воспевают славу Богу (Отк. 4:11; 5:11).

Поскольку ангелы — это «духи» (Евр. 1:14), или духовные существа, обычно они не обладают физическими телами (Лк. 24:19). Поэтому обычно мы не можем их видеть, если только Бог не дарует нам особую способность видеть ангелов (Чис. 22:31; 2 Цар. 6:17; Лк. 2:13). В обычных занятиях — защищая и оберегая нас (Пс. 33:7; 90:11; Евр. 1:14) и присоединяясь к нам в поклонении Богу (Евр. 12:22), — они остаются невидимыми. Однако время от времени они обретают телесную форму, для того чтобы явиться различным людям (Мф. 28:5; Евр. 13:2).

**2. Иные названия ангелов.** В Писании иногда используются и другие наименования ангелов, например, «сыны Божий» (Иов. 1:6; 2:1), «святые» (Пс. 88:6,8), «духи» (Евр. 1:14), «Бодрствующие» (Дан. 4:10,14,19), «престолы», «начальства», «власти», «силы» (Кол. 1:16) и «господства» (Еф. 1:21).

**3. Иные небесные существа.** В Писании названы еще три других конкретных типа небесных существ. Кем бы мы ни считали их — особым видом

2. «ангелов» (в широком смысле слова) или иными небесными существами, — они все равно являются сотворенными духовными существами, которые слу-жат и поклоняются Богу.

1) «Херувимы»<sup>1</sup>. Херувимам было поручено охранять вход в Эдемский сад (Быт. 3:24), и о Боге часто говорится, что Его престол находится на херувимах или что Он путешествует на херувимах, как на колеснице (Пс. 18:10; Иез. 10:1—22). Над ковчегом Завета два херувима простирали свои крылья, и именно там Бог обещал пребывать со Своим народом: «Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что ни буду заповедывать чрез тебя сынам Израилевым» (Исх. 25:22; ср.: ст. 18-21).

2) «Серафимы»<sup>2</sup>. Другая группа небесных существ, серафимы, упоминается только в Ис. 6:2—7, где они непрерывно поклоняются Богу и восклицают: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» (Ис. 6:3).

3) Животные. Как в Книге Пророка Иезекииля, так и в Книге Откровения говорится о еще одном типе небесных существ, известных как «животные», находящиеся у престола Божьего (Иез. 1:5—14; Отк. 4:6—8)<sup>3</sup>. Обладая внешностью льва, тельца, человека и орла, они являются самыми мощными представителями всего творения Божьего (дикие животные, домашние животные, человеческие существа и птицы) и постоянно поклоняются Богу: «И ни днем ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Все-держитель, Который был, есть и грядет» (Отк. 4:8).

<sup>1</sup> По-древнееврейски единственное число будет «керуб»; «керубим» — это форма множественного числа (или «херувим», в соответствии с транслитерацией, взятой из Сеп-туагинты. — *Примеч. пер.*)

<sup>2</sup> По-древнееврейски единственное число будет «сераф»; «серафим» — это форма множественного числа.

<sup>3</sup> Описания в книге Иезекииля и в Откровении несколько отличаются друг от друга, но в них есть и много общего. Трудно сказать, идет ли речь о двух разных группах существ, или существа из Откровения изменили свою форму по сравнению с той, которая описана в видении Иезекииля.

**4. Иерархия и порядок среди ангелов.** Писание указывает на то, что среди ангелов существует порядок и иерархия. Один из ангелов, Михаил, назван архангелом (Иуд. 9), и это наименование подразумевает его власть над другими ангелами. В Дан. 10:13 он назван «одним из первых князей». Михаил по-является также в качестве начальника ангельской армии: «И произошла на небе война: Михаил и Ангелы его воевали против дракона, и дракон и ангелы его воевали против них, но не устояли, и не нашлось уже для них места на небе» (Отк. 12:7,8). Павел же говорит нам, что Господь возвратится с небес «при гласе Архангела» (1 Фес. 4:16). Говорится ли здесь о Михаиле как о единственном архангеле, или же есть и другие архангелы, Писание не уточняет.

**5. Имена конкретных ангелов.** В Писании по имени названы только два ангела<sup>4</sup>. Михаил упоминается в Иуд. 9, Отк. 12:7,8 и в Дан. 10:13,21, где он назван «Михаилом, одним из первых князей» (ст. 13). Ангел Гавриил упоминается в Дан. 8:16 и 9:21 как посланник, который приходит к Даниилу от Бога. Гавриил также упоминается в первой главе Евангелия от Луки как Божий посланник к Захарии и Марии. Ангел отвечает Захарии: «Я Гавриил, предстоящий пред Богом, и послан говорить с тобою и благовестить тебе сие» (Лк. 1:19). Далее читаем: «В шестый же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город аллилейский, называемый Назарет, к Деве... имя же Деве: Мария» (Лк. 1:26,27).

**6. Только в одном месте и в одно время.** Писание часто показывает нам ангелов, перемещающихся из одного места в другое, как в упомянутом выше стихе, где Гавриил «послан был... от Бога в город Галилейский, называемый Назарет» (Лк. 1:26). Тот факт, что ангелы перемещаются в пространстве, становится очевидным, когда ангел приходит к Даниилу и говорит ему:

**Не бойся, Даниил; с первого дня, как ты расположил сердце твое, чтобы достигнуть разумения и смирить себя пред Богом твоим, слова твои услышаны, и я пришел бы по словам твоим, но князь царства Персидского стоял против меня двадцать один день; но вот, Михаил, один из первых князей, пришел помочь мне, и я остался там при царях Персидских. А теперь я пришел возвестить тебе, что будет с народом твоим в последние времена, так как видение относится к отдаленным дням (Дан. 10:12-14).**

Мысль о том, что ангел в одно время может находиться только в одном месте, согласуется с тем фактом, что ангелы — сотворенные существа. В отличие от Бога, они — конечные творения, и потому ограничены пребыванием в одном месте в одно время, как и все, сотворенное Богом<sup>5</sup>.

-----

<sup>4</sup> Я не упоминаю здесь сатану, так как он падший ангел и его иногда называют также и другими именами (о сатане и бесах см. в гл. 19). (В англоязычной традиции «са-тана» [по-древнееврейски «противник», «супостат»] считается именем собственным и пишется с прописной буквы, а «диавол» [по-древнегречески «клеветник»] считается именем нарицательным и пишется со строчной буквы. — *Примеч. пер.*)

<sup>5</sup> Тем не менее, судя по всему, очень большое количество ангелов может находиться в одном месте в одно время, по крайней мере, на это указывает пример падших ангелов, или бесов. Когда Иисус спросил бесовские силы, пребывавшие в человеке, одержимом бесами: «Как тебе имя?», ответ был таков: «„Легион“, потому что много бесов вошло в него» (Лк. 8:30). Если даже не истолковывать это слово буквально, как количество, равное солдатам одного легиона римской армии (3—6 тыс. человек), так как сатана — отец ЛЖИ, и потому бесы могут сильно преувеличивать реальные события, достаточно того, что Лука говорит «Много бесов вошло в него».

<sup>6</sup> Греческое слово *μῆρας* («мириада») — это выражение, обозначающее «очень большое, но неопределенное количество» (BAGD, p. 529). (Или десять тысяч. — *Примеч. пер.*)

<sup>7</sup> Другая вероятность заключается в том, что «ангел» (где ученики думают, что «ан-гел» Петра стучит в ворота — Мф. 18:10 и Деян. 12:15) — это не ангельское существо, а «дух» умершего человека; защиту этой точки зрения см.: В. В. Wufield, "The Angels of Chrises 'Little Ones'", in *Selected Shorter Writings*, ed. John E. Meeter (Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1970), 1:253-266; D. A. Carson, "Matthew", *EBC*, 8:400-401.

Проблема этого истолкования заключается в том, что не было обнаружено ни одного ясного примера употребления слова «ангел» (греч. *ἀγγελος*) в значении «дух умершего человека». Уорфилд (pp. 265, 266), а вслед за ним и Карсон, цитирует два предполагаемых примера из еврейской внебиблейской литературы: 1 Енох. 51:4 и 2 Вар. 51:5,12. Однако эти тексты неубедительны. В 1 Енох. 51:4 говорится просто: «И лица ангелов на небесах будут светиться радостью» (R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2<sup>nd</sup> ed. [Oxford: Clarendon Press, 1913], 2:219), однако там ничего не говорится о том, что люди станут ангелами. Во 2 Вар. 51:5 говорится о том, что праведники обратятся «в сияние ангелов» (Charles, 2:508), однако это просто означает, что они будут так же праведны, как ангелы, а не то, что они станут ангелами.

В двух других текстах говорится, что праведники обретут совершенство, «превосходящее ангельское» (2 Вар. 51:12), и что «они будут подобны ангелам» (2 Вар. 51:10. См.:

7. *Сколько всего ангелов? Хотя* в Писании не названо число сотворенных Богом ангелов, судя по всему, это число очень велико. Мы читаем о том, что Бог на горе Синай «шел со тьмами святых; одесную Его огонь закона» (Втор. 33:2; здесь «тьма» это старославянское числительное, означающее «десять тысяч». — *Примеч. пер.*). Мы также узнаем о том, что «колесниц Божиих тьмы, тысячи тысяч» (Пс. 67:18). Когда мы приступаем к поклонению, мы приступаем к «*тьмам* Ангелов» (Евр. 12:22)<sup>6</sup>. Их многочисленность особо подчеркивается в Отк. 5:11, где Иоанн говорит: «И я видел, и слышал голос многих Ангелов вокруг престола и животных и старцев, и число их было *тьмы тем* и тысячи тысяч». Эти слова указывают на поразительно большое число (с человеческой точки зрения) — на бесчисленное собрание ангельских сил, прославляющих Бога.

8. *Есть ли у людей личные ангелы-хранители?* Писание ясно говорит нам о том, что Бог посылает ангелов, чтобы они оберегали нас: «Ибо Ангелам Своим заповедает о тебе — охранять тебя на всех путях твоих. На руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею» (Пс. 90:11,12). Однако люди вышли за рамки этого представления о защите людей в целом и поставили вопрос так: «Может быть, Бог дает конкретного „ангела-хранителя“ каждому человеку, по крайней мере христианину?» Подтверждение этой мысли видели в словах Иисуса о детях: «Ангелы их на небесах всегда видят лице Отца Моего Небесного» (Мф. 18:10). Однако наш Господь мог просто подразумевать, что ангелы, которым предписано оберегать детей, всегда имеют быстрый доступ в присутствие Божье<sup>7</sup>. Когда ученики Иисуса говорят (Деян. 12:15), что «ангел» Петра, должно быть, стучит в дверь, это не обязательно подразумевает веру в индивидуальных ангелов-хранителей. Возможно, некий ангел просто оберегал Петра и заботился о нем именно в то время. Таким образом, представление о личных «ангелах-хранителях» не находит убедительного подтверждения в Писании.

9. *Ангелы не вступают в брак.* Иисус учил, что в воскресении люди «ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как Ангелы Божий на небесах» (Мф. 22:30; ср.: Лк. 20:34—36). Это означает, что у ангелов нет таких семейных отношений, которые характерны для людей. Писание нигде более не говорит об этом, поэтому мудро было бы не рассматривать эту тему слишком подробно<sup>8</sup>.

Charles, 2:509). Однако в этих текстах также не говорится о том, что люди станут ангелами. Кроме того, поскольку эти отрывки недоступны нам в греческом варианте (Первая книга Еноха взята из эфиопского



текста, лишь с некоторыми греческими фрагментами, а Вторая книга Варуха — из сирийского), то они мало пригодны для того, чтобы определить значение греческого слова *ἄγγελος*.

Уорфилд цитирует также «Деяния Павла и Феклы» (Tischendorf, p. 42, para. 5, ad finem): «Благословенны боящиеся Бога, ибо они станут ангелами Божиими». Однако этот текст датируется концом II в. н. э. (ODCC, p. 1049) и не заслуживает достаточного доверия в качестве источника информации о том, во что верила ранняя церковь или чему учит Новый Завет.

<sup>8</sup> Следует отметить, что это утверждение дано Иисусом в ответ на вопрос саддукеев о женщине, которая была замужем семь раз; Иисус сказал, что их вопрос демонстрирует их незнание Писания и «силы Божией» (Мф. 22:29). Таким образом, нам следует довольствоваться ответом Иисуса и не тревожиться. Нужно думать о небе не с печальным предчувствием потери семейных отношений, а с радостным предвкушением обогащения наших взаимоотношений. (О «сынах Божиих» см. в Быт. 6:2,4, а также в гл. 19 этой книги.)

<sup>9</sup> Писание не говорит нам о том, утратили ли часть своей силы согрешившие ангелы, когда они отпали от Бога, или они обладают такой же силой, какой обладали еще будучи ангелами.

**10. Сила ангелов.** Судя по всему, ангелы обладают огромной силой. Они названы «крепкими силою» (Пс. 102:20) и «силами» (ср.: Еф. 1:21), «начальствами» и «властями» (Кол. 1:16). Ангелы, судя по всему, превосходят мятежных людей «крепостью и силою» (2 Пет. 2:11; ср.: Мф. 28:2). По крайней мере, во время своего земного существования люди «унижены» перед ангелами (Евр. 2:7). Хотя сила ангелов и велика, она, безусловно, не бесконечна и используется в борьбе против злых бесовских сил, над которыми властвует сатана (Дан. 10:13; Отк. 12:7,8; 20:1—3)<sup>9</sup>. Тем не менее, когда Господь возвратится, мы будем воскрешены в состоянии, более возвышенное, нежели ангельское (1 Кор. 6:3; см. ниже, с. 453—455, В 1).

**11. Кто такой Ангел Господень?** Во многих текстах Писания, особенно ветхозаветных, об Ангеле Господнем говорится так, словно это Сам Бог, принявший человеческий облик, чтобы явиться перед людьми.

Так, «Ангел Господень», нашедший Агарь в пустыне, пообещал ей: «Ум-ножая умножу потомство твое, так что нельзя будет и счесть его от множества» (Быт. 16:10); отвечая, Агарь назвала «Господа, Который говорил к ней, сим именем: Ты Бог видящий меня» (Быт. 16:13). Также, когда Авраам собирался принести в жертву своего сына Исаака, «Ангел Господень» воззвал к нему с неба и сказал: «Не поднимай руки твоей на отрока и не делай над ним ничего; ибо теперь Я знаю, что боишься ты Бога и не пожалел сына твоего, единственного твоего, **для Меня**» (Быт. 22:12). Когда «Ангел Господень» явился во сне Иакову, он сказал ему: «Я Бог, явившийся тебе в Вефиле, где ты возлил елей на памятник и где ты дал Мне обет» (Быт. 31:11,13). Когда «Ангел Господень» явился Моисею в неопалимой купине, он сказал: «**ЯБоготца твоего**, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова» (Исх. 3:2,6). Есть явные случаи, когда Ангел Господень, или Ангел Божий, выступает в качестве Самого Бога, возможно, это Бог-Сын, принимающий человеческую внешность на короткое время, чтобы предстать перед людьми.

Есть и такие случаи, когда Ангел Господень отличается от Бога (см.: 2 Цар. 24:16; Пс. 33:7; Зах. 1:11—13), и такие тексты, где говорится о **некоем** «Ангеле Господнем»<sup>10</sup> (напр.: Лк. 1:11), и в этих случаях речь идет просто об ангеле, посланном Богом.

## Б. Когда ангелы были сотворены?

Все ангелы должны были быть сотворены до седьмого дня творения, так как читаем: «Так совершены небо и земля и все воинство их» (Быт. 2:1; слово «воинство» здесь обозначает небесных существ, населяющих Божий мир). Еще более конкретно следующее утверждение: «Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море **и все, что в них**; а в день седьмый почил» (Исх. 20:11). Таким образом, все ангелы были сотворены, самое позднее, на шестой день творения.

<sup>10</sup> Англ. *an angel of the Lord* — эта особенность передается лишь простановкой артиклей в английских переводах и никак не основана на древнееврейском и древнегреческом оригиналах. — *Примеч. пер.*

Но можем ли мы установить это еще точнее? Возможно, намек на создание ангельских существ в первый день творения содержится в следующих словах: «В начале сотворил Бог небо и землю», и сразу же после этого говорится, что «**земля...** была безвидна и пуста» (Быт. 1:2), но без упоминания о небе. Возможно, это говорит о том, что здесь пустота и ненаселенность земли противопоставляется небесам, где Бог, может быть, уже сотворил ангельские существа и предписал им различные роли и обязанности. Эта мысль представляется гораздо более вероятной, когда

мы читаем о том, что «при общем ликование утренняя звезд, когда все сыны Божий восклицали от радости», Бог утвердил «основания» и «краеугольный камень» земли, в процессе ее формирования (Иов. 38:6,7). Если ангелы («сыны Божий») восклицали от радости, когда Бог делал землю пригодной для обитания, это может означать, что Бог сотворил ангелов в самом начале первого дня творения.

Однако, поскольку в Писании даны лишь некоторые подсказки, нам еледует довольствоваться тем фактом, что Бог не дал достаточной информации о времени сотворения ангелов. Дальнейшие рассуждения, не основанные на данных Писания, представляются бессмысленными. «Сокрытое принадлежит Господу, Богу нашему, а открытое нам и сынам нашим до века, чтобы мы исподняли все слова закона сего» (Втор. 29:29).

За определенное время до того, как сатана искусил Еву в саду (Быт. 3:1), некоторое число ангелов согрешило и отпало от Бога (2 Пет. 2:4; Иуд. 6). Это произошло, судя по всему, после шестого дня творения, когда «увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31), однако Писание не дает нам более подробной информации об этом событии.

## В. Место ангелов в плане Божьем

**1. Ангелы показывают величие Божьей любви к нам и величие плана Божьего.** Люди и ангелы (в широком смысле слова) — единственные моральные, разумные существа, созданные Богом. Поэтому мы можем понять многое о Божьей любви к нам и о Божьем плане, если сравним себя с ангелами.

Прежде всего следует отметить следующее различие: об ангелах никогда не говорится, что они сотворены «по образу Божию», тогда как о людях это утверждается неоднократно (Быт. 1:26,27; 9:6). Поскольку быть сотворенным по образу Божьему означает быть подобным Богу, представляется уместным заключить, что мы в гораздо большей степени подобны Богу, нежели ангелы.

<sup>11</sup> См. гл. 20.

Этот вывод подтверждается тем фактом, что Бог обещал в будущем дать нам власть над ангелами, чтобы судить их: «Разве не знаете, что глш *будем судить ангелов?*» (1 Кор. 6:3). Хотя сейчас мы занимаем несколько более низкое положение, чем ангелы (Евр. 2:7), когда наше спасение свершится, мы будем вознесены над ангелами и станем править ими. Ведь ангелы служат нам и сей-час: «Не все ли они суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение?» (Евр. 1:14).

Способность людей рождать себе подобных (Адам «родил сына по подобию своему», Быт. 5:3) — другой элемент нашего превосходства над ангелами, которые, судя по всему, не могут рождать детей (ср.: Мф. 22:30; Лк. 20:34-36).

Ангелы также демонстрируют величие Божьей любви к нам тем, что ни один из многих согрешивших ангелов не был спасен. Петр говорит нам, что «*Бог ангелов согрешивших не пощадил*, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет. 2:4, курсив мой. — У. Г.). Иуда говорит, что Бог «ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает в вечных узах, под мраком, на суд великого дня» (Иуд. 6). В Послании к Евреям читаем: «Ибо не Ангелов восприемлет Он, но восприемлет семя Авраамово» (Евр. 2:16).

Итак, мы видим, что Бог создал две группы разумных моральных творений. Многие из ангелов согрешили, но Бог не стал возрождать их. Со стороны Бога это было совершенно справедливо, и ни один ангел никогда не сможет сказать, что Бог плохо обошелся с ним.

Что касается другой группы моральных творений, людей, то мы также обнаруживаем, что большое количество человеческих существ (практически все) согрешили и отвратились от Бога. Как и в случае с согрежившими ангелами, Бог мог оставить нас идти выбранной нами же самими дорогой к вечно-му осуждению. Если бы Бог принял решение не спасать ни одного человека из всего грешного человеческого рода, Он был бы совершенно прав, и никто не мог бы сказать, что это несправедливо.

Однако Бог решил сделать нечто гораздо большее, чем требовала обычная справедливость. Он решил спасти часть грешных людей. Если бы даже Он решил спасти пятерых людей из всего грешного человеческого рода, это было бы нечто гораздо большее, чем справедливость; это было бы проявлением величайшей милости. Если бы Он решил спасти только сто человек из всего человеческого рода, это было бы поразительным проявлением милости и любви. Но в действительности Бог решил сделать нечто еще большее. Он решил возродить из грешного человечества великое множество людей, которое не поддается подсчету, «из всякого колена и языка, и народа и племени» (Отк. 5:9). Подобные милость и любовь безграничны и непостижимы для нас. Все это не заслужено нами: мы получаем это по благодати. Такой поразительный контраст с делом ангелов открывает нам глаза на истину.

Тот факт, что Бог не позволил нам отпасть от Него, означает, что мы можем петь такие песнопения, которые ангелы не смогут петь во всей вечности.

**Возрожден — как я счастлив об этом сказать! Возрожден кровью Агнца святой. Сам Господь распростер на меня благодать, Чадам Божьим став, я — живой.**

Это песнопение, как и все великие песнопения, в которых говорится о нашем возрождении во Христе, можем петь только мы. Те ангелы, которые не пали, видят, как мы воспеваем эти слова, и радуются за нас (Лк. 15:10), но они никогда не смогут сами спеть подобные слова.

**2. Ангелы напоминают нам о том, что невидимый мир реален.** Как саддукеи во времена Иисуса говорили, что «нет воскресения, ни Ангела, ни духа» (Деян. 23:8), так и сегодня многие люди отрицают реальность того, чего они не могут увидеть. Однако библейское учение о существовании ангелов — это постоянное напоминание о том, что невидимый мир реален. Только когда Господь открыл глаза слуге Елисея, тот увидел, что «вот, вся гора наполнена конями и колесницами огненными кругом Елисея» (4 Цар. 6:17; это была армия ангелов, посланная в Дофаим для защиты Елисея от сирийцев). Псалмопевец также говорит нам о том, что он осознает присутствие ангелов: «Хвалите Его, все Ангелы Его, хвалите Его, все воинства Его» (Пс. 148:2). Автор Послания к Евреям напоминает нам, что, когда мы поклоняемся Богу, мы приступаем к небесному Иерусалиму «и тьмам Ангелов» (Евр. 12:22), которых мы не видим, но чье присутствие исполняет нас и страхом, и радостью. Мир неверующих может рассматривать разговоры об ангелах как простое суеверие, однако Писание, говоря об ангелах, открывает нам действительное устройство мира.

**3. Ангелы подают нам пример.** Как своим послушанием, так и своим поклонением ангелы подают нам пример, достойный подражания. Иисус учит нас молиться так: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10). На небе воля Божья свершается ангелами незамедлительно, радостно и без вопросов. Нам дано повеление ежедневно молиться о том, чтобы наше послушание и послушание других людей стало подобно послушанию ангелов на небе. Их радость в том, чтобы быть смиренными слугами Божьими, усердно и радостно они исполняют предписанные им обязанности, и неважно — малы эти обязанности или велики. Нам следует стремиться к тому, чтобы мы сами и другие люди поступали таким же образом.

Ангелы также служат нам примером в их поклонении Богу. Серафимы перед престолом Божьим, видя святость Бога, непрестанно восклицают: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» (Ис. 6:3). Иоанн видел вокруг престола Божьего великую армию ангелов, «которые говорили громким голосом: достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение» (Отк. 5:11,12). Если ангелы находят величайшую радость в постоянном прославлении Бога, не следует ли и нам каждый день воспевать хвалу Господу, используя тем самым наше время и силы наилучшим образом?

**4. Ангелы исполняют часть планов Божьих.** Писание рассматривает ангелов как служителей Бога, которые исполняют на земле некоторые Его планы. Они приносят людям сообщения от Бога (Лк. 1:11—19; Деян. 8:26; 10:3—8,22; 27:23,24). Иногда они свершают суд Божий: над Израилем (2 Цар. 24:16,17), над вождями армии ассирийцев (2 Пар. 32:21), над царем Иродом, не воздав-шим славу Богу (Деян. 12:23), изливая на землю чаши гнева (Отк. 16:1). Когда Христос возвратится, ангелы придут вместе с Ним, как великая армия, сопровождающая своего Царя и Господа (Мф. 16:27; Лк. 9:26; 2 Фес. 1:7).

Ангелы также надзирают за землей как представители Бога (Зах. 1:10,11) и борются с бесовскими силами (Дан. 10:13; Отк. 12:7,8). Иоанн в своем видении говорит о сходящем с небес ангеле, который «взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну...» (Отк. 20:1—3). Когда Христос возвратится, о Его приходе возвестит архангел (1 Фес. 4:16; ср.: Отк. 18:1,2,21; 19:17,18 и др.).

**5. Ангелы непосредственно славят Бога.** Ангелы исполняют и еще одну функцию. Они непосредственно служат Богу, прославляя Его. Таким образом они — еще один род разумных моральных существ (кроме людей), которые прославляют Бога.

Ангелы славят Бога зато, Каков Он есть, за Его совершенство.

**Благословите Господа, все Ангелы Его, крепкие силою, исполняющие слово Его, повинуйся гласу слова Его (Пс. 102:20; ср.: Пс. 147:2).**

Серафимы непрестанно славят Бога за Его святость (Ис. 6:2,3), как и четыре животных, о которых говорится в

Отк. 4:8.

Ангелы также славят Бога за Его великий план спасения, так как видят его воплощение. Когда Христос родился в Вифлееме, множество ангелов ела-вило Бога и восклицало: «Слава в вышних Богу, и на земле мир, в человеках благоволение» (Лк. 2:14; ср.: Евр. 1:6). Иисус говорит нам: «Бывает радость у Ангелов Божиих и об одном грешнике кающемся» (Лк. 15:10), указывая на то, что ангелы радуются каждый раз, когда кто-либо оставляет свои грехи и обращается к Иисусу как к Спасителю.

Когда Павел проповедует Евангелие, приводя в церковь людей разных национальностей, как иудеев, так и язычников, он видит мудрый план Божий о церкви, который явлен ангелам (и бесам), так как он говорит, что был призван проповедовать язычникам, «дабы ныне *соделалась известною чрез Церковь начальствам и властям на небесах* многообразная премудрость Божия» (Еф. 3:10, курсив мой. — *У. Г.*). Петр говорит нам, что ангелы «желают проникнуть» в славу плана спасения, понять, как он работает в жизни конкретных верующих каждый день<sup>12</sup>. Павел отмечает также, что Христос «показал Себя Ангелам» (1 Тим. 3:16), подразумевая, что они прославили Бога за жизнь Христа в послушании. Кроме того, тот факт, что, когда церковь собирается на поклонение, женщинам следует носить женскую одежду «для Ангелов» (1 Кор. 11:10), указывает на то, что ангелы свидетельствуют о жизни христиан и славят Бога за наше поклонение и послушание. Павел, когда хочет подчеркнуть серьезность своего повеления, напоминает Тимофею, что все наши действия свершаются в присутствии ангелов: «Пред Богом и Господом Иисусом Христом *и избранными Ангелами* заклинаю тебя сохранить сие без предубеждения, ничего не делая по пристрастию» (1 Тим. 5:21, курсив мой. — *У. Г.*; ср.: 1 Кор. 4:9). Если Тимофей будет следовать указаниям Павла, ангелы засвидетельствуют о его послушании и прославят Бога; если он не будет повиноваться, ангелы также увидят это и будут опечалены.

## Г. Наше отношение к ангелам

**1. В наших повседневных делах нам следует помнить об ангелах.** Писание ясно говорит о том, что Бог желает, чтобы мы знали о существовании ангелов и о природе их действий. Поэтому нам не следует думать, что учение об ангелах не имеет никакого отношения к нашей повседневной жизни. Знание о существовании ангелов и характере их служения может обогатить жизнь христианина и в наши дни.

Когда мы приходим к Богу в поклонении, мы присоединяемся не только к огромному количеству умерших верующих, которые попали в присутствие Божье на небе, к «духам праведников, достигших совершенства», но также и к «тьмам Ангелов» (Евр. 12:22,23). Хотя обычно мы не видим этого небесного поклонения и не отдаем себе в нем отчета, оно, несомненно, обогащает наше чувство почтения и радости в присутствии Божьем, если мы действительно ценим тот факт, что в нашем поклонении Богу к нам присоединяются ангелы.

<sup>12</sup>В настоящем времени глагол *ἐπιθυμῶσιν* («стремятся») обретает значение «постоянно, даже сейчас стремятся» проникнуть в это. Это стремление есть святое желание увидеть славу Царства Христа, когда оно осуществляется в жизни конкретных христиан в истории церкви (см.: Wayne Grudem, *1 Peter*, p. 73).

<sup>13</sup>Это не означает, что мы не должны бояться огорчить грехом Самого Бога; речь просто идет о том, что как присутствие других людей удерживает нас от греха, так и знание о присутствии ангелов помогает нам справиться с греховными желаниями.

Кроме того, нам следует помнить, что в течение дня ангелы видят как наше послушание, так и наше неповиновение Богу. Даже если мы думаем, что со-грешаем тайно и что это никого не печалит, нам следует вспомнить о том, что наше неповиновение видят, может быть, сотни ангелов, которых это печалит<sup>13</sup>. С другой стороны, когда мы отчаиваемся и думаем, что наша верность и послушание Богу никому не видны и никого не ободряют, нас должна утешать мысль о том, что, возможно, сотни ангелов видят нашу борьбу, которую мы ведем в одиночестве, каждый день «стремясь проникнуть» в то, как великое спасение Христово действует в нашей жизни.

Словно бы для того, чтобы ярче подчеркнуть реальность присутствия ангелов, которые наблюдают за нашим служением Богу, автор Послания к Евреям говорит о том, что ангелы иногда принимают человеческий облик, судя по всему, для того, чтобы совершать своего рода «инспекцию». Читаем: «Страннолюбия не забывайте; ибо чрез него некоторые, не зная, оказали гостеприимство Ангелам» (Евр. 13:2; ср.: Быт. 18:2—5; 19:1—3). Это должно способствовать нашему желанию послужить незнакомым людям; кто знает, может быть, придя на небеса, мы встретим там ангела, который на земле являлся нам в образе человека, находящегося в беде.

Когда мы внезапно получаем избавление от опасности или от отчаяния, мы можем считать, что Бог послал нам в помощь ангелов, и нам следует благодарить Его за это. Ангел затворил пасти львам, так что они не смогли причинить вреда Даниилу (Дан. 6:22), освободил из темницы апостолов (Деян. 5:19,20), а затем Петра (Деян. 12:7—

11), ангелы служили Иисусу в пустыне сразу после того, как окончилось Его искушение и когда Он был очень слаб (Мф. 4:11)<sup>14</sup>.

Когда машина внезапно сворачивает, не задев нас, когда мы понимаем, что еще шаг — и мы бы упали в бушующую реку, когда мы благополучно миновали опасный район, не следует ли нам думать, что Бог послал Своих ангелов, чтобы те защитили нас? Не обещает ли Писание: «Ангелам Своим заповедает о тебе — охранять тебя на всех путях твоих. На руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею» (Пс. 90:11,12)? Не следует ли нам возблагодарить Бога за то, что он посылает нам эту помощь? Да, следует.

**2. Предостережения, касающиеся наших взаимоотношений с ангелами.** Необходимо помнить несколько предостережений.

1) **Мы должны остерегаться лжеучений, получаемых от ангелов.** Библия предостерегает нас, чтобы мы не принимали лжеучений от предполагаемых ангелов: «Но если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:8). Павел предупреждает об этом, поскольку знает о вероятности подобного соблазна. Он говорит: «Сам сатана принимает вид Ангела света» (2 Кор. 11:14). Также лжепророк, соблазнивший человека Божьего, утверждал: «**Ангел говорил мне сповом Господним**, и сказал: „вороти его к себе в дом; пусть поест он хлеба и напьется воды“» (3 Цар. 13:18, курсив мой. — У. Г.). Однако сразу же добавлено: «Он солгал ему».

<sup>14</sup> Отметим также рассказ Луки о том, что во время молитвы Иисуса в Гефсиманском саду «явился... Ему Ангел с небес и укреплял Его» (Лк. 22:43). Этот текст засвидетельствован в самых древних рукописях.

Таким образом, от ангелов было получено *ложное* учение или водительство. Интересно, что все эти случаи ясно показывают нам возможность сатанинского соблазна, который подталкивает нас к неповиновению четкому учению Писания или повелениям Бога (ср.: 3 Цар. 13:9). Эти предостережения должны удерживать христиан от доверчивого отношения к уверениям, например, мормонов, которые говорят, что с Джозефом Смитом говорил ангел (Мо-рони), который и открыл ему основы религии мормонов. Это «откровение» противоречит Писанию (в таких вопросах, как учение о Троице, о личности Христа, об оправдании одной только верой, и во многих других), и христианам не следует верить подобным заявлениям<sup>15</sup>. То, что канон Писания утвержден окончательно, также должно помочь нам понять, что ныне Бог не дает нам дальнейшего откровения в учении, и любые заверения о том, что то или иное учение было получено от ангелов, следует незамедлительно отвергать как ложные.

2) **Не следует поклоняться ангелам, молиться им и искать встреч с ними.** «Служение Ангелов» (Кол. 2:18) было одним из лжеучений, распространенным в Колоссах. Кроме того, ангел, который говорит с Иоанном в Откровении, запрещает Иоанну поклоняться ему: «Смотри, не делай сего; я сослужитель тебе и братьям твоим, имеющим свидетельство Иисусово; Богу поклонись» (Отк. 19:10).

Не следует и молиться ангелам. Молиться нужно только Богу, Который один всемогущ и потому способен отвечать на молитвы Своего народа. По Своему всемогуществу и всеведению Бог-Сын и Бог-Дух Святой также достойны молитв, но ни об одном другом существе этого сказать нельзя. Павел предостерегает нас, чтобы мы не думали, что между нами может быть какой-либо иной посредник, «ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5). Если бы мы молились ангелам, то мы приписывали бы им статус, равный божественному, чего делать не следует. В Писании нет ни одного примера обращения к конкретному ангелу или просьбы о помощи, обращенной к ангелам.

<sup>15</sup> **Конечно, в Писании есть случаи, когда богословские истины передаются людям через ангелов (Лк. 1:13—20, 30—37; 2:10—14; Деян. 1:11; Евр. 2:2). Упомянутые выше тексты запрещают принимать от ангелов лишь такое учение, которое противоречит Писанию.**

Кроме того, Писание не призывает нас искать контакта с ангелами. Искать подобных видений — значит проявлять нездоровый интерес к ярким событиям, в этом нет любви к Богу и к Его делу. Хотя в Писании ангелы являются людям, сами люди подобных встреч никогда не ищут. Наша роль — говорить с Господом, Который повелевает всеми ангельскими силами. Однако в просьбе к Богу исполнить Его обетование, данное в Пс. 90:11, и послать ангелов для защиты от несчастий, нет ничего неправильного.

3) **Являются ли ангелы людям в наши дни?** В самый ранний период истории церкви ангелы часто являлись людям. Ангел повелел Филиппу отправиться на юг, по дороге, которая ведет из Иерусалима в Газу (Деян. 8:26); повелел Корнилию отправить посланца к Петру, чтобы вызвать того из Иоппии (Деян. 10:3—6); призвал Петра

встать и выйти из темницы (Деян. 12:6—11); обещал Павлу, что никто на корабле не погибнет и что он еще предстанет перед кесарем (Деян. 27:23,24). Кроме того, автор Послания к Евреям призывает своих читателей, ни один из которых не был апостолом и не принадлежал даже к верующим первого поколения, связанным с апостолами (см.: Евр. 2:3), чтобы **они** продолжали оказывать гостеприимство незнакомым людям, явно полагая, что они также могут встретить ангелов, сами о том не подозревая (Евр. 13:2).

Поэтому никаких причин полагать, что в наши дни ангелы являться не могут, просто нет. Кто-то может возразить, что достаточность Писания (см.: гл. 7) и окончание формирования канона (см. гл. 2) исключают явление ангелов в наши дни<sup>16</sup>. Иногда говорят, что нам не следует ожидать, что Бог обратится к нам через ангелов. Хотя ангелы и не станут добавлять что-либо к бого-словескому и моральному учению Писания, Бог **может** сообщать нам информацию через ангелов, как Он делает это через пророчество<sup>17</sup>, или через обычное общение с другими людьми, или в тот момент, когда мы наблюдаем мир. Если Бог может послать другого человека, чтобы тот предупредил нас об опасности или ободрил нас, когда мы отчаиваемся, то Он вполне может послать с той же целью и ангела.

Однако если такое необычное событие действительно произойдет в нашей жизни, то, принимая водительство от ангела, нам следует быть **крайне осторожными**. (Возможно, важно помнить, что в наши дни подобных случаев фиксируется очень мало, чаще всего при этом речь идет об учениях, противоречащих Писанию, показывающих, что это явления бесов, а не ангелов.) Зная, что бесы могут являться нам в виде ангелов света (см.: 2 Кор. 11:14), нужно быть настороже, так как явление ангелоподобного существа еще не означает, что оно говорит истину. **Писание** — наше руководство, и ни одно ангельское существо не может дать нам авторитетного учения, которое противоречило бы Писанию (см.: Гал. 1:8).

<sup>16</sup> **О прекращении некоторых духовных даров см. в гл. 51.** <sup>17</sup>См. гл.52.

Явление ангела в наши дни было бы событием незаурядным. Если такое (как нам кажется) произошло, следует тщательно проанализировать все, что об этом известно. Однако нет никаких причин утверждать, что такое событие не может произойти ни в коем случае, особенно если речь идет о ситуациях, связанных с опасностями или с противодействием силам зла.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Как тема этой главы повлияла на ваше представление об ангелах в целом? Изменится ли ваше состояние, если во время поклонения вы будете осознавать, что находитесь в присутствии ангелов, которые славят Бога?

2. Как вы думаете, сейчас ангелы смотрят на вас? Как вы считаете, что они испытывают, глядя на вас? Вы когда-нибудь испытывали особенную радость после покаянной молитвы человека, принимающего Христа как Спасителя? Как вы считаете, может ли эта радость отчасти объясняться тем, что с вами вместе раскаянию грешника радуются и ангелы (Лк. 15:10)?

3. Вспомните случаи, когда вы чудесным образом были избавлены от опасностей. Не появлялась ли у вас мысль, что вам помог ангел?

4. Как пример ангелов, которые старательно и радостно исполняют предписанные им обязанности, вне зависимости от того, велики они или малы, может помочь вам в тех обязанностях, которые вам следует выполнить сегодня дома, на работе или в церкви?

5. Что вы испытываете, вспоминая, что Бог попросит вас судить ангелов (1 Кор. 6:3)? Расскажите, что вы испытываете в связи с величием человеческой природы, сотворенной по образу Божьему.

## Специальные термины

ангел

Ангел Господень архангел Бодрствующие животное  
Михаил

начальства и власти серафим сыны Божьи херувим

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

2

Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 125-129 Арминианские (уэслианские или методистские)

1892-1894	Miley,	2:490-496
1940	Wiley, 1:472-476	
1983	Carter, 2:1047-1069	

3

Баптистские

1767

Gill, 1:375-384, 434-435

1887	Boyce, 174-181
1907	Strong, 443-464
1917	Mullins, 276-280
1976-1983	Henry, 6:229-250
1983-1985	Erickson, 433-451

4. Диспенсационалистские

1947	Chafer, 2:3-32
1949	Thiessen, 133-150
1986	Ryrie, 121-134

5. Лютеранские

1559	Calvin, 1:163-172 (1Л4.3-	-
		12)
1724 -1758	Edwards, 2:604-607, 612-	-
-		61
		7

1861 Непре, 201-219

1871 1873 Hodge, 1:637-643

-

1878 Dabney, 264-275

1938 Berkhof, 141-148

1962 Buswell, 1:130-134

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1917-1924	Pieper,	1:498-508
1934	Mueller, 196-202	

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:169-196

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 114-121

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien (вопрос напрямую не рассматривается)

Другие работы

Bromiley, G. W. "Angel". In *EDT*, pp. 46, 47. Dickason, C. Fred. *Angels, Elect and Evil*, Chicago: Moody, 1975. Graham, Billy. *Angels: God's Secret Agents*. Revised and expanded edition. Waco, Tex.: Word, 1986.

Joppie, A. S. *The Ministry of Angels*. Grand Rapids: Baker, 1953. McComiskey, T. E. "Angel of the Lord". In *EDT*, pp. 47, 48.

Отрывок для запоминания

Отк. 5:11,12:

*И я видел, и слышал голос многих Ангелов вокруг престола и животных и старцев, и число их было тьмы*

*тем и тысячи тысяч, которые говорили громким голосом: достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение.*

## Г Л А В А 19

# Сатана и бесы

*Что современным христианам следует думать о сатане и бесах? Духовная брань*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Тема предыдущей главы естественно подводит нас к вопросу о сатане и бесах, поскольку они тоже ангелы, только злые. Некогда они были благими, но, согрешив, утратили привилегию служить Богу. Они также сотворенные, духовные существа, обладающие моральным суждением и высоким интел-лектом, но не обладающие физическими телами. Бесов мы можем определить следующим образом: **бесы — это злые ангелы, согрешившие против Бога, кото-рые постоянно совершают в мире зло.**

#### А. Происхождение бесов

Когда Бог сотворил мир, «увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). Это означает, что даже в ангельском мире, сотворенном Богом, тогда еще не было злых ангелов, или бесов. Однако ко времени событий, описанных в Быт. 3, мы видим, что сатана, в облике змея, искушает Еву (Быт. 3:1—5). Таким образом, где-то в период между событиями, описанными в Быт. 1:31 и Быт. 3:1, в ангельском мире произошли изменения — многие ан-гелы отпали от Бога и стали злыми.

В Новом Завете об этом упоминается дважды. Петр говорит нам: «Бог ан-гелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блю-сти на суд для наказания» (2 Пет. 2:4)<sup>1</sup>. Иуда также говорит, что Бог «ангелов, не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище, соблюдает

<sup>1</sup> Это не означает, что грешные ангелы сейчас не оказывают на мир никакого влия-ния, так как в ст. 9 Петр говорит, что Господь также знает, как «беззаконников соблюдать ко дню суда», имея в виду людей, которые явно имели влияние на мир и даже беспокои-ли читателей послания Петра. Написанное во 2 Пет. 2:4 просто означает, что падшие ангелы были удалены из присутствия Божьего и содержатся под определенным ограни-чительным контролем до судного дня, однако это не исключает их нынешней постоян-ной активности в мире.

в вечных узах, под мраком, на суд великого дня» (Иуд. 6). Вновь подчерки-вается тот факт, что они удалены от славы присутствия Божьего и что их дея-тельность ограничена (в метафорическом смысле, они пребывают «в вечных узах»), однако в тексте не говорится ни о том, что влияние бесов устранено из мира, ни о том, что часть бесов содержится в месте наказания, отделенном от мира, тогда как прочие способны оказывать на него воздействие<sup>2</sup>. Как Вто-рое послание Петра, так и Послание Иуды говорят нам, что часть ангелов от-пала от Бога и эти ангелы стали противниками Его Слова. Судя по всему, их грехом была гордыня, отказ занять предписанное им место, ибо они не сохра-нили своего достоинства и оставили свое жилище (Иуд. 6).

Возможно также, что упоминание о падении сатаны, князя бесов, содер-жится в гл. 14 Книги Пророка Исайи. Исайя говорит об осуждении Богом (земного) вавилонского царя и использует выражения, слишком сильные для применения к любому человеческому существу:

**Как упал ты с неба, денница<sup>3</sup>, сын зари! разбился о землю, попи-равший народы. А говорил в сердце своем: «взойду на небо, выше звезд Божиих вознесу престол мой, и сяду на горе в сонме богов, на краю севе-ра; взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему». Но ты низ-вержен в ад, в глубины преисподней (Ис. 14:12—15).**

Из описания попытки взойти на небо и установить там свой престол со словами: «Буду подобен Всевышнему»



ясно, что речь идет об ангельском существе великой силы и достоинства. Для еврейской пророческой речи нет ничего необычного в переходе от описания событий из жизни человека к параллельным небесным событиям, которые в некотором роде находят отражение в земных событиях<sup>4</sup>. Если это действительно так, то грех сатаны — гордыня и попытка сравниться с Богом.

<sup>2</sup> Во 2 Пет. 2:4 не говорится: «Бог не удалил ангелов после того, как они согрешили», или: «Бог бросил согрешивших ангелов в ад», здесь содержится просто общее упоминание об «ангелах», которые согрешили. Также в Иуд. 6 говорится об ангелах, «не сохранивших своего достоинства, но оставивших свое жилище», где речь идет обо всех согрешивших ангелах. Их нынешнее жилище — «ад» и «адский мрак», хотя они и могут выбираться оттуда и оказывать влияние на людей в мире.

<sup>3</sup> KJV переводит слово «денница» как «Люцифер», что означает «светоносный». Слово «Люцифер» не фигурирует ни в одном другом тексте KJV и ни в одном другом современном переводе Библии.

<sup>4</sup> См., напр.: Пс. 44, где описание земного царя переходит в описание Мессии.

При этом едва ли в Быт. 6:2—4 говорится о падении бесов. В этих стихах нам сказано, что «сыны Божий увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал. <В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божий стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им». Многие полагают, что «сыны

Божий» в этом отрывке — это ангелы, согрешившие браком с дочерьми людей, но это маловероятно, и вот по каким причинам<sup>5</sup>.

Ангелы — это нематериальные существа, которые, по словам Иисуса, не вступают в брак (Мф. 22:30). Кроме того, ничто в *контексте* гл. 6 Книги Бытие не указывает на то, что выражение «сыны Божий» следует истолковывать как указание на ангелов (в этом смысле данный текст отличается, напр., от Иов. 1, 2, где контекст, в котором речь идет о совете на небесах, ясно дает читателю понять, что здесь говорится об ангелах). Гораздо более вероятно, что выражение «сыны Божий» здесь (как во Втор. 14:1) означает людей, принадлежащих Богу, которые, подобно Богу, ходят в праведности (отметим Быт. 4:26 как введение к Быт. 5, где основание линии потомков Сифа относится ко времени, когда люди «начали призывать имя Господа»). В Быт. 5:3 подчеркивается, что сыновство заключается также и в схожести с отцом. Кроме того, в тексте всей гл. 5 через Адама и Сифа многие люди причисляются к Богу в качестве «сыновей». Похоже, общий замысел этого повествования — продемонстрировать параллельное развитие благочестивого (и впоследствии — мессианского) рода Сифа и всего остального — неблагочестивого — человеческого рода. Таким образом, «сыны Божий» в Быт. 6:2 — это праведные люди, которые стремятся подражать своему небесному Отцу, а «дочери человеческие» — это их жены, принадлежавшие к неблагочестивой части человечества.

#### Б. Сатана как глава бесов

<sup>5</sup> Более подробно этот вопрос рассмотрен в работе, которая кратко излагается в данной главе: W. Grudem, <sup>771e</sup> *First Epistle of Peter*, pp. 211—213. Одни из поздних иудейских толкователей полагают, что «сыны Божий» — это ангелы, другие — что речь здесь идет о человеческих существах.

<sup>6</sup> BDB, p. 966.

«Сатана» — это собственное имя главы бесов. Это имя упоминается в Иов. 1:6, когда «пришли сыны Божий предстать пред Господа; между ними пришел и *сатана*» (см. также: Иов. 1:7 — 2:4). Здесь он представлен как противник Господа, искушающий Иова. Точно так же, в конце жизни Давида, «восстал сатана на Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израиль-тян» (1 Пар. 21:1). Кроме того, Захария видит «Иисуса, великого иерея, стоящего пред Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему» (Зах. 3:1). «Сатана» — это еврейское слово (שָׂטָן), оно означает «противник»<sup>6</sup>. В Новом Завете также используется слово «сатана», заимствованное из Ветхого Завета. Так, Иисус, во время своего искушения в пустыне, говорит: «Отойди от Меня, сатана» (Мф. 4:10), или: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18).

В Библии для обозначения сатаны используются и другие слова. Он назван «диаволом» (только в Новом Завете: Мф. 4:1; 13:39; 25:41; Отк. 12:9; 20:2 и др.), «змием» (Быт. 3:1,14; 2 Кор. 11:3; Отк. 12:9; 20:3), «веельзевулом» (Мф. 10:25; 12:24,27; Лк. 11:15), «князем мира сего» (Ин. 12:31; 14:30; 16:11 **У**, «князем, господствующим в воздухе» (Еф. 2:2), и «лукавым» (Мф. 13:19;

1 Ин. 2:13). Когда Иисус говорит Петру: «Отойди от Меня, сатана! ты Мне соблазн, потому что думаешь не о том, что Божие, но что человеческое» (Мф. 16:23), он показывает тем самым, что попытка Петра удержать Его от страдания и смерти на кресте — это попытка помешать исполнению воли Отца. Иисус понимает, что противодействие в

конечном счете исходит не от Петра, а от само-го сатаны.

## В. Деятельность сатаны и бесов

*/ Сатана был основоположником греха.* Сатана согрешил раньше, чем люди. Это очевидно из того факта, что он (в обличье змея) искусил Еву (Быт. 3:1—6; 2 Кор. 11:3). В Новом Завете говорится также, что сатана был «человекоубий-цей от начала» и «лжецом и отцом лжи» (Ин. 8:44). Сказано также о том, что *«сначала»* диавол согрешил» (1 Ин. 3:8). В этих двух текстах выражение «сначала» (или «от начала») не означает, что сатана был зол с того времени, когда Бог начал творить мир («от начала мира»), или с начала своего существова-ния («с начала своей жизни»). Он был зол с «начального» периода истории мира (Быт. 3 и даже ранее). Свойствами дьявола было порождение греха и ис-кушение к греху.

<sup>7</sup> *Иоанн часто использует слова «мир» или «мир сей» для обозначения современного мирового порядка, в котором господствует зло, противодействующее Богу: Ин. 7:7; 8:23; 12:31; 14:17,30; 15:18,19; 16:11; 17:14. Это не значит, что сатана правит всем миром. Он властвует над системой греховного противодействия Богу. Ср. выражение Павла «бог века сего» (2 Кор. 4:4).*

<sup>8</sup> Ср.: Ин. 10:10: «Вор приходит только для того, чтобы украсть, убить и погубить».

*2. Бесы противодействуют каждому деянию Божьему* Как сатана искусил Еву, чтобы она согрешила против Бога (Быт. 3:1—6), так пытался он иску-сить и Иисуса, чтобы Тот согрешил и не смог исполнить Своего мессианско-го предназначения (Мф. 4:1—11). Сатана и бесы используют ложь (Ин. 8:44), обольщение (Отк. 12:9), убийство (Пс. 105:37; Ин. 8:44) и все прочие деструк-тивные действия, которые способствуют тому, чтобы люди отвратились от Бога и погубили себя<sup>8</sup>. Бесы делают все, чтобы люди оставались глухи к Еванге-лию (2 Кор. 4:4) и привязывают людей ко всему, что мешает им прийти к Богу (Гал. 4:8). Они пользуются также искушением, сомнением, чувством вины, страхом, смущением, болезнью, завистью, гордыней, клеветой и всеми ины-ми средствами, затрудняющими христианское свидетельство и служение.

*3. И все же власть бесов не бесконечна, они ограничены контролем Бога.* История Иова ясно показывает нам, что сатана может делать только то, что позволяет ему Бог, и не более (Иов. 1:12; 2:6). Бесы содержатся «в вечных узах» (Иуд. 6), и христиане могут успешно бороться с ними той властью, которую дает им Христос (Иак. 4:7).

Кроме того, власть бесов ограничена. После того как они отпали от Бога, они утратили ту власть, которой они обладали, когда были ангелами, так как грех оказывает разрушительное и ослабляющее влияние. Таким образом, власть бесов, хотя и значительна, все же, вероятно, менее сильна, чем власть ангелов.

*Мы не должны думать, что бесы могут узнать будущее или что они могут читать наши мысли.* Во многих отрывках Ветхого Завета показано, что Гос-подь — истинный Бог, в отличие отложных (бесовских) богов, именно потому, что *Он один может знать будущее.* «Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне. Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен, что еще не сделалось» (Ис. 46:9,10)<sup>9</sup>.

Даже ангелы не знают времени возвращения Иисуса (Мк. 13:32), и в Пи-сании нет никаких указаний на то, что ангелы или бесы вообще что-либо зна-ют о будущем.

Что же касается наших мыслей, то Библия говорит нам, что Иисус знал людские помыслы (Мф. 9:4; 12:25; Мк. 2:8; Л к. 6:8; 11:17) и что Бог знает мысли людей (Быт. 6:5; Пс. 138:2,4,23; Ис. 66:18), однако нет никаких указаний на то, что наши мысли могут узнать ангелы или бесы. Даниил сказал Навуходо-носору, что ни один человек, говорящий какой-либо иной силой, нежели Бог небес, не сможет истолковать сон царя:

<sup>9</sup> *О знании Богом будущего см. в гл. 10.*

<sup>10</sup> Павел говорит также: «Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем?» (1 Кор. 2:11), подразумевая, что ни одно другое творе-ние не может узнать мыслей человека (хотя тот факт, что Павел говорит здесь также и об ангельских и о бесовских силах, не столь очевиден, как в Дан. 2). См. также: 1 Кор. 14:24,25, где раскрытие «тайн» сердца пришельца — это явное свидетельство присутствия Бога, действующего через дар пророчества. Это немаловажно в обстановке Коринфа — горо-да, исполненного поклонения бесам в храмах, полных идолов (1 Кор. 10:20), — это пока-зывает нам, что бесы не могут знать тайных помыслов человека.

Даниил отвечал царю и сказал: «тайны, о которой царь спрашивает, не могут открыть царю ни мудрецы, ни обаятели, ни тайноведцы, ни га-датели. Но есть на небесах Бог, открывающий тайны; и Он открыл царю Навуходоносору, что будет в последние дни. Сон твой и видения главы твоей на ложе твоём

**были такие...» (Дан. 2:27,28)°.**

Однако если бесы не могут проникать в разум человека, то как нам удается понимать современные сведения о том, что целители, гадалки и прочие люди, явно находящиеся под влиянием бесов, способны точно описать детали жизни людей, которые, как эти люди уверены, никто знать не мог, например: что они ели на завтрак, где они прячут деньги и т. д. Большая часть подобных случаев объясняется тем, что бесы могут **наблюдать** то, что происходит в мире, и, вероятно, делать из своих наблюдений определенные выводы. Бес может знать, что я ел на завтрак просто потому, что он видел меня, когда я завтракал! Он может знать, что я сказал в частном телефонном разговоре, просто потому, что он слышал этот разговор. Христиане не должны впадать в соблазн, если они видят, что приверженцы оккультных или других ложных религий обнаруживают подобные необычные способности. Результаты наблюдений не доказывают, что бесы могут читать наши мысли, и ничто в Библии не приводит нас к заключению о том, что они обладают такой способностью.

**4. В различные периоды отмечалась деятельность бесов.** В истории спасения таких периодов было несколько.

1) В эпоху Ветхого Завета. Поскольку в Ветхом Завете слово «бес» употребляется нечасто, то может показаться, что здесь мало указаний на деятельность бесов. Тем не менее израильский народ часто согрешал, поклоняясь ложным богам, и если мы осознали, что эти «боги» на самом деле были бесовскими силами, то понимаем, что в Ветхом Завете довольно много материала, касающегося бесов. Равнозначность ложных богов и бесов очевидна из слов Моисея:

Богами чуждыми они раздражили Его, и мерзостями разгневали Его. Приносили жертвы бесам, а не Богу, богам, которых они не знали, но-вым, которые пришли от соседей и о которых не помышляли отцы ваши (Втор. 32:16,17).

Кроме того, размышляя об ужасной практике принесения в жертву детей, которую израильтяне заимствовали у языческих народов, псалмопевец говорит:

Но смешались с язычниками, и научились делам их. Служили истуканам их, которые были для них сетью. И приносили сыновей своих и дочерей своих в жертву **бесам** (Пс. 105:35—37).

Эти тексты показывают, что идолослужение народов, окружавших Израиль, на самом деле было служением сатане и его бесам. Вот почему Павел говорит о ложных религиях в Средиземноморье I в.: «Язычники, принося жертвы, приносят **бесам**, а не Богу» (1 Кор. 10:20). Таким образом, правильно будет заключить, что все народы, жившие вокруг Израиля и предававшиеся идолослужению, поклонялись бесам. Битвы, которые израильтяне вели против язычников, были битвами против народов, которые находились под контролем бесовских сил, пребывавших «во власти лукавого» (ср.: 1 Ин. 5:19). Эти битвы были как физическими, так и духовными: израильский народ уповал на помощь Бога и в физической сфере, и в духовной.

Учитывая все это, немаловажно отметить, что в Ветхом Завете нет ни одного ясного указания на изгнание бесов. Самая близкая аналогия — это игра Давида на лире для царя Саула: «И когда дух от Бога бывал на Сауле, то Давид, взяв гусли, играл, — и отраднее и лучше становилось Саулу, и дух злой отступал от него» (1 Цар. 16:23). Однако Писание указывает, что речь здесь идет о повторяющемся событии («когда...») и что злой дух возвращался после того, как Давид уходил. Это не было такой полной победой над злыми духами, которую мы видим в Новом Завете.

В соответствии с сатанинской целью уничтожения всех благих деяний Бога, языческое поклонение бесовским идолам характеризовалось такой деструктивной практикой, как принесение в жертву детей (Пс. 105:35—37), самоистязание (3 Цар. 18:28; ср.: Втор. 14:1) и культовая проституция как часть языческого поклонения (Втор. 23:17; 3 Цар. 14:24; Ос. 4:14)". Поклонение бесам всегда ведет к аморальной и саморазрушительной практике.

<sup>11</sup>Даже сегодня наиболее ревностные приверженцы многих нехристианских религий участвуют в ритуалах, которые разрушают их физическое здоровье, нарушают умственное и эмоциональное равновесие, искажают свою сексуальную природу, данную им Богом. Подобные вещи явно исполняют цели сатаны, заключающиеся в уничтожении всего, что Бог сотворил благим (ср.: 1 Тим. 4:1—3). Поскольку сатана «лжец и отец лжи» (Ин. 8:44), искажение или отрицание истины также всегда присутствует в ложных религиях, особенно в случаях сильного бесовского влияния.

<sup>12</sup>В период между Ветхим и Новым Заветами существовали иудеи-экзорцисты, которые пытались вступать в контакт с бесовскими силами, однако едва ли они добивались каких-либо успехов. В Деян. 19:13 говорится о неких «скитающихся Иудейских

заклинателях», которые пытались использовать имя Господа Иисуса как новую магическую формулу, хотя сами они христианами не были и не обладали духовной властью, исходящей от Иисуса. Результаты их деятельности были весьма плачевны (ст. 15, 16). В споре с фарисеями Иисус сказал: «И если Я силою веельзевула изгоняю бесов, то сыновья ваши чьею силою изгоняют?» (Мф. 12:27). В этом утверждении нет указания на то, что их сыновья изгоняли бесов с большим успехом; здесь говорится только о том, что они пытались изгонять их и получали определенные результаты. Если в основном они терпели неудачу, то аргумент Иисуса представляется очень сильным: «Если Моим успехом в изгнании бесов Я обязан сатане, то чем обусловлен ограниченный успех ваших сыновей? Ясно, что властью меньшей, чем власть сатаны; безусловно, не властью Бога!» Под-

2) Во время служения Иисуса. Понятно, что после сотен лет бессилия перед бесовскими силами<sup>12</sup> людей чрезвычайно изумляла способность Иисуса изгонять бесов Своей абсолютной властью: «И все ужаснулись, так что друг дру-га спрашивали: что это? что это за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему?» (Мк. 1:27). Мировая история прежде не знала подобных precedентов.

Иисус поясняет, что Его власть над бесами — это отличительная черта Его служения, которое призвано предвосхитить Царство Божье среди людей:

**Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие. Или, как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? и тогда расхитит дом его (Мф. 12:28,29).**

«Сильный» — это сатана, и Иисус связал его, вероятно, во время Своей победы над ним при искушении в пустыне (Мф. 4:1—11). Во время Своего зем-ного служения Иисус вошел в «дом» сильного (мир неверующих людей, пре-бывающих в узах сатаны) и расхитил его, т. е. освободил людей от сатанин-ских уз и ввел их в радость Царства Божьего. Иисус свершил это «Духом Бо-жиим». Новая сила Святого Духа, побеждающая бесов, была свидетельством, что в служении Иисуса «достигло [их] Царствие Божие».

разумеется, что ограниченная власть иудеев-экзорцистов исходила не от Бога, а от сатаны.

Иосиф Флавий приводит рассказ об успешном (по-видимому) изгнании беса иудеем по имени Элеазар, который, по словам Иосифа, использовал заклинание, восходя-щее к Соломону (см.: *Иудейские древности* 8:45—48; ср.: раввинистические повествова-ния в Numbers Rabbah 19:8; Tobit 8:2,3 и по всему тексту «Завета Соломона»). Едва ли можно уточнить, насколько широко распространена и насколько успешна была подобная практика. С одной стороны, Сам Бог мог даровать определенную степень духовной власти над бесами небольшому количеству оставшихся верными Ему иудеев: Он, безусловно, защищал народ израильский в целом от бесовских сил окружавших его языч-ников. С другой стороны, нет ничего невероятного в том, что сатана мог действовать среди неверующих евреев, как и в среде многих других неверующих народов, с целью создать впечатление некоей ограниченной власти экзорцистов, целителей и т. д., однако всегда в результате люди оказывались в еще больших духовных узах. Единственное, что абсолютно очевидно, это то, что Иисус обладал гораздо большей духовной властью над бесами, чем кто-либо ранее, и люди были изумлены этим. (С подробным исследованием экзорцизма в иудейской среде можно ознакомиться в работе: Emil SchDrer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, rev. English ed., ed. G. Vermes et al. [3 vols, in 4; Edinburgh: T. & T. Clark, 1973-1987], vol. 3.1, pp. 342-361, 376,440.)

3) В эпоху Нового Завета. Эта власть над бесовскими силами принадле-жала не только Иисусу, ибо сперва Он наделил ею двенадцать (Мф. 10:8; Мк. 3:15), а затем семьдесятучеников. Спустя какое-то время семьдесятучени-ков «возвратились с радостью и говорили: Пхтгоди! и бесы повинуются нам о име-ни Твоём» (Лк. 10:17). Иисус ответил: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию», вновь указывая на яркую победу над властью сатаны (вновь мы можем предположить, что это произошло во время победы Иисуса при искушении в пустыне, но Писание не дает никаких уточнений)<sup>13</sup>. Власть над нечистыми духами позднее распространилась и шире — на тех членов церкви, которые несли служение во имя Иисуса (Деян. 8:7; 16:18; Иак. 4:7; 1 Пет. 5:8,9), и это подтверждает мысль о том, что служение во имя Иисуса в эпоху Нового Завета приводит к победе над дьявольскими силами (1 Ин. 3:8).

4) Во время миллениума. Во время миллениума, будущего тысячелетнего царства Христа на земле, о котором говорится в гл. 20 Откровения<sup>14</sup>, деятельность сатаны и бесов будет ограничена еще в большей степени. Когда Иоанн в своем видении описывает начало миллениума, он использует выражения, предполагающие гораздо большее ограничение деятельности сатаны, чем в наше время:

**И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время (Отк. 20:1—3).**

Здесь говорится о том, что сатана полностью лишен возможности оказывать влияние на то, что происходит на земле. Однако во время миллениума в сердцах неверующих все еще будет пребывать грех, который будет возрастать до конца тысячелетнего периода, когда произойдет великое восстание против Христа под водительством сатаны, который «будет освобожден из темницы своей» (Отк. 20:7) и придет для того, чтобы возглавить это восстание (Отк. 20:8,9). Тот факт, что грех и непослушание остаются в сердцах людей даже вне влияния сатаны, во время тысячелетнего царства Христа, показывает, что мы не можем обвинить сатану и бесов во всем зле мира. Даже когда сатана не будет воздействовать на мир, грех останется в сердце человека.

5) На последнем суде. В конце миллениума, когда сатана будет освобожден и соберет народы на битву, он потерпит окончательное поражение и будет «ввержен в озеро огненное и серное», дабы «мучиться день и ночь во веки веков» (Отк. 20:10). Тогда осуждение над сатаной и бесами свершится окончательно.

#### **Г. Наше отношение к бесам**

<sup>13</sup> Другое толкование заключается в предположении, что падение сатаны Иисус увидел в миссии семидесяти.

<sup>14</sup> Вопрос о миллениуме рассматривается в гл. 54.

**1. Действуют ли бесы в современном мире?** Некоторые люди под воздействием натуралистического мировосприятия, которое допускает реальность лишь того, к чему можно прикоснуться, что можно увидеть или услышать, отрицают, что бесы существуют и в наши дни, и считают, что вера в реальность бесов — это устаревшее мировосприятие, отраженное в Библии и других древних культурах. Например, немецкий исследователь Нового Завета Рудольф Бультманн эмоционально отрицал существование сверхъестественного мира ангелов и бесов. Он утверждал, что все это — древние «мифы» и что Новый Завет необходимо «демифологизировать», изъяв из него все эти мифологические элементы, чтобы Евангелие смогли принять современные люди с научным мышлением. Другие люди считают, что современный эквивалент деятельности бесов, о которой говорится в Писании, — это властное и иногда несущее зло воздействие различных организационных структур современного общества: правительства и корпорации. Отрицательное влияние, которое они оказывают на людей, иногда называют «бесовскими», и это в особенности характерно для либеральных богословов.

Однако если Писание дает нам подлинное описание мира, то нам следует воспринимать всерьез представляемую им картину властного бесовского вмешательства в процессы, происходящие в человеческом обществе. Наша неспособность обнаружить это вмешательство с помощью присущих нам пяти чувств просто говорит о том, что наше восприятие мира несовершенно, а во-все не о том, что бесов не существует. У нас нет никаких оснований полагать, что в современном мире активность бесов слабее, чем она была во времена Нового Завета. Мы находимся в том же самом временном отрезке Божьего плана истории (мы живем в эпоху церкви, или эпоху Нового Завета), и миллениум, когда влияние сатаны на человеческое общество будет устранено, еще не настал. Большая часть нашего западного общества не желает признать факт существования бесов — за исключением, пожалуй, «примитивных» сообществ — и относит разговоры о деятельности бесов к категории суеверий. Однако нежелание современного общества признать наличие бесовского влияния на людей в наши дни, с библейской точки зрения, обусловлено просто слепотой общества по отношению к природе истинной реальности.

Итак, что же делают бесы? Есть ли какие-то отличительные характеристики, которые позволяют нам определить деятельность бесов, если она в действительности имеет место?

**2. Не все зло исходит от сатаны и бесов, но все же они порождают часть зла.** Анализируя ключевые моменты новозаветных посланий, мы понимаем, что здесь уделяется очень мало внимания деятельности бесов в жизни верующих или методам борьбы с ними. В основном здесь говорится о том, чтобы верующие не грешили, а вели праведную жизнь. Например, в Первом послании к Коринфянам, там, где речь идет о «разделениях», Павел не повелевает церкви изгнать духа разделения, он просто призывает верующих «говорить одно», чтобы они «соединены были в одном духе и в одних мыслях» (1 Кор. 1:10). Когда возникает проблема инцеста, Павел не повелевает коринфянам изгонять духа инцеста, а говорит им, что верующие должны устыдиться и применить к

согре-шающему человеку дисциплинарные меры, чтобы тот раскаялся (1 Кор. 5:1—5). Когда возникает вопрос о том, что верующие идут в суд с жалобами на других "верующих, Павел не повелевает им изгнать духа тязбы (или эгоизма, или раз-дора), он просто повелевает им решать возникающие вопросы внутри церкви и быть готовыми отступить от своих эгоистических интересов (1 Кор. 6:1—8). Когда на Вечере Господней возникает беспорядок, он не повелевает верую-щим изгнать духа беспорядка, обжорства или эгоизма, он просто говорит: «Друг друга ждите», «Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей» (1 Кор. 11:33,28). Подобные примеры можно найти и в других новозаветных посланиях.

В отношении проповеди Евангелия неверующим, новозаветный при-мер всюду одинаков: наибольшее внимание всегда уделяется проповеди Евангелия (Мф. 9:35; Рим. 1:18,19; 1 Кор. 1:17 — 2:5). И хотя иногда Иисус или Павел изгоняют бесовского духа, который мешает проповеди Еванге-лия в какой-либо местности (см.: Мк. 5:1—20 — гадаринский одержимый; Деян. 16:16—18 — прорицательница в Филиппах), все же эти случаи не яв-ляются образцом служения, которому следует подражать. Даже в приведен-ных выше примерах противодействие проявило себя во время благовество-вания. В противовес современной практике («стратегии равной духовной брани») никто в Новом Завете 1) **не вызывает «местного духа»** при вступле-нии на какую-либо территорию для проповеди Евангелия (в обоих приве-денных выше примерах бес находился в человеке и противодействие оказы-вал одержимый бесом), 2) **не требует у бесов информации о местной иерархии бесов**, 3) **не утверждает, что нам следует верить информации, полученной от бесов или распространять ее**, 4) ни словом, ни примером не учит нас, что пе-ред проповедью Евангелия в том или ином городе **необходимо разрушить не-кие «бесовские узы» этого города**. Христиане просто проповедуют Евангелие, и оно властно изменяет жизни людей! (Конечно, бесовское противодействие может возникнуть, и Сам Бог может открыть нам бесовскую природу того или иного затруднения, против которого в этом случае христианам следует бороться и о чем им следует молиться, как об этом сказано в 1 Кор. 12:10; 2 Кор. 10:3—6; Еф.6:12.)

Таким образом, хотя Новый Завет явно признает влияние, которое бесы оказывают на мир и даже, как мы увидим, на жизнь верующих, основное вни-мание сосредоточено на проповеди и христианском росте самих людей (см. также: Гал. 5:16—26; Еф. 4:1 — 6:9; Кол. 3:1 — 4:6 и др.). На том же самом следу-ет сосредоточиться и нам, если мы стремимся возрасти в святости и вере, пре-одолеть греховные желания и поступки, которые все еще присутствуют в на-шей жизни (ср.: Рим. 6:1—23), и те искушения, которые исходят из мира неверующих людей (1 Кор. 10:13)<sup>15</sup>. Мы должны осознать свою собственную ответственность в послушании Господу, и нам не следует возлагать вину за наши проступки на некие бесовские силы.

Тем не менее целый ряд текстов Нового Завета показывает, что его авторы явно осознавали присутствие в мире и в жизни христиан влияния бесов. В послании, обращенном к церкви в Коринфе, который был полон храмов, пред-назначенных для поклонения идолам, Павел говорил, что «язычники, прино-ся жертвы, приносят бесам, а не Богу» (1 Кор. 10:20), и это касалось не только Коринфа, но и большей части прочих древних средиземноморских городов. Павел предостерегал также, что в последние дни «отступят некоторые от веры, внимаядухам обольстителям и учениям бесовским» (1 Тим. 4:1) и что возник-нут призывы избегать брака и определенных видов пищи (ст. 3), однако же следует помнить, что всякое творение Бога «хорошо» (ст. 4). Итак, Павел ви-дел, что некоторые учения по своему происхождению были бесовскими. Во Втором послании к Тимофею Павел подразумевает, что люди, противящиеся здравому учению, уловлены дьяволом на исполнение его воли: «Рабу же Гос-пода не должно ссориться, но быть приветливым ко всем, учительным, незло-бивым, с кротостью наставлять противников, не даст ли им Бог покаяния к познанию истины, чтобы они **освободились от сети дьявола, который уловил их в свою волю**» (2 Тим. 2:24—26).

Иисус также говорил о том, что евреи, упорно противившиеся Ему, следо-вали за отцом их дьяволом: «Ваш отец дьявол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего; он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины; когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8:44).

<sup>15</sup> **Три источника зла в нашей жизни — это «мир, плоть и дьявол» (где «плоть» озна-чает наши собственные греховные стремления).**

Мысль о том, что враждебные действия неверующих часто происходят под влиянием бесов, особенно явно прослеживается в Первом послании Иоанна. После общего утверждения «Кто делает грех, тот **от дьявола**» (1 Ин. 3:8), он продолжает: «Дети Божий и дети дьявола узнаются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего» (1 Ин. 3:10). Здесь Иоанн говорит о том, что все те, кто не родился от Бога, — это дети дьявола, подверженные его влиянию. Так Каин, когда убил Авеля, «**был от лукавого** и убил брата своего» (1 Ин. 3:12), хотя в тексте Книги Бытие (Быт. 4:1—16) мы не находим упоминания о влиянии сатаны на Каина. Иоанн говорит также: «Мы знаем, что мы от Бога и что **весь мир лежит во зле**» (1 Ин. 5:19). В Открове-нии о сатане

сказано: «Обольщающий всю вселенную» (Отк. 12:9). Как мы от-мечали выше, сатана назван также «князем мира сего» (Ин. 14:30), «богом века сего» (2 Кор. 4:4) и «духом, действующим ныне в сынах противления» (Еф. 2:2).

Объединив все эти утверждения, в которых сатана воспринимается как причина лжи, убийства, соблазна, лжеучения и греха в целом, представляется закономерным сделать вывод, что, как учит нас Новый Завет, практически в любом происходящем ныне злодеянии и грехе в определенной степени присутствует бесовское влияние. Не все зло обусловлено действиями сатаны и бесов, и бесовская активность не является основной или главной причиной греха, однако, как один из факторов, она присутствует в любом грехе и в лю-бом разрушительном воздействии, противопоставленном делу Божьему в со-временном мире.

Что касается христиан, как мы уже отметили выше, основной акцент в Новом Завете делается не на влиянии бесов, а на том грехе, который остается в жизни верующего. Мы должны признать, что грех (даже совершенный христианином) дает бесовскому влиянию некую точку опоры в нашей жизни. Павел говорит: «Гневаясь, не согрешайте: солнце да не зайдет во гневе вашем; **и не давайте места диаволу**» (Еф. 4:26,27, выделено мной. — У. Г.). Судя по всему, неправедный гнев может дать возможность дьяволу (или бесам) ока-зать на нашу жизнь некое негативное воздействие — может быть, в эмоцио-нальной сфере, усиливая неправедный гнев, который мы уже ощущаем про-тив других людей. Павел говорит также о «бронне праведности» (Еф. 6:14), не-обходимой в борьбе с «кознями диавольскими», в брани «против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:11,12). Если в нашей жизни есть сферы, в которых грех продолжает свое воздействие, значит в нашей «бронне праведности» есть брешь— это та сфера, которая не защищена от нападений бесов. Иисус же, Который был полностью свободен от греха, мог сказать о сатане: «Во Мне не имеет ни-чего» (Ин. 14:30). Мы можем отметить также связь между отсутствием греха и защитой от лукавого в 1 Ин. 5:18: «Мы знаем, что всякий, рожденный от Бога, не грешит<sup>16</sup>; но рожденный от Бога хранит себя, и лукавый не прикасается к нему».

<sup>16</sup> **Настоящее время греческого глагола придает этому выражению значение «не про-должает грешить».**

Итак, приведенные отрывки предполагают, что там, где в жизни христиа-нина грех упорно удерживает свои позиции, основная вина за этот грех лежит на конкретном христианине и на его выборе в пользу прежнего образа жизни (см.: Рим. 6, особенно ст. 12—16; также Гал. 5:16—26). Однако возможно также существование определенного бесовского влияния, которое усиливает эти гре-ховные наклонности. Если христианин годами молится и борется, чтобы пре-одолеть вспышки гнева, то одним из факторов этого греха может быть дух гае-ва. Христианин, который в течение определенного времени борется с депрес-сией, может страдать от нападения духа депрессии или уныния, и это может быть одним из факторов создавшейся ситуации<sup>17</sup>. Верующий, который ведет борьбу в других сферах (это может быть, напр., нежелание подчиняться за-конным властям, чревугодие, лень, язвительность, зависть и т. д.), сам мо-жет решить, нет ли здесь влияния беса, мешающего ему участвовать в деле Господа.

**3. Может ли христианин быть одержим бесом?** Термин **«одержимость бесом»** — это очень неудачное выражение, оно закралось в некоторые ан-глийские переводы Библии, но на самом деле в греческом тексте не представ-лено. В греческом Новом Завете о человеке иногда говорится, что «в нем бес» (Мф. 11:18; Лк. 7:33; 8:27; Ин. 7:20; 8:48,49,52; 10:20) или что он страдает от бесовского влияния (греч. *δαμονίζομαι*)<sup>18</sup>, но в греческом тексте нет выраже-ний, предполагающих «одержимость» или «удерживание» бесом человека, в качестве некоего «обладания» (*possession*) или «принадлежности» человека бесу.

Проблема терминов **«одержимость бесом»** и **«бесноваться»** заключается в том, что они имеют оттенок настолько сильного бесовского воздействия, ко-торое подразумевает, что человек, страдающий от нападков беса, не имеет шан-сов противостоять ему. Эти выражения предполагают, что человек не обладает больше собственной волей и целиком пребывает во власти злого духа. Хотя это и могло быть именно так в крайних случаях, как, например, с гадарин-ским бесноватым (см.: Мк. 5:1—20; отметим, что после того, как Иисус из-гнал из него бесов, он снова был «в здравом уме», ст. 15), все же, безусловно, это не так в других случаях бесовских нападений или столкновений с бесами в жизни людей.

<sup>17</sup> **Не каждая депрессия может быть обусловлена бесовским влиянием. Некоторые виды депрессии обусловлены химическими факторами, которые поддаются медицин-скому воздействию. Другие виды депрессии обусловлены тем, что в манере поведения или в межличностных связях верующий отклонился от библейских стандартов. Однако фактор бесовского вмешательства не следует однозначно исключать и в этих случаях.**

<sup>18</sup> Слово *δαμονίζομαι*, которое можно перевести как «находиться под влиянием беса», в Новом Завете встречается 13 раз, и только в Евангелиях: Мф. 4:24; 8:16,28,33; 9:32; 12:22; 15:22 («жестоко беснуется»); Мк. 1:32; 5:15,16,18; Лк. 8:36 и Ин. 10:21. Во всех

этих случаях подразумевается довольно-таки сильное бесовское воздействие. Возможно, слово «бесноваться» следует употреблять только в самых крайних случаях, подобных описанным в Евангелиях.

Итак, что нам следует ответить на вопрос «Может ли христианин быть одержим бесом?» Ответ зависит от того, что мы понимаем под словом «одержимый». Поскольку это слово не передает ни одного выражения греческого Нового Завета, люди могут определять его по-разному, и поэтому ни одно определение не-возможно признать ни верным, ни неверным. Лично я считаю, что выражение «*одержимый бесом*» вообще следует исключить из употребления.

Однако если человек четко поясняет, что он подразумевает под словами «одержимый бесом», то ответ будет зависеть от его определения. Если слова «одержимый бесом» означают, что воля человека полностью подавлена и что он больше не в состоянии повиноваться Богу, то ответ на этот вопрос, без-условно, будет отрицательным, ведь Писание гарантирует, что грех не будет властвовать над нами, так как мы воскресли вместе с Христом (Рим. 6:14, см. также ст. 4, 11).

С другой стороны, большинство христиан согласится с тем, что в жизни верующих может проявляться бесовское влияние (см.: Лк. 4:2; 2 Кор. 12:7; Еф. 6:12; Иак. 4:7; 1 Пет. 5:8). Верующий может подвергаться более или менее интенсивным нападкам бесов<sup>19</sup>. (Отметим, что «дочь Авраамова», «которую связал сатана ют уже восемнадцать лет», «имевшая духа немощи», «была скорчена и не могла выпрямиться» [Лк. 13:16, 11].) Хотя после Пятидесятницы Святой Дух действует в верующих более мощно, помогая отражать нападения бесов<sup>20</sup>, христиане редко прибегают к той силе, которая по праву принадлежит им. Итак, насколько сильным может быть бесовское влияние в жизни христианина, в котором после Пятидесятницы обитает Святой Дух?

<sup>19</sup> Не представляется нужным определять категории или степени бесовского влияния, как иногда это делают, такими словами, как «подпаленный», «охваченный», «объятый» и т. д., так как Писание не дает нам подобного списка категорий для использования, и эти категории лишь усложняют простую истину — в жизни человека бесовское нападение или влияние может иметь различную силу.

<sup>20</sup> Об увеличении силы Святого Духа в жизни верующих после Пятидесятницы см. в гл. 29 и гл. 38.

Прежде чем приступить к ответу на этот вопрос, следует отметить, что он связан с вопросом о грехе: «Насколько подлинный христианин может позволить греху управлять своей жизнью и при этом оставаться возрожденным христианином?» Абстрактно ответить на этот вопрос трудно, так как мы понимаем, что если христианин не живет так, как ему следует жить, и что если он не участвует в регулярном общении с другими христианами и в изучении Библии, он может впасть в значительный грех, но при этом о нем все еще можно будет сказать, что он возрожденный христианин. Однако такая ситуация ненормальна; христианская жизнь не должна быть такой. Точно так же, если мы спросим, насколько сильным может стать бесовское влияние в жизни подлинного христианина, нам будет трудно дать общий, отвлеченный ответ. Мы просто формулируем вопрос о том, насколько ненормальной может стать жизнь христианина, в особенности в том случае, если он не знает и не использует то оружие духовной брони, которое дано христианину, упорствует в том или ином грехе, который позволяет бесам проникнуть в его жизнь, и избегает того служения, которое дает духовную поддержку против бесовских нападений. Судя по всему, в подобных случаях степень бесовского влияния на жизнь христианина может быть достаточно сильной. Неверно было бы утверждать, что подобного влияния быть не может просто потому, что речь идет о христианине. Поэтому, когда кто-нибудь спрашивает: «Может ли христианин быть одержим бесом?», но на самом деле имеет в виду: «Может ли христианин попасть под сильное влияние бесов или подвергнуться их нападению?», то ответ будет положительным, однако с уточнением, что слово «одержимый» здесь не вполне уместно. Поскольку выражение «одержимый бесом» является неподходящим термином во всех случаях, и в особенности в применении к христианам, я предпочел бы вообще избегать его. Правильнее было бы просто признать, что бесовское влияние на людей, в том числе и на христиан, может обладать различной степенью интенсивности и не заходить далее этого утверждения. В любом случае выход есть только один: обличить беса во имя Иисуса и приказать ему выйти (см. ниже).

**4. Как распознать бесовское влияние?** В тяжелых случаях бесовского воздействия, подобных описанным в Евангелиях, страдающий человек обнаруживает странное поведение, часто связанное с актами насилия, и в особенности с противодействием проповеди Евангелия. Когда Иисус в Капернауме пришел в синагогу, там «был человек, одержимый духом нечистым, и вскричал: оставь! что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий» (Мк. 1:23,24)<sup>21</sup>. Человек, о котором идет речь, встал и прервал богослужение



этими выкриками (точнее, выкрикивал эти ело-ва бес, который находился в этом человеке).

После того как Иисус сошел с горы Преображения, один человек привел к Нему сына и сказал: «Учитель! я привел к Тебе сына моего, одержимого духом немым: где ни схватывает его, повергает его на землю, и он испускает пену, и скрежещет зубами своими, и цепенеет». Затем, «как скоро бесноватый уви-дел Его, дух сотряс его; он упал на землю и валялся, испуская пену». Отец юноши сказал: «Множественно дух бросал его и в огонь и в воду, чтобы погубить его» (Мк. 9:17,18,20,22). Подобное поведение, и особенно вред, нанесенный страдающему человеку, были ясными указаниями на деятельность беса. Подобные действия видим и в случае с гадаринским бесноватым:

<sup>21</sup> Слова «одержимый» в греческом тексте нет; *άνθρωπος kv πνεύματι άκατόρτω* — букв.: «человек в нечистом духе» или «с нечистым духом». — *Примеч. пер.*

**И когда вышел Он из лодки, тотчас встретил Его вышедший из гробов человек, одержимый нечистым духом; он имел жилище в гробах, и никто не мог его связать даже цепями; потому что многократно был он скован оковами и цепями, но разрывал цепи и разбивал оковы, и никто не в силах был укротить его; всегда, ночью и днем, в горах и гробах, кричал он и бился о камни (Мк. 5:2—5).**

Иисус изгнал бесов, и они уже не могли погубить человека, но они погубили стадо свиней, в которое вошли сразу же после изгнания (Мк. 5:13). Са-танинская или бесовская деятельность всегда в конечном счете направлена на уничтожение какой-либо части творения Божьего, и в особенности людей, которые сотворены по образу Божьему (ср.: Пс. 105:37, о принесении в жертву детей).

В связи с этим интересно отметить, что в одном случае Иисус, исцеляя эпилептика, изгоняет из него беса (Мф. 17:14—18), а во всех прочих случаях эпилептики рассматриваются отдельно от людей, попавших под влияние бесов: «... Приводили к Нему всех немощных, одержимых различными болезнями и припадками, и **бесноватых, клунатшюв**, и расслабленных, и Он исцелял их» (Мф. 4:24)<sup>22</sup>. Точно так же дело обстоит и с другими физическими болезнями. В некоторых случаях Иисус просто молился о человеке или произносил слово, и человек исцелялся. В других случаях в болезни имели место признаки или явные проявления бесовского воздействия. Так, например, когда Иисус исцелил женщину, «восемнадцать лет имевшую духа немощи» (Лк. 13:11), Он открыто сказал, что ее **«связал сатана** вот уже восемнадцать лет» (Лк. 13:16). Исцеляя тещу Петра, Иисус «запретил горячке; и оставила ее» (Лк. 4:39), что подразумевает некое личностное воздействие (вероятно, бесовское), которому Иисус мог нечто «запретить».

Писания указывают, что в других случаях бесовское влияние ведет к ю-пиюще ложным богословским утверждениям, например, к анафеме на Иисуса (1 Кор. 12:3) или к отказу исповедовать «Иисуса Христа, пришедшего во плоти» (1 Ин. 4:2,3). В обоих случаях контекст подразумевает испытание людей, которые могут оказаться «лжепророками» и которые хотят использовать духовные дары в собрании церкви (1 Кор. 12) и, в частности, пророчествовать (1 Ин. 4:1—6). Эти тексты не говорят, что всякое лжеучение исходит от бесов, однако явно ложные богословские утверждения людей, считающих, что они говорят силой Святого Духа, явно подпадают под эту категорию. Когда в Ко-ринфе апостольскому авторитету Павла упорно противодействовали люди, утверждавшие, что они апостолы, но на деле таковыми не являвшиеся, Павел рассматривал их как служителей сатаны, принявших вид служителей правды (2 Кор. 11:13-15).

<sup>22</sup> Греческое слово *σεληνιαζόμενοι* (рус. «лунатики») употребляется только в Новом Завете, и поэтому его точное значение установить крайне трудно. В некоторых английских переводах Писания оно передается через слово «эпилептик» (греч. *επιλητικός*). Эти-мологически оно действительно связано со словом «луна» (греч. *σελήνη*) и, как осторожно отмечают все авторитетные словари, обозначает, видимо, некое душевное расстройство; однако едва ли можно точно установить, какое именно. — *Примеч. пер.*

Помимо этих внешних, явных признаков, бесовское влияние иногда распознавалось и через внутреннее, субъективное ощущение присутствия злого духа. В 1 Кор. 12:10 Павел упоминает о способности «различения духов» как об одном из духовных даров. Судя по всему, этот дар заключается в способности чувствовать различие между действием Святого Духа и действием злого духа в жизни человека<sup>23</sup>. Этот дар подразумевает осознание бесовского влияния, выражающегося во внешних, наблюдаемых фактах, а также в эмоциональной и/или духовной подавленности из-за присутствия злого духа.

Но кто способен распознавать бесовское влияние? Может быть, только те, кто обладает подобным даром? Можно утверждать, что этот дар, как и все прочие духовные дары, также бывает развит в различной степени<sup>24</sup>. Кроме того, в жизни всех верующих может быть нечто схожее с этим даром, некая способность чувствовать иногда в других людях либо присутствие Святого Духа, либо бесовского влияния. Павел говорит и о **позитивном** духовном восприятии: «Ибо мы Христово благоухание Богу в спасаемых и в погибающих: для одних запах смертоносный на

смерть, а для других запах живительный на жизнь» (2 Кор. 2:15,16). И сегодня христиане иногда могут почувствовать, что другой человек—тоже христианин, еще до знакомства с ним. Судя по всему, иногда возникает духовное восприятие и сатанинского плана, когда верующий чувствует наличие в жизни другого человека бесовского влияния еще до того, как этот факт получает внешнее, объективное подтверждение.

Кроме того, иногда человек, подвергающийся духовному нападению со стороны бесовских сил, знает об этом или чувствует это. Зрелый пастор или друг-христианин, беседуя с кем-либо о сложной проблеме, может посчитать возможным спросить человека: «Тебе не кажется, что в этой ситуации одним из факторов может быть нападение какой-то злой духовной силы?» Человек просто может ответить: «Нет». Однако бывают и такие случаи, когда человек действительно задумывается о такой возможности или даже ясно осознает ее, но боится говорить об этом с другими, опасаясь поставить себя в неловкое положение. Ему станет гораздо легче, если он узнает, что другой христианин рассматривает такую вероятность как один из возможных факторов.

<sup>23</sup> **Подробный анализ значения греческого выражения *διακρίσεις πνευμάτων* («различение духов») в 1 Кор. 12:10 см.: Wayne Grudem, "A Response to Gerhard Dautzenberg on 1 Corinthians 12:10", in *Biblische Zeitschrift*, NF, 22:2 (1978), pp. 253-270.**

<sup>24</sup> **Развитие этой темы см. в гл. 51.**

Во всех этих попытках распознать бесовское влияние мы должны помнить, что ни один из духовных даров в нашу эпоху не действует совершенным образом и мы не можем вполне познать человеческое сердце. «Все мы много согрешаем», — признает Иаков (Иак. 3:2). Очень часто мы сомневаемся в христианах, в их искренности. Бывает и так, что мы не уверены, куда Бог нас ведет в этой жизни, не можем решить, нужно ли нам говорить в какой-то ситуации, или уместнее будет молчать. Не удивит нас и тот факт, что определенная степень неуверенности может быть и в нашем мнении о присутствии бесовских сил. Однако это не означает, что мы должны игнорировать вероятность бесовского воздействия. Возрастая в духовной зрелости и чуткости, приобретая опыт в служении другим людям, мы, несомненно, увидим, что наша способность распознавать бесовское влияние в различных ситуациях также возрастает.

**5. Иисус дает всем верующим власть обличать бесов и повелевать им выйти-ти.** Когда Иисус послал впереди Себя двенадцать учеников проповедовать Царство Божье, Он «дал им силу и власть над всеми бесами» (Лк. 9:1). После того, как семьдесят проповедали Царство Божье в городах и селениях, они возвратились с радостью и сказали: «Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем» (Лк. 10:17), а Иисус сказал им: «Даю вам власть наступать... на всю силу вражью» (Лк. 10:19). Когда Филипп, евангелист, пошел проповедовать Евангелие Христово, «нечистые духи выходили из многих людей, в которых они были» (Деян. 8:7, перевод мой. — У. Г.). А Павел использовал духовную власть над бесами, когда говорил прорицательному духу в молодой женщине: «Именем Иисуса Христа повелеваю тебе выйти из нее» (Деян. 16:18).

Павел, конечно, осознавал ту духовную власть, которой он обладал, как в прямом столкновении (подобном описанному в Деян. 16), так и в своей молитвенной жизни. Он говорил: «Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем; оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь» (2 Кор. 10:3,4). Он говорил также о борьбе, которую христиане ведут против «козней диавольских» и «против духов злобы поднебесных» (см.: Еф. 6:10—18). Иаков всем своим читателям (во многих церквях) повелевает: **«Противостаньте диаволу, и убежит от вас»** (Иак. 4:7, курсив мой. — У. Г.). Также и Петр говорит своим читателям в многочисленных церквях Малой Азии: «...Противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить; **противостойте** ему твердою верою» (1 Пет. 5:8,9, курсив мой. — У. Г.)<sup>25</sup>.

В качестве возражения иногда приводят Иуд. 9, где, как считают некоторые, сказано, что христиане не должны повелевать злым духам или запрещать им. В этом стихе говорится: «Михаил Архангел, когда говорил с диаволом, споря о Моисеевом теле, не смел произнести укоризненного суда, но сказал: „да запретит тебе Господь“».

<sup>25</sup> **Конечно, самый великий для нас пример контакта с бесовскими силами через прямое обращение к ним и повеление выйти — это пример Самого Иисуса, о чем часто говорится в Евангелиях. Он словом и примером побуждал Своих учеников подражать Ему.**

Однако Иуда говорит здесь не о столкновениях христиан с бесовскими силами, он указывает на грех аморальных и непокорных лжеучителей, которые «отвергают начальства и злословят высокие власти» (ст. 8)<sup>26</sup>, т. е. своей собственной властью они в безумии изрекают оскорбительные слова против небесных существ, будь то ангельских или бесовских. Пример с Михаилом просто показывает, что самое великое ангельское творение, каким бы мощным оно ни было, не выходит за границы той власти, которую ему положил Бог. Лжеучителя же вышли далеко за эти рамки, так как они «злословят то, чего не знают» (ст. 10). Урок этого стиха заключается в следующем:

«Не выходи за рамки той власти, которую определил для тебя Бог!» Если мы рассмотрим Иуд. 9 именно таким образом, то у христианина может в связи с этим возникнуть единственный вопрос: «Какую власть дал нам Бог над бесовскими силами?» Новый Завет говорит об этом подробно и неоднократно. Не только Иисусу и не только Его двенадцати ученикам, но также семидесяти ученикам, и Павлу, и Филиппу (который не был апостолом) Господом Иисусом дана власть над бесами (см. стихи, процитированные выше). Таким образом, Иуд. 9 не может означать, что люди не должны запрещать бесам или повелевать им или что на это имеют право только апостолы. И Петр, и Иаков призывают христиан «противостоять» дьяволу, а Павел повелевает верующим облечься в духовные доспехи и подготовиться к духовной брани.

Прежде чем мы подробно рассмотрим, как эта власть используется на практике, важно, во-первых, осознать, что крестный труд Христа — это первичная основа нашей власти над бесами<sup>27</sup>. Хотя Христос и обрел в пустыне победу над сатаной, новозаветные послания именно на крест указывают как на тот момент, когда сатана был окончательно повержен. Иисус воплотился «дабы смертью лишить силы имеющего державу смерти, то есть, дьявола» (Евр. 2:14). На кресте Бог отнял «силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2:15). Поэтому сатана и ненавидит крест Христов, ведь именно на нем он был повержен навеки. Кровь Христа ясно говорит о Его смерти, и в Откровении о тех, кто победил сатану кровью Христовой, читаем: «Они победили его кровию Агнца и словом свидетельства своего» (Отк. 12:11). Благодаря крестной смерти Христа наши грехи прощены полностью, и у сатаны нет над нами власти.

<sup>26</sup>В NIV слова *δόξας δὲ βλασφημοῦσις* («злословят славы») переведены так: «злословят небесных существ» (греч. *σλανδερ χελεστιαλ βεινυσι*). — *Примеч. пер.*

<sup>27</sup>Материалом об усыновлении, изложенном в этом и в следующем абзаце, я обязан прекрасной работе: Timothy M. Warner, *Spiritual Warfare t<sup>h</sup>е. z<sup>h</sup>on*, 111.: Crossway, 1991), pp. 55-63.

Во-вторых, мы члены семьи Бога, и это то твердое духовное основание, опираясь на которое мы начинаем духовную брань. Павел говорит всем христианам: «Все вы сыны Божий по вере во Христа Иисуса» (Гал. 3:26). Когда сатана нападает на нас, он нападает на одного из детей Самого Бога, на члена семьи Бога! Эта истина дает нам власть успешно бороться с ним и побеждать его<sup>28</sup>.

Если мы, как верующие, считаем нужным запретить бесу, нам важно помнить, что мы не должны бояться его. Сатана обладает гораздо меньшей силой, чем сила Святого Духа, действующая в нас, и поэтому он попытается запугать нас. Христиане не должны поддаваться страху, они должны вспомнить об истине Писания, которая гласит: «Вы от Бога, и победили их; ибо **Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире**» (1 Ин. 4:4); «Дал нам Бог духа не боязни, но силы и любви и целомудрия» (2 Тим. 1:7). То, что Павел говорит филиппийцам об их отношении к противодействующим им людям, может быть применено и в данном случае. Павел говорит: «Не страшитесь ни в чем противников; это для них есть предзнаменование гибели, а для вас — спасения. И сие от Бога» (Флп. 1:28). Ефесянам Павел говорит о «щите веры», которым следует «угасить все раскаленные стрелы лукавого» (Еф. 6:16). Это очень важно, так как противоположность страха — это вера в Бога. Павел повелевает: «Для сего примите всеоружие Божие, дабы вы могли противостать в день злый и, все преодолевши, устоять» (Еф. 6:13). В столкновении с этими враждебными духовными силами читателя Павла не должны отступать или съезживаться от страха, они должны стойко держать рубеж, помня о том, что их «оружия воинствования» — «сильные Богом на разрушение твердынь» (2 Кор. 10:4; ср.: 1 Ин. 5:18).

**Об усыновлении см. в гл. 36.**

Однако мы можем спросить, почему Бог желает, чтобы христиане прямо обращались к бесу, который тревожит кого-либо, а не молились и не просили Бога изгнать беса? В каком-то смысле этот вопрос похож на вопрос о том, почему христианам следует говорить о Евангелии с другими людьми, а не молиться и просить Бога, чтобы Он Сам открыл людям Евангелие. Почему мы должны ободрять христианина, впавшего в уныние, а не молиться Богу о том, чтобы Он Сам дал человеку ободрение? Почему мы должны обличать или мягко увещивать согрешающего христианина, а не просто молиться Богу и просить Его позаботиться о грехе в жизни этого человека? Ответ на все эти вопросы заключается в том, что в мире, который сотворил Бог, Он позволил нам играть **активную роль** в исполнении Его планов, в особенности Его планов о продвижении Царства и созидании Церкви. Во всех этих случаях помимо наших молитв большое значение имеет наше **прямое вмешательство** и наша **активность**. Для наших отношений с бесами это также справедливо. Подобно мудрому отцу, который не решает за своих детей все их ссоры, но иногда отсылает их обратно, чтобы они сами разрешили свои противоречия, наш Небесный Отец также призывает нас вступить в непосредственную борьбу с бесовскими силами во имя Христа и силой Святого Духа. Тем

самым Он дает нам способность принимать участие в вечно значимом служении и радоваться победе над разрушительной властью сатаны и его бесов в жизни людей. Дело не в том, что Бог не может отвратить от нас нападения бесов каждый раз, когда мы молимся и просим Его об этом, — Он может помочь нам и, несомненно, иногда поступает именно так. Однако новозаветный пример доказывает, что обычно Бог ожидает, когда христиане сами напрямую обратятся к нечистым духам.

На практике власть запретить бесам может выражаться в краткой речи или приказе бесу о том, чтобы он вышел, если мы подозреваем наличие бесовского влияния в нашей собственной жизни или в жизни окружающих нас людей<sup>29</sup>. Мы должны «противостоять диаволу» (Иак. 4:7), и он обратится в бегство<sup>30</sup>. Иногда бывает достаточно даже краткого приказа во имя Иисуса. Иногда во время обращения к злему духу бывает необходимо процитировать Писание. Павел говорит о «мече духовном, который есть Слово Божие» (Еф. 6:17)<sup>31</sup>. Иисус во время искушения в пустыне в ответ на речи сатаны цитировал Писание (Мф. 4:1—11). Уместно было бы процитировать общие утверждения о победе Иисуса над сатаной (Мф. 12:28,29; Лк. 10:17-19; 2 Кор. 10:3,4; Кол. 2:15; Евр. 2:14; Иак. 4:7; 1 Пет. 5:8,9; 1 Ин. 3:8; 4:4; 5:18)<sup>32</sup> или те стихи, в которых говорится именно о том искушении, с которым человек столкнулся.

<sup>29</sup>Поскольку в Писании нет никаких указаний на то, что бесы могут читать наши мысли (см. выше), приказание следует произнести вслух.

<sup>30</sup>Напр., если мы (или наши дети) просыпаемся от ночного кошмара, то, помолившись Иисусу об утешении и защите, мы можем сказать также: «Во имя Иисуса, я приказываю злему духу этого страшного сна: изыди!» Детей можно с самого раннего возраста научить словам: «Во имя Иисуса, уйди!», которые они могут произнести, если во сне их потревожили образы ведьм, чудовищ и т. д., а затем попросить у Иисуса защиты и счастливых мыслей о Нем. Подобные действия детей часто бывают исключительно эффективны, так как их вера в Иисуса очень проста и подлинна (см.: Мф. 18:1—4).

<sup>31</sup>«Слово» — греч. *ρῆμα* — обычно обозначает произнесенные слова (Богом или кем-то еще). Иногда оно употребляется для обозначения слов Писания, когда они произнесены Богом или людьми, цитирующими Писание (Мф. 4:4; Ин. 15:7; 17:8; Рим. 10:17; Евр. 6:5; 1 Пет. 1:25), и Павел, судя по всему, в Еф. 6:17 использует данное слово именно в этом смысле: когда мы произносим слова Писания, они сопровождаются действием Святого Духа и имеют силу духовного меча.

<sup>32</sup>Было бы хорошо, если бы христиане выучили наизусть перечисленные здесь стихи, чтобы иметь возможность цитировать их по памяти, когда они вступают в духовную брань.

В нашей личной жизни, если мы ощущаем, что греховные эмоции с необычной силой охватывают наш разум или наше сердце (иррациональный страх, ненависть, отчаяние, похоть, жадность и т. д.), кроме молитвы к Иисусу о том, чтобы преодолеть их, уместно было бы также сказать примерно следующее: «Дух страха, во имя Иисуса, приказываю тебе, уходи отсюда прочь и не возвращайся!» Несмотря на то что мы часто не уверены, присутствует ли и бесовский фактор в данной конкретной ситуации, и несмотря на то что присутствие беса может быть лишь одним из факторов в той или иной ситуации, все же такие слова запрещения бывают очень действенны. В Новом Завете не содержится исчерпывающего описания молитвенной жизни апостола Павла, но сам Павел ясно говорит о борьбе «не против крови и плоти, но против начальств, против властей... против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:12) и о войне «не по плоти» (2 Кор. 10:3). Разумно было бы предположить, что в своей интенсивной молитвенной жизни он использовал в качестве одного из аспектов духовной брани вербальное запрещение бесовскими силами.

Кроме того, если мы молимся заступнической молитвой о ком-то другом и предполагаем, что действие «духов злобы поднебесных» может иметь место в той ситуации, о которой мы молимся, то наша молитва может включать в себя элемент устного запрещения бесовскими силами. (Духовная брань подобного рода не должна происходить в присутствии человека, о котором мы молимся, так как это может напугать его.) Например, родители вполне могут произнести краткое слово запрещения духу противоречия в одном ребенке, лени — в другом, злобы — в третьем, в дополнение к молитве о том, чтобы Господь дал им победу в этой борьбе, и в дополнение к тому, что они учат и дисциплинируют своих детей<sup>33</sup>.

**6. Использование духовной власти христианина в служении другим людям.** Оставляя вопрос о духовной брани в нашей личной жизни и, может быть, в жизни членов нашей семьи, мы переходим к вопросу прямого личного служения другим людям, подвергшимся духовному нападению. Например, мы иногда можем молиться о другом человеке, если подозреваем, что в сложившейся ситуации замешаны бесовские силы. В подобных случаях следует

помнить следующее.

<sup>33</sup> **Поскольку в Писании нет никаких указаний на то, что бесы могут читать наши мысли, такие запрещения бесам лучше произносить вслух, хотя можно и негромко. Напротив, Бог, конечно, знает наши мысли, и молиться Ему можно про себя, не произнося слова молитвы вслух.**

Во-первых, очень важно не пугать других людей и не рассуждать про-странно на ту тему, которая может быть хорошо знакома нам самим, но мало понятна и страшна другим людям. Святой Дух — это Дух мира и спокойствия (см.: 1 Кор. 14:33). Поэтому часто следует просто задать несколько вопросов тому человеку, которому мы оказываем помощь. Мы можем спросить: «Как вы считаете, может быть, в этой ситуации на вас нападает злой дух?» или: «Вы не будете возражать, если я произнесу слово запрещения злему духу, который может быть замешан в этом?» Важно также заверить человека, что если бесовские силы действительно связаны с возникшими в его жизни обстоятельствами, то это не значит, что он находится в плохом духовном состоянии. Возможно, сатана просто пытается напасть на человека, чтобы помешать ему действительно служить Господу. Каждый христианин — это солдат в духовной армии Господа и потому подвергается атакам со стороны вражеских сил.

Если человек дает нам разрешение, то следует произнести вслух краткое приказание, повелевая злему духу уйти<sup>34</sup>. Поскольку люди, подвергающиеся бесовским нападениям, часто ощущают присутствие беса, уместно будет после произнесения приказаний духу уйти спросить человека, почувствовал ли он какие-либо изменения. Если в этой ситуации действительно были замешаны бесовские силы, человек может испытать мгновенное облегчение, которое ча-сто сопровождается чувством радости и мира.

Весь процесс не должен выглядеть драматично или повышенно эмоцио-нально. В некоторых современных свидетельствах говорится о длительных, изнуряющих битвах, в которых христиане спорят с бесом и кричат на него в течение нескольких часов. Однако в Новом Завете нет никаких указаний на то, что у бесов плохо со слухом и что для изгнания беса требуется длительная борьба. Иисус просто «изгнал духов словом» (Мф. 8:16). В одном-единствен-ном случае (с гадаринским бесноватым) бес оказал некоторое первоначаль-ное сопротивление (см.: Мк. 5:8; Лк. 8:29). Тогда Иисус спросил его имя и затем изгнал сразу множество бесов (Мк. 5:9—13; Лк. 8:30—33). Власть изго-нять бесов основана не на нашей собственной силе или мощи нашего голоса, она исходит от Святого Духа (Мф. 12:28; Лк. 11:20). Таким образом, вполне достаточно негромкого голоса, уверенного и авторитетного тона.

<sup>34</sup> Слово «экзорцизм» означает «изгнание (злого духа) заклинанием или устным при-казом». Слова «экзорцизм» и «экзорцист» не встречаются в Библии (хотя в Деян. 19:13 говорится об иудеях-экзорцистах [в русском синодальном переводе — «заклинатели», греч. *ἐξορκισται*, от глагола *ἐξορκίζω*, «обязывать клятвой, заставляя поклясться». — При-меч. пер.]). Поскольку эти термины в истории применялись как в связи с языческой, так и с христианской практикой, христианам следует самим решить, имеет ли им смысл употреблять сегодня этот термин в применении к христианству.

Во-вторых, для того, чтобы избежать длительного разговора или борьбы с бесом, христианин должен сосредоточиться не на бесе, а на человеке и на тех библейских истинах, в которые необходимо верить и которые следует утверж-дать. «Пояс истины» (Еф. 6:14) — это часть вооружения, которое защищает нас от сатаны, как и «меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф. 6:17). Если человек, в отношении которого совершается служение, сосредоточится на вере в истину Писания, отречется от греха и тем самым облечется в «броню праведности» (Еф. 6:14), то злему духу больше не за что будет уцепиться в жизни этого человека. Если бес отказывается выйти, несмотря на приказа-ние, данное ему во имя Иисуса, возможно, следует подождать некоторое время и начать вновь, после молитвы и духовной подготовки со стороны того чело-века, для которого свершается служение, и человека, который осуществляет его (Мф. 17:19,20; Мк. 9:29; см. ниже)<sup>35</sup>.

В-третьих, важно, чтобы христиане не испытывали чрезмерного интереса к изгнанию бесов. Хотя Господь дает всем христианам право вести эту борьбу, тем не менее Писание повелевает нам: «На злое будьте младенцы» (1 Кор. 14:20). Это означает, что мы не должны увлекаться ничем из того, что связано со злом, или стремиться стать «экспертами» в каком-либо зле только для того, чтобы удовлетворить наше любопытство<sup>36</sup>.

В-четвертых, если человек, для которого совершается служение, не хрис-тианин, важно призвать его прийти к Христу как к Спасителю сразу же после того, как бес будет изгнан, чтобы Святой Дух пребывал в этом человеке и защищал его от дальнейших нападений. В противном случае, позднее может произойти нечто еще худшее.

**Когда нечистый дух выйдет из человека, то ходит по безводным ме-стам, ища покоя, и не находит; тогда говорит: возвращусь в дом мой, откуда я вышел. И пришел находит его незанятым, выметенным и убран-ным; тогда идет и берет с собою семь других духов, злейших себя, и во-шедши живут там; и бывает для человека того последнее хуже первого. Так будет и с этим злым родом (Мф. 12:43—45).**

В-пятых, действенность нашего служения в трудных случаях может за-висеть от нашего собственного духовного состояния. Когда Иисус изгнал беса из юноши-эпилептика, «и отрок исцелился в тот час», ученики подошли к Иисусу и, оставшись с Ним наедине, спросили: «Почему мы не могли изгнать его?» (Мф. 17:18,19). Иисус сказал им: «По неверию вашему» (Мф. 17:20). В Евангелии от Марка говорится также, что Иисус сказал ученикам: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы» (Мк. 9:29). Судя по всему, в тот пери-од ученики были слабы в вере; они не уделяли молитве достаточно времени и не пребывали в силе Святого Духа<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> В трудных случаях мудро было бы обратиться за помощью к более зрелому и опытному человеку.

<sup>36</sup> Поэтому христианам не следует заниматься вопросами оккультизма или движения «Новая эра». Мы должны думать только о том, «что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно» (Флп. 4:8).

<sup>37</sup> Когда Иисус сказал: «Сей род не может выйти иначе, как от молитвы» (Мк. 9:29), Он не мог иметь в виду, что, прежде чем бес мог быть изгнан, необходимо было молиться об этом в течение долгого времени; ведь Сам Он не молился, а просто произнес слово и сразу же изгнал беса. Должно быть, Он хотел сказать, что регулярная молитвенная жизнь и пребывание в Боге дают духовную подготовку и силу через помазание Святым Духом даже в случае очень сильного бесовского влияния.

Иисус ясно предостерегает нас о том, чтобы мы не радовались слишком сильно и не гордились нашей властью изгонять бесов, а более радовались нашему великому спасению. Нам следует помнить об этом и не гордиться, иначе Святой Дух лишит нас Своей силы. Когда семьдесят учеников вернулись и радостно говорили: «Господи! и бесы повинуются нам о имени Твоем» (Лк. 10:17), Иисус сказал им: «Однако жтому не радуйтесь, что духи вам повинуются; но радуйтесь тому, что имена ваши написаны на небесах» (Лк. 10:20)<sup>38</sup>.

**7. Нам следует ожидать, что Евангелие восторжествует над делами дья-вола.** Когда Иисус пришел проповедовать Евангелие в Галилею, «выходили также и бесы из многих» (Лк. 4:41). Когда Филипп отправился в Самарию на проповедь Евангелия, «нечистые духи из многих, одержимых ими, выходили с великим воплем» (Деян. 8:7). Иисус повелел Павлу проповедовать среди язычников, «чтобы они обратились от тьмы к свету и от власти сатаны к Богу, и верою... получили прощение грехов и жребий с освященными» (Деян. 26:18). Павел говорил, что его проповедь Евангелия была «не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера... утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» (1 Кор. 2:4,5; ср.: 2 Кор. 10:3,4). Если мы действительно верим свидетельству Писания о существова-нии и деятельности бесов и если мы действительно верим, что «явился Сын Божий, **чтобы разрушить дела дьявола**» (1 Ин. 3:8, курсив мой. — *У. Г.*), то нам следует ожидать, что и в наши дни, когда Евангелие возвещается неверую-щим и когда молитва свершается о тех верующих, которые, возможно, преж-де не осознавали этого измерения духовной борьбы, мы увидим подлинную и явную победу над врагом. Мы должны ожидать этого и думать об этом как о естественной части труда Христова в созидании Его Царства и радоваться победе Христа.

### Вопросы для самостоятельной работы

<sup>38</sup> Иисус не говорит здесь, что нам не следует радоваться тому, что враг побежден, а люди освободились от оков, так как это прекрасный повод для радости. Должно быть, Он просто говорит ученикам о том, что величие спасения — это более значимый повод для радости.

1. Возможно, до прочтения этой главы, вы считали, что бесы действовали в основном во времена Нового Завета или в других культурах, но не в том обществе, в котором живете вы сами? Теперь вы можете сказать, на какие аспекты общества, в котором вы живете, могут оказывать влияние бесы? Вы испытываете страх при мысли о том, что можете столкнуться с деятельностью бесов в вашей собственной жизни или в жизни окружающих вас людей? Что Библия говорит об этом чувстве страха? Как вы думаете, !осподь желает, чтобы вы испытывали страх?

2. Есть ли в вашей жизни грехи, которые могут позволить бесам проникнуть в вашу жизнь? Если есть, то что вам следует сделать с этим грехом?

3. В вашей жизни бывали случаи, когда вы одерживали победу над бесовски-ми силами, обращаясь к ним устно во имя Иисуса? Может ли материал, изло-женный в этой главе, помочь вам действовать более

эффективно в подобных духовных столкновениях? Почему нельзя слишком увлекаться таким служением? Как уберечь себя от чрезмерного увлечения? Что, по вашему мнению, делал Па-вел, когда шел проповедовать Евангелие в один город за другим, где прежде ни-когда не слышали Благой вести и где люди поклонялись бесам? Как в наши дни церковь может использовать опыт Павла?

## Специальные термины

бесноваться бесы  
быть одержимым бесом различение духов сатана  
экзорцизм

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1

Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 129-136

2

Арминианские (уэслианские или методистские)

1892-1894 МИеу, 1:539-540; 2:497-504

1940 Wiley, 1:476-477

1983 Carter, 2:1069-1097

3

Баптистские

1767 Gill, 1:435-440

1887 Boyce, 181-189

1907 Strong, 450-464

1917 Mullins, 279-280

1976-1983 Henry, 6:229-250 1983-1985 Erickson, 445-451

1987-1994 Lewis/Demarest, 2:257-263

Диспенсационалистские

1947 Chafer, 2:33-124

1949 Thiessen, 133-150

1986 Ryrie, 135-168

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:504-514

1934 Mueller, 202-204

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:172-179 (1/14.13-19)

1724-1758 Edwards, 2:607-612

1861 Heppe, 201-219

1871-1873 Hodge, 1:643-648

1937-1966 Murray, CIV, 2:67-70

1938 Berkhof, 148-149

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:173, 224-236

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 119-124

## 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980      McBrien, 1:329; 2:1105, 1153-1154

### Другие работы

- Anderson, Neil. *The Bondage Breaker*. Eugene, Ore.: Harvest House, 1990.  
Anderson, Neil. *Victory Over the Darkness*. Ventura, Calif.: Regal, 1990.  
Dickason, C. Fred. *Angels, Elect and Evil*. Chicago: Moody, 1975.  
Dickason, C. Fred. *Demon Possession and the Christian: A New Perspective*. Westchester, 111.: Crossway, 1991.  
Green, Michael. *I Believe in Satan's Downfall*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.  
Lewis, C. S. *77re Screwtape Letters*. New York: Macmillan, 1961.  
MacMillan, John A. *The Authority of the Believer: A Compilation of "The Authority of the Believer" and "The Authority of the Intercessor"*. Harrisburg, Pa.: Christian Publications, 1980.  
McClelland, S. E. "Demon, Demon Possession". In *EDT*, pp. 306-308.  
Mallone, George. *Arming for Spiritual Warfare*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1991.  
Penn-Lewis, Jessie, with Evan Roberts. *War on the Saints*. Unabridged ed. New York: Thomas E. Lowe, 1973.  
Pentecost, Dwight. *77re Adversary, the Devil*. Grand Rapids: Zondervan, 1969. Twelftree, G. H. "Devil and Demons". In *NDT*, pp. 196-198. Unger, M. F. "Satan". In *EDT*, pp. 972, 973.  
Unger, M. F. *Demons in the World Today: A Study of Occultism in the Light of God's Word*. Wheaton, 111.: Tyndale, 1971.  
Warner, Timothy M. *Spiritual Warfare: Victory Over the Powers of This Dark World*. Wheaton, 111.: Crossway, 1991.  
Wright, Nigel. *The Satan Syndrome: Putting the Power of Darkness In Its Place*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

### Отрывок для запоминания

Иак. 4:7,8:

*Итак покоритесь Богу; противостаньте диаволу, и убежит от вас; при-близьтесь к Богу, и приблизится к вам; очистите руки, грешники, исправьте сер-дца, двоедушные.*

## ЧАСТЬ III

# Учение о человеке

Г Л А В А 20

## Сотворение человека

*Почему Бог сотворил нас? Каким образом Бог сделал нас подобными себе? Как мы можем угодить ему в повседневной жизни?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

В предшествующих главах были рассмотрены природа Бога и сотворение мира, духовные существа, созданные Богом, и Его отношение миру, выражающееся в совершении чудес и ответах на молитвы. В этом разделе мы сосредоточим наше внимание на вершине творческой деятельности Бога — сотворении человеческих существ, мужчины и женщины, которые подобны Богу в гораздо большей степени, чем любое иное творение. Прежде всего мы рассмотрим цель сотворения человека и природу человека в том виде, в каком Бог со-творил ее (гл. 21,22). Затем мы



исследуем природу греха и человеческого не-повиновения Богу (гл. 23). И наконец, мы изучим вопрос о Божьем плане спасения человека и об отношениях людей с Богом в рамках тех заветов, которые установил с ними Бог (гл. 24).

## А. Использование слова «человек» для обозначения человеческого рода

Прежде чем мы приступим к основной теме этой главы, необходимо крат-ко рассмотреть вопрос о том, уместно ли использовать слово «человек» для обозначения всего человеческого рода (как в названии этой главы). Сегодня многие возражают против того, чтобы слово «человек» использовалось для обозначения человеческого рода в целом (и мужчин и женщин), так как это якобы оскорбительно для женщин. Те, кто придерживается этой точки зрения, для обозначения человеческого рода используют только «общие» термины, такие, как «человечество», «человеческие существа» или «личности».

Рассмотрев это возражение, я решил продолжать использовать слово «человек» (наряду с прочими, указанными выше терминами) для обозначения человеческого рода, поскольку такое словоупотребление дано нам Богом в гл. 5 Книги Бытие и, кроме того, поскольку здесь, по моему мнению, речь идет о важной богословской проблеме. В Быт. 5:1,2 читаем: «...Когда Бог сотворил

человека, по подобию Божию создал его, мужчину и женщину сотворил их, и благословил их, **и нарек им имя: человек**, в день сотворения их» (ср.: Быт. 1:27, курсив мой. — **УГ**). Еврейское слово, которое здесь переведено как «чело-век», — это **אָדָם**, то же самое слово, которым был назван Адам и которое иногда используется для обозначения мужчины, в отличие от женщины (Быт. 2:22,25; 3:12; Еккл. 7:28). Таким образом практика использования одного и того же слова для обозначения человеческих существ мужского пола и человеческого рода в целом — это практика, начало которой положено Самим Богом, и нам не следует считать ее неправильной или оскорбительной.

Нам могут возразить, что это всего лишь случайная особенность древне-еврейского языка, но этот аргумент неубедителен, так как в Быт. 5:2 конкрет-но говорится о том, как Бог избирает имя, применимое ко всему человеческо-му роду в целом.

Я **не** считаю, что мы всегда должны дублировать библейские обороты речи **или** что неправильно использовать нейтральные в смысле пола обозначения человеческого рода (как, напр., в этом предложении). Я говорю только о том, что рассказ Быт. 5:2, когда Бог **называет** человека, указывает, что использо-вание слова «человек» для обозначения всего человеческого рода — это бла-гой и очень уместный выбор, которого нам не следует избегать<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Однако вопрос о том, уместно ли использовать слово «человек» для обозначения человека, вне зависимости от его пола, как в высказывании «Если кто хочет идти за Мною, отвертись себя и возьми крест свой и следуй за Мною» (Лк. 9:23) — это другой вопрос, так как здесь не имеется в виду весь человеческий род. В таких случаях уважи-тельное отношение к женщинам и современные формы речи побуждают нас использо-вать нейтральные выражения, напр.: «Если кто-либо хочет идти за Мною...»

<sup>1</sup> См. гл. 22; также: Raymond C. Ortlund, Jr., "Male-Female Equality and Male Headship: Genesis 1—3", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, ed. John Piper and Wayne Grudem (Wheaton, 111.: Crossway, 1991, p. 98).

<sup>3</sup> Возможно, этот факт признан также и многими из тех людей, которые возражают против использования слова «человек» для обозначения всего человеческого рода (а имен-но феминистки, которые отрицают главенство мужчины в семье).

Богословская проблема заключается в вопросе, подразумевается ли в Библии лидерство мужчин в принципе, или их главенство в семье с самого начала творения. Тот факт, что Бог решил назвать человеческий род не «женщина», а «человек» (т. е. «мужчина», **ЕЛК**; тем же словом был назван и Адам, см. выше. — *Примеч. пер.*), вероятно, имеет значение для понимания исход-ного плана Божьего о мужчинах и женщинах<sup>2</sup>. Конечно, вопрос о том, какое слово мы используем для обозначения человеческого рода—это не единствен-ный аспект этой дискуссии, однако все же это один из ее аспектов, и те фор-мы речи, которых мы придерживаемся, имеют определенное значение для со-временного обсуждения проблемы отношения полов<sup>3</sup>.

## Б. Зачем человек был сотворен?

**1. Бог не нуждался в человеке, и все же Он сотворил нас для Своей соб-ственной славы.** Рассматривая в гл. 10 атрибут Бога «независимость», мы отметили многочисленные тексты Писания, которые учат, что Бог не нуждается ни в нас, ни в остальном творении, и все же мы и прочее творение прославляем Его и тем самым приносим

Ему радость. Поскольку междулицами Троицы вечно существовали совершенная любовь и совершенное общение (Ин. 17:5,24), Бог сотворил нас не потому, что Ему было одиноко, и не потому, что Он нуждался в общении с другими личностями, — мы в принципе не были нужны Богу.

Однако **Бог сотворил нас для Своей собственной славы**. Ранее мы отметили, что Бог говорит о своих сыновьях и дочерях: «Кого Я сотворил **для славы Моей**» (Ис. 43:7; ср.: Еф. 1:11,12, курсив мой. — У. Г.). Нам дано повеление: «Все делайте в славу Божию» (1 Кор. 10:31).

Этот факт определяет ценность нашей жизни. Когда мы впервые осознаем, что Богу незначительно было творить человека и что мы не были нужны Ему, мы можем подумать, что наша жизнь вообще не имеет никакой ценности. Однако Писание говорит нам, что мы были сотворены для того, чтобы прославлять Бога, и это говорит о том, что мы имеем значение **для Самого Бога**. Это есть высшее определение важности и значимости нашей жизни: если мы подлинно важны для Бога в вечности, то какой большей меры важности или значимости нам остается желать?

**2. В чем предназначение нашей жизни?** Тот факт, что Бог сотворил нас для Своей собственной славы, определяет правильный ответ на этот вопрос. Нашей целью должно быть исполнение той задачи, ради которой Бог нас сотворил: прославлять Его. Если мы говорим о Боге, то это прекрасное описание нашего предназначения. Но если мы думаем о самих себе, то с радостью обнаруживаем, что мы созданы для того, чтобы радоваться Богу, наслаждаться Им и нашими с Ним отношениями. Иисус говорит: «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком» (Ин. 10:10). Давид говорит Богу: «**Полнотарадостей** пред лицем Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек» (Пс. 15:11, курсив мой. — У. Г.). Он стремится постоянно пребывать в доме Господа, чтобы «созерцать красоту Господню» (Пс. 26:4). Асаф восклицает:

**Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле. Изнемогает плоть моя и сердце мое: Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек (Пс. 72:25,26).**

Полноту радости человек обретает, познавая Бога и наслаждаясь Его качествами. Быть в Его присутствии, наслаждаться общением с Ним — это самое большое благословение, которое только можно себе представить.

**Как вожделенны жилища Твои, Господи сил! Истомила душа моя, желая во дворы Господни; сердце мое и плоть моя восторгаются к Богу живому. <...> Ибо один день во дворах Твоих лучше тысячи (Пс. 83:2,3,11).**

Поэтому для христианина естественно наслаждаться Господом и теми жизненными уроками, которые Он преподает нам (Рим. 5:2,3; Флп. 4:4; 1 Фес. 5:16-18; Иак. 1:2; 1 Пет. 1:6, 8; и др.)<sup>4</sup>.

Писание говорит, что, когда мы прославляем Бога и наслаждаемся Им, Бог радуется о нас. Мы читаем: «Как жених радуется о невесте, **так будет радоваться о тебе Бог твой**» (Ис. 62:5, курсив мой. — У. Г.), а Софония пророчествует, что Господь «возвеселится [о нас] радостью, будет милостив по любви Своей, будет торжествовать [о нас] с ликованием» (Соф. 3:17).

Такое понимание учения о сотворении человека ведет к важным практическим результатам. Когда мы осознаем, что Бог создал нас для того, чтобы мы Его славим, и когда мы начинаем вести себя так, как это необходимо для исполнения нашего предназначения, мы начинаем испытывать такую радость в Господе, какой прежде нам никогда не доводилось ощущать. А если мы, кроме того, начинаем понимать, что Сам Бог радуется нашему общению с Ним, наша радость становится «радостью неизреченною и преславною» (1 Пет. 1:8)<sup>5</sup>.

Кто-то может сказать, что со стороны Бога было неправильно искать Себе славы в сотворении человека. Люди, безусловно, заблуждаются, когда ищут славы для самих себя, как это очевидно из драматического примера Ирода Агриппы I. Когда он принял восклицание толпы: «Это голос Бога, а не чело-века» (Деян. 12:22), «Ангел Господень поразил его за то, что он не воздал ела-вы Богу; и он, быв изъеден червями, умер» (Деян. 12:23). Ирод умер потому, что пытался присвоить себе славу Бога, ту славу, которой Бог заслуживал, а Ирод — нет.

**4 Первый вопрос Вестминстерского Большого катехизиса формулируется так: «В чем состоит основное и наивысшее предназначение человека?» Ответ: «Основное и наивысшее предназначение человека — прославлять Бога и в полноте наслаждаться Им вовеки».**

<sup>5</sup> См.: W. Grudem, / Peter, p. 66.

Но когда Бог принимает славу, у кого Он ее отбирает? Есть ли кто-либо, заслуживающий славы более, чем Он? Конечно, нет! Он — Творец, Он создал все, и Он **достойн** всей славы. Он **заслуженно** принимает славу. **Человек** не может искать себе славы, но в этом случае то, что неправильно для человека, правильно для Бога, потому что Бог — Творец. Он **прав**, а не ошибается, когда принимает прославление, — ведь если бы Он не принимал хвалы от всего творения вселенной, это было бы ужасающе неверно! Двадцать четыре старца, сидящие вокруг престола Божьего,

непрестанно поют:

**Достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу, ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено (Отк. 4:11).**

Павел восклицает: «Ибо все из Него, Им и к Нему. Ему слава во веки. Аминь» (Рим. 11:36). Когда мы начинаем по достоинству оценивать природу Бога, совершенного Творца, достойного всей хвалы, то наши сердца устремляются к Нему в порыве прославления «всем сердцем... всею душею... всем разумением... и всею крепостию» (Мк. 12:30).

## В. Человек — образ Божий

**1. Значение выражения «образ Божий».** Из всего созданного Богом творения только о человеке сказано, что он сотворен «по образу Божию»<sup>6</sup>. Что это означает? Мы можем использовать следующее определение: **тот факт, что человек сотворен по образу Божьему, означает, что человек подобен Богу и олицетворяет Бога.**

<sup>6</sup> Латинское выражение *imago Dei*, означающее «образ Божий», иногда применяется в богословских дискуссиях. В настоящей книге я его не использую.

<sup>7</sup> Слово «образ» (צַלְמֶךָ) обозначает предмет, похожий на что-то иное и часто олицетворяющий это иное. Это слово используется для обозначения изваяний наростов и мышей (1 Цар. 6:5,11), изображения воинов на стене (Иез. 23:14) и языческих идолов или статуй, которые олицетворяли божеств (Чис. 33:42; 4 Цар. 11:18; Иез. 7:27; 16:17; и др.).

Слово «подобие» (דְמוּת) также означает предмет, похожий на что-то иное, но чаще это слово употребляется в таких контекстах, где идея схожести подчеркивается в большей степени, чем идея олицетворения или замещения (напр., бога). В еврейском тексте «подобием» названы, напр., модель или чертеж, который царь Ахаз увидел в Дамаске (4 Цар. 16:10), фигуры волов над бронзовым жертвенником (2 Пар. 4:3,4) и настенные росписи, изображавшие вавилонян на колесницах (Иез. 23:15). В еврейском тексте Пс. 57:5 яд нечестивых — это «подобие» яда змеи: мысль заключается в том, что они очень похожи по своим свойствам, однако не возникает никаких сомнений в том, что речь идет об олицетворении или замещении.

Когда Бог говорит «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт. 1:26), это означает, что Бог собирается создать творение, которое будет похоже на Него. Как еврейское слово «образ» (צַלְמֶךָ), так и еврейское слово «подобие» (דְמוּת) обозначают нечто *похожее*, но не идентичное тому, что оно олицетворяет, «образом» чего является. Слово «образ» может быть использовано также для обозначения чего-либо, олицетворяющего что-то другое.

Богословы приложили огромные усилия к тому, чтобы установить хотя бы один признак или небольшое количество признаков, в которых можно было бы ясно различить образ Божий<sup>8</sup>. Одни полагали, что образ Божий в человеке заключается в его способности мыслить, другие — что он виден в способностях человека совершать моральный выбор и принимать собственные решения. Кто-то считал, что образ Божий заключался в первоначальной моральной чистоте человека, в его сотворении как мужчины и женщины (см.: Быт. 1:27) или в его владычестве над землей.

В этой дискуссии правильнее было бы сосредоточиться прежде всего на **значении** слов «образ» и «подобие». Как мы уже видели, эти слова обладали для первых читателей четким и ясным значением. Когда мы осознаем, что еврейские слова «образ» и «подобие» просто уведомляли читателя о том, что человек *похожен* Богу и во многом *олицетворяет* Бога, дискуссия о значении «образа Божия» представляется во многом лишь поиском слишком узкого и конкретного значения. Когда Писание повествует о том, что Бог сказал: «Сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт. 1:26), для первого читателя это означало: «Сотворим человека, *подобного* Нам, и чтобы он *олицетворял* нас».

Поскольку «образ» и «подобие» обладали этими значениями, Писанию не было необходимости говорить, например: «Тот факт, что человек сотворен по образу Божьему, означает, что человек подобен Богу в следующем: в его интеллекте, моральной чистоте, духовной природе, власти над землей, творческих способностях, способности к этическому выбору и бессмертии» (или нечто подобное).

<sup>8</sup> С кратким обзором различных точек зрения можно ознакомиться в работе: D. J. A. Clines, "The Image of God in Man", 77?(1968), pp. 54—61. Миллард Эриксон (Millard Erickson, *Christian Theology*, pp. 498—510) следующим образом систематизирует основные пути решения этого вопроса, предложенные в истории церкви: 1) субстанциальная точка зрения (Лютер, Кальвин, многие ранние христианские писатели), которая в качестве отражения образа Божьего предполагает некоторые особые свойства человека (такие, как разум или духовность); 2) реляционистская точка зрения, которая подразумевает, что образ Божий в человеке связан со сферой межличностных отношений (Эмиль Бруннер; также Карл Барт, который считал, что образ

Божий в человеке заключается именно в том, что он был сотворен как мужчина и женщина); 3) функциональный подход, с позиции которого образ Божий в нас связан с исполняемыми нами функциями; обычно подразумевается наше владычество над землей (социнианский взгляд, которого придерживаются многие современные писатели, такие, как Норман Снейт [Norman Snaith] или Ленард Вердуин [Leonard Verduin]).

В таком объяснении нет необходимости, и не только потому, что у использованных терминов было ясное значение, но и потому, что подобный список просто не отвечал бы поставленной задаче: текст здесь просто утверждает, что человек *подобен Богу*, а все остальное Писание дает этому утверждению подробные пояснения. Читая Писание, мы понимаем, что нельзя составить себе полного представления о богоподобии человека, не осознав до конца, *кто есть Бог* в Его существе и в Его деяниях, а также *кто есть человек* и что он делает. Чем больше мы узнаем о Боге и человеке, тем больше схожих черт мы видим и тем полнее мы понимаем, что Писание имеет в виду, когда оно говорит, что человек сотворен по образу Божьему. Эти слова означают все то, в чем человек схож с Богом.

Понимание слов о том, что человек сотворен по образу Божьему, вытекает также из сходства между текстом Быт. 1:26, где Бог объявляет о Своем намерении сотворить человека по Своему образу и подобию, и текстом Быт. 5:3: «Адам жил сто тридцать лет, и родил сына по *подобию* (לְדָמוֹ) своему, по *образу* (כְּצַלְמוֹ) своему, и нарек ему имя: Сиф» (курсив мой. — У. Г.). Сиф не был идентичен Адаму, но во многом был подобен ему, как сын бывает подобен своему отцу. Этот текст означает просто, что Сиф был похож на Адама. Здесь не уточняется, в чем конкретно Сиф был похож на Адама, и с нашей стороны неверно было бы рассуждать о том, что только лишь какая-то одна конкретная черта определяла суть того, в чем Сиф был подобен Адаму. Может быть, это были его карие глаза? Или курчавые волосы? Может, речь идет об атлетическом телосложении, серьезности или вспыльчивости? Все эти предположения бессмысленны. Очевидно, что *все*, в чем Сиф был подобен Адаму, является частью его схожести с Адамом, его бытия «по образу» Адама. Точно также *все*, в чем человек подобен Богу, — это часть его схожести с Богом, часть того феномена, который называют «богоподобием» человека или его сотворенностью «по образу Божию».

<sup>9</sup> Подробный анализ этого отрывка см.: John Murray, *Principles of Conduct* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 109-113.

**2. Грехопадение: образ Божий искажен, но не утрачен.** Возможно, нам елудетспроситьсебя, можно ли о человеке мыслить како существе, *подобномБогу*, после того как человек согрешил? На этот вопрос мы быстро находим ответ в Книге Бытие, где Бог сразу после потопа дает Ною власть установить смертную казнь за убийство человека: «Кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется рукою человека: *ибо человек создан по образу Божию*» (Быт. 9:6, курсив мой. — У. Г.). Несмотря на то что люди грешны, в них остается еще достаточно подобия Богу, так что убийство другого человека («пролитие крови» в терминологии Ветхого Завета означает акт взятия человеческой жизни) является нападением на ту часть творения, которая в наибольшей степени похожа на Бога, и такие действия можно оценить как попытку ил и стремление (если бы это было возможно) нападения на Самого Бога<sup>9</sup>. Человек все еще богоподобен. В Новом

Завете мы видим подтверждение этому, когда в Иак. 3:9 читаем о том, что все люди, а не только верующие, «сотворены по подобию Божию».

Однако после грехопадения человек уже не в такой степени подобен Богу, как прежде. Его моральная чистота была утрачена, и его греховность, безусловно, не отражает Божьей святости. Его интеллект заражен ложью и непониманием; его речь не прославляет непрестанно Бога; его социальные отношения управляются эгоизмом, а не любовью, и т. д. Несмотря на то что человек и сейчас богоподобен, в каждом аспекте своей жизни он искажил или утратил *часть* своего подобия Богу. Иными словами, «Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы» (Еккл. 7:29). Таким образом, мы и после грехопадения остаемся подобными Богу — мы и сейчас похожи на Бога и олицетворяем Его, — но образ Божий в нас искажен; мы менее богоподобны, чем до прихода греха в мир.

Поэтому очень важно, чтобы мы черпали свое понимание сути образа Божьего, не просто наблюдая за современными человеческими существами, а из библейских указаний на природу Адама и Евы, какими их сотворил Бог и когда все, сотворенное Богом, было «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Подлинная природа богоподобия человека проявлялась также в земной жизни Христа. Совершенство нашей человеческой природы не проявится на земле до тех пор, пока Христос не возвратится и мы не обретем все те блага спасения, которые Он заслужил для нас.

<sup>10</sup> В этом стихе Павел прямо говорит, что мы изменяемся в образ Христа, а четырьмя стихами ниже говорит, что Христос — образ Бога (2 Кор. 4:4; в обоих стихах слово *εἰκόν*).

**3. Искупление во Христе: постепенное открытие богоподобия.** Новый Завет показывает нам, что наше искупление во Христе означает, что даже в этой жизни мы можем постепенно возрастать в нашем подобии Богу. Например, Павел говорит, что, как христиане, мы облеклись в нового человека, «который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3:10). Возрастая в понимании Бога, Его Слова и Его мира, мы все в большей степени уподобляем наше мышление Богу. Таким образом мы «обновляемся в познании» и становимся все более подобными Богу в нашем мышлении. Так развивается жизнь каждого христианина. Поэтому Павел также может сказать, что мы «преображаемся в тот же образ [греч. *εἰκάν*] от славы в славу» (2 Кор. 3:18)<sup>10</sup>. В течение всей нашей жизни, возрастая в христианской зрелости, мы возрастаем в подобии Богу. В частности, мы возрастаем в подобии Христу в нашей жизни и в нашем характере. Ведь это та цель, ради которой Бог искупил нас — «быть подобными образу Сына» Божьего (Рим. 8:29) и, таким образом, в моральных качествах стать совершенным подобием Христа.

**4. Возвращение Христа: полное восстановление образа Божьего.** Новый Завет дает нам обетование, что подобно тому, как мы были подобны Адаму (подвержены смерти и греху), мы уподобимся и Христу (будем морально чисты и никогда более не подвергнемся смерти): «И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15:49)<sup>11</sup>. Полная мера нашей сотворенности по образу Божьему не видна ни в жизни Адама, который согрешил, ни в нашей жизни, так как мы несовершенны. Но в Новом Завете подчеркивается мысль, что Божий план сотворения человека по Его образу полностью реализовался в личности Иисуса Христа. Он есть «образ Бога» (2 Кор. 4:4); «образ Боганевидимого, рожденный прежде всякой твари» (Кол. 1:15). В Иисусе мы видим подобие человека Богу в первоначальном виде, и мы испытываем радость от того, что Бог предназначил нас **«быть подобными образу Сына Своего»** (Рим. 8:29; ср.: 1 Кор. 15:49, курсив мой. — У. Г.): «Когда откроется, **будем подобны Ему**» (1 Ин. 3:2, курсив мой. — У. Г.).

**5. Конкретные аспекты нашего подобия Богу.** Хотя выше мы говорили о том, что очень трудно определить все аспекты, в которых мы подобны Богу, тем не менее мы можем упомянуть о многих аспектах нашего существования, которые свидетельствуют о том, что мы в большей степени, чем прочее творение, подобны Богу<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Новозаветное слово «образ» (*εἰκάν*) имеет значение, сходное со своим ветхозаветным соответствием (см. выше). Оно обозначает нечто подобное или очень похожее на нечто олицетворяемое. Один из любопытных случаев его употребления — это обозначение изображения кесаря на римской монете. Иисус спросил фарисеев: «Чье это изображение (ⲙⲁⲓⲁⲓⲛⲁⲓ) и надпись?» Те ответили: «Кесарева» (Мф. 22:20,21). Образ здесь похож на кесаря и олицетворяет его. (Греческое слово *homoïoma*, «подобие», не употребляется в Новом Завете для обозначения подобия человека Богу.)

<sup>12</sup> Однако ангелы также в значительной степени подобны Богу в этих аспектах.

1) Моральные аспекты: 1) Мы — творения, несущие моральную ответственность перед Богом за наши действия. 2) Мы обладаем внутренним пониманием добра и зла, что отличает нас от животных (которые обладают в очень незначительной степени или вообще не обладают чувством морали или справедливости, но просто движимы страхом наказания или надеждой на поощрение). Когда мы действуем в соответствии с моральными стандартами Бога, наше подобие Богу отражается 3) в нашей святости и праведности перед ним, но, напротив, наше непоподобие Богу проявляется каждый раз, когда мы согрешаем.

2) Духовные аспекты. 4) Мы обладаем не только физическим телом, но и нематериальным духом, и потому мы можем совершать действия, значимые в нематериальной — духовной — сфере бытия. Это означает, что мы обладаем 5) духовной жизнью, которая дает нам возможность общаться с Богом на личностном уровне, молиться Ему, прославлять Его и слышать Его<sup>13</sup>. Ни одно животное никогда не сможет молиться о спасении родственника или друга! С тем, что мы обладаем духовной жизнью, связан и тот факт, что мы обладаем 6) бессмертием; мы не прекратим существовать, но будем жить вечно.

3) Интеллектуальные аспекты. 7) Мы обладаем способностью рассуждать, логически мыслить и учиться. Это отделяет нас от животного мира. Иногда животные обнаруживают поведение, которое говорит о том, что в физическом мире они способны решать определенные задачи, но они, несомненно, не обладают абстрактным мышлением — не существует ничего подобного «истории философской мысли собак», и ни одно из животных со времен творения не преуспело в решении этических или философских проблем. Шимпанзе не сядут за стол и не

станут спорить о Троице или о преимуществах кальви-низма или арминианского учения! Даже в развитии наших физических и тех-нических навыков мы сильно отличаемся от животных. Бобры сегодня строят те же самые дамбы, которые они строили тысячи поколений назад, птицы строят в точности такие же гнезда, а пчелы строят все такие же ульи. Мы же постоянно совершенствуем нашу технологию как в сельском хозяйстве, так и в науке, и вообще во всякой отрасли знания.

**<sup>13</sup> Следует сказать и еще об одном факте. Хотя это и не один из признаков нашего подобия Богу, но то, что Христос искупил нас, отделяет нас от любого другого творения Божьего. Это скорее следствие нашего подобия Богу и любви Бога к нам, чем один из аспектов богоподобности.**

8) От животных нас отличает то, что мы используем сложный, абстрактный язык. Когда моему сыну было только четыре года, я мог попросить его пойти и принести из подвала большую красную дрель. Если даже он никогда ее прежде не видел, он легко мог осуществить эту задачу, потому что он знал значение слов «пойти», «принести», «большая», «красная» и «дрель». Он мог бы принести и маленький коричневый молоток, и черное ведро, которое стояло за верстаком, или любой другой из десятков предметов, которые он, может быть, никогда прежде не видел, но мог представить себе, когда я называл их несколькими короткими словами. Ни одно шимпанзе за всю историю не было способно выполнить подобную задачу — не путем поощрения и повторения, а через словесное описание предмета, которое животное прежде не видело. А вот четырехлетние малыши вполне на это способны, и мы даже не обращаем на это внимания. Большинство восьмилетних детей могут самостоятельно написать дедушке и бабушке письмо о том, как они ходили в зоопарк, или переехать в другую страну и выучить любой иностранный язык, и мы считаем это совершенно нормальным явлением. Но ни одно животное не сможет написать письма своим дедушке и бабушке, или назвать настоящее, прошедшее и будущее время хоть одного французского глагола, или прочесть детектив и понять, о чем в нем идет речь, или понять значение хотя бы одного стиха Библии. Дети могут проделывать все это, и тем самым они показывают, что они настолько более развиты, чем весь животный мир, что просто начинаешь изумляться, как можно было подумать, что люди — это лишь одна из разновидностей животных.

9) Еще один аспект, отличающий людей от животных, заключается в том, что мы осознаем далекое будущее, и даже обладаем внутренним пониманием, что мы будем жить и после нашей физической смерти, и это чувство многих людей подталкивает к покаянию перед смертью (Бог «вложил мир [в]», „вечность" или „будущее". — *Примеч. пер.*] в сердце их», Еккл. 3:11).

10) Наше сходство с Богом проявляется также в том, что человек обладает способностью к творчеству в таких сферах, как живопись, музыка, литература, и к исследовательской изобретательности — в науке и технологии. Не елдует думать, что творчество — это лишь произведения всемирно известных музыкантов или артистов; оно находит свое выражение также в сценках, которые разыгрывают дети, в мастерстве, с которым приготовлен обед, украшен дом, устроен сад, или в изобретательности, которую обнаруживает каждый человек, который чинит какой-нибудь сломавшийся прибор.

Перечисленные выше аспекты нашей схожести с Богом — это аспекты, в которых мы отличаемся от животных **абсолютно**, а не просто отчасти. Но есть и другие сферы, в которых мы отличаемся от животных в значительной степени, и они также могут служить примером нашей схожести с Богом.

11) В эмоциональной сфере наше подобие Богу видно в огромном разнообразии эмоций, в их силе и сложности. Конечно, животные проявляют какие-то эмоции (каждый человек, когда-нибудь державший в доме собаку, может вспомнить очевидные проявления радости, печали, страха наказания, если животное совершило что-то неправильное, злобы, если на «ее» территорию вторгается другое животное, или ласки). Однако в разнообразии эмоций, которые мы испытываем, мы резко отличаемся от остальной части творения. Например, после бейсбольного матча, в котором участвовал мой сын, я одновременно могу испытывать грусть от того, что его команда проиграла, радость от того, что мой сын играл хорошо, гордость от того, что он хороший спортсмен, благодарность Богу за то, что Он даровал мне сына, веселье от песни хвалы, которая весь день звучит в моей голове, и тревогу по поводу того, что мы опаздываем на обед! Очень сомнительно, чтобы животные могли испытывать столь сложные эмоции.

4) Социальные аспекты. В дополнение к нашей уникальной способности общаться с Богом (о которой мы говорили выше), в сфере социальных отношений существуют и другие аспекты, которые свидетельствуют о нашем подобии Богу.

12) Хотя животные, несомненно, обладают определенным чувством общности, все же глубина межличностной гармонии, которая проявляется у людей в браке и в семье, если они построены в соответствии с божественными

принципами, и в церкви, если ее члены пребывают в общении с Господом и друг с другом, гораздо более велика, чем межличностная гармония, которую мы можем наблюдать у животных. В семье и в церкви мы также превосходим ангелов, которые не вступают в брак, не рожают детей и не живут совместно с возроденными в Боге сыновьями и дочерьми.

13) В самом браке мы отражаем природу Бога тем фактом, что, как мужчи-ный женщины, мы обладаем равной степенью значимости, но различными ро-лями, которые установлены с того времени, как Бог сотворил нас (см. гл. 21).

14) Человек также подобен Богу в своем отношении к прочему творению. Человеку дано право властвовать над творением, а когда возвратится Христос — даже участвовать в суде над ангелами (1 Кор. 6:3; Быт. 1:26,28; Пс. 8:6—8).

5) Физические аспекты. Заключена ли в наших человеческих телах хотя бы какая-то часть богоподобия? Нам не следует думать, что наличие у нас физических тел подразумевает, что и Бог обладает телом; ведь «Бог есть дух» (Ин. 4:24), и мыслить о Нем или изображать Его в материальном или физи-ческом теле — грех (см.: Исх. 20:4; Пс. 115:3—8; Рим. 1:23)<sup>14</sup>. Но существуют ли такие черты, в которых наши физические тела отражают часть свойств Бога и тем самым показывают, что значит быть сотворенным по образу Божьему? В определенном смысле это, безусловно, так. Например, наши физические тела дают нам способность видеть с помощью глаз. Это качество богоподобно, так как Сам Бог видит, и видит гораздо дальше, чем мы, хотя зрение Бога не свя-зано с физическими глазами, подобными нашим. Наши уши дают нам спо-собность слышать, и это качество богоподобно, хотя у Бога нет физических ушей. Наши уста дают нам способность говорить, в отражение того факта, что Бог есть Бог говорящий. Наши чувства вкуса, осязания и обоняния дают нам способность понимать Божье творение и наслаждаться им, и это являет-ся отражением того факта, что Бог понимает Свое творение и наслаждается им, хотя и иным, великим образом.

**О духовности Бога см. также в гл. 11.**

Важно помнить, что *сам человек* сотворен по образу Божьему, а не только его дух или его разум. Наши физические тела, безусловно, являются очень важной частью нашего существования и, преобразившись после возвра-щения Христа, они останутся частью нашего существования навечно (см.: 1 Кор. 15:43—45,51—55). Таким образом, наши физические тела былиотво-рены в качестве подходящего инструмента, с помощью которого наша чело-веческая природа, сотворенная подобной природе Бога, получает физическое выражение. Ведь практически все, что мы делаем, совершается через использование наших физических тел — наше мышление, наше моральное сужде-ние, наши молитвы и хвала, наши проявления любви к другим людям и забо-ты о них — все это осуществляется через дарованные нам Богом физические тела. Таким образом, если мы ясно указываем на тот факт, что у Бога нет фи-зического тела, мы можем сказать, что 15) наши физические тела также отра-жают различные аспекты природы Бога. Кроме того, большая часть физичес-ких движений и проявления дарованных Богом навыков совершается через использование тела. И, безусловно, 16) дарованная Богом физическая спо-собность вынашивать и рождать детей, которые подобны нам (см.: Быт. 5:3), — это отражение способности Бога творить подобных Ему человеческих существ.

В отношении последних нескольких пунктов следует сказать, что эти от-личия человеческих существ от прочей части творения не являются *абсолют-ными*, это лишь различия, проявляющиеся в очень высокой степени. Мы упо-минал и о том, что животные могут испытывать некоторые эмоции. Существу-ют сведения о том, что в сообществах животных есть лидеры, чей авторитет признают другие члены сообщества. Более того, *некоторое* сходство есть даже в тех различиях, которые мы считаем абсолютными: животные в некоторой степени способны к рассуждению и могут общаться друг с другом различны-ми способами, которые можно назвать «языком» в очень примитивном смыс-ле этого слова. Это не должно удивлять нас: если Бог все творение создал та-ким образом, чтобы оно так или иначе отражало Его природу, то нечто подоб-ного нам и следовало ожидать. Ведь более сложные и высокоразвитые формы животных *в большей степени* подобны Богу, чем остальные животные. Поэто-му мы не должны говорить, что *только* человек отражает подобие Богу, так как в той или иной мере все творение обнаруживает сходство с Богом<sup>15</sup>. И все же важно помнить, что во всем творении *только человек* настолько подобен Богу, что о нем можно сказать, что он сотворен «по образу Божию». Это утверждение Писания, каки повеление подражать Богу в нашей жизни (Еф. 5:1; 1 Пет. 1:16), и наблюдаемые факты, которые мы можем различить в себе самих и в осталь-ном творении, указывают на то, что мы *в гораздо большей степени подобны Богу*, чем все прочее творение. В одних случаях различия абсолютны, вдругихотно-сительны, однако все они значительны.

**Об именах Бога и о том, что природа Бога отражается во всем творении, см. в гл. 10.**

И наконец, очень важно осознавать, что, в отличие от остального творе-ния, мы обладаем способностью *становиться подобными Богу в большей сте-пени*. Наше моральное чувство может быть развито через изучение

Писания и молитву. Наше моральное поведение может во все большей степени отражать святость Бога (2 Кор. 7:1; 1 Пет. 1:16 и др.). Наша духовная жизнь может становиться богаче и глубже. Наше использование разума и языка может становиться более точным, истинным и в большей степени служить прославлению Бога. Наше предчувствие будущего может становиться более сильным, по мере того как мы возражаем в нашей надежде жить с Богом вечно. Наше будущее существование может становиться все более богатым, по мере того как мы собираем себе сокровища на небесах и стремимся к большому небесному вознаграждению (см.: Мф. 6:19—21; 1 Кор. 3:10-15; 2 Кор. 5:10). Наша способность властвовать над творением может расширяться благодаря верному использованию даров Божьих; наша верность целям, дарованным Богом нам, как мужчинам и женщинам, может возрастать, если в наших семьях мы едем библейским принципам; наши творческие способности могут быть использованы в таких занятиях, которые все в большей степени были бы угодны Богу; наши эмоции во все большей степени могут приближаться к образцам, дарованным нам Писанием, чтобы мы все больше походили на Давида, человека «по сердцу» Господа (1 Цар. 13:14). Наша межличностная гармония в семьях и в церкви может во все большей степени отражать то единство, которое царит между личностями Троицы. Если мы осознанно стремимся возрасти в подобии Богу во всех этих сферах, мы также проявляем способность, которая сама по себе отличает нас от остальной части творения.

**6. Великая честь быть носителями образа Божьего.** Нам следовало бы чаще задумываться о нашем подобии Богу. Возможно, мы будем очень удивлены, когда осознаем, что Творец мира, решив создать нечто «по Своему подобию», нечто **в большей степени похожее на Него**, чем все остальное творение, создал нас. Размышление о совершенстве всего прочего творения дает нам глубокое чувство достоинства и значимости — звездная вселенная, изобильная земля, растительный и животный мир, ангельское царство изумительны, даже величественны. Однако мы в еще большей степени подобны Творцу. Мы — вершина бесконечно мудрого и искусного Божьего труда творения. Несмотря на то что грех сильно исказил наше богоподобие, мы, тем не менее, и сейчас в значительной степени отражаем его и будем отражать в еще большем объеме по мере возрастания в подобии Христу.

При этом мы должны помнить, что даже падший, грешный человек обладает **статусом** существа, сотворенного по образу Божьему (см. выше разбор Быт. 9:6). Каждое человеческое существо, вне зависимости от того, насколько образ Божий в нем искажен грехом, болезнью, слабостью, возрастом или любым иным недостатком, все равно обладает **статусом** существа, сотворенного по образу Божьему, и потому к нему следует относиться со всем уважением, которого заслуживает тот, кто носит образ Божий. Это имеет огромное значение для наших отношений с другими людьми. Это означает, что люди всех рас заслуживают равного уважения и равных прав. Это означает, что пожилые люди, калеки, умственно отсталые люди и еще не рожденные дети заслуживают защиты и уважения со стороны остальных людей. Если мы отрицаем наш уникальный статус носителей образа Божьего, мы неизбежно

начнем отрицать ценность человеческой жизни, начнем склоняться к тому, чтобы считать человека просто высокоразвитой формой животного и относиться к другим именно так. Мы также во многом утратим смысл нашей жизни.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Что, в соответствии с Писанием, должно быть главной целью вашей жизни? Если вы задумываетесь об основных задачах, стоящих перед вами в жизни (в отношениях с друзьями, в браке, в образовании, в работе, в том, как вы используете деньги, в отношениях в церкви), действуете ли вы так, будто ваша цель именно та, которая указана в Писании? Может быть, вы действуете так, словно бы у вас иные цели (возможно, вы не ставили их перед собой осознанно)? Можете ли вы сказать, что ваше поведение в течение дня в целом радует Бога?

2. Что вы чувствуете, когда думаете о том, что вы, человек, в большей степени подобны Богу, чем любое другое творение в мире? К какому поведению побуждает вас осознание этого факта?

3. Полагаете ли вы, что где-то во вселенной есть более разумные, в большей степени подобные Богу существа? Что говорит о важности человеческих существ в очах Божьих тот факт, что Иисус стал человеком, а не каким-либо другим творением?

4. Как вы думаете, Бог создал нас таким образом, чтобы мы становились счастливее или несчастнее по мере того, как мы все в большей степени становимся подобными Ему? Когда вы просматриваете список тех сфер, в которых мы можем в большей степени уподобиться Богу, можете ли вы назвать один или два аспекта, в которых подобие Богу принесло вам радость? В каких сферах вы хотели бы возрасти в подобии Богу сейчас?



5. Все люди или только христиане созданы по образу Божьему? Что вы думаете в связи с этим по поводу ваших отношений с нехристианами?

6. Как вы считаете, может ли осознание сотворенности человека по образу Божьему изменить ваше отношение к людям других рас, другого возраста, к кале-кам, к некрасивым людям?

## Специальные термины

образ Божий подобие *imago Dei*

### Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 109-122

2; Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 1:430-436

1892-1894 Miley, 1:355-422, 406-408

1940 Wiley, 2:7-50

1960 Purkiser, 204-222

1983 Carter, 1:195-236

3. Баптистские

1767 Gill, 1:440-451

1887 Boyce, 189-194, 213-217

1907 Strong, 465-483, 514-532

1917 Mullins, 255-262

1976-1983 Henry, 2:124-142; 4:494-521 1983-1985 Erickson, 455-518, 541-558

1987- 1994 Lewis/Demarest 2:123-182

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 2:125-143, 161-173

1949 Thiessen, 151-157

1986 Ryrie, 189-194

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:515-527

1934 Mueller, 205-209

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:183-196 (1/15)

1861 Herpe, 4:197-228, 220-250

1871-1873 Hodge, 2:92-116

1878 Dabney, 293-294

1887-1921 Warfield, *BTS*, 238-261

1889 Shedd, 2a:3-1 15; 3:249-377

1937-1966 Murray, *CW*, 2:14-22, 34-46

1938 Berkhof, 181-190, 202-210

1962 Buswell, 1:231-261

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические)

1988- 1992 Williams, 1:197-220

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 94-96, 101-106

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 1:101-178

## Другие работы Barclay, D. R. "Creation". In *NDT*,

pp. 177-179.

Berkouwer, G. C. *Man: The Image of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1962. Boston, Thomas. *Human Nature in Its Fourfold State*. London: Banner of Truth, 1964 (first published 1720).

Ferguson, S. B. "Image of God". In *NDT*, pp. 328-329. Henry, C. E. H. "Image of God". In *EDT*, pp. 545-548.

Hoekema, Anthony A. *Created in God's Image*. Grand Rapids: Eerdmans, and Exeter: Paternoster, 1968, pp. 1-111.

Hughes, Philip Edgcumbe. *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, and Leicester: InterVarsity Press, 1989, pp. 1—70.

Kline, Meredith G. *Images of the Spirit*. Grand Rapids: Baker, 1980.

Laidlaw, John. *77;e Bible Doctrine of Man*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1905.

Machen, J. Gresham. *77;e Christian View of Man*. London: Banner of Truth, 1965 (reprint of 1937 edition).

McDonald, H. D. "Man, Doctrine of. In *EDT*, pp. 676-680.

McDonald, H. D. *The Christian View of Man*. Westchester, 111.: Crossway, 1981.

Robinson, H. W. *77;e Christian Doctrine of Man*. 3d ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1926.

## Отрывок для запоминания

Быт. 1:26-27:

*И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему} по образу Божью сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.*

## Г Л А В А 21

### Человек: мужчина и женщина

*Почему Бог сотворил людей двух полов ? Могут ли мужчины и женщины быть равными, но при этом обладать разными ролями?*

#### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

В предыдущей главе мы отметили, что один из аспектов творения человека по образу Божьему заключается в его качестве мужчины и женщины: «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божью сотворил его; **мужчину и женщину сотворил их**» (Быт. 1:27, курсив мой. — У. Г.). Такая же связь между творением человека по образу Божьему и в качестве мужчины и женщины прослеживается в Быт. 5:1,2: «Когда Бог сотворил человека, по подобию Божью создал его, **мужчину и женщину** сотворил их, и благословил их, и нарек им имя: человек, в день сотворения их»<sup>1</sup> (курсив мой. — У. Г.). Это не единственный аспект, подтверждающий наше создание по образу Божьему, но важно то, что в Писании он упомянут в том же самом стихе, в котором говорится о первоначальном творении человека Богом.

Итак, создание человека в качестве мужчины и женщины говорит об образе Божьем 1) в гармонии межличностных отношений, 2) в равенстве по индивидуальности и значимости, 3) в различии по роли и авторитету<sup>2</sup>.

#### А. Межличностные отношения

<sup>1</sup> По вопросу о том, следует ли использовать слово «человек» для обозначения чело-веческого рода в целом (как мужчин, так и женщин), см. гл. 20.

<sup>2</sup> О богословской значимости различий ролей мужчины и женщины (Быт. 1—3) см.: Raymond C. Ortlund,

Jr., "Male-Female Equality and Male Headship: Genesis 1—3", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, ed. by John Piper and Wayne Grudem, p. 98. В этой главе я во многом опираюсь на выводы д-ра Ортлунда.

Бог создал людей не для того, чтобы они были изолированы друг от друга. Он создал нас по Своему подобию таким образом, что мы можем достигать единства в различных формах человеческого общения. Особенно глубоким единство может быть в семье (как в обычной семье, так и духовной — в церкви). Межличностное единство между мужчиной и женщиной в этом веке наиболее полно выражается в браке, где муж и жена, в определенном смысле, становятся единым целым: «Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть» (Быт. 2:24). Это единство носит не только физический характер; это также единство духовное и эмоциональное. Муж и жена в браке — это то, «что Бог сочел» (Мф. 19:6). Сексуальная связь с кем-либо, кроме своего мужа или своей жены, — это особо тяжкий грех против своего собственного тела (1 Кор. 6:16,18—20). В рамках брака мужа и жены теряют исключительное право распоряжаться собственным телом, они разделяют это право со своим супругом или своей супругой (1 Кор. 7:3—5). «Должны мужа любить своих жен, как свои тела» (Еф. 5:28). Союз между мужем и женой не является временным — это союз на всю жизнь (Мал. 2:14—16; Рим. 7:2). Это не тривиальное явление, это глубокая связь, со-творенная Богом как олицетворение отношений между Христом и Церковью (Еф. 5:23-32).

Тот факт, что Бог сотворил две разные личности в качестве мужчины и женщины, а не просто одного человека — это один из аспектов нашей сотворенности по образу Божьему, так как в нем мы до определенной степени можем видеть множественность личностей в Троице. В стихе, предшествующем тому стиху, в котором говорится о нашем сотворении в качестве мужчины и женщины, мы видим самое первое ясное указание на множественность личностей Бога: «И сказал Бог: *сотворим* человека по образу *Нашему*, по подобию *Нашему*, и да владеют они...» (Быт. 1:26, курсив мой. — У. Г.). Здесь есть определенное сходство — как между личностями Троицы до сотворения мира имело место общение, связь и разделение славы (см.: Ин. 17:5,24 и выше, гл. 13 о Троице), так Бог создал и Адама и Еву таким образом, что они могли разделять любовь, общение и взаимное уважение в их межличностных отношениях. Конечно, отражение Троицы в человеческом обществе находит свое выражение различными способами, но оно, безусловно, изначально существует в этом тесном межличностном единстве брака.

Кто-то может возразить, что такое выражение множественности личностей в Боге не является полным, так как Бог—это три личности в одной, тогда как Адам и Ева сотворены как две личности в одной. Если Бог желал, чтобы мы отражали множественность личностей в Троице, почему Он не создал вместо двухличностей три, которые могли бы отражать межличностное единство Троицы? Во-первых, нам следует согласиться, что этот факт показывает неполноту аналогии между браком и Троицей. Во-вторых, хотя мы не можем точно установить причины, по которым Бог совершил то или иное деяние, о котором Писание не дает нам четких пояснений, мы все же можем выдвинуть два предположения: 1) тот факт, что Бог — это три в одном, а Адам и Ева — лишь два в одном, может служить напоминанием о том, что Бог несоизмеримо более велик, чем человек, что Он обладает большей множественностью и большим единством, чем мы, творения; 2) хотя это единство и не в точности такое же, тем не менее семейное единство мужа, жены и детей также в некоторой степени отражает межличностное единство и при этом различия личностей между ипостасями Троицы.

Второе возражение может быть выдвинуто на основании того факта, что Иисус не был женат. Не было жены и у Павла, по крайней мере во времена его апостольства (а возможно, и ранее). Кроме того, Павел в 1 Кор. 7:1,7—9, судя по всему, говорит о том, что христианам лучше не вступать в брак. Если брак — это столь важная часть нашего отражения образа Божьего, то почему Павел и Иисус не были женаты и почему Павел призывал людей к безбрачию?

Что касается Иисуса, то Его ситуация уникальна, поскольку Он в равной степени Бог и человек и полновластный Господь над всем творением. Он не был женат на одной женщине, Он взял Себе в Невесты всю церковь (см.: Еф. 5:23—32) и с каждым членом Своей церкви Он наслаждается духовным и эмоциональным единством, которое будет длиться вечно.

Ситуация с Павлом и его советом, обращенным к коринфским христианам, несколько иная. Павел не говорит, что вступать в брак не следует вовсе (см.: 1 Кор. 7:28,36). Он рассматривает брак как нечто благое, как право и привилегию, от которых можно отказаться во имя Царства Божьего: «По настоятельной нужде за лучшее признаю, что хорошо человеку оставаться так. <...> «Время уже коротко... ибо проходит образ мира сего» (1 Кор. 7:26,29,31). Таким образом, Павел жертвует одним из тех путей, которым он мог бы отражать подобие Богу (брак), ради того, чтобы придать большее совершенство иным путям отражения подобия Богу и более полно осуществлять цели Божьи в мире (т. е. осуществлять свои труды ради церкви). Например, его проповедь и учительство рассматриваются как

рождение духовных «детей» и их воспитание в Господе (см.: 1 Кор. 4:14, где Павел называет коринфян своими «возлюбленными детьми»; также Гал. 4:19; 1 Тим. 1:2; Тит. 1:4). Кроме того, в целом все созидание церкви было процессом, в ходе которого тысячи людей приходили к прославлению Бога через более полное отражение Его качеств в своей жизни. Мы также должны помнить, что брак—это не единственный путь отражения единства и разнообразия Троицы в нашей жизни. Они отражаются также в единстве верующих в общении в церкви — и в подлинном церковном общении люди, не вступившие в брак (как Павел и Иисус), как и люди, состоящие в браке, могут участвовать в отношениях, которые отражают природу Троицы. Поэтому созидание церкви и труд ради увеличения ее единства и чистоты также усиливает отражение природы Бога в мире.

### **Б. Равенство в индивидуальности и значимости**

Как ипостаси Троицы равны в их значимости и в их личностной полноценности (см. выше, гл. 13), так и мужчины и женщины сотворены Богом как существа, равные по своей значимости и индивидуальности. Когда Бог сотворил человека, он сотворил «мужчину и женщину» по Своему образу (Быт. 1:27; 5:1,2). И мужчины, и женщины **в равной степени созданы по образу Божьему**; и мужчины, и женщины отражают в своей жизни природу Бога. Это означает, что в жизни каждого человека мы должны видеть отражение некоторых аспектов природы Бога. Если бы мы жили в обществе, состоящем только из мужчин-христиан или только из женщин-христиан, мы не получили бы столь полного представления о Боге, как при созерцании благочестивых мужчин и благочестивых женщин в их взаимодополняющих различиях, которые лишь вместе отражают красоту сущности Бога.

Но если мы в равной степени созданы по образу Божьему, то мужчины и женщины, несомненно, **в равной степени важны** для Бога и **в равной степени ценны** для Него. Мы от века обладаем равной значимостью в глазах Бога. Тот факт, что Писание называет и мужчин, и женщин созданными «по образу Божию», должен исключить любое чувство гордости или униженности и любое представление о том, что какой-то пол «лучше» или «хуже» другого. В частности, в отличие от многих нехристианских культур и религий, никто не должен испытывать гордости или чувства превосходства только по причине принадлежности к мужскому полу и никто не должен чувствовать разочарование или унижение только по причине принадлежности к женскому полу<sup>3</sup>. Если Бог считает нас равными по значимости, то это разрешает все прочие вопросы, так как суждение Бога — это истинный стандарт личностной значимости на все времена.

<sup>3</sup> За последние десять лет международные агентства новостей неоднократно сообщали о том, что в Китае родители новорожденных девочек обрекают их на смерть, чтобы родить мальчика, так как китайские законы строго запрещают наличие в семье более чем одного ребенка. Такая ужасная практика, противоречащая библейскому понятию о равной значимости мужчин и женщин, не только приводит к многочисленным смертям ни в чем не повинных детей, но и открыто провозглашает, что общество считает женщину существом менее ценным, чем мужчину. В других странах те родители, которые полагают, что рождение мальчика предпочтительнее, чем рождение девочки, также демонстрируют непонимание библейского учения о том, что и мужчины, и женщины полностью равны по своей значимости в глазах Бога.

Когда Павел в 1 Кор. 11:7 говорит: «Муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа», он не отрицает тот факт, что жена сотворена по образу Божьему. Он просто говорит о том, что между мужчинами и женщинами есть важные различия, которые еледует соблюдать в одежде и в поведении на собрании общины. Одно из этих различий заключается в том, что мужчина в своем отношении к женщине представляет Бога, каков Он есть, а женщина в этих взаимоотношениях показывает совершенство мужчины, от которого она была сотворена. Однако в обоих случаях Павел подчеркивает взаимозависимость мужчины и женщины (см. ст. 11, 12).

Наше равенство перед Богом, которое отражает равенство ипостасей Троицы, должно естественным образом вести мужчин и женщин к взаимному уважению. Гл. 31 Книги Притчей Соломоновых — это прекрасная иллюстрация чествования благочестивой женщины:

**Кто найдет добродетельную жену? цена ее выше жемчугов. <...> Встают дети и ублажают ее, — муж, и хвалит ее: «Много было жен добродетельных, но ты превзошла всех их». Миловидность обманлива и красота суетна; но жена, боящаяся Господа, достойна хвалы (Прит. 31:10,28—30)**

Также и Петр призывает мужей «оказывать честь» своим женам (1 Пет. 3:7), а Павел подчеркивает: «Впрочем ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо, как жена от мужа, так и муж чрез жену; все же —от Бога» (1 Кор. 11:11,12). И мужчины и женщины значимы в равной степени; и те и другие зависят друг от друга; и те и другие

достойны чести.

В новозаветной церкви личностное равенство мужчин и женщин подчеркивается с новой силой. В Пятидесятнице мы видим исполнение пророчества Иоила, в котором Бог обещает нам:

**...Излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши... и на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать (Деян. 2:17,18; цитата из Иоил. 2:28,29).**

Святой Дух изливается на церковь с новой силой, и **как мужчины, так и женщины** получают дар особого служения. Духовные дары распределяются между мужчинами и женщинами, начиная с Пятидесятницы и в течение всей истории церкви. Каждого христианина Павел считает ценным членом тела Христова, так как **«каждому** дается проявление Духа на пользу» (1 Кор. 12:7, курсив мой. — У. Г.). После перечисления даров Духа он говорит: «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя **каждому** особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11, курсив мой. — У. Г.). Также Петр, обращаясь к многочисленным церквам Малой Азии, говорит: «Служите друг другу, **каждый** тем даром, какой получил, как добрые домостроители многообразной благодати Божией» (1 Пет. 4:10, курсив мой. — У. Г.). Здесь не говорится, что все верующие обладают одним и тем же даром; здесь сказано, что как мужчины, так и женщины будут наделены ценными дарами ради служения церкви и что нам следует ожидать широкого и свободного распределения даров как среди мужчин, так и среди женщин.

В связи с этим едва ли правильно будет спрашивать, чьи молитвы более действенны — мужчин или женщин, кто лучше воспеваает хвалы Богу — мужчины или женщины, кто обладает большей духовной глубиной в отношениях с Богом. Мы просто не можем дать ответа на все эти вопросы. Мужчины и женщины равны в их способности получать силу Святого Духа. В истории церкви были как великие мужи, так и великие служительницы Божьи. Как мужчины, так и женщины были замечательными воинами молитвы, они в равной степени покоряли как земные царства и власти, так и духовные твердыни властью Господа нашего Иисуса Христа<sup>4</sup>.

Равенство перед Богом в новозаветной церкви в еще большей степени подчеркивается в церемонии крещения. В Пятидесятницу были крещены как уверовавшие мужчины, так и уверовавшие женщины: «Итак охотно принявшие слово его крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч» (Деян. 2:41). Это очень важно, так как в Ветхом Завете символом принадлежности к народу Божьему было обрезание, которое совершалось только над мужчинами. Новый символ принадлежности к народу Божьему — крещение, преподающееся и мужчинам, и женщинам, еще раз доказывает, что и те, и другие должны рассматриваться как полноценные и равные члены народа Божьего.

<sup>4</sup> Возможно, ответом на вопросы: «Кто лучше молится?» и «Кто лучше прославляет Бога?» будет: «**И мужчины и женщины в равной степени**». Хотя мужские молитвенные собрания или женские встречи очень ценны, все же нет ничего более богатого по содержанию и более совершенного, чем полное общение народа Божьего, мужчин и женщин, и даже детей, которые достигли того возраста, когда они уже способны осмысливать происходящее, молясь перед престолом Божиим: «При наступлении дня Пятидесятницы, **все они были единодушно вместе**» (Деян. 2:1, курсив мой. — У. Г.). «Они же, выслушавши, **единодушно возвысили голос к Богу**» (Деян. 4:24, курсив мой. — У. Г.). Петр «**пришел к дому Марии, матери Иоанна, называемого Марком, где многие собрались и молились**» (Деян. 12:12, курсив мой. — У. Г.).

Равный статус всех членов народа Божьего Павел подчеркивает также в Послании к Галатам: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нету же Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; **нет мужского пола, ни женского**: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:27,28, курсив мой. — У. Г.). Павел подчеркивает здесь тот факт, что никакие классы людей, например евреи, физически восходящие к Аврааму, или свободные, обладавшие большими экономическими и гражданскими свободами, не могли претендовать в церкви на какой-то особый статус. Рабы не должны были считать себя униженными по отношению к свободным мужчинам и женщинам, а свободные не должны были считать свое положение более высоким, чем положение рабов. Иудеи не должны были считать себя выше эллинов, а эллины — ниже иудеев. Павел стремится к тому, чтобы мужчины не воспринимали образ мыслей окружавшей их культуры, и даже культуры иудаизма 1 в., и не полагали, что они обладают большей значимостью, чем женщины, или что они более ценны для Бога. Также и женщины не должны были чувствовать себя униженными или менее значимыми членами церкви. И мужчины и женщины, и иудеи и эллины, и рабы и свободные — все равны для Бога по значимости и ценности, равны в своей принадлежности к телу Христову, церкви, на все времена.

В практическом смысле это означает, что нам некого в церкви считать «людьми второго сорта». Идет речь о мужчине или о женщине, о еврее или о греке, о чернокожем или о белом, о богатом или о бедном, о здоровом или о больном, о сильном или о слабом, о привлекательном или некрасивом, об интеллектуальном или о

малообразованном человеке — все они в равной степени ценны для Бога и должны быть настолько же ценны друг для друга. Такое равенство — замечательный аспект христианской веры, и это отличает христианство от большей части прочих религий, культур и сообществ. Подлинное достоинство благочестивого мужского и женского начала можно обрести только в послушании возрождающей мудрости Божьей, как она изложена в Писании.

## В. Различие в роли

**1. Взаимоотношения в рамках Троицы и мужское главенство в браке.** Между лицами Троицы во всей вечности существовало равенство по значимости, индивидуальности и божественности. Однако между лицами Троицы существовало также различие по роли<sup>5</sup>. Бог-Отец всегда был Отцом, и всегда относился к Сыну так, как Отец относится к Своему Сыну. Хотя все три личности Троицы равны по силе и по всем прочим свойствам, Отец обладает большим авторитетом. В Троице Ему свойственна лидирующая роль, которой Сын и Святой Дух не обладают. В творении Отец говорит и полагает начало, однако сам труд творения совершается через Сына и поддерживается постоянным присутствием Святого Духа (Быт. 1:1,2; Ин. 1:1—3; 1 Кор. 8:6; Евр. 1:2). В труде искупления Отец посылает Сына в мир, Сын приходит, исполняет в послушании Отцу порученную Ему роль и умирает во искупление наших грехов (Лк. 22:42; Флп. 2:6—8). После того как Сын вознесся на небеса, Святой Дух нисходит для того, чтобы придать Церкви силу (Ин. 16:7; Деян. 1:8; 2:1—36). Ни Отец, ни Святой Дух не пришли для того, чтобы умереть за наши грехи. Ни Отец, ни Сын не излились на церковь в Пятидесятницу с новозаветной силой. Каждое лицо Троицы обладает особой ролью, или функциями. Таким образом, различия по роли и авторитету между лицами Троицы полностью сочетаются с их равной значимостью, индивидуальностью и божественностью.

Если люди должны отражать природу Бога, то нам следует ожидать, что среди людей также будут иметь место аналогичные различия по роли, даже в отношении самого основного из всех различий между человеческими существами — различия между мужчинами и женщинами. Именно это и открывается нам в библейском тексте.

<sup>5</sup> **О различиях между лицами Троицы см. в гл. 13.**

Павел ясно обозначает эту параллель, когда говорит: «Хочу также, чтобы вы знали, что *всякому мужу глава Христос, жене глава—муж, аХристу глава — Бог*» (1 Кор. 11:3, курсив мой. — У. Г.).

Как Бог-Отец обладает авторитетом, которому подчиняется Сын, хотя оба они равны по божественности, так и в браке муж обладает авторитетом, которому подчиняется жена, хотя они равны в своей индивидуальности<sup>6</sup>. В этом случае роль мужчины подобна роли Бога-Отца, а роль женщины — параллельна роли Бога-Сына. Они равны по значимости, однако им присущи различные роли. В контексте 1 Кор. 11:2—16 Павел рассматривает этот факт как основание для повеления коринфянам о том, чтобы они носили различную одежду, уместную для мужчин и женщин того времени, чтобы различия между мужчинами и женщинами в христианском собрании были внешне очевидны<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Иногда говорят о том, что слово «глава» в 1 Кор. 11:3 означает «источник» и никак не связано с вопросом об авторитете в браке. Напр., в отношении использования Павлом слова «глава» во фразе «всякому мужу глава Христос, жене глава — муж, а Христу глава — Бог» (1 Кор. 11:3) Гордон Фи говорит, что «Павел может использовать здесь слово „глава“ только в смысле метафоры к „источнику“ и, более конкретно, к „источнику жизни“, и только так его могли понять коринфяне» (*The First Epistle to the Corinthians*, NIC [Grand Rapids: Eerdmans, 1987], p. 503).

Также в заявлении «Мужчины, женщины и библейское равенство», опубликованном в *CT*, April 9, 1990, pp. 36,37, говорится: «Функцию мужа в качестве „главы“ следует понимать в смысле его самопожертвования, любви и служения в этом отношении взаимного подчинения (Еф. 5:21—33; Кол. 3:19; 1 Пет. 3:7)». Таким образом, слово «глава» здесь трактуется как «источник» (любви и служения), а не как «авторитет».

Ответ на такое толкование тех причин, по которым слово «глава» здесь должно означать «авторитет», а не «источник», см.: W. Grudem, "Does *Kephale* ('Head') Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples", *TrinJ* 6, n. s. (Spring 1985), pp. 38-59; W. Grudem, "The Meaning of *Kephale* ('Head'): A Response to Recent Studies", *TrinJ* 11, n. s. (Spring 1990), pp. 3—72 (reprinted in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, pp. 425—468). См. также: Joseph Fitzmyer, "Another Look at *Kephale* in 1 Cor. 11:3", *NTS* 35 (1989), pp. 503-511. Даже в тех нескольких примерах, в которых, как утверждается, слово «глава» могло бы означать «источник», если речь идет о человеке, этот человек всегда один обладает авторитетом. В древнегреческой литературе не было найдено примеров, которые показывали бы обратное.

<sup>7</sup> Именно потому, что головной платок отличал женщин от мужчин в Коринфе в I в. н. э., Павел повелевает женщинам носить в церкви головной платок. Однако это не означает, что женщины должны носить головные платки даже в таком обществе, в котором это не является отличительным признаком женщины. В наши дни это означает, что женщины должны быть одеты так, как одеваются женщины, а мужчины — как мужчины, как бы это ни было выражено в каждом конкретном обществе (Павел явно не

является сторонником стиля «unisex»!). Более подробно об этом см.: Thomas R. Schreiner, "Head Coverings, Prophecy and the Trinity: 1 Corinthians 11:2—16", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, <sup>^</sup>. 124—139.

2. **Указания на различия в роли до грехопадения.** Но действительно ли эти различия между мужской и женской ролью были частью первоначального замысла Божьего, или они были введены как одна из составляющих наказания за грехопадение? Когда Бог сказал Еве: «К мужу твоему влечение твое, и **он будет господствовать над тобой**» (Быт. 3:16, курсив мой. — У. Г.), не стал ли этот момент началом подчинения Евы авторитету Адама?

Представление о том, что различия по авторитету были введены лишь после грехопадения, отстаивали различные авторы<sup>8</sup>. Байлзикиан<sup>9</sup> говорит: «По-скольку власть Адама над Евой возникла в результате грехопадения, она рассматривается как нечто сатанинское по происхождению не в меньшей степени, чем сама смерть»<sup>10</sup>.

Однако если мы исследуем текст повествования о творении в Книге Бытие, то увидим многочисленные указания на **различия по роли** между Адамом и Евой, которые существовали уже **до грехопадения**.

<sup>8</sup> Aida B. Spencer, *Beyond the Curse*, 2d ed. (Nashville: Thomas Nelson, 1985), pp. 20—42.

<sup>9</sup> Gilbert Bilezikian, *Beyond Sex Roles* (Grand Rapids: Baker, 1985), pp. 21-58.

<sup>10</sup> Ibid., p. 58.

<sup>11</sup> Иногда утверждают (напр., Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, p. 257, n. 13), что это соображение неприменимо к повествованию Книги Бытие, ведь животные были сотворены прежде Адама, и, если следовать этому утверждению, Адам должен был бы подчиняться их авторитету. В этом возражение недостает понимания того факта, что принцип первородства относится только к людям, причем принадлежащим к одной семье. (Байлзикиан выдвигает и другие возражения, но не принимает в расчет новозаветного восприятия Быт. 2, изложенного в 1 Тим. 2:13.)

1) Адам был сотворен прежде Евы. Тот факт, что Бог сперва сотворил Адама, а затем спустя некоторое время — Еву (Быт. 2:7,18:23), предполагает, что Бог рассматривал Адама как главу семьи. О такой двухступенчатой процедуре не говорится в связи ни с одним из созданных Богом животных, однако здесь у Бога, по-видимому, был особый план. Сотворение Адама первым согласуется с ветхозаветным понятием «первородства», представлением о том, что первенец обладает правом лидерства в этом поколении семьи. Весь Ветхий Завет подразумевает право первородства, даже в случаях его продажи или иной его передачи младшим членам семьи (Быт. 25:27—34; 35:23; 38:27—30; 49:3,4; Втор. 21:15—17; 1 Пар. 5:1,2). «Право первородства» принадлежит первому из родившихся сыновей, и оно остается за ним, если только не вступают в силу особые обстоятельства<sup>11</sup>. Тот факт, что мы правы, усматривая определенный смысл в сотворении Адама первым, и что этот смысл имеет отношение к различиям пороли, которую Бог дал мужчинам и женщинам, подтверждается текстом 1 Тим. 2:13. Здесь Павел говорит, что в церкви управлять и учить должны только мужчины, и подтверждает свои слова указанием на то, что «прежде создан Адам, а потом Ева».

2) Ева была сотворена как помощник Адама. Писание уточняет, что Бог Еву создал для Адама, а не Адама для Евы. Бог сказал: «Не хорошо быть человеку одному; **сотворим ему помощника, соответственного ему**» (Быт. 2:18, курсив мой. — У. Г.). Павел рассматривает это обстоятельство как достаточно значимое, чтобы обосновать на нем различия между мужчинами и женщинами в поклонении. Он говорит: «Не муж создан для жены, но **жена для мужа**» (1 Кор. 11:9, курсив мой. — У. Г.). Это не подразумевает меньшей значимости, однако это указывает на тот факт, что различия по роли существовали с самого начала.

В последнее время некоторые авторы доказывают, что сотворение Евы в качестве помощника Адаму не указывает ни на какие различия по роли или авторитету, так как слово «**помощник**» (евр. עֲזָרָה) в Ветхом Завете часто употребляется для обозначения того, кто более силен или велик по сравнению с тем, кому он оказывает помощь<sup>12</sup>. Ведь слово «помощник» в Ветхом Завете употребляется даже при описании Бога, Который помогает Своему народу. Однако суть заключается в том, что в каждом конкретном деле тот, кто помогает, занимает подчиненное или более низкое положение по отношению к тому, кому оказывается помощь (и не важно, о каком значении слова «помогать» идет речь — о ветхозаветном или о нашем современном). Это верно, даже когда я «помогаю» моему соседскому мальчишке починить его велосипед — это его ответственность и его задача, а я просто посильно участвую в этом, это не моя ответственность. Дейвид Клайнз говорит о том, что весь Ветхий Завет исходит именно из такого положения вещей:

**Исследовав все случаи употребления этого слова в Ветхом Завете, я пришел к следующим выводам: хотя вышестоящие могут помогать ни-жестоящим, сильные могут помогать слабым, боги могут помогать людям, в самом акте помощи они занимают подчиненное положение. Это означает, что они занимают второстепенную, подчиненную роль. Их помощь может быть принципиально важной, но они помогают в**

**каком-то деле, которое является ответственностью кого-то другого. Они не сами выполняют эту задачу, и это даже не сотрудничество, так как для подобных ситуаций существуют другие термины. В еврейской культуре быть помощником не значит быть равным<sup>13</sup>.**

Другое возражение заключается в том, что еврейское слово, переведенное в Быт. 2:18 как «соответствующий», подразумевает, что Ева на самом деле занимала главенствующее положение, поскольку это слово в действительности означает «перед»<sup>14</sup>. Однако Реймонд С. Ортлинд справедливо замечает, что это еврейское слово не может означать «главенствующий», иначе Пс. 118:168 еледовало бы понимать так: «Все пути мои главенствуют над Тобой!» Это слово означает просто «соответствующий»<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> См.: Aida B. Spencer, *Beyond the Curse*, pp. 23-29.

<sup>13</sup> David J. A. Clines, "What Does Eve Do to Help? and Other Irredeemably Androcentric Orientations in Genesis 1—3". Этот доклад был зачитан на ежегодном собрании Общества библейской литературы 7 декабря 1987 г. в Бостоне, штат Массачусетс.

<sup>14</sup> См., напр.: Aida Spencer, *Beyond the Curse*, pp. 23—26. Автор говорит: «Еврейский текст означает, что женщина — „перед“ мужчиной, т. е. „главнее“ его!» (p. 26).

<sup>15</sup> Raymond C. Ortlund, "Male-Female Equality", pp. 103, 104; cf. BDB, p. 617, 2a.

3) Адам дал Еве имя. Тот факт, что Адам дал имена всем животным (Быт. 2:19,20), указывал на власть Адама над животным миром, так как в ветхозаветном мышлении право дать кому-либо имя подразумевало получить власть над ним (это становится очевидным, напр., когда Бог дает имена таким людям, как Авраам и Сарра, или когда родители дают имена своим детям). Поскольку еврейское имя указывало на функции названного, Адам в именах называл характеристики или функции тех животных, которым он давал имена. Поэтому, когда Адам сказал о Еве: «Она будет называться женою: ибо взята от мужа» (Быт. 2:23), это также свидетельствовало о его главенствующей роли<sup>16</sup>. Это верным было до грехопадения, когда Адам называет Еву «женой», и точно также это истинно и после грехопадения, когда «нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих» (Быт. 3:20)<sup>17</sup>. Иногда говорят, что Адам на самом деле не называл Еву до грехопадения<sup>18</sup>. Однако несомненно, что, назвав свою жену словом «жена» (точнее, «женщина». — *Примеч. пер.*; Быт. 2:23), Адам дал своей жене имя, точно так же, как он дал имена всем живым существам (Быт. 2:19,20). Иногда в Ветхом Завете имена своим детям дают матери, но это не отрицает того факта, что дарование имени символизирует власть над кем-то, поскольку и матери, и отцы обладают родительской властью над своими детьми.

<sup>16</sup> См.: Ortlund, "Male-Female Equality", pp. 102, 103.

<sup>17</sup> Герхард фон Рад говорит: «Давайте не будем забывать, что право дать имя на Древнем Востоке было правом властвовать, повелевать» (Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary*, rev. ed. [Philadelphia: Westminster, 1972], p. 83).

<sup>18</sup> См.: Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, pp. 260, 261.

4) **Бог назвал человеческий род «мужчина», а не «женщина».** Пояснения относительно того факта, что Бог назвал человеческий род «мужчина», а не «женщина», или каким-либо другим словом среднего рода, были даны в гл. 20. В Быт. 5:2 говорится, что «в день сотворения их» Бог **«нарек им имя: человек»** (צָרָא, т. е. «мужчина», «Адам». — *Примеч. пер.*). То обстоятельство, что человеческий род был назван словом, которое было также именем Адама, т. е. мужчины, а не женщины, предполагает главенство мужчины. Это напоминает обычай, по которому женщины в браке принимают фамилию мужа: этим подчеркивается главенствующая роль мужчины в семье.

5) **Змей сперва обратился к Еве.** После того как сатана согрешил, он начал пытаться исказить или испортить все, что Бог задумал и сотворил благим. Судя по всему, сатана (в виде змея), обратившись сперва к Еве, пытался изменить соотношение ролей, искушая Еву стать главной, не подчинившись Богу (Быт. 3:1). Бог же, напротив, сначала обращался к Адаму (Быт. 2:15—17; 3:9). Видимо, Павел имеет в виду именно это изменение ролей, когда говорит: «Не Адам прельщен, но жена, прельстившись, впала в преступление» (1 Тим. 2:14). По крайней мере, это показывает, что сатана, обратившись сначала к Еве, пытался изменить порядок главенства в браке, установленный Богом.

6) **После грехопадения Бог сперва обратился к Адаму.** Бог обращался лично к Адаму еще до того, как была сотворена Ева (Быт. 2:15—17), и после грехопадения, хотя первой согрешила Ева, Бог **прежде пошел к Маму** и призвал **его** к ответу за совершенный поступок; **«И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему. гдеты?»** (Быт. 3:9, курсив мой. — *У. Г.*). Бог воспринимал Адама как главу семьи, как человека, несущего ответственность за то, что происходит в семье. Заметьте, это произошло после того, как грех вошел в мир, но и до того, как Еве было сказано: «Он будет господствовать над тобою» (Быт. 3:16), т. е. до того момента, с которого, по мнению ряда авторов, началось мужское главенство в семье.



7) Адам, а не Ева, представлял весь человеческий род. Несмотря на то что Ева согрешила первой (Быт. 3:6), мы считаемся грешниками из-за греха Адама. Новый Завет говорит нам: «**ВАДАМЕ** все умирают» (1 Кор. 15:22; ср. ст. 49); «Преступлением **одного** подверглись смерти многие» (Рим. 5:15; ср. ст. 12—21). Это указывает на тот факт, что Бог дал Адаму главенствующую роль в человеческом роде и что эта роль не была дарована Еве.

8) Проклятие исказило прежние роли. Наказав Адама и Еву, Бог не дал но-

<sup>19</sup> См.: Susan T. Foh, "What is the Woman's Desire?" in *WTJ*, vol. 37 (1975), pp. 376-383. Фоу отмечает, что то же самое еврейское слово встречается всего несколькими стихами ниже в очень близком по смыслу утверждении, когда Бог говорит Каину: «У дверей грех лежит; он *влечет* тебя к себе, но ты господствуй над ним». Параллелизм еврейского текста этих двух стихов удивителен: шесть слов (в том числе союзы и предлоги) в точности одни и те же, и поставлены они в том же самом порядке. Еще четыре существительных и предлога стоят в той же позиции и несут ту же функцию в предложении, но отличаются лишь потому, что относятся к другим членам предложения. Но в этом предложении «влекение» греха к Каину — это, безусловно, *желание подчинить или побороть его*, как это явствует из образа животного, которое «лежит» у дверей и ожидает Каина. Это слово встречается в Библии лишь еще один раз — в Песн. 7:10, где его смысл неясен, но значение — «желание покорить» — допустимо (отметим последовательность Песн. 2:16; 6:3; 7:10). Я не смог найти ни одного другого примера использования этого слова в древнееврейской литературе, хотя Фоу указывает на некоторые параллели в родственных семитских языках, подтверждающих ее мнение. (Маловероятно, чтобы это слово означало «сексуальное влечение», так как такое влечение возникло не после грехопадения и не было частью проклятия Бога.)

вых ролей или функций; грех привнес боль и исказил те функции, которыми люди обладали ранее. Так, Адам по-прежнему нес основную ответственность за обработку земли, но земля производила «тернии и волчцы», и он ел хлеб свой в поте лица своего (Быт. 3:18,19). Также и Ева по-прежнему была ответственна за рождение детей, но теперь это стало даваться ей через боль: «В болезни будешь рождать детей» (Быт. 3:16). Затем Бог внес также конфликт и боль в отношения между Адамом и Евой, которые прежде были гармоничными. Бог сказал Еве: «*К мужу твоему влечение твоё*, и он будет господствовать над тобою» (Быт. 3:16, курсив мой. — У. Г.). Сузан Фоу утверждает, что слово, переведенное как «влечение» (евр. *השוק*), означает «желание покорить» и что это слово подразумевает стремление Евы узурпировать власть своего мужа". Если такое понимание слова «влечение» верно (а это, по видимому, так), то это означает, что Бог внес **конфликт во взаимоотношения** между Адамом и Евой и обусловил стремление Евы противостоять авторитету Адама.

Об Адаме Бог сказал Еве: «Он будет господствовать над тобою» (Быт. 3:16). Слово «господствовать» (евр. *משל*), использованное здесь, обычно относится к монархическому правлению, а не к взаимоотношениям внутри семьи<sup>20</sup>. Это слово, безусловно, не предусматривает причастности подчиненных к власти, оно обозначает скорее диктаторскую, абсолютную власть, а не взвешенное, заботливое правление. Оно предполагает скорее грубость, чем доброту. Смысл здесь таков, что Адам будет неверно использовать свою власть, **грубо обращаясь** со своей женой, и это вновь говорит о боли и конфликте в тех взаимоотношениях, которые прежде были гармоничными. Дело не в том, что до грехопадения у Адама не было власти; дело в том, что после грехопадения он злоупотребляет этой властью.

Итак, в обоих случаях речь идет об **искажении** взвешенного, смиренного главенства Адама и осознанного, добровольного подчинения Евы главенству, которое существовало еще до грехопадения.

<sup>20</sup> См.: Втор. 15:6: «...И господствовать будешь над многими народами, а они над тобою не будут господствовать»; Прит. 22:7: «Богатый господствует над бедным»; Суд. 14:4; 15:11 (о филистимлянах, которые правили Израилем); также Быт. 37:8; Прит. 12:24 и др.

9) Искупление во Христе вновь утверждает верный порядок творения. Если изложенное выше утверждение об искажении ролей после грехопадения верно, то в Новом Завете нам следует ожидать отмены болезненных аспектов во взаимоотношениях, возникших в результате греха и проклятия. Искупление во Христе должно вернуть прежний порядок: женщины не будут восставать против власти мужа, а мужья не станут применять свою власть с грубостью. Именно это мы и видим: «Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы» (Кол. 3:18,19; ср.: Еф. 5:22—33; Тит. 2:5; 1 Пет. 3:1—7). Если бы подчинение жен мужьям было греховно, Петр и Павел не призывали бы христиан поддерживать в браке такую порочную практику! Они не говорят, например: «Пусть у вас в саду растут тернии», или: «Пусть ваши роды будут настолько болезненными, насколько это возможно», или: «Отдайтесь от Бога, оставьте всякое общение с Ним!» Искупление

Христа устраняет последствия грехопадения: «Для сего-то и явил-ся Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин. 3:8). *Заповеди Нового Завета, касающиеся брака, никоим образом не дают продолжения каким-либо элементам проклятия и не одобряют греховных аспектов человеческих взаимоотношений*; они вновь утверждают порядок и различие ролей, которые изначально существовали в благом творении Бога.

В практическом смысле это означает, что по мере возрастания в зрелости во Христе мы все больше радуемся мудро установленному Богом различию в ролях супругов. Постигая библейское учение, как мужчины, так и женщины могут искренне сказать: «Так решил Бог, это прекрасно и справедливо, и я рад (рада) тому, как Бог сотворил меня, и доволен (довольна) той ролью, которую Он дал мне». В таком различии по роли в Троице и в семье есть вечная красота, достоинство и справедливость. Не задумываясь о понятиях «хуже» и «лучше», «важнее» или «незначительнее», как мужчины, так и женщины должны наслаждаться тем, как Бог создал их.

**3. Еф. 5:21—33 и вопрос о взаимном подчинении.** В гл. 5 Послания к Ефесянам читаем:

**Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела; но, как Церковь повинуетея Христу, так и жены своим мужьям во всем (Еф. 5:22-24).**

В последние годы возникла дискуссия по вопросу о значении слова «повиноваться» в этом отрывке (греч. *υποτάσσω*). Утверждают, что оно здесь означает «быть внимательным и почтительным; действовать по любви [по отношению друг к другу]». Если мы понимаем данный глагол именно в этом значении, то получается, что не только на жену возложена ответственность подчиняться, так как и муж, и жена должны уважать и любить друг друга. Получается, что в этом отрывке не говорится о подчинении авторитету<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> См., напр.: Bilezikian, *Beyond Sex Roles*, p. 154.

Однако такое значение для слова *υποτάσσω* не является нормативным; оно всегда подразумевает отношение подчиненности какому-то авторитету. В других случаях в Новом Завете оно употреблено для описания подчинения Иисуса авторитету Своих родителей (Лк. 2:51); о подчинении бесов ученикам (Лк. 10:17 — здесь это слово явно не означает «действовать по любви, быть почтительным»); о подчинении граждан властям (Рим. 13:1,5; Тит. 3:1; 1 Пет. 2:13); о подчинении мира Христу (1 Кор. 15:27; Еф. 1:22); о подчинении Христу невидимых духовных сил (1 Пет. 3:22); о подчинении Христа Богу-Отцу (1 Кор. 15:28); о подчинении членов церкви ее руководителям (1 Кор. 16:15,16 [см.: 1 Клим. 42:4]; 1 Пет. 5:5); о подчинении жен мужьям (Кол. 3:18; Тит. 2:5; 1 Пет. 3:5; ср.: Еф. 5:22,24); о подчинении церкви Христу (Еф. 5:24); о подчинении рабов хозяевам (Тит. 2:9; 1 Пет. 2:18); о подчинении христиан Богу (Евр. 12:9; Иак. 4:7). *Ни один из этих типов взаимоотношений не является взаимным*; т. е. мужья никогда не подчиняются (*υποτάσσω*) же-нам, власти — гражданам, хозяева — рабам, ученики — бесам и т. д. Вне Нового Завета это слово используется для описания подчинения и послушания солдат в армии старшим чинам<sup>22</sup>.

Самый главный аргумент, выдвигаемый в пользу толкования слова «подчиненный» как «внимательный, тактичный», — это употребление глагола *υποτάσσω* в Еф. 5:18—21. Здесь Павел говорит христианам: «Исполняйтесь Духом... повинуйся друг другу». Многие авторы утверждают, что это значит, что каждый христианин должен повиноваться каждому другому христианину, а жены и мужья в особенности должны «повиноваться друг другу». Такой тип отношений часто называют «взаимным подчинением», и сторонники этой теории подразумевают, что на жен не возложена особая и присущая только им обязанность повиноваться мужьям.

<sup>22</sup> См.: Josephus, *Ant. 2.566,578; 5.309*; ср.: 1 Клим. 37:2; также *LSJ*, p. 1897, где *υποτάσσω* (в страдательном залоге) означает «быть послушным».

<sup>23</sup> Буквальный перевод греческого слова *ίδιος*, «собственный».

<sup>24</sup> Неверное понимание этого стиха возникло из представления о том, что слово (*ἀλλήλους*), переведенное «друг другу», подразумевает полную взаимность (т. е. означает «все всем»). Однако существует много случаев, в которых данное слово не имеет такого смысла, а означает просто «некоторым другим», напр., в Отк. 6:4 фраза «чтобы убивали друг друга» означает: «чтобы некоторые люди убивали других»; в Гал. 6:2 фраза «несите бремена друг друга» не означает, что «все должны поменяться бременами с другими», это значит, что «некоторые более сильные люди должны помочь нести бремя более слабым людям»; в 1 Кор. 11:33 фраза «собираясь на вечерю, друг друга ждите» означает: «те, кто пришел раньше, должны ждать тех, кто задерживается»; и т. д. (ср.: Лк. 2:15; 21:1; 24:32). И последующий контекст, и значение слова *υποτάσσω* требуют понимать Еф. 5:21 так: «Те из вас, кто подчинен власти, должны повиноваться тем, кто наделен этой властью». (Относительно возражения о том, что подчинение в браке подобно подчинению в раб-

стве, и о том, что оба типа подчинения неправомерны см. в гл. 46.)

<sup>25</sup>Все христиане, безусловно, должны любить друг друга и быть внимательными друг к другу. Если именно это подразумевается под «взаимным подчинением», то никаких возражений против этой идеи быть не может — даже если об этом не говорится в Еф. 5:21, это имеется в виду в других текстах Библии, только выражается иными словами. Но обычно выражение «взаимное подчинение» употребляется в другом смысле: подразумевается, что никакой исключительной власти мужа в браке не существует.

Однако последующий контекст ясно показывает, что Павел имеет в виду, когда говорит в Еф. 5:21 «...Повинуясь друг другу». Павел хочет сказать: «По-винуйтесь *тем людям в церкви, которые наделены властью*». Это ясно следует из последующего текста: жены должны повиноваться мужьям (Еф. 5:22—24), однако о подчинении мужей женам ничего не говорится. Павел даже повелевает женам повиноваться их *«собственным»* мужьям (Еф. 5:22)<sup>23</sup>, а не всем людям в церкви или всем мужьям! Дети должны повиноваться своим родителям (Еф. 6:1—3), однако о подчинении родителей детям ничего не говорится. Рабам следует повиноваться хозяевам, но не хозяевам повиноваться своим рабам<sup>24</sup>. Таким образом, в Еф. 5:21 не говорится о взаимном подчинении (в том смысле, что «все должны подчиняться всем») <sup>25</sup>. Также и в Кол. 3:18,19

Павел говорит: «Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы» (см. также: Тит. 2:4,5; 1 Пет. 3:1-7).

### Г. Замечания о практическом применении учения о браке "

Если наш анализ верен, то у него должно быть и практическое применение, особенно в рамках брака, а также в отношениях между мужчинами и женщинами в целом.

Когда мужья начинают вести себя эгоистично, резко, властно или даже жестоко, они должны помнить, что все это происходит в результате греха, в результате падения человека, что это действует разрушительно и противоречит целям Божиим. Такое поведение ведет к сложностям в жизни, и особенно в браке. Мужья должны исполнять новозаветные повеления о том, что им следует любить своих жен, относиться к ним с почтением, уважать их и считать это своей самой главной ответственностью.

Точно так же и жены, когда они чувствуют возмущение, связанное с авторитетом мужа в семье, или когда они пытаются оспорить руководящую роль мужчины, должны помнить, что это результат греха и падения. Им не следует вести себя подобным образом, так как это приведет к печальным последствиям. Жена, которая стремится вести себя в соответствии с установлениями Бога, должна подчиняться мужу, соглашаться с его руководящей ролью в семье и радоваться этому<sup>26</sup>.

Говоря об этом, нам не следует забывать, что есть и два других, почти противоположных типа искажения библейского установления. Если тирания мужа и присвоение власти женой — это *агрессивные заблуждения*, то два других заблуждения связаны с *пассивностью* или ленью. Для мужа другой крайностью будет полная пассивность или нежелание взять на себя инициативу в семье — т. е. быть, как говорится, просто «тряпкой». В рамках этого искажения библейского установления муж становится настолько «внимательным» к своей жене, что позволяет ей принимать все решения и соглашается с ней, даже когда она подталкивает его к неверным поступкам (отметим такое поведение, среди прочих, у Адама, Ахава и Соломона). Часто такие мужья отсутствуют (физически или эмоционально) — дома их просто нет, — и все их время посвящено каким-то другим заботам.

<sup>26</sup> О том, что означает подчинение и чего оно не означает, см.: W. Grudem, "Wives Like Sarah, and the Husbands Who Honor Them: 1 Peter 3:1 —", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, pp. 194—205.

Соответствующая ошибка со стороны жены, противоположная попыткам присвоить себе власть мужа, — это полная пассивность, нежелание участвовать в принятии решений, нежелание давать оценку поступкам мужа, даже если он поступает неправильно. Подчинение авторитету не означает полную пассивность и согласие со всем тем, что говорит или делает человек, наделенный властью, — мы вовсе не в таком смысле подчиняемся власти работодателя или чиновника (мы, безусловно, можем быть не согласны с правительством, но при этом подчиняться ему), или даже власти служителей церкви (мы можем подчиняться им, даже если мы не согласны с какими-то их решениями). Жена, безусловно, может подчиняться авторитету мужа и при этом принимать активное участие в решениях, значимых для семьи.

Итак, мужьям следует стремиться к внимательному, любовному и заботливому главенству в семье. Женам надлежит стремиться к активному, сознательному и радостному подчинению авторитету своих мужей. Избегая ошибочных крайностей и следуя библейским установлениям, мужья и жены смогут открыть для себя подлинное

библейское содержание мужественности и женственности, во всем их благородном достоинстве и дополняющей друг дру-га необходимости, какими и сотворил их Бог, и будут отражать образ Божий в своей жизни более полно.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Скажите искренне, кем лучше родиться — мужчиной или женщиной? Вы рады, что принадлежите именно к тому полу, с которым родились, или вы хотели бы принадлежать к противоположному полу? Как вы считаете, чего Бог желает от вас в этих чувствах?

2. Вы можете искренне сказать, что люди противоположного пола настолько же ценны для Бога?

3. До того как вы прочитали эту главу, вы думали о том, что отношения в семье отражают отношения личностей Троицы? Как вы считаете, такой взгляд полезен для темы семейных взаимоотношений? Вы можете сделать что-либо для того, чтобы ваша семья отражала природу Бога более полно?

4. Как соотносится учение о различиях по роли между мужчинами и женщи-нами, изложенное в этой главе, с современными социальными учениями? Если между мнением большей части общества и учением Писания есть различия, то трудно ли, по вашему мнению, следовать учению Писания? Что может ваша церковь сделать для того, чтобы помочь вам в этом?

5. Вне связи с вопросами о браке и романтических отношениях, считаете ли вы, что Бог желает, чтобы вы наслаждались общением в группах других христиан, состоящих из мужчин и женщин? Как вы считаете, почему Бог помещает в наше сердце стремление наслаждаться таким общением? Является ли это одним из отражений множественности в Троице, существующей наряду с единством Бога? Помогает ли это вам понять, почему незамужние и неженатые люди также долж-ны принимать активное участие в делах церкви? Считаете ли вы, что религиоз-ные группы в прошлом недооценивали или даже неправомерно запрещали подобное общение мужчин и женщин в христианской среде? И все же, каких опас-ностей следует остерегаться в таких ситуациях?

6. Если вы женаты, довольны ли вы той ролью, которую Бог дал вам в браке? Если вы замужем, довольны ли вы той ролью, которую Бог дал вам в браке?

## Специальные термины

взаимное подчинение  
первородство

равенство по индивидуальности  
различия по роли

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

Тема этой главы обычно не рассматривалась в составе систематических бого-словий как отдельный предмет. Поэтому наш обычный список приводится здесь в несколько сокращенном виде.

2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1983 Carter, 1:214-220

3. Баптистские

1983-1985 Erickson, 545-549

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 7:233-234, 310, 311

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:523-527

1934 Mueller, 209

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические)

1988-1992 Williams, 1:203-206

## Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

### 1. Традиционные богословия

1955 Ott, 460-473 (о браке)

### 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 2:848-854

### 2. Другие работы

[Знаком\* отмечены работы авторов, в целом согласных с точкой зрения, изложенной в этой главе; знаком ® отмечены работы авторов, не согласных с такой точкой зрения.]

\*Bacchiocchi, Samuele. *Women in the Church*. Berrien Springs, Mich.: Biblical Perspectives, 1987.

®Bilezikian, Gilbert. *Beyond Sex Roles: What the Bible Says About a Woman's Place in Church and Family*. 2d ed. Grand Rapids: Baker, 1985.

\*Clark, Stephen B. *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*. Ann Arbor: Servant, 1980.

Clouse, Bonnidell, and Robert G. Clouse, eds. *Women in Ministry: Four Views*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1989.

Colwell, J. E. "Anthropology". In *NDT*, pp. 28-30.

Conn, H. M. "Feminist Theology". In *NDT*, pp. 255-258.

\*Cottrell, Jack. *Feminism and the Bible; An Introduction to Feminism for Christians*. Joplin, Mo.: College Press, 1992.

®Evans, Mary J. *Women in the Bible: An Overview of All the Crucial Passages on Women's Roles*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983.

\*Foh, Susan. *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1980.

®Gundry, Patricia. *Heirs Together*. Grand Rapids: Zondervan, 1980.

®Gundry, Patricia. *Woman Be Free! The Clear Message of Scripture*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.

\*House, H. Wayne. *The Role of Women in Ministry Today*. Nashville: Thomas Nelson, 1990.

\*Hurley, James. *Man and Women in Biblical Perspective*. Leicester: Inter-Varsity Press, and Grand Rapids: Zondervan, 1981.

\*Jepsen, Dee. *Women: Beyond Equal Rights*. Waco, Tex.: Word, 1984.

®Jewett, Paul K. *Man As Male and Female*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

®Kassian, Maiy A. *Women, Creation and the Fall*. Westchester, 111.: Crossway, 1990.

\*Kassian, Mary A. *The Feminist Gospel: The Movement to Unite Feminism With the Church*. Wheaton, 111.: Crossway, 1992.

\*Knight, George W., III. *The Role Relationship of Man and Women: New Testament Teaching*. Chicago: Moody, 1985.

®Mickelsen, Alvera, ed. *Women, Authority, and the Bible*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986.

\*Neuer, Werner. *Man and Woman in Christian Perspective*. Trans, by Gordon Wenham. Westchester, 111.: Crossway, 1991.

\*Piper, John. *What's the Difference? Manhood and Womanhood Defined According to the Bible*. Westchester, 111.: Crossway, 1990.

\*Piper, John, and Wayne Grudem, eds. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*. Westchester, 111.: Crossway, 1991.

®Spencer, Aida Besancon. *Beyond the Curse: Women Called to Ministry*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1985.

®Tucker, Ruth A., and Walter Liefeld. *Daughters of the Church: Women in Ministry from New Testament Times to the Present*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

°Van Leeuwen, Mary Stewart. *Gender and Grace: Love, Work and Parenting in a Changing World*. Leicester and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1990.

## Отрывок для запоминания

Кол. 3:18,19:

*Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы.*

## Сущность человеческой природы

*Что в Писании означают слова «душа» и «дух»? Не об одном ли и том же идет речь ?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

#### А. Введение: трихотомизм, дихотомизм и монизм

Сколько составляющих в природе человека? Все согласны с тем, что у нас есть физические тела. Большинство людей (как христиане, так и нехристиане) чувствуют, что в них присутствует также и нематериальная часть — «душа», которая продолжает жить после смерти тела.

Однако в остальном согласия нет. Многие люди верят, что кроме «тела» и «души» в нас присутствует и третья составляющая, «дух», который находится с Богом в наиболее непосредственных отношениях. Точка зрения, которая заключается в том, что человек состоит из трех составляющих (*тела, души и духа*) называется *трихотомизмом*<sup>1</sup>. Прежде этот взгляд был очень популярен среди преподавателей Библии евангельского исповедания, но сейчас в его защиту выступают очень немногие исследователи. По мнению большинства трихотомистов, *душа* человека включает в себя интеллект, эмоции и волю. Они считают, что все люди наделены такой душой и что различные элементы души могут служить либо Богу, либо греху. Они считают, что функция человека — это некая высшая способность, которую приобретает человек, становясь христианином (см.: Рим. 8:10: «А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но *дух жив* для праведности»). Таким образом, дух человека — это та его составляющая, которая самым непосредственным образом поклоняется и молится Богу (см.: Ин. 4:24; Флп. 3:3).

<sup>1</sup> В защиту трихотомизма см. работу: Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trans. R. E. Wallis, 2d ed. (Grand Rapids: Baker, 1966).

Есть и такое мнение, что «дух» — это не отдельная составляющая человеческого существа, а другое название «души» и что в Писании оба эти термина употребляются без различий в значении для описания нематериальной составляющей человека, которая продолжает жить после смерти тела. Точка зрения, которая заключается в том, что человек состоит из *двух составляющих* (тело и душа/дух), называется *дихотомизмом*. Те, кто придерживается этой точки зрения, согласны, что в Писании слово «дух» (евр. גַּדְלוּ, (\*греч. *πνεύμα*) чаще

употребляется в связи с нашими взаимоотношениями с Богом, но такое употребление (говорят они) не последовательно, а слово «душа» употребляется в тех же значениях, что и слово «дух».

Есть и еще один взгляд, который не поддерживают евангельские бого-слова. Он заключается в том, что человек вообще не может существовать вне физического тела, и потому после смерти тела невозможно существование какой бы то ни было «души» (последователи этой точки зрения допускают воекресение всей личности в некоторый момент будущего). Мнение, что человек состоит лишь из одного элемента и что тело — это и есть личность, называется *монизмом*<sup>2</sup>. С точки зрения монистов, слова «душа» и «дух» — это просто другие названия «человека», или «жизни». Этот взгляд не был принят большинством евангельских богословов по той причине, что большое количество текстов Писания говорит о том, что дух, или душа, человека продолжает жить после того, как тело умирает (см.: Быт. 35:18; Пс. 31:5; Лк. 23:43,46; Деян. 7:59; Флп. 1:23,24; 2 Кор. 5:8; Евр. 12:23; Отк. 6:9; 20:4 и гл. 41, о промежуточном состоянии).

Но два остальных взгляда продолжают свое существование в евангельском мире и сегодня. Хотя в истории церкви большинство христиан придерживались дихотомизма, у трихотомизма в наши дни также много сторонников<sup>3</sup>.

Эта глава написана с позиции дихотомизма; мы убеждены, что в человеке присутствует две составляющие: тело и душа (или дух), однако мы рассмотрим также и аргументы в защиту трихотомизма.

#### Б. Библейские данные

<sup>2</sup> Более подробно об этом см.: Millard Erickson, *Christian Theology*, pp. 524—527.

<sup>3</sup> Обзор различных взглядов, которых христиане придерживались в истории церкви, см.: Louis Berkhof,

Прежде чем говорить о том, рассматривает ли Писание «тело» и «душу» как различные составляющие человеческой природы, мы с самого начала должны подчеркнуть, что в целом Писание подчеркивает единство человека в том виде, в каком его сотворил Бог. Когда Бог создал человека, Он «вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). Здесь Адам предстает как единая личность, наделенная телом и душой, которые действуют совместно. В такое изначальное цельное и гармоничное состояние человек вернется, когда возвратится Христос, и мы будем полностью искуплены как телом, так и душой, и будем жить в Нем вечно (см.: 1 Кор. 15:51—54). Кроме того, мы должны возрастать в святости и любви к Богу в каждом аспекте нашей жизни: в теле, в душе, или в духе (ср.: 1 Кор. 7:34). Писание призывает нас: «Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святую в страхе Божиим» (2 Кор. 7:1).

Но признав тот факт, что Бог сотворил нас в единстве тела и души и что каждое наше действие мы совершаем как нечто целое, в единстве тела и души, мы можем перейти к утверждению о том, что Писание ясно учит, что в человеческой природе есть нематериальная составляющая. И мы можем исследовать эту составляющую.

*/ Слова «душа» и «дух» используются в Писании без различия в значении.*

При исследовании употребления библейских слов, которые мы переводим как «душа» (евр. נֶפֶשׁ, греч. ψυχή) и «дух» (евр. רוּחַ, греч. πνεῦμα)<sup>4</sup>, создается такое впечатление, что они иногда используются без различий в значении. Например, в Ин. 12:27 Иисус говорит: «*Душа* Моя теперь возмутилась», а в еледующей главе, в очень схожем контексте Иоанн говорит, что «Иисус возмутился *духом*» (Ин. 13:21). Мария говорит: «Величит *душа* Моя Господа, и возрадовался *дух* Мой о Боге, Спасителе Моем» (Лк. 1:46,47). Судя по всему, здесь мы имеем дело с параллелизмом, поэтическим приемом, который состоит в том, что одна и та же мысль выражается с помощью разных, но синонимичных слов. Эта взаимозаменяемость терминов объясняет также, почему люди, которые умерли и отправились на небо или в ад, могут быть названы либо «духами» (Евр. 12:23: «...*Кдухам* праведников, достигших совершенства»; 1 Пет. 3:19: «...Находящимся в темнице *духам*»), либо «душами» (Отк. 6:9: «*Души*убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели»; 20:4: «*Души* обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие»).

<sup>4</sup> Читая эту главу, следует помнить, что во многих последних переводах Библии (особенно в NIV) еврейские и греческие слова, означающие понятия «душа» и «тело», переводятся непоследовательно и иногда заменяются словами «жизнь», «разум», «сердце» или «человек». Версия RSV (как и русский синодальный перевод. — *Примеч. пер.*), которую я цитирую, если не уточняю, что использовал иной перевод, в большинстве случаев переводит эти слова буквально.

В каких-то контекстах эти слова, конечно, могут означать человеческую жизнь или человека в целом, но очень часто они используются и для обозначения отдельной составляющей человеческой природы (многочисленные примеры см.: BDB, pp. 659—661, 924, 925; BAGD, pp. 674, 675, 893, 894).

2. Когда речь идет о смерти, Писание либо говорит, что отходит «душа» человека, либо что отходит его «дух». О смерти Рахили Писание говорит: «И когда выходила из нее душа, ибо она умирала...» (Быт. 35:18). Илия молится о том, чтобы «душа» ребенка вновь вернулась в его тело (3 Цар. 17:21), а Исайя пророчествует о том, как Раб Господа «предал *душу* [евр. עָנָה] Свою на смерть» (Ис. 53:12). В Новом Завете Господь говорит богатому безумцу: «В сию ночь душу [греч. ψυχή] твою возьмут у тебя» (Лк. 12:20). С другой стороны, смерть иногда рассматривается как возвращение духа к Богу. Так Давид в молитве произносит слова, которые Иисус позднее повторит на кресте: «В Твою руку предаю *дух* мой» (Пс. 30:6; ср.: Лк. 23:46). После смерти «дух возвратился к Богу, Который дал его» (Еккл. 12:7)<sup>5</sup>. В Новом Завете говорится, что Иисус, умирая, «преклонив главу, предал дух» (Ин. 19:30). Также и Стефан перед смертью молился: «Господи Иисусе! приимидухмой» (Деян. 7:59).

В ответ на эти соображения трихотомист может возразить, что в процитированных текстах говорится о разных вещах, так как когда человек умирает, его душа и его дух отправляются на небо. Однако следует отметить, что Писание нигде не говорит о том, что «душа и дух» человека отправились на небо или вознеслись к Богу. Если бы душа и дух были различными составляющими человеческой природы, следовало бы ожидать, что подобное утверждение встретится нам где-нибудь в Писании, и читатель будет уверен, что в тексте не упущена из виду ни одна из важных составляющих. Но ничего подобного в тексте мы не находим: библейские авторы, похоже, могут говорить и о душе, и о духе, отходящих от тела во время смерти, так как оба слова, видимо, означают одно и то же.

Мы должны отметить также, что процитированные выше ветхозаветные стихи показывают, что неверно утверждать, как это делают некоторые исследователи, что Ветхий Завет так подчеркивает единство человека, что в нем вовсе не содержится никакого представления о существовании души, отличной от тела. Очевидно, многие из

этих ветхозаветных текстов подразумевают, что их авторы признавали существование личности после смерти тела.

<sup>5</sup> Джордж Лэдд (George Ladd, /4 *Theology of the New Testament* [Grand Rapids: Eerdmans, 1974]) говорит, что в Ветхом Завете как душа, так и дух «считаются той составляющей частью человека, которая способна пережить смерть *ψαύρ* [плоти]» (р. 459). В свете ветхозаветных стихов, процитированных в предыдущем абзаце, это утверждение представляется неверным. Свое рассуждение Лэдд в большой степени основывает на выводах Стейси: W. D. Stacey, 77th *Pauline View of Man* (London: Macmillan, 1956); эту книгу он цитирует 14 раз (р. 458, 459). Однако сам Стейси считает, что смерть — это конец чело-веческого существования (Ladd, p. 463). Лэдд также отмечает, что Рудольф Бультманн решительно отрицал существование у человека невидимой души или духа, но сам Лэдд отрицает взгляд Бульманна в применении к новозаветным данным (см.: р. 460, п. 17, and p. 464).

**3. Человек характеризуется либо словами «тело и душа», либо словами «тело и дух».** Иисус говорит: «Не бойтесь убивающих тело, души же не могу-щих убить; а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» (Мф. 10:28). Здесь слово «душа» явно обозначает ту часть личности, которая существует после смерти. Оно не может здесь означать «человек» или «жизнь», так как бессмысленно говорить о том, кто «губит тело, но не может погубить человека», или «губит тело, но не может погубить жизнь», если не существует такого аспекта личности, который продолжает существовать после смерти тела. Кроме того, когда Иисус говорит о «душе и теле», Он явно говорит о человеке в целом, несмотря на то что не упоминает о «духе» как об отдельной составляющей. Судя по всему, слово «душа» означает всю нематериальную сущность человека.

С другой стороны, о человеке иногда говорится как о «теле и духе». Павел повелевает членам коринфской церкви предать заблуждающегося брата са-тане, «во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:5). Но это не значит, что Павел забывает о спасении также и души; он просто использует слово «дух» для обозначения нематериальной сущности человека в целом. Также Иаков говорит, что «тело без духа мертво» (Иак. 2:26), но при этом не упоминает о душе. Более того, когда Павел говорит о росте личной святости, он одобряет женщину, которая задумывается о том, «как угодить Господу, чтоб быть святою и телом и духом» (1 Кор. 7:34), и предполагает, что такое описание учитывает все аспекты чело-веческой жизни. Еще более ясен текст 2 Кор. 7:1, где Павел говорит «Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святую в страхе Божиим». Очищение себя от скверны «души» или «духа» означает очищение всей нематериальной части нашей сущности (см. также: Рим. 8:10; 1 Кор. 5:3; Кол. 2:5).

**4. Грешить может и «душа», и «дух».** Те, кто придерживается теории трихотомизма, обычно считают, что «душа» может согрешить, так как они полагают, что душа — это интеллект, эмоции и воля. (Подтверждение мысли о том, что наши души могут грешить, мы видим в таких стихах, как 1 Пет. 1:22; Отк. 18:14.)

Однако трихотомисты обычно считают «дух» чем-то более чистым, чем душу, свободным от греха и способным откликаться на воздействие Святого Духа. Такое понимание (которое иногда проникает в популярные христианские проповеди и книги) на самом деле не находит подтверждения в библейском тексте. Когда Павел призывает коринфян очиститься «от всякой скверны плоти и **духа**» (2 Кор. 7:1), он явно подразумевает, что в нашем духе может присутствовать скверна (или грех). Он говорит также о незамужней женщине, которая размышляет о том, как «быть святою и телом и **духом**» (1 Кор. 7:34). В других стихах также можно найти схожие утверждения. Например, Господь ожесточил «дух» Сигона, царя Есевонского (Втор. 2:30). В Пс. 77:8 об израильском народе говорится, что он неверен «Богу **духом** своим». «Гордый **дух**» (в русском синодальном переводе — «гордость». — **Примеч. пер.**) предшествует падению (Прит. 16:18), а грешные люди могут быть «высокомерны **духом**» (в русском синодальном переводе — просто «высокомерные». — **Примеч. пер.**) (Еккл. 7:8). Исайя говорит о «блуждающих **духом**» (Ис. 29:24). О Навуходо-носоре сказано: «Дух его ожесточился до дерзости» (Дан. 5:20). Тот факт, что «все пути человека чисты в его глазах, но Господь взвешивает души» (в еврейском тексте — «дух», נַפְשׁוֹ. — **Примеч. пер.**) (Прит. 16:2), означает, что наш дух может быть виновен в глазах Бога. Существуют и другие стихи, в которых подразумевается возможность греха в нашем духе (см.: Пс. 31:2; 51:10). Наконец, тот факт, что Писание одобряет того, кто «**владеет своим духом**» (в русском синодальном тексте — «владеющий собою». — **Примеч. пер.**; Прит. 16:32), подразумевает, что наш дух — это не духовно чистая часть нашей сущности, к которой надлежит прислушиваться во всех случаях, но что в нем также могут быть греховные желания или устремления.

**5. Все, что говорится о душе, говорится также и о духе, и все, что говорится о духе, говорится также и о душе.** Странники трихотомизма сталкиваются с серьезным затруднением, когда оказываются перед необходимостью четко определить, какова разница между душой и духом (с их точки зрения). Если бы Писание



давало ясное свидетельство о том, что дух — это та составляющая человека, которая непосредственно общается с Богом в по-клонении и молитве, тогда как наша душа — это наш интеллект (мышле-ние), наши эмоции (чувства) и наша воля (принятие решений), то позиция трихотомистов была бы очень сильной. Но Писание не дает оснований для таких выводов.

С одной стороны, о процессах мышления, чувств и принятия решений не говорится, что они осуществляются только нашими душами. Дух также может испытывать эмоции, как, например, в том случае, когда Павел «возмутился духом» (Деян. 17:16) или когда Иисус «возмутился духом» (Ин. 13:21). Можно быть также «унылым духом», что осмысливается как противополож-ность «веселого сердца» (Прит. 17:22).

Кроме того, о духе говорится, что он осуществляет функции познания, восприятия и мышления. Например, Марк говорит об Иисусе: «...Узнав [*ἐπιγνώσκω*] духом Своим» (Мк. 2:8). Когда Святой Дух «свидетельствует духу нашему, что мы—дети Божий» (Рим. 8:16), наш дух принимает и осознает это свидетельство, что, несомненно, означает его способность воспринимать. Наш дух даже, судя по всему, достаточно глубоко знает наши мысли, так как Павел вопрошает: «Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа чело-веческого, живущего в нем?» (1 Кор. 2:11). (Ср.: Ис. 29:24, где говорится о «блуждающих духом», которые «научатся послушанию».)

Суть этих стихов заключается не в том, что именно дух, а не душа чувст-вует и мыслит, а в том, что и «душа», и «дух» обозначают нематериальную со-ставляющую человеческой природы в целом и провести различие в употреблении этих терминов просто невозможно.

Нам не следует впадать в заблуждение, полагая, что наше мышление или какие-либо иные процессы (ощущение, принятие решений) осуществляются только одной какой-либо нашей частью. Эти процессы осуществляются всей нашей личностью в целом. Когда мы мыслим или чувствуем, наши физические тела, безусловно, также в этом участвуют. Когда мы думаем, мы используем физический мозг, данный нам Богом. Наш мозг и вся нервная система задей-ствованы и тогда, когда мы испытываем те или иные эмоции, и иногда эти эмоции связаны с физическими ощущениями. Все это лишь вновь подчерки-вает мысль, изложенную в начале этой главы, которая гласит: Писание под-черкивает единство человеческой природы, в которой физические тела и не-материальные составляющие наших тел действуют совместно.

С другой стороны, утверждение трихотомистов о том, что наш дух — это тот элемент, который общается с Богом наиболее непосредственно в поклоне-нии и молитве, похоже, не имеет оснований в Писании. Мы часто слышим о том, что наши **души** поклоняются Богу, общаются с Ним и задействованы в других духовных процессах. «КТебе, Господи, возношу душимою» (Пс. 24:1). «Только в Боге успокоивается душа моя» (Пс. 61:2). «Благослови, **душа** моя, Господа, и вся внутренность моя — святое имя Его» (Пс. 102:1). «Хвали, душа моя, Господа» (Пс. 145:1). «Величитдуша Моя Господа» (Лк. 1:46).

Эти тексты показывают, что наши души могут поклоняться Богу, славить Его и благодарить Его. Наши души могут молиться Богу, как это видно из слов Анны: «Изливаю душу мою пред Господом» (1 Цар. 1:15). Ведь величайшая заповедь гласит: «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душею твоею, и всеми силами твоими» (Втор. 6:5; ср.: Мк. 12:30). Наши души могут стремиться к Богу и жаждать Его (Пс. 41:1,2) и могут уповать на Бога (Пс. 41:12). Наши души могут наслаждаться и радоваться в Боге, ибо Давка говорит: «А моя душа будет радоваться о Господе; будет веселиться о спасе-нии от Него» (Пс. 34:9; ср.: Ис. 61:10). Псалмопевец говорит: «Истомилась душа моя желанием судов Твоих во всякое время» (Пс. 118:20); «Душа моя хранит откровения Твои, и я люблю их крепко» (Пс. 118:167). Похоже, нет ни одной сферы жизни или отношений с Богом, о которых бы Писание гово-рило, что в них участвует наш дух, а не наша душа. Оба термина употребляются для описания всех аспектов наших взаимоотношений с Богом.

Однако в свете этих текстов неверно было бы утверждать, что только наша душа (или дух) поклоняется Богу, так как наши тела также участвуют в по-клонении. Мы представляем собой единство тела и души/духа. Наш физи-ческий мозг мыслит о Боге, когда мы поклоняемся Ему и когда мы любим Его всем нашим «разумением» (Мк. 12:30). Давид, в своем стремлении пребывать в присутствии Божьем, говорит: «По Тебе томится плоть моя в земле пустой, иссохшей и безводной» (Пс. 62:2). Мы читаем также: «Сердце мое и плоть моя восторгаются к Богу живому» (Пс. 83:3). Когда мы молимся вслух или поем хвалу Богу, в этом задействованы наши губы и голосовые связки; иногда поклонение и молитва в Писании связаны с хлопаньем в ладоши (Пс. 46:2) или воздеванием рук к Богу (Пс. 28:2; 62:5; 133:2; 142:6; 1 Тим. 2:8). Кроме того, игра на музыкальных инструментах во славу Божью — это действие, в котором участвует тот физический материал, из которого сделаны эти ин-струменты (см.: Пс. 149:3—5). Мы поклоняемся Богу как совокупные лич-ности.

И в заключение следует сказать, что Писание, как представляется, не про-водит различия между душой и духом. Судя по всему, на вопросы, которые мы можем адресовать сторонникам трихотомизма: «Что из того, что совершает

дух, не может совершить душа? Что душа может совершить такого, чего не мог бы совершить дух?» — ответа не существует.

## В. Аргументы в защиту трихотомизма

Сторонники трихотомистской позиции приводят в подтверждение своих воззрений ряд отрывков из Писания. Здесь мы приводим те стихи, которые они используют в данной связи наиболее часто.

**1.1 Фес. 5:23.** «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш **дух и душа и тело** во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа». Разве этот стих не говорит с полной ясностью о трех составляющих человеческой природы?

**2. Евр. 4:12.** «Ибо слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до **разделения души и духа**, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные». Если меч Писания разделяет душу и дух, то разве они не являются двумя отдельными составляющими человека?

**3.1Кор. 2:14—3:4.** В этом отрывке говорится о различных типах людей, о «плотских» (греч. *σάρκινος*, 1 Кор. 3:1), «душевных» (греч. *ψυχικός*, 1 Кор. 2:14) и «духовных» людях (греч. *πνευματικός*). Разве наличие этих категорий не предполагает, что существуют различные типы людей, а именно «плотские» нехристиане, «душевные» христиане, которые следуют устремлениям своих душ, и зрелые христиане, которые следуют побуждению их духа? Разве это не предполагает того факта, что душа и дух — это различные части нашего существа?

**4.1Кор. 14:14.** Когда Павел говорит: «Ибо, когда я молюсь на незнако-мом языке, то, хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода», разве он не имеет в виду, что его разум занят чем-то иным, нежели дух, и разве это не свидетельствует в пользу мнения о том, что наш разум и наше мышление следует приписывать нашей душе, но не нашему духу?

**5. Аргумент, основанный на личном опыте.** Многие сторонники трихотомизма говорят, что они наделены духовным восприятием, духовным ощущением присутствия Божьего, которое влияет на них таким образом, что они осознают его отдельно от обычного мышления и эмоционального опыта. Они спрашивают: «Если я не наделен духом, который отличен от моих мыслей и от моих эмоций, то чем является то состояние, которое отлично от моих мыслей и эмоций, — нечто, подлежащее описанию только как поклонение Богу в духе и ощущение Его присутствия в духе? Разве во мне нет чего-то большего, чем мой интеллект, мои эмоции и моя воля, и разве это не следует называть моим духом?»

**6. Наш дух — это то, что отличает нас от животных.** Некоторые трихотомисты утверждают, что и люди, и животные наделены душой, и говорят при этом, что именно дух отличает нас от животных.

**7. Наш дух — это то, что оживает при возрождении.** Трихотомисты утверждают также, что, когда мы становимся христианами, наш дух оживает в нас: «А если Христос в вас, то тело мертво для греха, но дух жив для праведности».

Теперь мы можем рассмотреть приведенные выше семь пунктов.

## Г. Ответ на аргументы в защиту трихотомизма

<sup>6</sup> «Сердце» в Писании означает глубочайшие внутренние помыслы и чувства человека (см.: Быт. 6:5,6; Лев. 19:17; Пс. 13:1; 14:2; 36:4; 118:10; Прит. 3:5; Деян. 2:37; Рим. 2:5; 10:9; 1 Кор. 4:5; 14:25; Евр. 4:12; 1 Пет. 3:4; Отк. 2:23 и др.).

/ / **Фес. 5:23.** Само по себе выражение «и ваш дух и душа и тело» не дает оснований для каких бы то ни было окончательных выводов. Возможно, Павел здесь просто наращивает количество синонимов, чтобы придать тексту эмоциональный характер, как это иногда прослеживается в текстах Писания. Например, Иисус говорит: «Возлюби Господа Бога твоего всем **сердцем** твоим, и всею **душею** твоею, и **жеиразумением** твоим» (Мф. 22:37). Означает ли это, что душа отличается от разума или от сердца?<sup>6</sup> Еще более сложная проблема связана с текстом Мк. 12:30: «И возлюби Господа Бога твоего всем **сердцем** твоим, и всею **душею** твоею, и всем **разумением** твоим, и всею **крепостью** твоею». Если мы и здесь будем применять принцип, который утверждает, что такие перечисления

свидетельствуют о новых составляющих человека, то, если мы прибавим к этому списку дух (и, возможно, также и тело), получится, что человек состоит из пяти или даже шести частей! Однако такой взгляд безусловно неверен. Гораздо правильнее полагать, что Иисус здесь увеличивает количество близких по значению слов, чтобы эмоционально выделить мысль о том, что нам следует любить Бога всем нашим существом.

**2. Евр. 4:12.** Этот стих, в котором говорится о том, что Слово Божье «про-никает до разделения души и духа, составов и мозгов», правильнее всего будет понимать так же, как 1 Фес. 5:23. Автор не говорит, что Слово Божье разделяет «душу *от* духа», он лишь использует определенные слова (душа, дух, составы, мозги, помышления и намерения сердечные) и с их помощью описывает глубинные, внутренние части нашего существа, которые невозможно скрыть от проникающей силы Слова Божьего. Если мы хотим называть их «душой», то Писание проникает в самый ее центр, разделяет и раскрывает ее глубинные намерения. Если мы желаем назвать эту внутреннюю нефизическую сторону нашего существа «духом», то Писание проникает в его центр, разделяет и познает его глубочайшие намерения и помыслы. Если же мы желаем метафорически мыслить о нашей внутренней сущности как о чем-то скрытом в наших связках и костном мозге, то мы можем говорить, что Писание подобно мечу, который разрубает наши связки и так глубоко врезается в наши кости, что разделяет в них костный мозг<sup>7</sup>. Во всех этих случаях Слово Божье обладает такой силой, что оно легко обнаруживает и выявляет любое неповиновение Богу. В любом случае, душа и дух не мыслятся как различные составляющие; это лишь дополнительные обозначения нашей внутренней сущности.

**3.1 Кор. 2:14 — 3:4.** В этом отрывке Павел, безусловно, разделяет человека «душевного» (*ψυχικός*) от человека «духовного» (*πνευματικός*). Однако в данном контексте «духовный», судя по всему, означает «находящийся под воздействием Святого Духа», так как весь этот отрывок повествует о действии Святого Духа в откровении истины верующим. Здесь «духовный» можно было бы даже перевести как «Духов». Однако в этом тексте не подразумевается, что христиане наделены духом, тогда как неверующие им не наделены, или что дух христиан жив, тогда как дух нехристиан мертв. Павел вообще не говорит здесь о различных составляющих человеческой природы, он рассуждает о том, как люди подвергаются воздействию Святого Духа.

<sup>7</sup> Отметим, что связки мы не отделяем от костного мозга, так как связки расположены там, где соединяются кости, а не там, где соединяются связки и костный мозг.

**4.1 Кор. 14:14.** Когда Павел говорит: «...Хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода», он имеет в виду, что не понимает содержания того, о чем он молится. Он хочет сказать, что в его сущности есть нефизическая составляющая, «дух», который способен молиться Богу. Но ничто в этом стихе не говорит о духе как о чем-то отличном от души. Подобное неверное понимание возникает только в том случае, если «ум» воспринимается как часть души. Однако это трихотомистское положение очень трудно подтвердить Писанием. Вероятно, Павел мог бы сказать также: «...Хотя душа моя и молится, но ум мой остается без плода»<sup>8</sup>. Смысл высказывания заключается лишь в том, что в нашем существе есть нефизический элемент, который иногда может функционировать, но мы не осознаем, как именно он действует.

<sup>8</sup> Однако для Павла гораздо более характерно использование слова «дух» в связи с поклонением и молитвой Богу. Павел не очень часто употребляет слово «душа» (греч. *ψυχή*, всего 14 раз, по сравнению со 101 употреблением в Новом Завете в целом), и когда он все же применяет этот термин, то часто имеет в виду просто «жизнь» человека или просто использует как выражение, синонимичное самой личности, как в Рим. 9:3; 13:1; 16:4; Флп. 2:30. Употребление слова «душа» для обозначения нефизической стороны человека более характерно для Евангелий и для ряда ветхозаветных текстов.

<sup>9</sup> О многочисленных различиях между людьми и животными см. в гл. 20.

5. **Аргумент, основанный на личном опыте.** Христиане обладают «духовным восприятием», внутренним осознанием присутствия Божьего, которое происходит в моменты поклонения и молитвы. На этом глубоком внутреннем уровне мы также иногда можем испытывать духовную тревогу, печаль или даже ощущать присутствие враждебных бесовских сил. Часто это восприятие от-лично от наших осознаваемых, рациональных мыслительных процессов. Павел понимает, что иногда его дух молится, но ум не понимает его (1 Кор. 14:14). Но отличается ли это внутреннее духовное восприятие от той составляющей нашего существа, которую Библия называет «душой»? Если бы мы пользовались словарным запасом Марии, мы бы с радостью сказали: «Величит душа моя Господа» (Лк. 1:46). Давид сказал бы: «Благослови, душа моя, Господа» (Пс. 102:1). Иисус повелел бы нам любить Бога всей душой (Мк.

12:30). Апостол Павел использует слово «дух», но здесь разница лишь в терминологии, и в его словах не содержится указания на иную составляющую человека. В нас существует «дух», который способен воспринимать явления, имеющие отношение к духовной сфере (ср.: Рим. 8:16; также Деян. 17:16), но мы с тем же успехом могли бы говорить о нем как о «душе» и иметь в виду то же самое, так как Писание использует оба термина.

6. **Что отличает нас от животных?** Верно, что мы наделены духовными способностями, которые отличают нас от животных<sup>9</sup>: мы можем общаться с Богом в поклонении и молитве, и мы наслаждаемся духовной жизнью в общении с Богом, Который есть дух. Но из этого не следует делать вывод, что мы обладаем отдельным элементом, называемым «дух», благодаря которому все это и становится возможным, так как с помощью нашего разума мы можем любить Бога, читать и понимать Его слова и верить, что Его Слово истинно. Наши души могут поклоняться Богу и радоваться в Нем (см. выше). Наши тела также могут быть воскрешены и жить с Богом вовеки. Поэтому нам не следует утверждать, что мы обладаем такой составляющей нашей природы, которая отлична от наших души и тела и которая отличает нас от животных, так как наши души и тела (включая наш разум) вступают в такое общение с Богом, которое совершенно недоступно животным. Скорее мы отличаемся от животных теми духовными способностями, которыми Бог наделил и наши тела, и души (или дух).

Ответ на вопрос о том, обладают ли животные «душой», зависит от того, как мы определяем понятие «душа». Если мы определяем его как «интеллект, эмоции и воля», то нам придется допустить, что, как минимум, высшие животные обладают душой. Но если мы определяем нашу душу подобно тому, как мы сделали это в настоящей главе, т. е. как нематериальную составляющую нашей природы, которая общается с Богом (Пс. 102:1; Лк. 1:46 и др.) и живет вечно (Отк. 6:9), то у животных нет души. Тот факт, что еврейское слово נֶפֶשׁ («душа») иногда применяется к животным (Быт. 1:21, 9:4), показывает, что это слово иногда может означать «жизнь»; это не значит, что животные могут обладать такой же душой, как человек<sup>10</sup>.

<sup>10</sup>В одном отрывке речь даже идет о «духе животных», в противопоставлении «духу сынов человеческих» (Еккл. 3:21), но контекст (ст. 18—22) представляет скорее мирской, циничный взгляд на жизнь, который показывает ее суетность и утверждает, что человек — это всего лишь животное (ст. 18). В широком контексте книги неясно, хочет ли автор, чтобы его читатели поверили такой интерпретации.

<sup>11</sup>Есть предположение (и оно довольно широко распространено), что в Рим. 8:10 Павел говорит не о человеческом духе и что в данном случае слово πνεῦμα означает Святой Дух, как в ст 9 и 11; так что все предложение приобретает следующий смысл: «Дух есть жизнь [для вас] вследствие праведности»; см.: Douglas Moo, *Romans 1—8*, *Wycliffe Exegetical Commentary* (Chicago: Moody, 1991), p. 525; John Murray, *The Epistle to the Romans*, NIC, 2 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1959, 1965), 1:289-291.

7. **Оживает ли наш дух при возрождении?** Человеческий дух не является чем-то, что мертво в неверующем человеке, но оживает, когда личность приходит к Христу, так как Библия говорит о неверующих, дух которых несомненно жив, но восстает против Бога, — будь то Сигон, царь Есевонский (Втор. 2:30), или Навуходоносор (Дан. 5:20), или израильский народ (Пс. 77:8). Когда Павел говорит: «...Дух жив для праведности» (Рим. 8:10), он, судя по всему, имеет в виду, «жив для Бога», но он не подразумевает, что наш дух был совершенно «мертв» прежде; он говорит лишь, что дух жил вне общения с Богом и в этом смысле был мертв". Точно так же мы, как личности в целом, были «мертвы» в «преступлениях и грехах» (Еф. 2:1), но Бог оживил нас, и теперь нам следует считать себя «мертвыми для греха, живыми же для Бога» (Рим. 6:11). Здесь не имеется в виду, что оживлена была лишь одна часть нашего существа (которая называется «духом»); мы, как личности в целом, являемся «новой тварью» во Христе (2 Кор. 5:17).

8. **Заключение.** Несмотря на то что аргументы, приводимые в защиту трихотомизма, имеют определенную силу, ни один из них все же не дает достаточных оснований для опровержения обширного свидетельства Писания, показывающего, что слова «душа» и «дух» часто взаимозаменяемы и во многих случаях синонимичны.

Мы можем также отметить замечание Луиса Беркхофа о происхождении трихотомизма:

**Представление о трехчастности человеческой природы берет свое основание в греческой философии, где представления об отношении между телом и духом человека строились по аналогии со взаимоотношениями материального мира и Бога. Считалось, что тело и дух могут вступить в общение**

**только с помощью третьей субстанции, и точно так же материальный мир и Бог могут вступить во взаимоотношения только с помощью третьего, или среднего, элемента, а именно души<sup>12</sup>.**

В наши дни некоторые трихотомисты склонны впадать в еще одно заблуждение, которое также было свойственно греческой философии. Они считают, что материальный мир, в том числе наши тела, по существу является злом и от него необходимо удаляться. Опасность заключается в утверждении, что сфера «духа» есть нечто единственно важное. И, как следствие, принижается роль нашего физического тела, сотворенного Богом, и «весьма хорошо» (Быт. 1:31), которое мы должны представить Богу «для разумного служения» Ему (Рим. 12:1).

<sup>12</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 191.

В трихотомистском мировосприятии наблюдается также определенный антиинтеллектуализм, когда дух воспринимается как составляющий элемент нашей сущности, который наиболее непосредственно общается с Богом, и считается, что дух есть нечто отличное от нашего интеллекта, эмоций и воли. Приверженцы такой разновидности христианства убеждены, что серьезные академические исследования в определенном смысле «недуховны». Но такая позиция противоречит повелению Иисуса любить Бога всем нашим «разумением» (Мк. 12:30); и Павел призывал пленить «всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10:5). Такое отделение сферы «духа» от сферы интеллекта может легко привести к пренебрежению здравым учением или к отказу от углубленного изучения и познания Слова Божьего. А это противоречит цели

Павла, который стремился трудиться среди народа Божьего, укрепляя его «веру» и ведя его «к познанию истины, относящейся к благочестию» (Тит. 1:1; ср.: ст. 9). Отношение к духу как к отдельной составляющей нашей сущности, которая наиболее непосредственно общается с Богом, приводило к тому, что слишком много доверия оказывалось «духовному» видению; а это в истории Церкви часто приводило христиан к лжеучениям и немудрым поступкам. И наконец, трихотомизм может тонко подвести нас к мысли о том, что наши эмоции не так важны и на самом деле недуховны, так как являются частью нашей души, а не духа.

Напротив, если мы придерживаемся учения дихотомизма, которое поддерживает понимание единства и целостности человека, нам будет гораздо легче избежать ошибок и мы не станем принижать роли нашего интеллекта, наших эмоций и наших физических тел. Мы не будем считать наши тела источником зла и всегда будем помнить, что в этой жизни наши тела и наш дух находятся в постоянном взаимодействии и оказывают друг на друга большое влияние: «Веселое сердце благотворно, как врачевство, а унылый дух сушит кости» (Прит. 17:22)<sup>13</sup>.

Кроме того, здоровый акцент на двухчастное™ в рамках единства помогает нам понять, что христианский рост должен включать в себя все аспекты нашей жизни. Павел пишет: «Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святую в страхе Божиим» (2 Кор. 7:1). Нам дано повеление возрастать «в познании Бога» (Кол. 1:10), а наши эмоции и желания должны все в большей и большей степени согласовываться с желаниями Духа (Гал. 5:17), в том числе через возрастание в таких эмоциональных состояниях, как мир, радость, любовь<sup>14</sup> и т. д. (Гал. 5:22).

#### **Г. Писание говорит о нематериальной составляющей человека, которая может существовать вне его тела**

<sup>13</sup> Многие тексты Писания напоминают нам о том, что наше тело и наш дух взаимодействуют друг с другом, но не дают никаких сведений о том, как именно они взаимодействуют. Беркхоф мудро замечает: «Тело и душа — различные субстанции, которые взаимодействуют, хотя способ их взаимодействия ускользает от человеческого внимания и остается для нас тайной» (*Systematic Theology*, p. 195).

<sup>14</sup> Кто-то возразит, что любовь — это не просто эмоция, так как она проявляется в поступках; часто мы можем действовать с любовью по отношению к другим людям, даже если не испытываем к ним этого чувства. Я согласен с этим, но в любви, безусловно, присутствует эмоциональный компонент — мы можем чувствовать любовь к другим людям, — и мы бы потеряли значительную часть богатства в наших взаимоотношениях с Богом и с другими людьми, если бы стали отрицать это.

Ряд философов-нехристиан бросили вызов представлению о том, что человек наделен некоторой нематериальной составляющей, такой, как душа или дух<sup>15</sup>. Возможно, из-за этой критики некоторые евангельские богословы с осторожностью говорят о двухчастности человеческого существа<sup>16</sup>. Они постоянно подчеркивают, что Библия рассматривает человека как нечто целое. Это действительно так, но данный факт не следует использовать для отрицания той истины, что Писание также видит природу человека как единство, состоящее из двух различных элементов. Конечно, те философы, которые убеждены, что никакой духовной сферы, недостижимой для чувственного восприятия, просто не существует, и, исходя из этой предпосылки, утверждают, что нет ни Бога, ни

небес, ни ангелов, ни бесов, будут использовать схожие аргументы и для отрицания того факта, что люди обладают душой, которая отлична от тела. Представление о том, что мы наделены духом, или душой, принадлежит к невидимой, духовной сфере, и даже среди христиан считается лишь субъективным представлением. Поэтому наше знание о существовании человеческой души следует, прежде всего, основывать на Писании, в котором Бог ясно свидетельствует о существовании этого нематериального аспекта нашей сущности. Тот факт, что эта истина о нашем существе не может быть ясно познана вне свидетельства Писания, не должен удерживать нас от ее утверждения.

<sup>15</sup>См.: Millard Erickson, *Christian Theology*, pp. 530—536, где приводятся ссылки на соответствующую литературу.

<sup>16</sup>См., напр.: G. C. Berkouwer, *Man, the Image of God*, pp. 194—233.

Писание совершенно неоднозначно говорит о том, что у нас есть душа, которая отличается от нашего физического тела, и что она может действовать сравнительно независимо от наших обычных мыслительных процессов (1 Кор. 14:14; Рим. 8:16). Оно утверждает также, что, когда мы умираем, душа способна совершать осмысленные действия и общаться с Богом вне нашего физического тела. Иисус сказал умирающему разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю» (Л к. 23:43), несмотря на то что физические тела их обоих ожидала скорая смерть. Когда Стефан умирал, он знал, что сразу же отправится в присутствие Господа, так как он молился: «Господи Иисусе! прими *духмой*» (Деян. 7:59). Павел не боится смерти, ибо он говорит: «Имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Флп. 1:23). Это состояние он противопоставляет жизни в этом мире, которую характеризует словами «оставаться во плоти» (Флп. 1:24). Он даже говорит: «Мы... же-лаем лучше *выйти из тела* и водвориться у Господа» (2 Кор. 5:8); следовательно, он уверен в том, что после физической смерти его дух отправится в присутствие Господне и там сразу же станет наслаждаться общением с Господом. Книга Откровение напоминает нам, что «души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели» (Отк. 6:9), находятся на небесах и вопиют к Богу о совершении справедливости на земле (Отк. 6:10; ср. также: 20:4).

Да, в этой жизни Писание рассматривает нас как единство, в котором тело и дух действуют вместе, как одна личность, тем не менее между нашей физической смертью и днем возвращения Христа наступит такой период, когда наш дух будет существовать отдельно от нашего физического тела<sup>17</sup>.

#### Д. Каково происхождение наших душ?

Как возникают наши индивидуальные души? В христианско-богословском учении о душе есть два направления: *креационизм* и *традуцианизм*.

Креацианизм утверждает, что Бог каждый раз создает новую душу из ничего и посылает ее в тело человека в какое-то время между зачатием и рождением. Традуцианизм утверждает, что душа, также как и тело ребенка, наследуется от отца и матери во время зачатия. Оба эти воззрения имели многочисленных сторонников, и креацианизм со временем стал преобладать в Римско-католической церкви. Лютер выступал в защиту традуцианизма, тогда как Кальвин отстаивал креацианизм. С другой стороны, многие бого-слова-кальвинисты позднейшего времени, такие, как Джонатан Эдварде и А. Х. Стронг, склонялись к традуцианизму (как и большинство современных лютеран). Креацианизм также имеет много сторонников в кругах современных евангельских христиан<sup>18</sup>.

Есть еще одно распространенное представление, которое называется *пре-экзистенцианизм*. Оно заключается в том, что души людей существуют на небесах задолго до того, как их тела начинают формироваться во чреве матери, а Бог низводит эти души на землю, чтобы соединить их с телами детей, которые растут в утробе. Однако эта точка зрения не поддерживается ни католическими, ни протестантскими богословами. Она опасно схожа с представлениями о реинкарнации, свойственными восточным религиям. Более того, такое представление не подтверждается Писанием. До того как мы были зачаты в утробе матери, мы просто не существовали. Нас не было. Конечно, Бог смотрел в будущее и знал, что мы будем существовать, но такое видение сильно отличается от мнения о том, что мы реально существовали когда-то в прошлом. Такое представление предлагает рассматривать нашу жизнь как переходное или маловажное состояние и думать о жизни в теле как о чем-то менее желанном, а о рождении и воспитании детей как о чем-то менее важном.

<sup>17</sup> Вопрос о «промежуточном состоянии» между смертью и возвращением Христа рассматривается в гл. 40.

<sup>18</sup>См., напр.: Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 196—201.

В защиту традуцианизма можно сказать, что Бог сотворил человека по Своему образу (Быт. 1:27), и это

подразумевает схожесть с Богом в паразитической способности «творить» другие человеческие существа, подобные нам.

Поэтому как животный и растительный мир производит потомков «по роду их» (Быт. 1:24), так же и Адам и Ева были способны рождать подобных им детей, наделенных, наряду с физическим телом, духовной природой. Это как бы дает нам основания полагать, что дух или души детей Адама и Евы произошли от самих Адама и Евы. Более того, Писание иногда говорит о потомках людей, которые неким образом присутствуют в теле одного из представителей предыдущего поколения. Так, автор Послания к Евреям, например, говорит, что, когда Мелхиседек встретил Авраама, «Левий... был еще в чревах [его]» (Евр. 7:10). И наконец, традицианизм может объяснить, как грехи родителей могут перейти на детей, при том что Бог не несет прямой ответственности за творение грешной души, или души, предрасположенной к совершению греха.

Однако библейские аргументы в пользу креационизма все же отвечают на поставленный вопрос более конкретно, и в его поддержку есть важные свидетельства. Во-первых: «...Наследие от Господа: дети; награда от Него — плод чрева» (Пс. 126:3). Это указывает нам на тот факт, что не только душа, но и личность ребенка в целом, в том числе и его тело, есть дар от Бога. Учитывая эту точку зрения, странно было бы думать, что отец и мать лично несут ответственность за какой-либо из аспектов сущности ребенка. «Ибо Ты устроил внутренности мои, — говорит Давид, — и соткал меня во чреве матери моей» (Пс. 138:13). Исайя говорит, что Бог дает дыхание людям на земле и «духх-дующим по ней» (Ис. 42:5)<sup>19</sup>. Захария говорит о Боге: «...Образовавший дух человека внутри его» (Зах. 12:1). Автор Послания к Евреям называет Бога «Отцом духов» (Евр. 12:9). Трудно избежать вывода о том, что Бог творит наш дух, или души.

<sup>19</sup> **Вместо слова «дух» N1V переводит: «жизнь», но в оригинале находим ПЛ, обычный древнееврейский термин для обозначения «духа».**

И все же нам следует с осторожностью делать выводы на основании этих данных. Рассмотрев учение о провидении Божьем в гл. 15, мы пришли к выводу, что Бог обычно использует вторичные причины. Он часто достигает своих целей через поступки людей. И это, безусловно, относится также и к зачатию и рождению детей. Даже если мы говорим, что Бог создает индивидуальные души для людей до того, как они рождаются, и что именно Он решает, каким детям быть зачатыми и рожденными, мы, тем не менее, также должны признать, что дети не могут быть рождены без физического соединения мужчины и женщины в зачатии ребенка! Поэтому мы не должны совершать ошибку и говорить, что отец и мать не играют никакой роли в творении ребенка. Даже если мы говорим, что Бог есть «Отец духов» и Творец каждой человеческой души так же, как Творец и Создатель каждого из нас, мы все же должны утверждать, что Бог осуществляет подобное творение через удивительный процесс появления потомства. Мы ничего не можем сказать о том, вовлекает ли Бог в процесс сотворения души в какой-то степени также отца и мать. Это происходит в невидимой сфере духа, о которой мы не имеем никакой информации, помимо Писания. А по данному вопросу Писание просто не предоставляет нам достаточное количество данных.

Тем не менее аргументы, свидетельствующие в пользу традицианизма, нельзя признать вполне убедительными. Адам и Ева рождали детей по образу своему (см.: Быт. 5:3), следовательно, можно предположить, что дети неким образом наследуют душу от своих родителей; но это может означать также, что Бог дает ребенку индивидуально сотворенную душу и что эта душа наделена наследственными чертами и теми личностными характеристиками, которые Бог позволил ему получить по происхождению от конкретных родителей. Представление о том, что Левий был все еще в теле Авраама (Евр. 7:10), правильное всего было бы понимать в фигуральном смысле, а не в буквальном. Более того, в любом случае, в этом отрывке речь идет не просто о душе Левия, а о самом Левии, как личности в целом, включая душу и тело, — при том что тело Левия, безусловно, не присутствовало физически в теле Авраама, так как в тот период времени не существовало никакой отдельной комбинации генов, о которых можно было бы сказать, что это Левий, и никто другой. И наконец, поскольку Бог производит в физическом мире действия, которые согласуются с волевыми действиями человеческих существ, то не трудно предположить, что Бог дает каждому ребенку человеческую душу, которая обладает склонностью к греху, схожей со склонностями, свойственными родителям этого ребенка. Ведь в десяти заповедях сказано, что Бог есть «Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих [Его]» (Исх. 20:5). Но и вне связи с вопросом о человеческой душе мы знаем из человеческого опыта, что дети действительно часто повторяют как хорошие, так и дурные черты своих родителей, и не только подражая, но и благодаря наследственности. В этом есть просто указание на то, что Бог, творя человеческую душу, действует в согласии с человеческой природой.

В заключение следует сказать, что было бы трудно отвергнуть свидетельство Писания о том, что Бог активно творит каждую человеческую душу, так же как Он активно действует во всех свершениях, которые имеют место в

Его творении. Однако Писание нам не раскрывает, насколько широко Бог использует вторичные причины (т. е. наследственность). Поэтому не стоит тратить более продолжительное время на обсуждение этого вопроса.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Осознаете ли вы в вашем христианском опыте, что являетесь не просто физическим телом, что вы наделены нефизической составляющей, которую можно назвать душой, или духом? В какие моменты вы особенно ясно чувствуете, что ваш дух реально существует? Можете ли вы описать, что такое свидетельство Святого Духа вашему духу о том, что вы — чадо Божье (Рим. 8:16), или осознание духом присутствия Божьего (Ин. 4:23; Флп. 3:3), или возмущение духа (Ин. 12:27; 13:21; Деян. 17:16; 2 Кор. 2:13), или поклонение духом Богу (Лк. 1:47; Пс. 102:1), или что значит любить Бога всей душой (Мк. 12:30)? Бывает ли так, что вы ощущаете себя духовно невосприимчивым или даже бесчувственным? Считаете ли вы, что одним из аспектов христианского роста могло бы быть увеличение чувствительности к состоянию вашей души или вашего духа?

2. До того как вы прочитали эту главу, какого учения вы придерживались, — дихотомизма или трихотомизма? Какого мнения вы придерживаетесь сейчас? Если вы, прочтя эту главу, склонились к дихотомизму, кажется ли вам, что теперь вы будете выше ценить деятельность вашего тела, разума и ваших эмоций? Если вы придерживаетесь трихотомизма, как вы избегаете тех опасностей, которые упомянуты в этой главе?

3. Когда вы молитесь или прославляете Бога пением, достаточно ли вам просто произносить или петь слова, не осознавая, что именно вы говорите или поете? Достаточно ли понимать то, что вы говорите, не разделяя искренне того смысла, который заложен в произносимых вами словах? Если вы всем своим существом согласны со смыслом произносимых вами слов, то какие аспекты вашей личности будут участвовать в подлинной молитве и в подлинном поклонении? Не кажется ли вам, что иногда вы пренебрегаете каким-то из этих аспектов?

4. Поскольку Писание призывает нас возрастая в святости в наших телах, так же как в наших душах (2 Кор. 7:1), то что означает лично для вас быть в большей степени послушным этому повелению?

## Специальные термины

дихотомизм  
дух  
душа  
креацианизм

монизм  
традуцианизм  
трихотомизм

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 113-116, 122-125

2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 1:435-436 1892-1894 Miley, 1:397-403

1940 Wiley, 2:15-19

1960 Purkiser, 215-220

3. Баптистские

1887 Boyce, 194-212

1907 Strong, 483-513

1917 Mullins, 256-257, 262-264

1983-1985 Erickson, 519-540

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 2:144-199

1949 Thiessen, 158-167



1986 Ryrie, 193-200

#### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:94, 476-477

1934 Mueller, 58, 184

#### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1871-1873 Hodge, 2:42-77, 78-91

1878 Dabney, 317-321

1937-1966 Murray, *CW*, 2:23-33

1938 Berkhof, 191-201

1962 Buswell, 1:237-252

#### 7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:208-214

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

#### 1. Традиционные богословия

1955 Ott, 96-101

#### 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien (вопрос напрямую не рассматривается)

### Другие работы

*Примечание.* Во многих из книг, перечисленных в библиографии к гл. 20, О творении человека по образу Божьему, также имеются разделы, посвященные сущности человеческой природы и происхождению души.

Colwell, J. E. "Anthropology". In *NDT*, p. 28-30.

Cooper, John W. *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Delitzsch, F. A. *System of Biblical Psychology*. Trans. by R. E. Wallis. 2d ed. Grand Rapids: Baker, 1966.

Gundry, Robert H. *Soma in Biblical Theology With Emphasis on Pauline Anthropology*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

Heard, J. B. *The Tripartite Nature of Man*. 5th ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1882.

Hoekema, Anthony A. "The Whole Person". In *Created in God's Image*. Grand Rapids: Eerdmans, and Exeter: Paternoster, 1986, pp. 203—226.

Ladd, George Eldon. "The Pauline Psychology". In *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, pp. 457—478.

Laidlaw, John. *The Bible Doctrine of Man*. 2d ed. Edinburgh: T. & T. Clark, 1905.

McDonald, H. D. "Man, Doctrine of". In *EDT*, 676-680.

### Отрывок для запоминания

2 Кор. 7:1:

*Итак, возлюбленные, имея такие обетования, очистим себя от всякой скверны плоти и духа, совершая святую и в страхе Божию.*

### Г Л А В А 23

## Грех

*Что такое грех? Каково его происхождение? Наследуем ли мы греховную природу от Адама? Наследуем ли мы вину от Адама?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

### А. Определение понятия «грех»

История человеческого рода, как она представлена в Писании, — это, прежде всего, история человека в состоянии греха и борьбы с Богом, а также история Божьего плана спасения, направленного на то, чтобы привести чело-века обратно к Богу.

Мы можем определить понятие «грех» следующим образом: *грех — это любое несоответствие моральному закону Бога в действии, в состоянии или в природе*. Грех здесь определяется в соотношении с Богом и с Его моральным законом. Грех — это не только индивидуальные *поступки*, такие, как воров-ство, ложь или убийство, но также *состояния*, которые противоречат требова-ниям, предъявляемым нам Богом. Мы видим это уже в десяти заповедях, ко-торые запрещают не только греховные действия, но также и вредные состоя-ния: «Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего» (Исх. 20:17). Здесь Бог уточняет, что желание украсть или совершить прелю-бодееяние также является грехом в Его очах. Нагорная проповедь также запре-щает греховные состояния, такие, как гнев (Мф. 5:22) или похоть (Мф. 5:28). Павел перечисляет такие состояния, как зависть, гнев и эгоизм (Гал. 5:20), и говорит, что они являются делами плоти, которые противоположны желаниям Духа (Гал. 5:20). Таким образом, жизнь, угодная Богу, связана с моральной чистотой не только в поступках, но также и в сердечных устремлениях. Ведь величайшая заповедь требует, чтобы наше сердце пришло в состояние любви к Богу: «И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею: вот, первая запо-ведь» (Мк. 12:30).

Данное выше определение уточняет, что грех есть несоответствие Божье-му моральному закону не только в *действии* и в *состоянии*, но также и в нашей *моральной природе*. Сама наша природа, наше внутреннее содержание, сама суть того, чем мы являемся, как личность, также может быть греховной. До того, как мы были искуплены Христом, мы не только совершали греховные поступки и пребывали в греховных состояниях, мы были также грешниками

по природе. Поэтому Павел и говорит, что «Христос умер за нас, *когда мы были еще грешниками*» (Рим. 5:8, курсив мой. — *У. Г.*), или что прежде мы «были *по природе* чадами гнева, как и прочие» (Еф. 2:3, курсив мой. — *У. Г.*). Даже во сне неверующий, хотя он и не совершает греховных действий и не лелеет в себе греховных состояний, все же «грешен» в очах Божьих; его природа гре-ховна и не соответствует Божьему моральному закону.

<sup>1</sup> См., напр.: А. Н. Strong, *Systematic Theology*, pp. 567-573. Стронг, однако, определя-ет себялюбие весьма своеобразно, и смысл, который он вкладывает в этот термин, отли-чается от обычного употребления, когда под себялюбием подразумевают просто заботу о самом себе или заботу о себе за счет других людей. Стронг рассматривает себялюбие как «такой выбор личного блага в качестве наивысшей цели, который составляет антитезу наи-высшей любви к Богу» (р. 567), и как «фундаментальный и позитивный выбор предпочте-ния себя самого, а не Бога как объекта преданности и наивысшей цели бытия» (р. 572). Определяя себялюбие таким образом и, в частности, как противоположность любви к Богу и «любви к тому, что наиболее характерно и фундаментально в Боге, а именно Его святости» (р. 567), Стронг, фактически, близок к нашему определению (несоответствие моральному закону Бога), особенно в сфере состояний (которые, как он объясняет, вле-кут за собой поступки). Поскольку Стронг определяет «себялюбие» таким необычным образом, его определение, в общем-то, не вступает в противоречие с Писанием, так как он просто утверждает, что грех — это противоположность великому повелению любить Бога всем нашим сердцем. Проблема заключается в том, что он использует слово «себя-любие» в значении, которое не принято в широком употреблении, и поэтому его опреде-ление греха часто понимается неверно. В данном разделе мы возражаем не против пони-мания греха как себялюбия в необычном смысле, по Стронгу. Мы не согласны с подоб-ным определением, если слово «себялюбие» понимается в его обычном значении.

<sup>2</sup> Конечно, себялюбие, которое нацелено на достижение нашего собственного блага за счет других людей, — негативное явление, и именно это имеется в виду, когда Писа-ние говорит нам: «Ничего не делайте по любопрению или по тщеславию, но по смирен-номудрию почитайте один другого высшим себя» (Флп. 2:3). Однако различие между се-бялюбием в отрицательном смысле и стремлением к собственному благу, которое не про-тиворечит Писанию, многими людьми понимается смутно.

Были предложены также и другие определения сущности греха. Возмож-но, самое распространенное определение заключается в утверждении о том, что грех—это себялюбие<sup>1</sup>. Однако подобное определение неудовлетворитель-но, так как: 1) Писание не определяет грех таким образом; 2) забота о себе часто является благом и одобряется Писанием, как, например, в том случае, когда Иисус повелевает: «Но собирайте себе сокровища на небе» (Мф. 6:20), или ког-да мы стремимся возрасти в святости и в христианской зрелости (1 Фес. 4:3), или даже когда мы приходим к Богу через Христа. Бог, несомненно, призывает заботиться о самих себе, когда говорит

грешникам: «Обратитесь, обратитесь от злых путей ваших; для чего умирать вам, дом Израилев?» (Иез. 33:11). Если мы определим сущностную природу греха как себялюбие, то многие люди придут к убеждению, что они должны отречься от любого устремления, направленно-го на их личную выгоду, что, безусловно, противоречит Писанию<sup>2</sup>; 3) часто грех не является себялюбием в обычном смысле этого слова — люди могут троявлять **бескорыстную** преданность лжерелигии, светским, гуманистическим или политическим целям, которые противоречат Писанию, но не обу-уювлены «себялюбием» нив одном из распространенных значений этого ело-за. Более того, ненависть к Богу, поклонение идолам и неверие обычно вызва-иы не себялюбием, и все же эти явления — очень тяжелые грехи; 4) такое эпределение предполагало бы, что неправомотность или грех присутствовали гакже в действиях Бога, так как наивысшая цель Бога — искать Своей славы [Ис. 42:8; 43:7,21; Еф. 1:12]. Однако такой вывод явно неправилен.

Гораздо правильнее определять грех так, как это делает Писание, исходя лз соотношения с Божьим законом и Его моральными качествами. Иоанн го-ворит нам, что «грех есть беззаконие» (1 Ин. 3:4). Когда Павел желает пока-фать всеобщую греховность человечества, он обращается к закону Бога, будь го писанный закон, данный иудеям (Рим. 2:17—29), или неписанный закон, дей-;твующий в совести язычников, которые своим поведением «показывают, что цело закона у них написано в сердцах» (Рим. 2:15). В обоих случаях их грехов-ность доказывается по их несоответствию моральному закону Бога.

И наконец, мы должны отметить, что это определение подчеркивает тя-жесть греха. Из опыта мы понимаем, что грех наносит вред нашей жизни, что он приносит в нее боль и деструктивные последствия, которые могут отра-зиться также и на других людях. Но определение греха как несоответствия оральному закону Бога подчеркивает, что грех — это не просто боль и де-структивные последствия, это нечто **неправильное** в самом глубоком смысле этого слова. В мире, сотворенном Богом, **грех не может быть одобрен**. Грех прямо противоположен всему благу в сущности Бога. Бог вечно наслажда-ется Собой и всем тем, чем Он является, и вечно ненавидит грех. По своей сути грех — это противоречие сути Его моральных качеств. Грех противоречит святости Бога, и Он должен ненавидеть его.

## Б. Происхождение греха

Как произошел грех? Откуда он явился в мир? Во-первых, мы должны ясно сказать, что Сам Бог не грешил и что Бог не несет ответственности за грех. Согрешил человек, согрешили ангелы, и в обоих случаях они сделали это добровольно. Возлагать вину за грех на Бога означало бы лгать на каче-ства Бога. «Совершенны дела Его, и все пути Его праведны. Бог верен, и нет неправды в Нем; Он праведен и истинен» (Втор. 32:4). Авраам вопрошает: «Судия всей земли поступит ли неправосудно?» Елиуй справедливо говорит: «Не может бытьу Бога неправда или у Вседержителя неправосудие» (Иов. 34:10). Фактически, Бог не может даже желать чего-то неправильного: «Бог не искушается злом, и Сам не искушает никого» (Иак. 1:13).

И все же мы должны остерегаться противоположной ошибки. Мы были бы не правы, если бы утверждали, что в мире вечно существует злая сила, рав-ная Ему по мощи. Подобное утверждение привело бы нас к признанию так называемого «дуализма» во вселенной, т. е. к признанию двух в равной степе-ни высших сил: одной доброй, а другой злой<sup>3</sup>. Мы также никогда не должны думать, что грех удивил Бога, бросил вызов Его всемогуществу или Его про-виденциальному контролю над миром. Мы никогда и не должны говорить, что Сам Бог согрешил или что на Него следует возлагать вину за грех. Но мы все же должны утверждать, что Бог, «совершающий все по изволению воли Своей» (Еф. 1:11), Который «по воле Своей... действует как в небесном воин-стве, так и у живущих на земле, и нет никого, кто мог бы противиться руке Его и сказать Ему: „что Ты сделал?“» (Дан. 4:32), этот Бог определил, что грех вой-дет в мир. Конечно, Бог не радуется греху, хотя Он определил, что грех войдет в мир через выбор воли моральных творений<sup>4</sup>.

Еще до неповиновения Адама и Евы грех присутствовал в ангельском мире — после падении сатаны и бесов<sup>5</sup>. Но что касается человеческого рода, то первым был грех Адама и Евы в Эдемском саду (Быт. 3:1—19). То, как они ели плоды дерева познания добра и зла, во многом типично для греха в целом. Во-первых, их грех задел самую основу знания, так как он дал иной ответ на вопрос: «Что есть истина?» Бог сказал, что Адам и Ева умрут, если вкусят от древа (Быт. 2:17), а змей сказал: «Нет, не умрете» (Быт. 3:4). Ева решила по-ставить под сомнение правдивость слова Божьего и провела эксперимент, це тью которого было выявить, правду ли говорил Бог.

Во-вторых, грех задел основу моральных стандартов, так как он дал иной ответ на вопрос: «Что правильно?» Бог сказал, что морально для Адама и Евы было не есть плодов с этого дерева (Быт. 2:17). Но змей подал идею о том, что правильно было бы вкусить от этих плодов, и сказал, что тогда Адам и Ева станут «как боги» (Быт. 3:5; или, по английской версии, на которую опирается автор, «как Бог». — **Примеч. пер.**). Вместо того чтобы предоставить Слову Божьему определить, что правильно, а что нет, Ева поверила своей собственной оценке. Она увидела, что «дерево

хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделе-ленно, потому что дает знание», и поэтому она «взяла плодов его, и ела» (Быт. 3:6).

В-третьих, грех дал иной ответ на вопрос: «Кто я?» Правильный ответ заклю-чался в том, что Адам и Ева были творениями Бога, они зависели от Него и всегда подчинялись Ему, как их Творцу и Господу. Но Ева, а за ней и Адам, подчинились искушению быть «как Бог», пытаясь тем самым поставить себя на место Бога.

<sup>3</sup> **Вопрос о дуализме рассматривается в гл. 14.**

<sup>4</sup> **Более полно вопрос о связи провидения Божьего и зла рассматривается в гл. 15. Бог есть «Бог, не любящий беззакония» (Пс. 5:5), «нечестивого и любящего насилие нена-видит душа Его» (Пс. 10:5), так что Бог, безусловно, не радуется греху; и все же, ради Своих собственных целей и способом, который остается для нас тайной, Бог повелел, чтобы грех вошел в мир.**

<sup>5</sup> **Вопрос о !рехопадении ангелов рассматривается в гл. 19.**

Важно, чтобы мы настаивали на исторической подлинности повествова-ния о падении Адама и Евы. Рассказ о творении Адама и Евы связан с остальной частью исторического повествования Книги Бытие<sup>6</sup>, так и рассказ о па-дении человека, который следует за историей сотворения человека, представ-лен автором как непосредственная история. Более того, новозаветные авто-ры, обращаясь к этой истории, утверждают, что «одним человеком грех во-шел в мир» (Рим. 5:12), и настаивают, что «суд за одно преступление [послужил] косуждению» (Рим. 5:16) и что «змей хитростью своею прельстил Еву» (2 Кор. 11:3; ср.: 1 Тим. 2:14). Змей был, несомненно, реальным, физи-ческим змеем, но к Еве он обращался по внушению говорившего через него сатаны (ср.: Быт. 3:15 и Рим. 16:20; также: Чис. 2:28-30; Отк. 12:9; 20:2).

И наконец, мы должны отметить, что всякий грех в конечном счете ирра-ционален. Сатана напрасно восставал на Бога, ожидая, что сможет вознес-ться выше Его. Также в случае с Адамом и Евой, когда они вступили на путь неповиновения Творцу, нелогично было полагать, что они получают от этого какую-то пользу. Эти поступки были безумными. Упорство сатаны в против-лении Богу до сегодняшнего дня остается безумным выбором, так же как ре-шение любого человека оставаться в состоянии противления Богу. Не муд-рец, а «безумец» был тот человек, который «сказал... в сердце своем: „нет Бога“» (Пс. 13:1). В Книге Притчей именно о безумце говорится, что он впадает во всевозможные грехи (см.: Прит. 10:23; 12:15; 14:7,16; 15:5; 18:2 и др.). Люди иногда убеждают себя, что для совершения греха у них есть серьезные осно-вания, но если рассмотреть их аргументы с позиции истины, можно увидеть, что в каждом случае их греховный поступок не имеет смысла.

## В. Учение об унаследованном грехе<sup>7</sup>

<sup>6</sup> См. также гл. 14 о том, что нам необходимо настаивать на историчности Адама и Евы как конкретных личностей.

<sup>7</sup> Я применяю здесь выражение «унаследованный грех», а не более распро-странен-ный термин «первородный грех», поскольку выражение «первородный грех» слишком легко может быть понято как обозначение первого греха Адама, а не того греха, который вменен нам вследствие падения Адама (что традиционно и понимается под этими слова-ми). Выражение «унаследованный грех» гораздо легче понять без дополнительных пояс-нений, и оно в гораздо меньшей степени дает повод для неверных толкований. Мне мо-гут возразить, что, если быть совсем точным, мы не «наследуем» грех, он вменяется нам непосредственно Самим Богом, и мы приобретаем его не по наследованию от наших родителей, как это происходит в случае со склонностью к греховным поступкам (кото-рую традиционно называют «первородным осквернением» и которая здесь обозначена как «унаследованная испорченность»). Однако тот факт, что наша законная вина унас-ледована непосредственно от Адама, а не через череду поколений предков, не дает осно-ваний отрицать наследственный характер этой вины: вина лежит на нас, потому что она лежала на нашем праотце, Адаме, и мы наследуем ее от него.

Как грех Адама влияет на нас? Писание учит, что мы наследуем грех от Адама двояким образом.

**1. Унаследованная вина: мы признаны виновными вследствие греха Адама.** Павел поясняет последствия Адамова греха следующим образом: «Посему... одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человек, потому что в нем все согрешили» (Рим. 5:12). Контекст пока-зывает, что Павел говорит не о «текущих» грехах, которые люди совершают каждый день, так как весь абзац (Рим. 5:12—21) основан на сравнении Адама с Христом. И когда Павел говорит: «Так [греч. *ὁμοως*, „таким образом“; т. е. через грех Адама] и смерть перешла во всех человек, потому что в нем все согрешили», он говорит, что через грех Адама «все согрешили»<sup>8</sup>.

Выражение «все согрешили» означает, что, когда Адам проявил непови-новение, Бог помыслил обо всех нас так, словно это мы согрешили. Эта идея раскрывается в следующих двух стихах:

**Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона. Однако же смерть царствовала от Адама до Моисея и над несогрешившими подобно преступлению Адама, который есть образ будущего (Рим. 5:13,14).**

Здесь Павел указывает на тот факт, что со времен Адама до времени Моисея у людей не было записанных законов Божьих. Хотя их грех и «не вменялся» им (как нарушение закона), они все же умерли. Тот факт, что они умерли, является прекрасным доказательством того, что Бог считал людей виновными на основании греха Адама.

Мысль о том, что Бог считал нас виновными из-за греха Адама, получает дальнейшее подтверждение в Рим: 5:18,19:

**Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие (курсив мой. — У. Г.).**

<sup>8</sup> Аорист изъявительного наклонения *ἤμαρτον* в историческом повествовании обозначает завершённое действие в прошлом. Здесь Павел говорит, что нечто произошло и завершилось в прошлом, а именно что «все согрешили». При этом в действительности не все люди совершили греховные действия к тому моменту, когда Павел писал это послание, так как многие еще не родились, а многие другие умерли во младенчестве, не успев совершить осознанных грехов. Поэтому Павел, безусловно, имеет в виду, что, когда Адам согрешил, Бог принял как истину то, что все люди согрешили в Адаме.

Здесь Павел открыто говорит, что через прегрешение одного человека «многие сделались [греч. *κατασθθισαν*, также аорист изъявительного наклонения, обозначающий завершённое действие в прошлом] грешными». Когда Адам согрешил, Бог помыслил обо всех потомках Адама как о грешниках. Хотя мы еще не существовали, Бог, глядя в будущее и зная, что мы будем существовать, начал думать о нас, как о тех, кто виновен, подобно Адаму. Такое понимание согласуется также с утверждением Павла о том, что «Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). Конечно, многие из нас даже еще не существовали, когда Христос умер. Но все же Бог рассматривал нас как грешников, нуждавшихся в спасении.

Из этих стихов следует сделать вывод, что во время искушения в Эдемском саду Адам представлял весь человеческий род. В качестве нашего представителя Адам согрешил, и Бог признал виновными и нас так же, как Адама. (Иногда в этой связи употребляется специальный термин — глагол «вменить», что означает — «помыслить о чем-либо как о принадлежащем кому-либо, и тем самым сделать так, что это в действительности начинает принадлежать указанному человеку») Бог счел, что вина Адама принадлежит и нам, и, поскольку Бог есть наивысший Судья всего, что происходит в мире, а Его помыслы всегда истинны, вина Адама действительно лежит и на нас. Бог по праву вменил нам вину Адама.

Иногда учение об унаследованном от Адама грехе называют учением о «первородном грехе». Как я уже сказал, я не использую этого термина. Если он все же применяется, то следует помнить о том, что грех, о котором говорится в данном случае, это не первый грех Адама, а вина и склонность к греху, с которыми мы родились. Он является «первородным» в том плане, что мы обладаем им с самого начала нашего существования как личности, но все же в виду имеется наш грех, а не грех Адама.

Когда впервые сталкиваешься с идеей о том, что мы были признаны виновными из-за греха Адама, хочется протестовать, так как это кажется несправедливым. Ведь мы не принимали решения в пользу греха, не так ли? Но тогда почему нас считают виновными? Справедливо ли это со стороны Бога?

В ответ можно сказать следующее:

1) Каждый человек, утверждающий, что это несправедливо, добровольно совершил множество грехов, за которые Бог также признает нас виновными. Они и составят главную основу нашего осуждения в последний день, ибо Бог «воздаст каждому *по делам его*» (Рим. 2:6, курсив мой. — У. Г.), и «кто неправ поступит, тот *получит по своей неправде*» (Кол. 3:25, курсив мой. — У. Г.).

2) Кроме того, многие рассуждают так: «Окажись мы на месте Адама, мы бы тоже согрешили, и наше последующее сопротивление Богу доказывает это». Возможно, так оно и есть, но этот аргумент не представляется убедительным, так как в нем слишком многое основано на предположениях о том, что могло или не могло бы иметь место лишь теоретически. Такая неопределенность едва ли избавит от чувства несправедливости.

3) Самым убедительным ответом на это возражение был бы следующий. Если мы считаем несправедливым, что нам вменяется грех Адама, то мы не должны претендовать и на праведность перед Богом, которая вменяется нам через Христа. Так как в этом случае Бог использовал точно такой же способ (см.: Рим. 5:12—21): «Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (ст. 19). Адам, наш первый представитель, согрешил, и Бог счел нас виновными. Но Христос,

представитель всех тех, кто верит в Него, был послушен Богу совершенным образом, и Бог счел нас праведными. Бог рассматривает человеческий род как органическое целое, как единство, представленное его главой — Адамом. И новая раса христиан, тех, кто возрожден Христом, тоже воспринимается Богом как органическое целое, как единство, представленное Христом, — главой Его народа.

Однако не все евангельские богословы согласны с тем, что мы признаны виновными на основании греха Адама. Многие богословы, в особенности ар-миниане, считают, что это было бы несправедливо со стороны Бога, и не верят, что именно такое учение представлено в Рим. 5<sup>9</sup>. Тем не менее евангельские исследователи согласны, что мы получаем предрасположенность к греху, наследуя ее от Адама. К этой теме мы сейчас и переходим.

**2. Унаследованная испорченность: из-за греха Адама наша природа греховна.** В дополнение к «официальной» вине, которую Бог вменяет нам за грех Адама, мы наследуем также и греховную природу, как следствие этого греха. Эту унаследованную греховную природу иногда называют «первородным грехом», или, более точно, «первородным осквернением». Я использую термин «унаследованная испорченность», так как мне кажется, что он более точно передает содержание рассматриваемого явления.

Давид говорит: «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50:7). Некоторые исследователи ошибочно полагают, что здесь имеется в виду грех матери Давида, но это неверно, так как контекст не имеет никакого отношения к матери Давида. В этом логическом отрывке Давид исповедует свой личный грех. Он говорит:

**Помилуй меня Боже... изгладь беззакония мои. Многократно омой меня от беззакония моего... ибо беззакония мои я сознаю... Тебе, Тебе единому согрешил я (Пс. 50:3—6, курсив мой. — У. Г.).**

<sup>9</sup> См., напр.: Н. Orton Wiley, *Christian Theology*, 3 vols. (Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1941-1949), 3:109-140.

Давид ошеломлен осознанием своего греха; оглядываясь на свою жизнь, он понимает, что был грешен с самого начала. Он обладал греховной природой столько времени, сколько мог вспомнить себя. Его, фактически, «во грехе **роди-ла...** мать» (Пс. 50:7). Еще до того, как он родился, у него уже была склонность к греху. Он утверждает, что в момент зачатия, был наделен греховной природой, ибо он был «в беззаконии **зачат**» (Пс. 50:7). Здесь мы видим ясное утверждение о внут-ренней склонности к греху, присущей человеку, которая входит в нашу жизнь с самого начала. Схожее утверждение встречаем также в Пс. 57:4: «С самого рождения отступили нечестивые; отутробы матери заблуждают, говоря ложь».

Таким образом, нашей природе свойственна склонность к греху. Павел утверждает, что до того, как мы стали христианами, мы «были по природе ча-дами гнева, как и прочие» (Еф. 2:3). Любой человек, вырастивший детей, может подтвердить на основании собственного опыта тот факт, что все мы рождаемся со склонностью к греху. Детей не надо учить хулиганить; они сами это умеют. Мы, как родители, должны учить их благим поступкам, воспитывать их «в учении и наставлении Господнем» (Еф. 6:4).

Эта унаследованная склонность не означает, что все люди настолько плохи, насколько это возможно. Гражданский закон, воспитание семьи и общества и человеческая совесть (Рим. 2:14,15) ограничивают греховные склонности нашего сердца. Поэтому по Божьей «общей благодати» (т. е. по незаслуженной благосклонности, которую Он дарует всем человеческим су-ществам) люди смогли совершить много добра в сфере образования, развития цивилизации, в научном и технологическом прогрессе, в сфере прекрасного и в развитии искусства, в законотворчестве и в проявлениях доброты по отношению к ближним<sup>10</sup>. Фактически, чем сильнее христианское влияние в обществе в целом, тем яснее проявится влияние «общей благодати» и в жизни неверующих. Но, несмотря на способность совершать добро, наша унаследо-ванная испорченность, наша склонность к греху, которую мы получили от Ада-ма, означает, что мы не способны совершить ничего угодного Богу. Это проявляется двояким образом.

<sup>10</sup> Об общей благодати см. в гл. 30.

<sup>11</sup> Это полное отсутствие духовного блага и неспособность совершать добро перед Богом традиционно называют «полной греховностью», но я не использую здесь этого выражения, так как оно легко может быть неверно истолковано. Может создаться впечатление, что неверующие не совершают блага *ни в каком смысле*, тогда как подобное понимание не содержится ни в самом термине, ни в указанном учении в целом.

1) В нашей природе полностью отсутствует духовное благо. Нельзя сказать, что какая-то часть нашего существа греховна, а какая-то нет. Грехом охвачена вся наша внутренняя сущность—наш интеллект, наши эмоции и устремления, наше сердце (как центр наших устремлений и принятия решений), наши цели и мотивы и даже наши

физические тела. Павел говорит: «Знаю, что не живет во мне, то есть, в плоти моей, доброе» (Рим. 7:18); «Для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит. 1:15). Кроме того, Иере-мия говорит нам, что «лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорче-но; кто узнает его?» (Иер. 17:9). В этих текстах Писание не отрицает, что неверующие **в каком-то смысле** могут совершать добро в человеческом обществе. Писа-ние отрицает, что они могут совершать **духовное** добро или быть благими **в контексте взаимоотношений с Богом**. Вне действия Христа в нашей жизни мы подобны неверующим, которые «помрачены в разуме, отчуждены от жизни Бо-жией, по причине их невежества и ожесточения сердца их» (Еф. 4:18)<sup>11</sup>.

**2) Наши поступки абсолютно лишены духовного блага в тазах Бога.** Эта концепция связана с предыдущей. Мы, как грешники, не только не имеем никакого духовного блага в нас самих, мы также лишены способности совер-шать нашими собственными силами такие действия, которые сами по себе были бы угодны Богу. Павел говорит, что «живущие по плоти **Богу угодить не могут**» (Рим. 8:8, курсив мой. — *У. Г.*). Кроме того, по поводу духовного плода для Царства Божьего и дел, угодных Богу, Иисус говорит: «Без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15:5). Неверующие неуютны Богу уже просто потому, что их поступки проистекают не из веры в Бога и не из любви к Нему (не говоря уже обо всех остальных причинах), а «без веры угодить Богу невозможно» (Евр. 11:6). Павел объясняет своим читателям, что, когда они были неверующими, они были мертвы «по преступлениям и грехам... в которых... некогда жили» (Еф. 2:1,2). Неверующие поработены греху, так как «всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8:34). С человеческой точки зрения, люди могли бы сделать много доброго, но Исайя говорит: «Вся праведность наша — как запачканная одежда» (Ис. 64:6; ср.: Рим. 3:9—20). Неверующие даже не-способны правильно понять истину о Боге, так как «душевный человек не при-нимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не мо-жет разуместь, потому что о сем надобно судить духовно» (1 Кор. 2:14). Мы также не можем прийти к Богу нашей собственной силой; Иисус говорит: «Никто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин. 6:44). Но если мы совершенно неспособны совершать духовное благо в очах Божьих, то обладаем ли мы какой-то свободой выбора? Безусловно, люди, которые пребы-вают вне Христа, все же совершают волевой выбор — т. е. они решают, что они желают сделать, а затем делают это. В этом смысле определенная «свобода» вы-бора у них остается<sup>12</sup>. И все же, по причине их неспособности совершать благо и отходить от их фундаментального противления Богу и их фундаментально-го предпочтения греха, неверующие не обладают свободой в самом важном измерении, т. е. свободой совершать добро и делать то, что угодно Богу.

Значение этой доктрины для нашей жизни очевидно. Ведь если Бог дает кому-либо желание покаяться и верить в Христа, то он не должен медлить и ожесточать свое сердце (ср.: Евр. 3:7,8; 12:17). Эта способность к покаянию и желание верить в Бога не свойственны нам по природе и даруются Ду-хом Святым; но это не будет длиться вечно: «Ныне, когда услышите глас Его, не ожесточите сердец ваших» (Евр. 3:15).

### **Г. Грехи, которые мы совершаем в течение нашей жизни**

<sup>12</sup> **Вопрос о свободе воли рассматривается в гл. 15.**

**1. Все люди грешны перед Богом.** Писание во многих местах свидетель-ствует о всеобщей греховности человека. «Все уклонились, сделались равно непотребными; нет делающего добро, нет ни одного» (Пс. 13:3). Давид говорит: «Не оправдается пред Тобой ни один из живущих» (Пс. 142:2). Также и Соло-мон говорит: «Нетчеловека, который не грешил бы» (3 Цар. 8:46; ср.: Прит. 20:9).

В Новом Завете, в Рим. 1:18 — 3:20, сказано, что все люди виновны пе-ред Богом. Павел говорит: «Как Иудеи, так и Еллины, все под грехом, как написано: „нет праведного ни одного“» (Рим. 3:9,10). Он уверен, что «все согрешили и лишены славы Божией» (Рим. 3:23). Иаков, брат Господа, пи-шет: «Все мы много согрешаем» (Иак. 3:2). Но если он, лидер и апостол<sup>13</sup> ранней церкви, признается, что совершает много грехов, то что же говорить о нас самих. Иоанн, возлюбленный ученик, который был особенно близок Иисусу, говорил:

**Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и ис-тины нет в нас. Если исповедуем грехи наши, то Он, будучи верен и пра-веден, простит нам грехи (наши) и очистит нас от всякой неправды. Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Его лживым, и слова Его нет в нас (1 Ин. 1:8-10)<sup>14</sup>.**

<sup>13</sup>О том, был ли Иаков, брат Господень, апостолом, см. в гл. 15.

<sup>14</sup>В некоторых популярных комментариях этого отрывка отрицается, что ст. 8 отно-сится ко всем христианам. Это делается с целью доказать, что некоторые христиане спо-собны быть совершенно свободными от греха в этой жизни, если они достигают состоя-ния совершенного освящения. В соответствии с этой точкой зрения, ст. 8 («Если гово-

рим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас») относится к христианам до тех пор, пока они не достигают стадии безгрешного совершенства. В следующем предложении, повествующем о нашем исповедании и об очищении нас Богом от «всякой неправды», говорится о разрешении ситуации, связанной с этим прошлым грехом и с его прощением. Тогда последнее предложение (ст. 10) относится к тем, кто достиг состояния безгрешного совершенства — они уже не говорят, что грех присутствует в их жизни, они признают лишь, что грешили в прошлом. Для их случая справедливо высказывание: «Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Его лживым» (1 Ин. 1:10).

Однако это объяснение звучит неубедительно, так как Иоанн пишет первое предложение (ст. 8) в настоящем времени, следовательно, это утверждение справедливо в отношении всех христиан во все времена. Иоанн не пишет: «Если говорим, будучи все еще незрелыми христианами, что не имеем греха, — обманываем самих себя». Не формулирует он свою мысль и таким образом (чего требовала бы указанная точка зрения): «Если говорим, прежде чем мы достигли состояния безгрешной праведности, что не имеем греха, — обманываем самих себя». Напротив, почти в конце своей жизни, обращаясь с посланием ко всем христианам, в том числе к тем, кто возрастал в зрелости в течение десятилетий, Иоанн ясно говорит о той истине, которая, как он считает, относится ко всем христианам: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас». Это недвусмысленное утверждение относится ко всем христианам, пока они не покинули этой жизни. И если мы утверждаем, что это не так, — «обманываем самих себя».

**2. Ограничивает ли наша способность нашу ответственность?** Пелагий, популярный христианский учитель, проповедовавший в Риме ок. 383—410 г. н. э., а потом позднее (до 424 г. н. э.) в Палестине, учил, что Бог считает чело-века ответственным только за то, что человек *способен* сделать. Поскольку Бог повелевает нам делать добро, то мы должны обладать способностью делать то добро, к которому призывает нас Бог. Пелагианство отвергает учение об «уна-следованном грехе» (или «первородном грехе») и утверждает, что грех состоит лишь из отдельных греховных поступков<sup>15</sup>.

Однако идея о том, что мы ответственны перед Богом только за то, что мы способны совершить, противоречит свидетельству Писания, которое говорит о нас, как о *«мертвых по преступлениям и грехам»* (курсив мой. — У. Г.) нами, в которых мы некогда жили (Еф. 2:1). Мы не способны совершить ни-какого духовного блага и при этом полностью виновны перед Богом. Более того, если бы наша ответственность перед Богом была ограничена нашей способностью, то крайне ожесточенные грешники, которые пребывают у греха в полном рабстве, могли бы быть менее виновными перед Богом, чем зрелые христиане, которые служат Ему в послушании ежедневно. И сам сатана, который вечно способен совершать только зло, мог бы быть совершенно невиновным, — атакой вывод очевидно неправилен.

<sup>15</sup> В более значительной степени пелагианство было озабочено вопросом спасения, утверждая, что человек способен совершать первые и наиболее значительные шаги к спасению самостоятельно, вне вмешательства Божественной благодати. Пелагианство было осуждено как ересь на Карфагенском соборе 1 мая 418 г. н. э.

<sup>16</sup> Так считает, напр., Миллард Эриксон, см. его книгу: *Christian Theology*, p. 639. Однако он использует термин *«age of responsibility»*, а не *«age of accountability»*

Истинная мера нашей ответственности и вины — это не наша способность повиноваться Богу, а, скорее, абсолютное совершенство Божьего морального закона и Его святости (которая отражена в этом законе). «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48).

**3. Виновны ли дети до того, как они совершат грехи в своей жизни?** Мно-гие полагают, что Писание учит нас представлению о «возрасте ответственно-сти» (*age of accountability*), до которого маленькие дети не отвечают за грех и не считаются виновными перед Богом<sup>16</sup>. Однако отрывки, приведенные выше, в связи с «унаследованным грехом», указывают, что даже до своего рождения дети виновны перед Богом и наделены греховной природой, которая не только предрасполагает их к греху, но в связи с которой и Бог рассматривает их как «грешников». «Вот, я в беззаконии зачат, и во грехе родила меня мать моя» (Пс. 50:7). Тексты, в которых говорится о последнем суде в связи с совершенными в жизни греховными поступками (напр.: Рим. 2:6—11), никакие проясняют, будет ли основание для суда в том случае, если не было совершено ни-каких индивидуальных поступков — благих или дурных, как, например, если ребенок умер в раннем детстве. В этой ситуации мы должны принять тексты Писания, которые говорят о том, что мы наделены греховной природой уже с периода, предшествующего рождению. Более



того, нам следует осознавать, что греховная природа ребенка проявляет себя очень рано, во всяком случае, в течение первых двух лет его жизни, как это может подтвердить любой человек, вырастивший детей. (В другом месте Давид говорит: «С самого рождения от-ступили нечестивые; от утробы матери заблуждают, говоря ложь», Пс. 57:4.)

Но что, в таком случае, мы можем сказать о детях, которые умирают до достижения того возраста, в котором они были бы способны понять Евангелие и уверовать в него? Могут ли они быть спасены?

Здесь мы должны сказать, что если такие дети спасены, то не по их собственным заслугам и не на основании их праведности или невинности, а целиком на основании искупительного труда Христа и перерождения по действию Святого Духа внутри них. «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5). «Если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Ин. 3:3).

Однако Бог, безусловно, может произвести перерождение (т. е. дать новую духовную жизнь) в ребенке, который еще не родился. Так случилось с Иоанном Крестителем, ибо ангел Гавриил, еще до рождения Иоанна, сказал: «Духа Святого исполнится *еще от чрева матери своей*» (Лк. 1:15, курсив мой. — У. Г.). Можно сказать, что Иоанн Креститель был «рожден свыше» еще до того, как он был рожден! Схожий пример находим в Пс. 21:11: Давид говорит: «От чрева матери моей Ты — Бог мой». Таким образом, очевидно, что Бог может спасти детей необычным путем, вне процесса слышания и понимания Евангелия, производя в них перерождение очень рано, иногда еще до рождения. За этим перерождением, вероятно, следует нарождающееся, интуитивное осознание Бога и вера в Него в очень раннем возрасте, но этого мы просто не можем понять<sup>17</sup>.

**<sup>17</sup> Однако мы все знаем, что дети почти с момента рождения проявляют инстинктивное доверие к матери и осознание себя самих, как личности, отдельной от матери. Поэтому мы не можем настаивать на том, что дети не могут интуитивно осознавать Бога и, если Бог позволяет, интуитивно доверять также и Богу.**

Мы должны утверждать, однако, что такой способ не является обычным путем, которым Бог чаще всего спасает людей. Спасение обычно происходит тогда, когда человек слышит и понимает Евангелие, а затем начинает доверять Христу. Но в необычных случаях, как, например, с Иоанном Крестителем, Бог даровал спасение до наступления подобного понимания. И это приводит нас к выводу о том, что Бог, безусловно, может действовать таким же образом в том случае, когда Он знает, что ребенок умрет до того, как услышит Евангелие.

Как много детей Бог спасает этим путем? Писание не открывает нам этого, поэтому мы просто не можем об этом знать. Там, где Писание молчит, с нашей стороны немудро было бы выступать с уверенными заявлениями. И все же, мы должны признать, что Бог в Писании часто спасает детей тех людей, которые верят в Него (см.: Быт. 7:1; ср.: Евр. 11:7; Нав. 2:18; Пс. 102:17; Ин. 4:53; Деян. 2:39; 11:14; 16:31; 18:8; 1 Кор. 1:16; 7:14; Тит. 1:6). В этих текстах нет доказательств, что Бог автоматически спасает детей всех верующих (все мы знаем детей благочестивых родителей, которые выросли и отвергли Господа, и Писание дает нам такие примеры, как Исав и Авессалом), но они все же показывают, что обычный способ действия, «нормальный» или ожидаемый ход событий, — это ситуация, в которой Бог приводит к Себе детей верующих. Что же касается детей верующих, которые умирают маленькими, то нет никаких оснований считать, что в данном случае происходит что-то иное.

В этой связи особенно важен случай с первым ребенком, которого Бирсавия родила царю Давиду. Когда младенец умер, Давид сказал: «*Я пойду к нему*, а оно [дитя] не возвратится ко мне» (2 Цар. 12:23, курсив мой. — У. Г.). Давид, который в течение всей своей жизни был твердо уверен, что он будет жить вечно в присутствии Господа (см.: Пс. 22:6 и многие другие псалмы Давида), уверен также, что он увидит своего ребенка вновь, когда умрет. Эта уверенность может подразумевать только одно: Давид считал, что он пребудет вместе с сыном в присутствии Господа вовек<sup>18</sup>. Этот отрывок вместе с другими, упомянутыми выше, должен придавать уверенность всем верующим, потерявшим своих детей, когда те были еще совсем маленькими, в том, что они снова увидятся с ними в славе Царства Небесного.

**<sup>18</sup> Кто-то может возразить, что Давид здесь просто говорит, что он перейдет в состояние смерти, так же как его сын. Но такое толкование не согласуется с тем, что буквально говорится в этом стихе—Давид не говорит: «Я пойду туда, где он», а: «Я пойду к нему». Здесь ясно обозначено личное воссоединение, и эти слова указывают на то, что Давид ожидал встречи со своим сыном.**

Относительно детей неверующих, которые умирают в младенчестве, Писание ничего нам не сообщает. Мы просто должны доверить этот вопрос Богу и верить, что Он будет справедливым и милосердным. Если такие дети будут спасены, то это произойдет не на основе их заслуг, или невинности, которой, как мы могли бы предположить, они обладают. Если они будут спасены, то лишь на основании искупительного труда Христа; а их перерождение, так же как в случае Иоанна Крестителя, до того как он родился, совершится по Божьей благодати и милости. Спасение всегда обусловлено Его милостью, а не нашими заслугами (см.: Рим. 9:14—18). Писание не позволяет нам говорить больше, чем уже сказано.

**4. Существуют ли степени грехи?** Есть ли такие грехи, о которых можно сказать, что они хуже других грехов? На этот вопрос можно ответить как утвердительно, так и отрицательно, в зависимости от того, что мы подразумеваем под этими словами.

1) **Состояние виновности перед Богом.** В смысле наших «юридических» отношений с Богом, любой грех, даже такой, который может показаться очень маленьким, делает нас виновными перед Богом и потому достойными вечного наказания. Адам и Ева узнали об этом в Эдемском саду, где Бог сказал им, что один акт неповиновения приведет к наказанию смертью (Быт. 2:17). А Павел говорит, что «суд за одно преступление к осуждению» (Рим. 5:16). Один этот грех сделал Адама и Еву грешниками перед Богом, и они уже больше не могли находиться в Его святом присутствии.

Эта истина остается действенной в ходе всей человеческой истории. Павел (цитируя Втор. 27:26) говорит об этом следующее: «Проклят всяк, кто не исполняет постоянно *всего*, что написано в книге закона» (Гал. 3:10). Иаков заявляет:

**Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем. Ибо Тот же, Кто сказал: «не прелюбодей-ствуй», сказал и: «не убей»; посему, если ты не прелюбодействуешь, но убьешь, то ты также преступник закона (Иак. 2:10,11)<sup>19</sup>.**

<sup>19</sup> Мы сможем яснее понять этот принцип, если осознаем, что разнообразные моральные законы Бога — это просто различные аспекты Его совершенной моральной сущности, которой, как Он ожидает, мы должны уподобляться. Нарушить любую часть этого закона — значит перестать быть подобным Ему. Напр., если бы я украл, я бы не только нарушил заповедь, запрещающую красть (8-я заповедь), но также обесчестил бы имя Божье (3-я заповедь, см.: Прит. 30:9), обесчестил бы моих родителей и их доброе имя (5-я заповедь), пожелал бы того, что мне не принадлежит (10-я заповедь), поставил бы некое материальное обладание на более важное место, чем Бог (1-я заповедь; см.: Еф. 5:5), и совершил бы поступок, который наносит ущерб другому человеческому существу или вредит его жизни (6-я заповедь; ср.: Мф. 5:22). Если мы немного подумаем, мы сможем увидеть, что практически любой грех нарушает какие-то принципы, воплощенные во всех десяти заповедях. Это лишь подтверждает тот факт, что законы Бога — единое целое и что они отражают моральную чистоту и совершенство Самого Бога в абсолютном единстве Его личности.

Таким образом, в том, что касается состояния нашей виновности перед Богом, все грехи одинаковы, они делают нас виновными и обуславливают нашу греховность.

2) **Влияние на жизнь и на взаимоотношения с Богом.** С другой стороны, не-которые грехи гораздо хуже, чем другие, потому что они влекут за собой негативные последствия как в нашей жизни, так и в жизни других людей. А что касается наших взаимоотношений с Богом как с Отцом, то эти грехи в большей степени возбуждают Его гнев и более серьезно изменяют наше с Ним общение.

Писание иногда говорит о степени серьезности греха. Когда Иисус стоял перед Понтием Пилатом, Он сказал: «Посему *более греха* на том, кто предал Меня тебе» (Ин. 19:11, курсив мой. — У. Г.). Судя по всему, речь здесь идет об Иуде Искариоте, который близко знал Иисуса в течение трех лет и все же сознательно предал Его на смерть. Хотя Пилат обладал властью над Иисусом в силу своих полномочий и совершил несправедливость, позволив приговорить к смерти невинного человека, на Иуде было «более греха». Возможно, потому, что он больше понимал происходящее, и поэтому его поступок характеризовался большей низостью.

Когда Бог показал Иезекиилю видение грехов в Иерусалимском храме, Он сперва показал ему нечто, а затем сказал: «Ты увидишь еще большие мерзости» (Иез. 8:6). Затем Он показал Иезекиилю тайные грехи старейшин Израилевых и сказал: «И увидишь еще большие мерзости, какие они делают» (Иез. 8:13). Потом Господь показал Иезекиилю, как женщины плакали о вавилонском божестве, и сказал: «Видишь ли, сын человеческий? обратись, и еще увидишь большие мерзости» (Иез. 8:15). И наконец, он показал Иезекиилю двадцать пять мужей в храме, которые повернулись спиной к Господу и поклонялись солнцу. Здесь ясно прослеживаются степени греха и мерзости перед Богом.

Когда Иисус говорит в Нагорной проповеди: «Итак, кто нарушит одну из *заповедей сих малейших* и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном» (Мф. 5:19, курсив мой. — У. Г.), Он подразумевает, что существуют заповеди меньшие и большие. Точно так же Он гневно обрушивается на фарисеев за то, что они «*оставили важнейшее в законе*: суд, милость и веру» (Мф. 23:23, курсив мой. — У. Г.). В обоих случаях Иисус проводит различие между менее значительными и более значительными заповедями, тем самым имея в виду, что есть грехи хуже, чем другие, в зависимости от того, как их оценивает Сам Бог.

В целом мы можем сказать, что одни грехи приводят к более серьезным последствиям, чем другие, если они

приносят больше бесчестия Богу или если они наносят больший вред нам самим, другим людям или церкви. Более того, те грехи, которые совершены по нашей собственной воле, неоднократно и сознательно, в ожесточении сердца, — в большей степени неуютны Богу, чем те, которые совершены по незнанию и не повторяются или совершены как из нечистых, так и отчасти из благих побуждений и за которыми следуют угрызения совести и раскаяние. Таким образом, в законах, которые Бог дал Моисею, предусматриваются грехи «по ошибке» (Лев. 4:2,13,22). Грех, совершенный по неведению, все же остается грехом: «Если кто согрешит и сделает что-нибудь против заповедей Господних, чего не надлежало делать... по неведению :делается виновным и понесет на себе грех» (Лев. 5:17). Тем не менее наказания и степень гнева Божьего, который возникает в результате греха, совершенного по неведению, — меньше, чем в случае намеренного греха.

С другой стороны, грехи, совершенные «дерзкою рукою», т. е. нагло и с презрением к заповедям Божиим, рассматривались как тяжелый проступок: «Если же кто из туземцев или из пришельцев сделает что дерзкою рукою, то он хулит Господа: истребится душа та из народа своего» (Чис. 15:30; ср.: ст. 27—29).

Мы можем легко увидеть, как некоторые грехи могут нести за собой более разрушительные последствия для нас самих, для других людей и для наших взаимоотношений с Богом. Если бы я хотел получить машину моего соседа, это был бы грех перед Богом. Но если бы моя зависть подтолкнула меня на угон автомобиля, это был бы более серьезный грех. Если бы я, кроме того, избил соседа и ранил его или сбил кого-то на дороге, то это был бы еще более серьезный грех.

Точно так же, если новообращенный христианин, который прежде склонен был терять контроль над собой и ввязываться в драку, начинает свидетельствовать своим неверующим друзьям и если при этом его кто-то провоцирует, а он выходит из себя и бьет этого человека, то это, несомненно, грех перед Богом. Но если бы зрелый пастор или другой выдающийся христианин публично потерял бы контроль над своими действиями и ударил бы кого-нибудь, то этот грех был бы еще более серьезным в очах Божьих как по причине вреда, который был бы нанесен Евангелию, так и потому, что Бог налагает большую ответственность на тех, кто занимает руководящее положение: «Братия мои! не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению» (Иак. 3:1; ср.: Лк. 12:48). Итак, наш вывод таков, что по *результатам* и *степени гнева Божьего* одни грехи несомненно хуже, чем другие.

<sup>20</sup> **Может показаться, что различие между смертными и прощаемыми грехами подтверждается текстом 1 Ин. 5:16,17: «Если кто видит брата своего согрешающего грехом не к смерти, то пусть молится, и Бог даст ему жизнь, то есть согрешающему грехом не к смерти. Есть грех к смерти: не о том говорю, чтобы он молился. Всякая неправда есть грех, но есть грех не к смерти». Иреческий текст ясно говорит о «грехе к смерти», а не о «смертном грехе». В контексте послания, где Иоанн борется против ереси, последователи которой не исповедовали Иисуса как Бога, пришедшего во плоти (см.: 1 Ин. 4:2,3), грех «к смерти» — это серьезная ересь, которая заключается в отрицании Христа, а потому неспособная обрести спасение через Христа. В этом случае Иоанн просто говорит нам не молиться о том, чтобы Бог простил отрицание Христа и распространение еретического учения о Нем. Иоанн говорит здесь об одном грехе «к смерти» (отрицание Христа), а в дальнейшем была установлена целая категория грехов, которые не могут быть прощены.**

Однако различие в степени серьезности греха не подразумевает принятия римско-католического учения о том, что грехи можно разделить на две категории: «прощаемых» и «смертных»<sup>20</sup>. По римско-католическому учению, прощаемый грех может быть отпущен, но часто — после наказаний в этой жизни или в чистилище (после смерти, но перед восшествием на небеса). Смертный грех — это такой грех, который производит духовную смерть и не может быть прощен; он исключает человека из Царства Божьего.

Однако, в соответствии с Писанием, все грехи являются «смертными», так как даже самый маленький грех делает нас виновными перед Богом и достойными вечного наказания. Но даже самые серьезные грехи нам прощаются, если мы приходим к Христу ради спасения (обратим внимание на перечисление грехов жителей Коринфа, исключавших их из Царства Божьего, и на утверждение о том, что люди, которые их совершили, спасены Христом: 1 Кор. 6:9—11). Таким образом, в этом смысле все грехи являются «прощаемыми»<sup>21</sup>. Разделение грехов в Римско-католической церкви на «смертные» (такие, как самоубийство) и «прощаемые» (такие, как бесчестность, злоба или похоть) может привести к легкому отношению к одним грехам, хотя они очень мешают освящению и труду ради Господа, или к сильному страху, отчаянию и неспособности обрести уверенность в прощении в отношении других грехов. Мы также должны понимать, что одно и то же действие (напр., как в приведенном выше примере, когда человек выходит из себя и вступает в драку) может быть как более, так и менее серьезным грехом, в зависимости от обстоятельств и от того, о ком идет речь. Гораздо правильнее было бы просто признать, что последствия грехов могут быть различными и что они в разной степени влияют на наши взаимоотношения с Богом и навлекают на нас Его гнев. В этом случае мы не выйдем за пределы общего учения Писания по данному вопросу.

**21 О «непрощительном грехе», который является исключением из этого утверждения, см. ниже.**

Различие между грехами, проводимое Писанием, обладает позитивной ценностью. Во-первых, это помогает понять, когда нам следует приложить больше усилий в нашем стремлении возрастая в личной святости. Во-вторых, это помогает решить, в каком случае нам не следует обращать внимания на небольшой проступок члена семьи или друга, а в каком случае с человеком следует поговорить о явном грехе (см.: Иак. 5:19,20). В-третьих, это может помочь решить, в каком случае уместно применение церковных дисциплинарных мер, и дает ответ на часто выдвигаемое возражение против применения дисциплины. Очень часто говорят, что «мы все виновны в грехе и поэтому нам не следует вмешиваться в чужую жизнь». Хотя это и так, все же есть такие грехи, которые настолько явно приносят вред церкви и отношениям между членами церкви, что необходимо принимать меры. В-четвертых, это различие помогает нам понять, что власти не случайно устанавливают законы, по которым определенные проступки (напр., убийство или кража) заслуживают наказания, а другие нет (такие, как злоба, зависть, алчность, эгоистичное использование собственности).

**5. Что происходит, когда христианин совершает грех? 1) Наши формальные отношения с Богом остаются без изменения.** Хотя этот вопрос можно было бы рассмотреть позднее, в связи с усыновлением или освящением, все же уместно будет разобрать его и здесь.

Когда христианин совершает грех, его формальные отношения с Богом не изменяются. Он остается человеком прощенным, так как «нет ныне никого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут» (Рим. 8:1). Спасение дается не по заслугам, это безвозмездный дар Бога (Рим. 6:23), и смерть Христа, безусловно, искупила все наши грехи — прошлые, настоящие и будущие. Христос умер «за грехи наши» (1 Кор. 15:3), т. е. за грехи всех нас, без исключения. Оправдание по-прежнему распространяется на нас<sup>22</sup>.

Кроме того, мы по-прежнему являемся чадами Божьими, и за нами сохраняется членство в семье Божьей. В том же послании, в котором Иоанн утверждает: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1:8), он также напоминает своим читателям: «Возлюбленные! мы теперь дети Божий» (1 Ин. 3:2). Тот факт, что в нашей жизни остается грех, не означает, что мы теряем статус чад Божьих. Усыновление так же по-прежнему распространяется на нас<sup>23</sup>.

**Об оправдании см. в гл. 35. Об усыновлении см. в гл. 36.**

**2) Наше общение с Богом нарушается, а наша христианская жизнь бесчестится. Если мы совершаем грех, Бог не перестает любить нас, но Он гневается на нас.** (Даже люди могут любить кого-то и в то же время гневаться на него, как это могут подтвердить родители, мужа и жены.) Павел говорит о том, что можно «оскорбить Святого Духа Божия» (Еф. 4:30; точнее, «огорчить», греч. *λυπέω* — *Примеч. пер.*); когда мы совершаем грех, мы огорчаем Духа, и Он гневается на нас. Автор Послания к Евреям напоминает нам, что «Господь, кого любит, того наказывает» (Евр. 12:6, цитата из Прит. 3:11,12) и что «Отец духов» наказывает нас «для пользы, чтобы нам иметь участие в святости Его» (Евр. 12:9,10). Когда мы проявляем неповиновение, это печалит Бога-Отца (также как земные отцы бывают опечалены непослушанием своих детей), и Он наказывает нас. Та же тема возникает в гл. 3 Откровения, где воскресший Христос говорит лаодикийской церкви: «Кого Я люблю, тех обличаю и наказываю. Итак будь ревностен и покайся» (Отк. 3:19, курсив мой. — *У. Г.*). Здесь снова любовь и обличение греха соединены в одном предложении. Таким образом, Новый Завет говорит о недовольстве всех трех лиц Троицы, вызванном грехом христиан. (См. также: Ис. 59:1,2; 1 Ин. 3:20.)

Вестминстерское исповедание веры мудро говорит о христианах:

**Хотя они никогда не смогут отпасть от состояния оправдания, все же по причине своих грехов они могут впасть в отеческую Божью немилость и не иметь возможности пребывать в свете Его вновь обращенного к ним лица, пока не смирятся, не исповедают свои грехи, не испросят прощения за них и не возобновят свою веру и покаяние (гл. 11, пункт 5).**

В гл. 12 Послания к Евреям, как и во многих других примерах Писания, показано, что Божья *отеческая немилость* часто исправляет нашу христианскую жизнь: «Сей [наказывает нас] для пользы, чтобы нам иметь участие в святости Его» (Евр. 12:10). Что же касается необходимости регулярного исповедания наших грехов и покаяния, то Иисус говорит нам о том, что мы ежедневно должны молиться: «Прости нам наши грехи, как и мы простили тем, кто согрешил против нас» (Мф. 6:12, перевод мой. — *У. Г.; ср.*: 1 Ин. 1:9).

Если мы, христиане, грешим, то не только прерывается наше личное общение с Богом. Тем самым мы наносим вред нашей христианской жизни и нашему служению. Иисус предостерегает нас: «Как ветвь не может приносить

плода сама собою, если не будет на лозе, так и вы, если не будете во Мне» (Ин. 15:4). Когда мы из-за греха перестаем общаться с Христом, то уменьшается степень нашего пребывания во Христе.

Новозаветные авторы часто говорят о разрушительных последствиях греха в жизни верующих. Многие разделы посланий посвящены обличению грехов, совершаемых христианами. Павел говорит, что чем больше христиане предадут себя греху, тем больше они поработаются ему (Рим. 6:16), тогда как Бог желает, чтобы христиане все больше возрастали в праведности. Если наша цель — возрастать в полноте жизни, до тех пор пока мы не умрем и не отправимся в присутствие Божье, то согрешить — значит совершить полный оборот и отправиться обратно, под гору, прочь от уподобления Богу; это значит пойти в направлении, которое ведет «к смерти» (Рим. 6:16) и вечному отделению от Бога; в том направлении, от которого мы были спасены, когда стали христианами<sup>24</sup>.

**<sup>24</sup> В Рим. 6:16 Павел не говорит, что христиане могут на самом деле деградировать до такой степени, что попадут под вечное осуждение. Он, судя по всему, утверждает, что, когда мы поддаемся греху, мы (в духовном и моральном смысле) движемся именно в этом направлении.**

Петр говорит, что греховные желания «восстают» (букв.: «идут войной», греч. *στρατεύειν*. — *Примеч. пер.*) на нашу душу (1 Пет. 2:11). Этот военный термин точно передает мысль Петра, когда он сравнивает греховные желания с солдатами в битве, цена которой — наше духовное благополучие. Сдаться таким желаниям, питать их и лелеять в своем сердце — значит давать пищу и кров вражеской армии. Если мы уступаем желаниям, которые «идут войной» на нашу душу, то мы неизбежно ощущаем ослабление духовной силы, уменьшение действенности труда Царства Божьего.

Более того, когда мы грешим, мы теряем небесное вознаграждение. Тот, кто строит из «дерева, сена, соломы» (1 Кор. 3:12), в судный день увидит, как дело его сгорит, и сам он «потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3:15). Павел осознает, что «всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соответственно тому, что он делал, живя в теле, доброе или худое» (2 Кор. 5:10). Павел имеет в виду, что на небесах существуют разные степени вознаграждения<sup>25</sup> и что грех влечет за собой негативные последствия в том смысле, что он приводит к утрате этого вознаграждения.

**3) Опасность существования «необращенных евангельских христиан».** Да, подлинный христианин, совершающий грех, не теряет своего оправдания и усыновления (см. выше), но все же следует помнить, что простая принадлежность к евангельской церкви и внешнее подчинение общепринятым «христианским» моделям поведения не гарантирует спасения. Существует реальная возможность (особенно в тех странах, где исповедовать христианскую веру не-сложно или даже похвально), что некоторые не рожденные свыше люди будут в Церкви. Если такие люди перестанут быть послушными Христу, им не следует утешать себя мыслью, что они оправданы Богом или усыновлены Им. Длительное неповиновение Христу в сочетании с отсутствием плодов Духа, таких, как любовь, радость, мир и т. д. (см.: Гал. 5:22,23), показывает, что, возможно, человек внутренне не является истинным христианином и что с самого начала у него не было подлинной веры и он не испытал перерождающего воздействия Святого Духа. Иисус предостерегает отом, что некоторым людям, которые пророчествовали, изгоняли бесов и совершали знамения Его именем, Он скажет: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7:23). Иоанн пишет: «Кто говорит: „я познал Его“, но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины» (1 Ин. 2:4; здесь Иоанн говорит о постоянной модели поведения). Если человек оказывает все большее неповиновение Христу, то едва ли этот человек в действительности является христианином.

**6. Что такое непрощаемый грех?** Несколько конкретных мест в Писании повествуют о грехе, который не будет прощен. Иисус говорит:

**О степени вознаграждения на небесах см. в гл. 55.**

**Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человеку; а хула на Духа не простится человеку; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем (Мф. 12:31,32).**

Сходное утверждение встречается в Мк. 3:29,30, где Иисус говорит: «Кто будет хулить Духа Святого, тому не будет прощения вовек, но подлежит он вечному осуждению» (Мк. 3:29; ср.: Лк. 12:10). Также в Послании к Евреям, в гл. 6, говорится:

**Ибо невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара небесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших,**

**опять обнов-лять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и руга-ются Ему (Евр. 6:4-6; ср.: 10:26,27; см. также рассуждение о грехе «к смерти» в 1 Ин. 5:16,17).**

В этих отрывках речь может идти как об одном и том же грехе, так и о разных. Принять определенное решение можно лишь изучив контекст. По этому вопросу были высказаны различные точки зрения<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> **Кто именно придерживается той или иной точки зрения, можно уточнить в рабо-те: Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 252, 253.**

1. Одни утверждают, что речь идет о грехе, который мог быть совершен толь-ко во время пребывания Христа на земле. Но утверждение Иисуса о том, что «всякий грех и хула простятся человеку» (Мф. 12:31), носит такой общий ха-рактер, что едвали можно соотнести Его слова лишь с действиями, совершен-ными в период Его земной жизни; тексты, о которых идет речь, не дают основа-ний для подобного ограничения. Кроме того, в Евр. 6:4—6 говорится о тех, кто «отпал» спустя несколько лет после того, как Иисус возвратился на небеса.

2. Многие считают, что здесь говорится о неверии, которое продолжается до самой смерти человека; поэтому все, кто умирает в неверии (или, по край-ней мере, те, кто слышал о Христе, но не поверил), совершают этот грех. Безусловно верно, что упорствующие в неверии до самой смерти не будут прощены, но действительно ли речь в приведенных выше стихах идет именно об этом? При более внимательном изучении становится очевидным, что язык про-цитированных текстов едва ли соответствует такому объяснению, так как в них говорится не о неверии в целом, а о неверии тех, «кто будет хулить Духа Святого» (Мф. 12:32; Мк. 3:29), и об «отпадших» (Евр. 6:6). Здесь имеется в виду конкретный грех — осознанное отрицание работы Святого Духа и хула на Него или осознанный отказ от истины Христовой, когда «ругаются Ему» (Евр. 6:6; букв.: «выставляют на посмешище», греч. *παράδειγματ' ἵζειν*. — **При-меч. пер.**). Кроме того, представление о том, что этот грех заключается в неве-рии до самой смерти, плохо согласуется с контекстом, в котором Иисус (как в Евангелии от Матфея, так и в Евангелии от Марка) обличает фарисеев за их речи (контекст рассматривается ниже).

3. Утверждают также, что этот грех совершают истинные верующие, «от-падшие» от Христа, и что лишь подлинно рожденные свыше могут его совершить. Эта точка зрения основывается на особом толковании природы «отпа-дения», о котором говорится в Евр. 6:4—6 (подразумевается, что это отрицание истинным христианином Христа и, как следствие, утрата спасения). Но та-кое понимание Евр. 4—6 звучит неубедительно<sup>27</sup>. Более того, если такая точка зрения может быть обоснована Евр. 6, она не объясняет хулы на Духа Святого, о которой говорится в Евангелиях, где Иисус отвечает на осознанное отрица-ние фарисеями труда Святого Духа, совершенного через Христа.

4. Есть мнение, что этот грех состоит в необычайно злонамеренном, осо-знанном отрицании и злословии труда Святого Духа, свидетельствующего о Христе, когда плоды этого труда приписываются сатане. Изучение контекста Евангелий от Матфея и Марка показывает, что Иисус давал ответ на обвине-ния фарисеев, которые говорили: «Он изгоняет бесов не иначе, как силою ве-ельзевула, князя бесовского» (Мф. 12:24). Фарисеи неоднократно были сви-детелями труда Иисуса. Незадолго до этого Он исцелил слепого и немого одер-жимого, так что он снова стал видеть и говорить (Мф. 12:22). Народ был поражен и следовал за Иисусом. Сами фарисеи много раз видели ясные сви-детельства поразительной силы Святого Духа, действовавшего через Иису-са и приносившего жизнь и здоровье многим людям. Но фарисеи, несмотря на эти очевидные проявления действия Святого Духа, осознанно отвергали власть Иисуса и Его учение и считали их бесовскими. Иисус ясно сказал им: «Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет; и всякий город или дом, разделившийся сам в себе, не устоит. И если сатана сатану изгоня-ет, то он разделится сам с собою: как же устоит царство его?» (Мф. 12:25,26). Поэтому со стороны фарисеев было безумно и иррационально утверждать, что Иисус изгонял бесов властью сатаны, — это была осознанная, злонамерен-ная ложь.

Сказав: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (Мф. 12:28), Иисус произносит следующее предосте-режение: «Кто не со Мною, тот против Меня; и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Мф. 12:30). Он говорит о том, что нейтралитет здесь невозможен и что те, кто, подобно фарисеям, противится Ему, конечно же, против Него. За-тем Он сразу же добавляет: «Посему говорю вам: всякий грех и хула простят-ся человеку; а хула на Духа не простится человеку» (Мф. 12:31). Фарисеи, которые осознанно злословили действие Святого Духа через Иисуса, утверж-дая, что это действие сатаны, не получают прощения.

**Подробно Евр. 6:4—6 рассматривается в гл. 39.**

Контекст показывает, что Иисус говорит не о грехе, который заключает-ся просто в неверии или отрицании Христа, а о грехе, который подразумевает: 1) ясное понимание, Кто такой Иисус и какая сила (Святой Дух) действует через Него; 2) осознанное отрицание фактов, связанных с личностью Христа, о которых Его противникам было известно, что они истинны; 3) злонамеренную **попытку приписать сатане результаты труда Святого Духа через Христа. В этом случае жестокосердие было настолько велико, что любые обычные средства,**

способные привести грешника к покаянию, были бы отвергнуты. Убеждение истиной не принесло бы результатов, ибо эти люди уже знали истину и сознательно отвергали ее. Проявления силы Духа Святого в исцелении и в даровании жизни не были бы действительны, так как фарисеи видели такие проявления и отвергали их. В данном случае не стоит говорить, что грех сам по себе настолько ужасен, что не может быть покрыт искупительным трудом Христа; скорее всего, ожесточенное сердце грешника не дает возможности даровать ему прощение через покаяние и веру в Христа ради спасения. Этот грех не может быть прощен, потому что он отсекает грешника от покаяния и спасительной веры через принятие истины.

Беркхоф определяет такой грех следующим образом:

Этот грех состоит в сознательном, злоумышленном, вопреки очевидности, и преднамеренном отрицании и злословии свидетельства Святого Духа в отношении благодати Бога во Христе, когда эту благодать из ненависти и враждебности приписывают князю тьмы... Совершая этот грех, человек преднамеренно, злоумышленно и осознанно приписывает сатане то, что очевидно является трудом Бога<sup>28</sup>.

Беркхоф поясняет, что этот грех состоит «не в сомнении по поводу истины, не в ее греховном отрицании, а в противоречии этой истины, которое происходит вопреки убеждению разума, просвещению совести и даже решению сердца»<sup>29</sup>.

Непрощаемый грех подразумевает крайнее ожесточение сердца и отсутствие раскаяния. Следовательно, люди, которые боятся совершить подобный грех и в сердце своем сожалеют о грехе и ищут Бога, не попадают в категорию виновных в непрощаемом грехе. Беркхоф говорит: «Мы можем быть уверены, что если люди опасаются, что они совершили такой грех, тревожатся об этом и просят молиться о них, то они не совершали ничего подобного»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 253. <sup>29</sup>Ibid.

<sup>30</sup>Ibid., p. 254.

Такое понимание непрощаемого греха согласуется и с Евр. 6:4—6. Там «отпадшие» знали истину и были убеждены в ней: они были «просвещены» и «вкусили дара небесного»; они в определенной степени участвовали в труде Святого Духа и вкусили «благого глагола Божия и сил будущего века», и все же они осознанно отвернулись от Христа и «ругаются Ему» (Евр. 6:6). На них не действуют обычные Божьи средства, с помощью которых Он приводит людей к покаянию и вере. Зная истину и будучи убежденными в ней, они сознательно отвергли ее.

Однако 1 Ин. 5:16,17, судя по всему, относится к другой категории. В этом тексте говорится не о грехе, который никогда не будет прощен, а скорее о грехе, который ведет к смерти, если в нем упорствовать. Вероятно, этот грех подразумевает учения, содержащие серьезные доктринальные ошибки о Христе. В контексте, посвященном прощению с верой того, что согласуется с волей Божьей (1 Ин. 5:14,15), Иоанн просто говорит нам, что мы можем с верой молиться Богу о том, чтобы Он простил этот грех, если человек не раскаивается, — но он, безусловно, не запрещает молиться о том, чтобы еретические учителя отвратились от своей ереси, покаяться и тем самым обрели прощение. Многие люди, проповедующие серьезные доктринальные заблуждения, еще не зашли настолько далеко, чтобы можно было говорить, что они совершили непрощаемый грех и не могут покаяться из-за своего же собственного жестокосердия.

#### Д. Наказание за грех

Наказание Божье за грех — это средство, с помощью которого Бог пытается *удержать* от последующих грехов и *предостеречь тех*, кто знает об этом. Но это не главные причины, ведущие к наказанию. Главная причина заключается в том, что *этого требует праведность Божья*, чтобы Бог был проел авлен в мире, который Он сотворил. Он — Господь, «творящий милость, суд и правду на земле; ибо только это благоугодно Мне, говорит Господь» (Иер. 9:24).

Павел говорит о Христе Иисусе, «Которого Бог предложил в жертву умилоствления в Крови Его чрез веру» (Рим. 3:25). Далее Павел объясняет, почему Бог предложил Иисуса как «умилоствление» (т. е. жертву, которая несет на себе гнев Бога, направленный на грех, и тем самым обращает гнев Бога в милость): «для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде» (Рим. 3:25). Павел осознает, что если бы Христос не искупил наши грехи,

то Бог не был бы явлен как Бог праведный. Поскольку Он не наказал их в прошлом, люди имели бы право обвинить Бога в несправедности, исходя из утверждения о том, что Бог, не наказывающий за грехи, — это неправедный Бог. По-этому, когда Бог послал Христа, чтобы Тот умер и искупил наши грехи, Он показал Свою праведность. Он сохранил наказание, относящееся к прошлым грехам (ветхозаветных святых), а затем, в совершенной праведности, Он свершил это наказание над Христом на кресте. Таким образом, умилоствление Голгофы ясно показало, что Бог совершенно праведен: *«Кпоказанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса»* (Рим. 3:26).

Итак, крест показал, почему Бог наказывает грех: если бы Он не наказывал грех, Он не был бы праведным Богом, и в мире не существовало бы высшей справедливости. Но, когда грех наказан, Бог проявляет Себя как праведный Судия всех, и в Его мире свершается правосудие.

### Вопросы для самостоятельной работы

1. Чтение этой главы помогло вам осознать остающийся в вашей жизни грех? Вы можете конкретно указать какие-либо сферы вашей жизни, в которых сохраняется грех? Усилилась ли ваша ненависть к греху? Почему вы иногда менее остро ощущаете, насколько грех отвратителен? Как вы считаете, какое общее воздействие окажет прочтение этой главы на ваши отношения с Богом?

2. Что было бы для вас более утешительным: считать, что грех вошел в мир, потому что Бог предопределил это, или что он пришел через вторичные причины, или потому, что Бог не мог предотвратить этого события, несмотря на то что оно противоречило Его воле? Что бы вы чувствовали, если бы жили в мире, в котором зло существовало всегда, в рамках некоего «дуализма»?

3. Можете ли вы провести какие-либо параллели между искушением, которому подверглась Ева, и теми искушениями, с которыми вы сталкиваетесь в вашей христианской жизни?

4. Есть ли у вас чувство несправедливости в связи с тем, что вы считаетесь виновным по причине греха Адама (если вы согласны с тем, что этому учит Рим. 5:12—21)? Как вы справляетесь с этим ощущением несправедливости, чтобы оно не стало помехой в ваших отношениях с Богом? Нет ли у вас глубокого убеждения в том, что, будучи христианином, вы совершенно неспособны совершить никакого духовного блага в глазах Бога? Как вы относитесь к этому учению, думая о жизни тех неверующих, с которыми вы знакомы?

5. Какой свободой выбора обладают те неверующие, которых вы знаете? Смогут ли они без помощи Святого Духа отказаться от сопротивления Богу?

6. Как вам помогает библейское учение о степени тяжести греха в вашей христианской жизни? Когда вы совершаете грех, ощущаете ли вы «отеческое неудо-вольствие» Бога? Как вы реагируете на это чувство?

7. Считаете ли вы, что современные христиане в значительной степени утратили способность понимать, насколько грех отвратителен? Что можно в этой связи сказать о неверующих? Считаете ли вы, что мы, христиане, перестали понимать, насколько укоренен грех в неверующих? Что мы не видим истинной проблемы человеческого рода, всех стран и цивилизаций, не понимаем, что это не недостаток образования, общения или материального благополучия, а грех против Бога?

### Специальные термины

вменить

возраст ответственности грех

дуализм

непрощаемый грех первородная вина первородное осквернение первородный грех

полная греховность полная неспособность прощаемый грех смертный грех умилоствление унаследованная

вина унаследованная испорченность унаследованный грех

### Библиография

#### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 136-177

1930 Thomas, 155-175, 210-214, 234-235, 501-506

2. Арминнианские (уэслианские или методистские)

1847 Finney, 180-214, 228-258

1875-1876 Pope, 2:1-86

1892-1894 Miley, 1:423-533; 2:505-524

1940 Wiley, 2:51-140



1960 Purkiser, 223-242  
1983 Carter, 1:27-86

3. Баптистские

1767 Gill, 1:451-490  
1887 Boyce, 230-247  
1907 Strong, 533-664  
1917 Mullins, 281-302  
1976-1983 Henry, 6:229-250, 269-304 1983-1985 Erickson, 561-658 1987-1994 Lewis/Demarest, 2:183-245

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 2:200-373  
1949 Thiessen, 188-198  
1986 Ryrie, 201-234

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:527-577  
1934 Mueller, 210-241

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:239-309 (2Л-3).  
1724-1758 Edwards, 1:143-233  
1861 Heppe, 301-370  
1871-1873 Hodge, 2:122-279  
1878 Dabney, 36-51  
1887-1921 Warfield, *BTS*, 262-269  
1889 Shedd, 2a: 115-257  
1937-1966 Murray, *CW*, 2:67-89; *LAS*, 5-95  
1938 Berkhof, 219-261  
1962 Buswell, 1:255-307

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:221-274

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 106-114

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 1:123, 162-168; 2:953-960

Другие работы

- Berkouwer, G. C. *Sin*. Trans. by Philip C. Holtrop. Grand Rapids: Eerdmans, 1971. Bloesch, D. G. "Sin". In *EDT*, p. 1012-1016.
- Carson D. A. *How Long, O Lord? Reflections on Suffering and Evil*. Grand Rapids: Baker, 1990.
- Colwell, J. E. "Anthropology". In *NDT*, pp. 28-30. Colwell, J. E. "Fall". In *NDT*, pp. 249-251.
- Colwell, J. E. "Sin". In *NDT*, pp. 641-643. Demarest B. A. "Fall of Man". In *EDT*, pp. 403-405.
- Feinberg, J. S. *The Many Faces of Evil: Theological Systems and the Problem of Evil*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.
- Feinberg, J. S. *Theologies and Evil*. Washington, D. C: University Press of America, 1979.
- Geisler, Norman. *The Roots of Evil*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- Hoekema, Anthony A. *Created in God's Image*. Grand Rapids: Eerdmans, and Exeter: Paternoster, 1986, pp. 112-186.
- Hughes, Philip Edgcumbe. *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, and Leicester: Inter-Varsity Press, 1989, pp. 71-210.
- Johnson, R. K. "Imputation". In *EDT*, pp. 554-555.
- Lewis, C. S. *The Problem of Pain*. New York: Macmillan, 1962.
- Murray, John. *The Imputation of Adam's Sin*. Grand Rapids: Eerdmans, 1959.
- Peterson, Michael L. *Evil and the Christian God*. Grand Rapids: Baker, 1982.

Pink, Arthur Walkington. *Gleanings From the Scriptures: Man's Total Depravity*. Chicago: Moody, 1970.  
Plantinga, Alvin. *God, Freedom and Evil*. New York: Harper and Row, 1974.  
Ramm, Bernard. *Offense to Reason: The Theology of Sin*. San Francisco: Harper and Row, 1985.  
Ryrie, C. C. "Depravity, Total". In *EDT*, pp. 312-313.  
Thomas, R. L. "Sin, Conviction of. In *EDT*, p. 1016.  
Wenham, J. W. *The Enigma of Evil*. Ранее книга была опубликована с названием *The Goodness of God*. Grand Rapids: Zondervan, 1985.

### Отрывок для запоминания

Пс. 50:3-6:

*Помилуй меня, Боже, по великой милости Твоей, и по множеству щедрот Твоих изгладь беззакония мои. Многократно омой меня от беззакония моего, и от греха моего очисти меня, ибо беззакония мои я сознаю, и грех мой всегда предо мною. Тебе, Тебе единому согрешил я, и лукавое пред очами Твоими сделал, так что Ты праведен в приговоре Твоем и чист в суде Твоем.*

Г Л А В А 24

## Заветы между Богом и человеком

*Какие принципы определяют отношение Бога к людям?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Как Бог определяет свое отношение к человеку? Со времен сотворения мира взаимоотношения Бога с человеком определялись конкретными требованиями и обетованиями. Бог говорит людям, чего он от них хочет, и дает обетования о том, как Он будет действовать по отношению к ним в различных обстоятельствах. В Библии можно найти много кратких изложений подобных условий, определяющих взаимоотношения Бога и человека, и эти изложения часто называются «заветами». Мы можем определить заветы между Богом и человеком в Писании следующим образом: **завет — это неизменное, божье-ственно установленное юридическое соглашение между Богом и человеком, в котором определены условия их взаимоотношений.**

В этом определении присутствует слово «соглашение», чтобы показать наличие двух сторон, Бога и человека, которые должны вступить в определен-ные взаимоотношения; но здесь также присутствует и выражение «божествен-но установленное», чтобы показать, что человек не может вести с Богом переговоры и не может изменить условия завета, — он может лишь принять обяза-тельства завета или отвергнуть их. Возможно, именно по этой причине греческие переводчики Ветхого Завета (известного как Септуагинта) и вслед за ними новозаветные авторы не использовали обычного греческого термина, служившего для обозначения контрактов и соглашений, в которых обе сторо-ны были равными (*συνθήκη*), а употребляли менее распространенное слово *διαθήκη*, с помощью чего подчеркивали, что условия соглашения диктова-лись лишь одной из сторон. (Слово *διαθήκη* часто использовалось для обо-значения завещания, которое кто-либо оставлял в качестве указаний по рас-пределению имущества после своей смерти.)

В этом определении отмечается также, что заветы «неизменны». Они мо-гут быть заменены другими заветами, но как только они установлены, изме-нить их нельзя. В заветах, установленных между Богом и человеком в ходе свя-щенной истории, уточнялосьмножестводополнительныхдеталей, нооснов-ным элементом всех заветов было следующее обетование: «И буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер. 31:33; 2 Кор. 6:16 и др.).

Поскольку отношения завета между Богом и человеком по всему Писа-нию, от Бытия до Откровения, осуществлялись в различной форме, эта тема может быть рассмотрена на различных этапах изучения систематического богословия. Я поместил эту тему в конце части, посвященной человеку со-творенному (по образу Божьему) и человеку *падшему*, но перец частью, в кото-рой будут рассмотрены личность и труд Христа.

## А. Завет дел

Многим представляется неуместным говорить о том, что Бог заключил с Адамом и Евой в Эдемском саду завет дел. Слово «завет» не употребляется в повествовании Книги Бытие. Однако основные составляющие части завета там присутствуют: ясное определение сторон, набор условий, которые определяют их взаимоотношения, обетование благословений в случае послушания и условия получения этих благословений. Более того, в Ос. 6:7, в связи с грехами Израиля, говорится: «Они же, подобно Адаму, нарушили *завет*» (RSVmg, также NIV, NASB)<sup>1</sup>. В этом отрывке подразумевается, что Адам состоял в отношениях завета, которые он нарушил в Эдемском саду. Кроме того, в Рим. 5:12—21 Павел рассматривает Адама и Христа как глав народа, который они представляют, и это полностью укладывается в представление о том, что Адам до падения состоял в завете с Богом.

Очевидно, что в Эдемском саду был изложен определенный набор обязательных условий, которые определяли отношения между Богом и человеком. Обе стороны явно присутствуют, когда Бог обращается к Адаму и дает ему повеления. Требования, определяющие взаимоотношения, ясно видны в повелениях, данных Богом Адаму и Еве (Быт. 1:28—30; ср.: 2:15). И в прямом повелении, данном Адаму: «От всякого дерева в саду ты будешь есть; а дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» (Быт. 2:16,17).

<sup>1</sup> RSV переводит этот стих следующим образом: «Но в Адаме они нарушили завет» («but at Adam they transgressed the covenant\*»); но в примечании говорится, что это конъектурная поправка и что еврейский текст в действительности гласит: «как Адам» (евр. אדם). Еврейский предлог Э означает «как», а не «в». Слово, переведенное «Адам» (евр. אדם), можно перевести также «человек», но тогда предложение теряет смысл: общеизвестных нарушений завета *человеком* не существует. Едва ли кто-то стал бы говорить в сравнительном смысле об израильтянах в их нынешнем состоянии (в котором они *люди*) и утверждать, что они нарушили завет «как человек». Такое утверждение практически подразумевало бы, что израильтяне не люди, а какой-то иной вид творения. Поэтому перевод «подобно Адаму» следует считать предпочтительным. (Аналогичное еврейское выражение переведено «как Адам» в Иов. 31:33 в NASB, RSVmg и в NIVmg [в русской сино-дальной версии — «как человек». — Примеч. пер.])

В этом утверждении, обращенном к Адаму и посвященном древу познания добра и зла, имеется обетование о наказании за неповиновение (о смерти, т. е. смерти в широком смысле) — о смерти физической и духовной, а также вечной — отделении от Бога<sup>2</sup>. В обетовании о наказании за неповиновение есть и скрытое обетование о благословении за послушание. Это благословение состояло бы в отсутствии смерти, здесь подразумевается, что благословение было бы противоположностью «смерти». Оно состояло бы в физической и духовной бесконечной жизни во взаимоотношениях с Богом. Присутствие «дерева жизни посреди рая» (Быт. 2:9) также символизировало обетование вечной жизни с Богом, в том случае, если бы Адам и Ева исполнили условия завета, полностью подчинившись Богу, пока Тот не решил бы, что время их испытания завершено. После падения Адама и Евы Бог удалил их из сада, в том числе и для того, чтобы они не могли вкушать от плода древа жизни и не стали «жить вечно» (Быт. 3:22).

Есть и другое свидетельство, подтверждающее, что взаимоотношения завета в Эдемском саду включали в себя обетование вечной жизни, в случае если бы Адам и Ева полностью покорились Богу. Оно заключается в том, что даже в Новом Завете Павел высказывается в том смысле, что послушание, если бы оно было возможно, даровало бы жизнь. Он упоминает о «заповеди, данной для жизни» (Рим. 7:10; букв. о «заповеди к жизни»), и, чтобы показать, что закон не покоится на вере, цитирует Лев. 18:5, а затем говорит в отношении уловив закон: «Кто исполняет его, тот жив будет им» (Гал. 3:12; ср.: Рим. 10:5).

Иные заветы в Писании были наделены неким внешним «знаком», который их сопровождал (таким, как обрезание или крещение и Вечеря Господня). В Книге Бытие никакого знака для завета дел не установлено, но если бы нам было нужно назвать такой знак, то мы, вероятно, указали на древо жизни посреди сада. Вкушая от этого дерева, Адам и Ева причащались бы обетования вечной жизни, даруемой Богом. Сами плоды не обладали неким магическим действием, это был лишь знак, с помощью которого Бог внешне гарантировал наличие определенной внутренней реальности.

<sup>2</sup> Наказание смертью начало осуществляться с того дня, как Адам и Ева согрешили, но свершалось оно медленно, по мере того, как их тела старели. Обетование о духовной смерти совершилось незамедлительно, так как они были отрезаны от общения с Богом. Смерть вечного проклятия постигла их заслуженно, но ссылки на искупление в тексте (см.: Быт. 3:15,21) предполагают, что это наказание в конечном счете было преодолено искуплением Христа.

<sup>3</sup> Тем не менее животные были включены вместе с людьми в завет, который Бог изрек Ною, обещая, что он никогда больше не разрушит землю потопом (Быт. 9:8—17).

Почему так важно говорить об отношениях между Богом и человеком в Эдемском саду как о взаимоотношениях *завета*? Это напоминает нам о том факте, что эти взаимоотношения, в том числе повеление повиноваться и обе-

тование благословения за послушание, не были чем-то автоматически возникшим в отношениях между Творцом и творением. Бог не установил завета, например, с сотворенными Им животными<sup>3</sup>. Также и природа человека в том виде, в каком ее сотворил Бог, не требовала, чтобы Бог общался с человеком или давал какие-либо обетования о подобном общении с людьми или какие-либо ясные указания на то, что человек должен делать. Все это было выражением отеческой любви Бога к мужчине и женщине, которых Он сотворил. Кроме того, когда мы определяем эти отношения как «завет», это помогает нам увидеть ясные параллели между этими отношениями и последующими отношениями завета, которые имели место между Богом и Его народом. Если все элементы завета присутствуют (ясное соглашение сторон, утверждение условий завета и обетование благословения за послушание и наказания за неповиновение), то нет никаких причин, по которым нам не следовало бы говорить об этих отношениях как о завете, так как это и в самом деле был именно завет.

Хотя завет, существовавший до грехопадения, определялся разными терминами (напр., Адамов завет, или завет природы), судя по всему, самым правильным его наименованием является «завет дел», так как участие в благословениях этого завета ясно зависело от повиновения, или от «дел» со стороны Адама и Евы.

Как и во всех заветах, заключенных Богом с людьми, здесь нет никаких переговоров о его условиях. Бог властно излагает завет Адаму и Еве, и у них нет возможности внести изменения. Единственно возможный выбор — это соблюдать его или нарушать.

Действует ли сейчас завет дел? Во многих важных аспектах, безусловно, действует. Прежде всего, Павел подразумевает, что совершенное повиновение законам Бога, если бы такое было возможным, даровало бы жизнь (см.: Рим. 7:10; 10:5; Гал. 3:12). Мы должны также отметить, что наказание за нарушение этого завета все еще действует, ибо «наказание за грех — смерть» (Рим. 6:23). Это подразумевает, что завет дел остается в силе для каждого человека, остающегося вне Христа, несмотря на то что ни один грешный человек не может исполнить его условий и получить благословения. И наконец, мы должны отметить, что Христос ради нас в совершенстве подчинился завету дел, так как Он не совершил греха (1 Пет. 2:22), и в совершенстве повиновался Богу вместо нас (Рим. 5:18,19).

С другой стороны, в определенном смысле завет дел больше недействителен: 1) нам более не предъявляется конкретное требование не вкушать плодов с дерева познания добра и зла; 2) поскольку наша природа греховна (как природа христиан, так и нехристиан), мы не в состоянии самостоятельно исполнить требований завета дел и получить благословение, — таким образом, завет имеет непосредственное отношение к людям, но приносит лишь наказание; 3) за христиан Христос успешно выполнил требования этого завета раз и навсегда, и мы обретаем благословение этого завета не действительным послушанием, а веруя в заслугу труда Христова. Фактически, если бы современные христиане считали, что они обязаны заслужить милость Божью послушанием, то они лишали бы себя надежды на спасение. «Все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвой. < "А что законом никто не оправдывается пред Богом, это ясно» (Гал. 3:10,11). Христиане были освобождены от завета дел благодаря труду Христа и тем, что они были включены в новый завет, завет благодати (см. ниже).

## **Б. Завет искупления**

Богословы говорят также и о другом виде завета, т. е. о завете, который заключается не между Богом и человеком, а между лицами Троицы. Этот завет называют «заветом искупления». Он состоит в соглашении между Отцом, Сыном и Святым Духом, в котором Сын согласился стать человеком, быть нашим представителем, подчиниться за нас требованиям завета дел и понести наказание за грех, которое заслуживали мы. Учит ли Писание о том, что подобный завет существует? Да, так как в нем говорится о конкретном плане и намерении Бога, которое совершилось между Отцом, Сыном и Святым Духом ради достижения нашего искупления.

Со стороны Отца этот «завет искупления» подразумевал согласие дать Сыну людей, которых Он искупит как Свою собственность (Ин. 17:2,6); послать Сына в качестве их представителя (Ин. 3:16; Рим. 5:18,19); приготовить тело Сыну, в котором Тот будет пребывать в качестве человека (Кол. 2:9; Евр. 10:5); принять Его как представителя народа, искупленного Им (Евр. 9:24); дать Ему всю власть на небесах и на земле (Мф. 28:18), в том числе власть излить Святого Духа в силе, чтобы применить искупление к Его народу (Деян. 1:4; 2:33).

Со стороны Сына было согласие отправиться в мир в качестве человека и жить в качестве человека под Моисеевым законом (Гал. 4:4; Евр. 2:14—18), в совершенстве подчиниться всем повелениям Отца (Евр. 10:7—9), быть послушным даже до смерти, до креста (Флп. 2:8). Сын также согласился собрать Себе народ, чтобы никто из данных Ему Отцом не погиб (Ин. 17:12).

Роль Святого Духа в завете искупления часто не обсуждается, но она, безусловно, была уникальной и жизненно

важной. Он согласился исполнить волю Отца и наполнить Христа, чтобы Тот осуществил Свое служение на земле (Мф. 3:16; Лк. 4:1,14,18; Ин. 3:34); применить блага искупительного труда Христа к Его народу после того, как Христос возвратился на небеса (Ин. 14:16,17,26; Деян. 1:8; 2:17,18,33).

Когда мы говорим о соглашении между лицами Троицы как о «завете», это напоминает нам о том, что завет был установлен Богом Своим волевым решением, а не в силу Его природы. Однако этот завет отличается от заветов между Богом и человеком, так как заключившие его стороны равны, тогда как в заветах с человеком Бог выступает как полновластный Творец, налагающий условия завета по Своему решению. С другой стороны, он схож с заветами, которые Бог устанавливает с человеком, в том, что в нем так же присутствуют элементы (стороны, условия и обетование о благословении), которые являются необходимыми условиями завета.

## В. Завет благодати

*/ Основные элементы.* После того, как человек не смог получить благо-Словения, предложенные ему в завете дел, Богу было необходимо использовать другие средства спасения человека. Все прочее Писание, следующее за повествованием о грехопадении в гл. 3 Книги Бытие, — это повествование о том, как Бог осуществляет поразительный план искупления, через который грешные люди могли бы войти с Ним в общение. Бог снова ясно излагает условия завета, определяющие отношения между Ним и теми, кого Он спасает. В частности мы находим некоторые различия в деталях как в Ветхом, так и в Новом Завете, но все основные элементы завета присутствуют, и природа этих элементов остается прежней.

*Сторонами* в этом завете благодати являются Бог и люди, которых Он спасает. Но в этом случае Христос исполняет особую роль «посредника» (Евр. 8:6; 9:15; 12:24), исполняя за нас условия завета и тем самым примиряя нас с Богом. (В завете дел между Богом и человеком посредника не было.)

*Условие* (или требование) участия в завете — это *вера* в Христа как искупителя (Рим. 1:17; 5:1 и др.). Это требование веры в искупительный труд Мессии было также условием обретения благословений в прежнем завете, как это ясно показывает Павел на примерах Авраама и Давида (Рим. 4:1—15). Они, как и прочие ветхозаветные святые, были спасены, надеясь на труд грядущего Мессии и веруя в Него<sup>4</sup>.

Но, хотя условие *начала* завета благодати — это лишь вера в труд Христа, об условии *продолжения* этого завета сказано, что им является повиновение заповедям Бога. Хотя этим повиновением ни в Ветхом, ни в Новом Завете мы не заслужили милости Божьей, тем не менее, если наша вера в Христа подлинна, она произведет в нас повиновение заповедям (см.: Иак. 2:17), а повиновение Христу в Новом Завете рассматривается как необходимое свидетельство того, что мы являемся подлинными верующими и участниками нового завета (см.: 1 Ин. 2:4—6).

<sup>4</sup> Факт, что ветхозаветные верующие были спасены лишь верой в грядущего Мессию, рассматривается в гл. 6.

*Обетование* благословений в завете было обетованием вечной жизни с Богом. Это обетование часто повторялось как в Ветхом, так и в Новом Завете. Бог обещал людям, что Он будет их Богом, а они будут Его народом: «И поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя» (Быт. 17:7). «И буду им Богом, а они будут Моим народом» (Иер. 31:33). «Они будут Моим народом, а Я буду им Богом. < >И заключу с ними вечный завет» (Иер. 32:38—40; ср.: Иез. 34:30,31; 36:28; 37:26,27). Эта тема продолжается также и в Новом Завете: «*И буду их Богом, и они будут Моим народом*» (2 Кор. 6:16, курсив мой. — У. Г.; ср.: ст. 17,18; также 1 Пет. 2:9,10). Говоря о новом завете, автор Послания к Евреям цитирует Иер. 31: «И буду их Богом, а они будут Моим народом» (Евр. 8:10). Это благословение исполняется в Церкви, которая является народом Божиим, но еще большее исполнение оно находит на новых небесах и новой земле, как их увидел Иоанн: «И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; *они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их*» (Отк. 21:3, курсив мой. — У. Г.).

*Знак* этого завета (внешний, физический символ вхождения в завет) в Ветхом и в Новом Заветах различаются. В Ветхом Завете внешним символом начала отношений завета было обрезание. Символом продолжения отношений завета было соблюдение празднеств и церемониальных законов, которые Бог давал народу в разное время. В Новом Завете знаком начала отношений завета является крещение, а знаком продолжения этих отношений — участие в Вечере Господней.

Причина, по которой этот завет назван «заветом благодати», заключается в том, что он полностью основан на «благодати» Божьей, т. е. на незаслуженной благосклонности, обращенной к тем, кого Бог искупает.

*2. Различные формы завета.* Хотя основные элементы завета благодати в ходе истории народа Божьего остаются теми же, конкретные условия завета варьируются в зависимости от времени. Во времена Адама и Евы

присутствовал лишь намек на возможность отношений с Богом, которую мы видим в обетовании о семени женщины в Быт. 3:15 и в Божьем благодатном предоставлении одежды Адаму и Еве (Быт. 3:21). Завет, заключенный Богом с Ноем после потопа (Быт. 9:8—17), не был заветом, обещающим благословения вечной жизни и духовного общения с Богом; Бог лишь обещал человечеству и животному миру, что земля более не будет разрушена потопом. В этом смысле завет с Ноем, хотя он, безусловно, зависит от благодати Божьей или незаслуженной милости, представляется другим в отношении входящих в него сторон (Бог и все человечество, а не только искупленные); он отличается названным условием (отчело-века не требуется ни вера, ни послушание) и обещанным благословением (земля вновь не будет разрушена потопом, т. е. речь идет о чем-то совершенно ином, нежели вечная жизнь). Знак завета (радуга) также совершенно иной, так как он не требует активного или осознанного участия со стороны человека.

Но начиная с завета с Авраамом (Быт. 15:1—21; 17:1—27) присутствуют все элементы завета благодати. Павел говорит даже, что «Писание... предвозвестило Аврааму» (Гал. 3:8). Кроме того, Лука говорит, что Захария, отец Иоанна Крестителя, пророчествовал о том, что пришествие Иоанна Крестителя для приготовления пути Христу было началом Божьего исполнения древних обетований завета, данных Аврааму («Сотворит милость с отцами нашими и **помянет святыи завет Свой**, клятву, которою клялся Он Аврааму, отцу нашему, дать нам», Лк. 1:72,73, курсив мой. — *У. Г.*). Таким образом, обетования завета, данные Аврааму, оставались в силе до того времени, пока не исполнились во Христе (см.: Рим. 4:1-25; Гал. 3:6-18,29; Евр. 2:16; 6:13—20)<sup>5</sup>.

Чем же тогда отличается «старый завет» от «нового завета» во Христе? **«Старый завет» не совпадает по объему с ветхозаветной частью Писания**, так как заветы с Авраамом и Давидом в Новом Завете нигде не названы «ветхими». Лишь **завет с Моисеем**, завет, заключенный на горе Синай (Исх. 19—24), назван «ветхим» (2 Кор. 3:14; ср.: Евр. 8:6,13), подлежащим замене «новым заветом» во Христе (Лк. 22:20; 1 Кор. 11:25; 2 Кор. 3:6; Евр. 8:8,13; 9:15; 12:24). Завет Моисея был установлением<sup>6</sup> подробных письменных законов, данных на время, чтобы ограничить грехи народа и послужить «детоводителем», ука-зывающим людям на Христа. Павел говорит: «Для чего же закон? Он дан по-еле по причине преступлений, до времени пришествия семени, к которому от-носится обетование...» (Гал. 3:19); «...Закон был для нас детоводителем коХри-сту...» (Гал. 3:24).

Не следует считать, что со времен Моисея до времен Христа благодать не была доступна людям, так как обетование спасения верой, данное Богом Аврааму, оставалось в силе:

**Но Аврааму даны были обетования и семени его. <...> ...Закон, явив-шийся спустя четыреста тридцать лет, не отменяет так, чтобы обетова-ние потеряло силу. Ибо, если по закону наследство, то уже не по обетова-нию; но Аврааму Бог даровал оно по обетованию (Гал. 3:16—18, курсив мой. - У. Г.).**

<sup>5</sup> Обетования завета, данные Аврааму, были возобновлены и расширены, когда Бог говорил к Давиду (см. в особенности 2 Цар. 7:5—16; ср.: Иер. 33:19,20) и обещал ему, что царь из рода Давида будет править народом Божьим вовеки. Анализ вопроса о длительности Божьих обетований в заветах с Авраамом и Давидом, а также в новом завете см.: Thomas E. McComiskey, *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants* (Grand Rapids: Baker, 1985), особенно pp. 59—93.

<sup>6</sup> Подробный анализ различий между всепокрывающим заветом обетования и различными «административными заветами», которые Бог использовал в различные перио-ды, см.: McComiskey, *Covenants of Promise*, особенно pp. 139—177 и 193—211.

Кроме того, хотя система жертвоприношений завета Моисея не отменяла грехов (Евр. 10:1—4), она служила прообразом жертвы Христа, совершенного первосвященника и совершенной жертвы, Который понес на Себе наши грехи (Евр. 9:11—28). Тем не менее сам завет Моисея, с его подробными закона-ми, не мог спасти людей. Дело не в том, что законы были неправильными, **ведь они были даны Богом, но в них не было силы даровать новую жизнь, а люди не были в силах повиноваться им в совершенстве: «Итак закон проти-вен обетованиям Божиим? Никак! Ибо, если бы дан был закон, могущий жи-вотворить, то подлинно праведность была бы от закона» (Гал. 3:21).** Павел осо-знает, что Святой Дух побуждает нас к послушанию Богу с такой силой, кото-рая была недоступна закону Моисея. Он говорит, что Бог «дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа; потому что буква убива-ет, а дух животворит» (2 Кор. 3:6).

**Итак, новый завет во Христе намного совершеннее, так как он исполняет обетования, данные в Иер. 31:31—34, как они процитированы в Евр. 8:**

**Но Сей Первосвященник получил служение тем превосходнейшее, чем лучшего Он ходатай завета, который утвержден на лучших обетова-ниях. Ибо, если бы первый завет был без недостатка, то не было бы нуж-ды искать места другому. Но пророк, укоряя их, говорит:**

«вот, наступа-ют дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в то время, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; по-тому что они не пребыли в том завете Моем, и Я пренебрег их, говорит Господь. Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит !Ъсподь: вложу законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их, и буду их Богом, а они будут Моим народом. И не будет учить каж-дый ближнего своего и каждый брата своего, говоря: познай Господа; потому что все, от малого до большого, будут знать Меня. Потому что Я буду милостив к неправдам их и грехов их и беззаконий их не вспомяну более». Говоря «новый», показал ветхость первого; а ветшающее и старе-ющее близко к уничтожению (Евр. 8:6—13).

В этом новом завете даны гораздо большие благословения, ибо пришел Иисус Мессия; Он жил, умер и воскрес среди нас, раз и навсегда искупив наши грехи (Евр. 9:24—28); Он открыл нам Бога в полноте (Ин. 1:14; Евр. 1:1—3); Он излил Святого Духа в новозаветной силе на весь свой народ (Деян. 1:8; 1 Кор. 12:13; 2 Кор. 3:4—18); Он начертал закон у нас в сердце (Евр. 8:10). Но-вый завет — это «завет вечный» (Евр. 13:20) во Христе, через который мы веч-но будем пребывать в общении с Богом, и Он будет нашим Богом, а мы будем Его народом.

### Вопросы для самостоятельной работы

1. До того, как вы прочитали эту главу, рассматривали ли вы ваши отношения с Богом как «завет»? Испытываете ли вы большую уверенность в ваших отноше-ниях с Богом, осознавая, что Он управляет этими взаимоотношениями через ряд обетований, которые Он никогда не изменит?

2. Если бы вас попросили представить ваши взаимоотношения с Богом как завет, заключенный лишь между двумя сторонами, т. е. между Богом и вами, то какими были бы условия такого завета? Исполняете ли вы эти условия сейчас? Какую роль играет Христос в отношениях завета между вами и Богом? Какие бла-гословения Бог обещает вам, если вы исполните эти условия? Назовите знаки участия в этом завете. Помогает ли вам такое понимание завета лучше оценить крещение и Вечерю Господню?

### Специальные термины

завет	завет искупления
завет благодати	новый завет
завет дел	старый завет

### Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)

1882—1892 Litton (вопрос напрямую не рассматривается) 1930 Thomas, 134-141

2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1983 Carter, 1:476-483

3. Баптистские

1767 Gill, 1:300-359, 491-530

1887 Boyce, 247-258

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 7:96-99

1949 Thiessen, 199-205

1986 Ryrie, 453-460

5. Лютеранские

1934 Mueller (вопрос напрямую не рассматривается)

## 6. Реформатские (или пресвитерианские)

- 1861 Неппе, 281-319, 371-409  
1871-1873 Hodge, 2:117-122, 354-377  
1878 Dabney, 292-305, 429-463  
1889 Shedd, 23:148-167  
1937-1966 Murray, *CW*, 2:47-59, 123-131  
1938 Berkhof, 211-218, 262-301  
1962 Buswell, 1:307-320

## 7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:275-304

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

### 1. Традиционные богословия

1955 Ott (вопрос напрямую не рассматривается)

### 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien (вопрос напрямую не рассматривается)

### Другие работы

- Archer, G. L. "Covenant". In *EDT*, pp. 276-278.  
Collins, G. N. M. "Federal Theology". In *££»7*; pp. 413-414.  
Dumbrell, W. J. *Covenant and Creation*. Nashville: Thomas Nelson, 1984.  
Fuller, Daniel P. *Gospel and Law: Contrast or Continuum? The Hermeneutics of Dispensationalism and Covenant Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.  
Jocz, Jakob. *The Covenant: A Theology of Human Destiny*. Grand Rapids: Eerdmans, 1968.  
Kaiser, Walter C, Jr. *Toward An Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.  
Martens, Elmer. *God's Design: A Focus on Old Testament Theology*. Grand Rapids: Baker, 1981.  
McComiskey, Thomas E. *The Covenants of Promise: A Theology of the Old Testament Covenants*. Grand Rapids: Baker, 1985.  
Murray, John. *Covenant of Grace*. London: Tyndale, 1954.  
Osterhaven, M. E. "Covenant Theology". In *EDT*, pp. 279, 280.  
Pentecost, J. Dwight. *The Kingdom Come*. Wheaton, 111.: Scripture Press, 1990.  
Peters, G. N. H. *The Theocratic Kingdom*. 3 vols. New York: Funk and Wagnalls, 1952 (first published 1884).  
Rayburn, R. S. "Covenant, The New". In *££»7*; pp. 278, 279.  
Robertson, O. Palmer. *The Christ of the Covenants*. Grand Rapids: Baker, 1980.  
Ryrie, C. C. *Dispensationalism Today*. Chicago: Moody, 1965.  
VanGemeren, Willem. *The Progress of Redemption*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.

## Отрывок для запоминания

Евр. 8:10:

*Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит Гос-подь: вложу законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их, и буду их Богом, а они будут Моим народом.*

# ЧАСТЬ IV

# Учение о Христе и о Святом Духе

Г Л А В А 25

## Личность Христа

*Как это возможно, что Иисус является и вполне Богом, и вполне человеком, но при этом единой*



## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Мы можем кратко изложить библейское учение о личности Христа естественным образом: ***Иисус Христос был вполне Богом и вполне человеком в единой личности, и будет таким всегда.***

Материал Писания, подтверждающий это определение, весьма обширен. Сперва мы рассмотрим человеческий аспект личности Христа, затем — божественный, а потом постараемся показать, каким образом божественное и человеческое объединено в единой личности Христа.

### А. Человеческий аспект личности Христа

**1. Рождение от Девы.** Говоря о человечности Христа, уместно начать с рассмотрения Его рождения от Девы. Писание ясно утверждает, что Иисус был зачат во чреве Его матери Марии чудесным действием Святого Духа и без участия земного отца.

«Рождество Иисуса Христа было так: по обручении Матери Его Марии с Иосифом, ***прежде нежели сочетались они***, оказалось, что Она имеет во чреве ***от Духа Святого***» (Мф. 1:18, курсив мой. — У. Г.). Вскоре после этого ангел Господень сказал Иосифу: «Иосиф, сын Давидов! не бойся принять Марию, жену твою; ***ибо родившаяся в Ней есть от Духа Святого***» (Мф. 1:20, курсив мой. — У. Г.). Затем мы читаем о том, что Иосиф «поступил, как повелел ему Ангел Господень, и принял жену свою, и не знал Ее, как наконец Она родила Сына Своего первенца, и он нарек Ему имя: Иисус» (Мф. 1:24,25).

Подтверждение того же самого факта находим в Евангелии от Луки, где говорится о появлении перед Марией ангела Гавриила. После того, как ангел сказал Марии, что она родит сына, Мария спросила: «Как будет это, когда Я мужа не знаю?» Ангел ответил ей:

***Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим (Лк. 1:35; ср.: 3:23, курсив мой. — У. Г.).***

Важность учения о рождении от Девы проявляется, минимум, в трех сферах:

<sup>1</sup> Это не означает, что Бог *не мог бы* привести Христа в мир никаким иным образом. Здесь подразумевается лишь, что Бог, в Своей мудрости, решил, что такое появление Иисуса в мире будет наилучшим, и отчасти это проявляется в том, что рождение от Девы помогает нам понять, как Иисус может быть вполне Богом и вполне человеком. Возможен ли иной способ прихода Христа в мир, хоть в каком-нибудь абсолютном смысле слова «возможный», Писание нам не говорит.

1. Это учение показывает, что спасение должно прийти от Господа. Поскольку Бог обещал, что «семя» жены (Быт. 3:15) некогда уничтожит змея, Он совершил это Своей властью, а не волей человека. Рождение Христа от Девы — это напоминание о том, что спасение не может быть результатом человеческих усилий, оно должно быть деянием Бога. Наше спасение происходит лишь благодаря сверхъестественному труду Бога, и это было явлено в самом начале жизни Иисуса, когда «Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление» (Гал. 4:4,5).

2. Рождение от Девы сделало возможным полное объединение божественного и человеческого в одной личности. Это было средство, которое Бог использовал, чтобы послать Своего Сына в мир (Ин. 3:16; Гал. 4:4) в качестве человека. Если мы поразмышляем о других возможных способах появления Христа на земле, то поймем, что ни один из них не объединял бы с такой ясностью человеческое и божественное в одной личности. Вероятно, Бог мог бы создать Иисуса как совершенное человеческое существо на небесах и послать Его на землю без участия земных родителей. Но в этом случае, нам было бы сложно принять утверждение, что Иисус такой же человек, как и мы, и Он не был бы частью человеческого рода, который физически происходил от Адама. С другой стороны, для Бога было бы возможно сделать так, чтобы Иисус пришел в мир через двух земных родителей, отца и мать, и с божественной природой, чудесным образом соединенной с Его человеческой природой на раннем этапе Его жизни. Но тогда нам было бы сложно принять утверждение, что Иисус был вполне Богом, ведь Его происхождение во всем было бы подобно нашему. Размышляя об этих двух вариантах, мы понимаем, как Бог, в Своей мудрости, установил

сочетание человеческого и божественного влияния в рождении Христа. То, что Он полностью человек, стало очевидным из того факта, что Он родился обычным образом от земной матери; а то, что Он Бог, стало очевидным, так как Его зачатие в чреве Марии произошло действием Святого Духа<sup>1</sup>.

3. Рождение от Девы делает возможным также тот факт, что Христос был вполне человеком, но не наследовал греха. Как мы отметили в гл. 24, все люди унаследовали формальную вину и порочную моральную природу от их праотца, Адама (иногда эту вину называют «унаследованным грехом» или «первородным грехом»). Но Иисус не имел земного отца, и это означает, что происхождение от Адама отчасти было прервано. Иисус не происходил от Адама тем же самым образом, как от него происходят все другие люди. И это помогает нам понять, почему формальная вина и моральная порочность, свойственные всем прочим людям, не относятся к Христу.

Эта мысль, судя по всему, изложена в словах архангела Гавриила, обращенных к Марии:

**Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; по сему и рождается Святое наречется Сыном Божиим (Лк. 1:35, курсив мой. - У. Г.).**

<sup>2</sup> Я цитирую здесь перевод RSV, который кажется мне правильным (так же переводит и NIVmg). Но грамматически допустим также и следующий перевод: «Поэтому святой, который родится, будет назван Сыном Божиим». Эта версия представлена в NIV и в NASB. По-гречески текст читается следующим образом: *Ὅτι καὶ τὸ γεννώμενον ὄνιον κληθήσεται, υἱὸς θεοῦς*. Решение в пользу правильности первой или второй версии зависит от того, считаем ли мы подлежащим *τὸ γεννώμενον*, и переведем его «ребенок, который родится», или *τὸ ὄνιον*, «святой», а причастие *γεννώμενον* истолковываем как прилагательное, которое придает всему выражению следующий смысл: «рождаемое святое» (именно из такого понимания исходят NIV и NASB).

Лексические исследования последнего времени показывают, что выражение *τὸ γεννώμενον* служило для выражения значения «ребенок, который родится». Примеры можно найти в следующих источниках: Plotinus, *Nead*, 3.6.20—24; Plato, *Menexenus*, 237E; *Laws*, 6.775C; Philo, *On the Creation*, 100; *On the Change of Names*, 267; Plutarch, *Moralia*, "Advice to Bride and Groom", 140F; "On Affection for Offspring", 495E. Более детальный поиск может дать большее количество примеров, но указанных выше достаточно для того, чтобы показать: грамматическая допустимость перевода текста Лк. 1:35, предлагаемого NIV и NASB, не является сильным аргументом в пользу предлагаемой ими версии, так как грекоговорящие читатели I в. понимали слова *τὸ γεννώμενον* как сообщение о «ребенке, который родится». Именно поэтому RSV представляет значение, которое читатели I в. извлекли бы из этого предложения: «...Поэтому и ребенок, который родится, будет назван святым, Сыном Божиим». (Эти примеры употребления *τὸ γεννώμενον* я нашел в базе данных: Thesaurus Linguae Graecae at Trinity Evangelical Divinity School.)

Поскольку Дух произвел зачатие Иисуса во чреве Марии, ребенок будет назван «святым»<sup>2</sup>. Такой вывод не следует понимать в том смысле, что грех может быть передан только через отца, поскольку Писание нигде не говорит об этом. Достаточно сказать лишь, что в данном случае прямая линия происхождения от Адама была прервана и Иисус был зачат силой Святого Духа. Текст Лк. 1:35 связывает зачатие от Святого Духа со святостью и моральной чистотой Христа, и размышление над этим фактом позволяет нам понять, что Иисус не происходил вполне от Адама, так как у Него не было земного отца, и что этот разрыв в генеалогической линии Бог использовал для того, чтобы сделать Иисуса вполне человеком и чтобы при этом Он не наследовал греха от Адама.

Но почему Иисус не унаследовал греховную природу от Марии? Римско-католическая церковь, отвечая на этот вопрос, утверждает, что сама Мария была без греха; однако Писание нигде не говорит ничего подобного; и такое утверждение на самом деле не решает проблемы (так как оно не объясняет, почему сама Мария не унаследовала грех от своей матери). Лучшим объяснением будет утверждение, что действие Святого Духа в Марии не только предотвратило передачу греха от отца (так как у Иисуса не было земного отца), но также чудесным образом предотвратило передачу греха от Марии: «Дух Святой найдет на Тебя... по сему и рождается Святое наречется Сыном Божиим» (Лк. 1:35, курсив мой. — У. Г.).

Люди, не принимающие утверждения, что Писание полностью истинно, обычно отрицают и учение о рождении Иисуса от Девы (по крайней мере, так было прежде). Но если наша вера основана на Писании, то мы, безусловно, не станем отвергать это учение. Осознаем мы или нет важные богословские аспекты этого учения, мы должны верить в него прежде всего потому, что это утверждается Писанием. Подобное чудо, безусловно, не было слишком сложным для Бога, сотворившего мир, — любой, кто утверждает, что рождение от Девы было «невозможно», просто признается в своей неверии в Бога Библии. Если мы хотим правильно понимать библейское учение о личности Христа, то важно начать именно с утверждения этого учения.

**2. Человеческие слабости и ограничения.** Прежде всего нужно понять не-сколько истин. не к зачатию Иисуса во чреве Марии, а к зачатию Марии во чреве ее матери; утверждается, что Мария была

свободна от наследственного греха. Восьмого декабря 1854 г. папа Пий IX провозгласил: «Пресвятая Дева Мария в первый момент ее зачатия была... в виду заслуг Иисуса Христа... сохранена свободной от любого пятна первородного греха» (Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, trans. Patrick Lynch [Rockford: Tan, 1960<sup>4</sup>], p. 190). (Ка-толическая церковь учит также, что «вследствие особой привилегии благодати от Бога, Мария была свободна от любого личного греха в течение всей ее жизни», p. 203.)

В ответ мы должны сказать, что Новый Завет высоко чтит Марию, как ту, которая «обрела благодать у Бога» (Лк. 1:30) и была «благословенна... между женами» (Лк. 1:42), но Библия нигде не указывает на то, что Мария была свободна от наследственного греха. Выражение «Радуйся, *Благодатная* [1]сподь с Тобою» (Лк. 1:28, курсив мой. — У. Г.) означает лишь, что Мария обрела великое благословение от Бога; то же самое слово, которое в Лк. 1:28 переведено как «благословенный» (греч. *χαριτόω*), употреблено по отношению ко всем христианам в Еф. 1:6: «В похвалу славы благодати Своей, которою Он *облагодатствовал* нас в Возлюбленном» (курсив мой. — У. Г.). Отт говорит даже: «Учение о непорочном зачатии Марии в Писании открыто не выявлено» (p. 200), хотя, как он считает, подразумевается в Быт. 3:15 и в Лк. 1:28,41.

1) Иисус был наделен человеческим телом. Тот факт, что Иисус обладал человеческим телом, подобным нашим телам, очевиден из многих отрывков

Писания. Он родился так же, как рождаются все земные младенцы (Лк. 2:7). Он вырос и изменялся так же, как растут все дети: «Младенец же возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости; и благодать Божия была на Нем» (Лк. 2:40). Кроме того, Лука говорит нам, что «Иисус же преуспевал в премудрости и в возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лк. 2:52).

Иисус уставал, так же как и мы: «Иисус, *утрудившись* от пути, сел у колодезя» в Самарии (Ин. 4:6, курсив мой. — У. Г.). Ему было знакомо чувство жажды, так как на кресте Он сказал: «*Жажда*» (Ин. 19:28). После того, как он постился сорок дней в пустыне, Он «*взлжал*» (Мф. 4:2). Иногда Он ощущал физическую слабость. Во время Своего искушения в пустыне Он постился в течение сорока дней (к концу этого срока физические силы человека почти полностью покидают его, и если продолжить пост, то можно нанести своему организму непоправимый вред). В это время «Ангелы приступили и служили Ему» (Мф. 4:11), вероятно затем, чтобы добыть Ему пропитание и заботиться о Нем, пока Он не обретет достаточно физических сил для того, чтобы выйти из пустыни. Когда Иисус шел к месту распятия, воины заставили Симона Кириянина нести Его крест (Лк. 23:26), вероятнее всего потому, что Иисус был настолько слаб после избиений, что не мог нести крест Сам. Кульминация ограничений Иисуса, обусловленных Его человеческим телом, видна в Его смерти на кресте (Лк. 23:46). В Его человеческом теле больше не было жизни, и оно прекратило функционировать, точно так же, как это бывает с нашими телами, когда мы умираем.

Иисус также воскрес из мертвых в физическом, человеческом теле, хотя это тело было совершенным и не было подвержено слабости, болезни и смерти. Он многократно показывает Своим ученикам, что Его тело реальное, физическое. Он говорит: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это — Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; *ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня*» (Лк. 24:39, курсив мой. — У. Г.). Он показывает им, что наделен плотью и костями и что Он не просто бестелесный дух. Вот еще одно свидетельство этого факта: «Они подали Ему часть печеной рыбы и сотового меда; и взяв ел пред ними» (Лк. 24:42; ср.: ст. 30; Ин. 20:17,20,27; 21:9,13).

В этом же самом человеческом теле (хотя это и было воскрешенное, совершенное тело) Иисус вознесся на небо. Прежде чем вознестись, Он сказал: «Я исшел от Отца и пришел в мир; и опять оставляю мир и иду к Отцу» (Ин. 16:28; ср.: 17:11). То, как Иисус вознесся на небеса, было задумано как демонстрация преемственности между Его существованием в физическом теле на земле и Его существованием в этом теле на небесах. Несколькими стихами ниже, после того как Иисус говорит ученикам: «Дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:39), — мы читаем о том, как Иисус «вывел их вон из города до Вифании и, подняв руки Свои, благословил их. И когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо» (Лк. 24:50,51). Также и в Деяниях мы читаем: «Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их» (Деян. 1:9).

Все эти стихи показывают, что человеческое тело Иисуса до Его воскресения было во всех отношениях подобно нашему и что даже после воскресения оно оставалось человеческим телом с «плотью и костями», однако стало совершенным, таким, какое обретем и мы, когда Христос возвратится и мы также воскреснем из мертвых<sup>4</sup>. Иисус продолжает существовать в этом человеческом теле на небесах, как это демонстрирует нам Его вознесение.

2) Иисус обладал человеческим разумом. Факт, что Иисус «*преуспевал в премудрости*» (Лк. 2:52, курсив мой. — У. Г.), говорит о том, что Он прошел все этапы обучения, которые проходят другие дети, — Он учился есть, ходить, читать, и повиноваться родителям (см.: Евр. 5:8). Это обучение было частью подлинной человеческой природы Христа.

Мы также видим, что Иисус обладал человеческим разумом, подобным нашему, когда Он говорит о Своем возвращении на землю: «О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13:32)<sup>5</sup>.

3) **Иисус обладал человеческой душой и человеческими эмоциями.** Мы видим многочисленные указания на то, что Иисус обладал человеческой душой (или духом). Перед распятием Иисус сказал: «Душа Моя теперь *возмутилась*» (Ин. 12:27, курсив мой. — У. Г.). Немного далее Иоанн пишет: «Сказав это, Иисус *возмутился* духом» (Ин. 13:21, курсив мой. — У. Г.). В обоих стихах словом «возмутился» переводится греческий глагол *ταράσσω*, который часто используется для описания состояния человека, встревоженного или захваченного врасплох опасностью<sup>6</sup>.

Кроме того, Иисус перед распятием, когда понял, какие Ему предстоит перенести страдания, сказал: «Душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26:38). Его печаль была настолько великой, что, казалось, будь она чуть сильнее, она отобрала бы саму Его жизнь.

<sup>4</sup> **О природе воскресенного тела см. в гл. 27 и гл. 41.**

<sup>5</sup> Полнее этот стих рассматривается ниже.

<sup>6</sup> Слово *ταράσσω* используется, напр., при описании Ирода, который «встревожил-ся», когда узнал, что мудрецы ищут нового царя иудеев (Мф. 2:3). Также ученики «ветре-божились», когда неожиданно увидели, как Иисус идет по озеру, и подумали, что это привидение (Мф. 14:26); Захария «смутился», когда неожиданно увидел ангела в Иеру-салимском храме (Лк. 1:12); ученики «смутились», когда Иисус неожиданно появился среди них после Своего воскресения (Лк. 24:38). Но это слово используется также в Ин. 14:1,27, когда Иисус говорит: «Да не смущается сердце ваше». Поэтому нам не еледует думать, что когда Иисус «возмутился духом», Ему недоставало веры или что дело было в каком-либо грехе; речь шла о сильном человеческом чувстве, которое возникло в ситуации серьезной опасности.

Иисус обладал всеми человеческими эмоциями. Он «удивился» вере сот-ника (Мф. 8:10). Он плакал, горюя об умершем Лазаре (Ин. 11:35). Молился Иисус также с сердцем, переполненным чувствами, так как Он «во дни плоти

Своей, с **сильным воплем и со слезами** принес молитвы и моления могущему спасти Его от смерти» (Евр. 5:7, курсив мой. — У. Г.).

Кроме того, автор говорит нам: «Хотя Он и Сын, однако страданиями на-вык послушанию, и совершившись сделался для всех послушных Ему ви-новником спасения вечного» (Евр. 5:8,9). Но если Иисус никогда не грешил, то как Он мог учиться послушанию? Судя по всему, по мере того как Иисус становился все более зрелым, Он, подобно другим земным детям, мог брать на себя все большую ответственность. Чем старше Он становился, тем большего послушания требовали от Него отец и мать и тем более значительные задачи, относившиеся к человеческой природе, ставил перед Ним Его небесный Отец. С каждой все более сложной задачей, в том числе требующей определенной степени страдания (как это уточняется в Евр. 5:8), человеческие моральные силы Иисуса, Его способность повиноваться во все более сложных обстоятель-ствах увеличивались. Это были своего рода «духовные упражнения», укреп-лявшие Иисуса. Но во всех этих испытаниях Он ни разу не согрешил.

Полное отсутствие греха в жизни Иисуса тем более примечательно, что Он прошел через суровые искушения, и не только в пустыне, но и в течение всей Своей жизни. Автор Послания к Евреям утверждает, что Иисус «**подобно нам, искушен во всем, кроме греха**» (Евр. 4:15). Тот факт, что Он сталкивался с искушением, означает, что Он обладал подлинной человеческой природой, подверженной искушениям, так как Писание ясно говорит нам, что «Бог не искушается злом» (Иак. 1:13).

4) Люди, находившиеся рядом с Иисусом, считали Его обычным человеком. Матфей рассказывает о поразительном случае, происшедшем в середине служения Иисуса. Хотя Иисус учил по всей Галилее, «исцеляя всякую бо-лезнь и всякую немощь в людях», так что «следовало за Ним множество на-рода» (Мф. 4:23—25), все же, когда Он пришел в родное селение, в Назарет, люди, которые знали Его в течение многих лет, не приняли Его:

**И когда окончил Иисус притчи сии, пошел оттуда. И пришел в отечество Свое, учил их в синагоге их, так что они изумлялись и гово-рили: откуда у Него такая премудрость и силы? не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон и Иуда? и сестры Его не все ли между нами? откуда же у Него все это? И соблазнялись о Нем. <...> И не совершил там многих чудес по неверию их** (Мф. 13:53—58, курсив мой. — У. Г.).

Этот отрывок показывает, что те люди, которые знали Иисуса лучше все-го, Его соседи, с которыми Он жил и работал в течение тридцати лет, счита-ли Его самым обычным человеком, — несомненно, добрым и честным чело-

веком, но никак не пророком Божьим, способным совершать чудеса, и уж тем более не Богом во плоти. Хотя в следующем разделе мы увидим, что Иисус был вполне Богом и человеком в одном лице, мы все же должны признать убедительную силу этого отрывка. В течение первых тридцати лет Своей жизни Иисус был настолько обычным человеком, что односельчане, которые знали Его лучше всего, были изумлены тем, что Он учит с властью и творит чудеса. Они знали Его. Он был одним из них. Он был «сыном плотника» (Мф. 13:55) и Сам «плотник» (Мк. 6:3), был настолько обычным, что они вопрошали: «От-куда же у Него все это?» (Мф. 13:56). А Иоанн говорит Нам: **«И братья Его не веровали в Него»** (Ин. 7:5, курсив мой. — У. Г.).

Был ли Иисус вполне человеком? Он был человеком настолько, что даже те, кто жил и работал с Ним в течение тридцати лет, даже братья, выросшие с Ним в одной семье, не осознавали, что Он представлял собой нечто большее, чем просто благое человеческое существо. Судя по всему, они и понятия не имели о том, что Он был Богом, пришедшим во плоти.

**3. Безгрешность.** Хотя Новый Завет ясно утверждает, что Иисус был вполне человеком, таким же, как мы, он утверждает также, что Иисус отличался от остальных людей в одном важном аспекте: Он был безгрешен, и Он не совершил ни одного греха за все время Своей жизни. Иногда возражают, что если Иисус не грешил, то Он не был **подлинно** человеком, так как все люди грешат. Однако люди, выступающие с этим замечанием, просто не понимают, что люди пребывают сейчас в **ненормальном** состоянии. Бог сотворил нас не грешными, а святыми и праведными. Адам и Ева в Эдемском саду до грехопадения были **подлинно** людьми, а мы, хотя и являемся людьми, не подходим под стандарт, установленный для нас Богом.

Новый Завет учит о безгрешности Иисуса во многих местах. Указания на Его безгрешность мы видим уже в начале Его жизни, когда Иисус «возрастал и укреплялся духом, исполняясь премудрости; и благодать Божия была на Нем» (Лк. 2:40). Затем мы видим, что сатана не смог склонить Иисуса к греху и прекратил искушать Его по истечении сорока дней: «И окончив все искушение, диавол отошел от Него до времени» (Лк. 4:13). Также в синоптических Евангелиях (от Матфея, Марка и Луки) мы не видим упоминаний ни о каких проступках, совершенных Иисусом. Противостоявших Ему иудеев Иисус спросил: «Кто из вас обличит Меня в неправде?» (Ин. 8:46), и Ему никто не ответил.

Наиболее ясно о безгрешности Иисуса говорится в Евангелии от Иоанна. Иисус сделал удивительное заявление: «Я свет миру» (Ин. 8:12). Если мы считаем, что свет символизирует истинность и моральную чистоту, то Иисус говорит здесь, что Он источник истинности, моральной чистоты и святости в мире, — поразительное утверждение, которое может сделать лишь Тот, Кто свободен от греха. Кроме того, в связи с повиновением Своему небесному Отцу, Он сказал: «Я всегда делаю то, что Ему угодно» (Ин. 8:29). В конце Своей жизни Иисус говорил: «Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви» (Ин. 15:10). Немаловажно, что Пилат, когда Иисуса привели к нему на суд, несмотря на обвинения иудеев, смог прийти лишь к такому заключению: «Я никакой вины не нахожу в Нем» (Ин. 18:38).

В Книге Деяния Апостолов Иисус неоднократно назван «святым», «праведным» или определен каким-либо схожим словом (см.: Деян. 2:27; 3:14; 4:30; 7:52; 13:35). Когда Павел говорит о том, что Иисус жил как человек, он не говорит, что Тот принял «грешную плоть», но подчеркивает, что «Бог послал Сына Своего **в подобии** плоти греховной» (Рим. 8:3, курсив мой. — У. Г.). Он также говорит об Иисусе как о «не знавшем греха» (2 Кор. 5:21).

Автор Послания к Евреям утверждает, что Иисус подвергался искушениям, но при этом настаивает, что Он не согрешил: Иисус — это Тот, «Который, подобно нам, искушен во всем, **кроме греха**» (Евр. 4:15). Он — Первосвященник «святой, непричастный злу, непорочный, отделенный от грешников и превознесенный выше небес» (Евр. 7:26). Петр говорит об Иисусе как о «непорочном и чистом агнце» (1 Пет. 1:19), используя ветхозаветный образ для описания Его безгрешности. Петр прямо говорит: **«Он не сделал никакого греха**, и не было лести в устах Его» (1 Пет. 2:22, курсив мой. — У. Г.). Иисус умер, «чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных» (1 Пет. 3:18). Иоанн в своем первом послании называет Его «Иисусом Христом, Праведником» (1 Ин. 2:1) и говорит: «В Нем нет греха» (1 Ин. 3:5). Таким образом, сложно отрицать, что весь Новый Завет учит о безгрешности Христа. Он был подлинно человеком, но без греха.

В связи с безгрешностью Иисуса мы должны несколько более подробно рассмотреть природу Его искушения в пустыне (Мф. 4:1—11; Мк. 1:12,13; Лк. 4:1—13). Сутью этого искушения была попытка убедить Иисуса сойти с непростого пути послушания и страдания, который был предписан Ему как Мессии. Иисус «поведен был Духом в пустыню. Там сорок дней Он был искушаем от диавола» (Лк. 4:1,2). Во многих отношениях это искушение было схоже с искушением Адама и Евы в Эдемском саду, но оно было гораздо тяжелее. Адам и Ева были в общении с Богом и друг с другом, их в изобилии окружала пища, так как им было запрещено вкушать лишь от одного дерева. Иисус, напротив, не мог общаться с людьми, у Него не было еды, и после сорока-дневного поста Он был близок к

физической смерти. В обоих случаях требовалось послушание не вечному моральному принципу, заложенному в природе Бога, это была проверка на чистое повиновение конкретному указанию Бога. Адаму и Еве Бог повелел не вкушать от дерева познания добра и зла, и вопрос заключался в том, будут ли они послушны просто потому, что Бог по-требовал от них этого. Иисус, Который «поведен был Духом в пустыню» на сорок дней, судя по всему, осознавал, что воля Отца была такова, чтобы Он не ел в течение этого времени и оставался там, пока Отец, через водительство Святого Духа, не сказал бы Ему, что искушение окончено и Он может уйти.

В этой перспективе нам становится понятна сила искушения: «Если Ты Сын Божий, то вели этому камню сделаться хлебом» (Лк. 4:3). Иисус, безусловно, был Сыном Божьим, и Он, конечно же, мог превратить любой камень в хлеб. Вскоре Он превратит воду в вино и умножит хлеба и рыб. Искушение усиливалось из-за того, что Его жизнь, казалось, могла покинуть Его, если Он не вкусит пищи. Однако Он пришел, чтобы вместо нас в совершенстве быть послушным Богу, и при этом был **как человек**. Это означало, что повиноваться Он должен был, лишь опираясь на Свои человеческие силы. Если бы Он призвал Свою божественную силу, чтобы сделать искушение более легким, Он уже не повиновался бы Богу **как человек**. Искушение заключалось в соблазне сделать повиновение более легким. Но Иисус, в отличие от Адама и Евы, отказался вкусить того, что казалось благим и необходимым для Него, избрав повиновение Своему небесному Отцу.

Искушение поклониться и служить сатане, а затем получить власть над «всеми царствами вселенной» (Лк. 4:5) было искушением получить власть не путем длительного послушания небесному Отцу, а через подчинение князю тьмы. И вновь Иисус отверг внешне простой путь и избрал путь послушания, который вел к кресту.

Также и предложение прыгнуть с крыла храма (Лк. 4:9—11) было искушением «принудить» Бога совершить чудо и тем самым привлечь большое количество последователей, устранив необходимость обучения, трехлетнего служения людским нуждам и абсолютной святости среди жесткого противодействия. Но Иисус вновь устоял перед искушением пойти «простым путем» к исполнению Своих мессианских задач (и снова этот легкий путь в итоге не привел бы к осуществлению тех задач, которые перед Ним стояли).

Эти искушения были кульминационной точкой морального созревания Иисуса, которое длилось все Его детство и юность, когда Он «преуспевал в премудрости... и в любви у Бога» (Лк. 2:52) и «страданиями **навык послушанию**» (Евр. 5:8, курсив мой. — *У. Г.*). В этих искушениях в пустыне и в различных искушениях, с которыми Он сталкивался в течение тридцати трех лет Своей жизни, Христос повиновался Богу вместо нас, как наш представитель, тем самым преуспевая в том, в чем потерпели неудачу Адам, израильтяне в пустыне и мы сами (см.: Рим. 5:18,19).

Как бы трудно нам ни было это осознать, Писание утверждает, что в этих искушениях Иисус приобрел способность понимать нас и помогать нам в наших искушениях. **«Ибо, как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь»** (Евр. 2:18, курсив мой. — *У. Г.*). Далее автор связывает способность Иисуса сострадать нашим слабостям с тем фактом, что Он был искушаем так же, как и мы:

**Ибо мы имеем не такого первосвященника, который не может со-страдать нам в немощах наших, но Который, подобно нам, искушен во всем, кроме греха. Посему да приступаем с дерзновением к престолу бла-годати, чтобы получить милость и обрести благодать для благовремен-ной помощи (Евр. 4:15,16).**

В любой ситуации, в которой мы сталкиваемся с искушением, мы должны размышлять о жизни Христа, чтобы понять, не сталкивался ли и Он с подобной ситуацией. Обычно мы способны вспомнить о некоторых эпизодах жизни Иисуса, когда Он сталкивался с искушениями, очень схожими (хотя, может быть, и не во всех деталях) с теми, с которыми мы сталкиваемся ежедневно<sup>7</sup>.

**4. Мог ли Иисус согрешить? Это** вопрос иногда возникает. Часто говорят, что Иисус был **безгрешен** в том смысле, что Он был «неспособен согрешить». Другие возражают, что если Христос не был способен согрешить, то Его искушение не было подлинным, так как Он в любом случае не поддавался бы греху.

Чтобы ответить на этот вопрос, нам следует различать ясные утверждения Писания и те выводы, к которым мы сами можем прийти на этой основе. 1) Писание ясно утверждает, что Христос никогда не грешил (см. выше). В этом факте не может быть никаких сомнений. 2) Оно ясно утверждает также, что Иисус подвергся искушениям и что эти искушения были реальными (Лк. 4:2). Если мы верим Писанию, то мы должны настаивать на том, что Христос был, «подобно нам, **искушен во всем**, кроме греха» (Евр. 4:15, курсив мой. — *У. Г.*). Если наши размышления по вопросу о том, могли Христос согрешить, приводят нас к мысли, что Он не подвергался подлинным искушениям, то мы пришли к ложному выводу, противоречащему ясным утверждениям Писания. 3) Нам также следует вместе с Писанием утверждать, что «Бог не искушается злом» (Иак. 1:13). Но здесь возникает сложный вопрос: если Иисус был вполне Богом, как и вполне человеком (и ниже будет показано, что Писание многократно это утверждает), то не должны ли мы утверждать, что Иисус, в определенном смысле, также «не мог искушаться злом»?

<sup>7</sup> **Особенно это относится к семейной жизни. Важно помнить, что после случая в храме, который**

произошел, когда Иисусу было двенадцать лет, Иосиф нигде больше не упоминается в Евангелиях; он не упомянут в тех стихах, в которых перечислены мать Иисуса и другие члены Его семьи, братья и сестры (см.: Мф. 13:55,56; Мк. 6:3; ср.: Мф. 12:48). Вспомните, что на браке в Кане Галилейской присутствовала «мать Иисуса», а не Его отец (Ин. 2:1), если отец был еще жив (ср.: Ин. 2:12). Вероятно, это указывает на тот факт, что, после того как Иисус исполнилось двенадцать лет, Иосиф умер и впоследствии Иисус рос в семье «матери-одиночки». Это означает, что чем старше Он становился, тем большую ответственность Он брал на себя, как мужчина, зарабатывая ремеслом плотника (Мк. 6:3) и, несомненно, также помогая заботиться о Своих братьях и сестрах. Поэтому, хотя Иисус и не был женат, Он, конечно же, сталкивался с самыми разными семейными сложностями и конфликтами, весьма схожими с теми, которые возникают в современных семьях.

Мы можем вести наше рассуждение, опираясь на ясные и четкие утверждения Писания, лишь до этой точки. Здесь мы сталкиваемся с дилеммой, которая возникает и при обсуждении других доктринальных вопросов, когда в Писании утверждаются вещи, если не прямо противоречащие друг другу, то, по крайней мере, с трудом совместимые в сознании. Например, в связи с учением о Троице говорится, что Бог существует в трех лицах, что каждое из них вполне является Богом и что Бог един. Хотя эти утверждения и не противоречат друг другу, тем не менее их сложно совместить. Конечно, в определенной степени мы можем понять, как они сочетаются, но все же (по крайней мере, в этой жизни) нам приходится признать, что окончательно понять это мы не можем. В данном случае ситуация сходная. Противоречия здесь нет. Писание не говорит нам, что «Иисус был искушаем» или что «Иисус не был искушаем» (это было бы противоречием, если бы слова «Иисус» и «искушаем» были употреблены в обоих предложениях в совершенно одинаковом смысле). Библия говорит нам, что «Иисус был искушаем» и что «Иисус был вполне человеком», что «Иисус был вполне Богом» и что «Бог не искушается». Это сочетание учений Писания дает нам возможность увидеть совместное действие человеческой и божественной природы Христа и лучше понять, как Он мог быть искушаем (в определенном смысле) и не мог быть искушаем (в другом смысле). (Как это возможно, будет рассмотрено ниже.)

<sup>8</sup> В этом рассуждении я широко использую выводы, представленные в книге: Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), pp. 339—342.

Таким образом, здесь мы выходим за рамки ясных утверждений Писания и пытаемся найти ответ на вопрос, мог Христос согрешить или нет. Важно осознавать, что следующее ниже решение основывается на сочетании различных библейских учений и не подтверждается конкретными ясными утверждениями Писания. Помня об этом, мы можем сказать следующее<sup>8</sup>: 1) если бы человеческая природа Иисуса существовала сама по себе, независимо от Его божественной природы, то это была бы в точности такая же человеческая природа, какую Бог дал Адаму и Еве. Она была бы свободна от греха, но при этом *способна согрешить*. Таким образом, если человеческая природа Иисуса существовала сама по себе, то существовала абстрактная или теоретическая возможность того, что Иисус мог согрешить так же, как Адам и Ева. 2) Однако человеческая природа Иисуса никогда не существовала отдельно от Его божественной природы. С момента Его зачатия Он существовал как подлинно Бог и также как подлинно человек. Как Его человеческая природа, так и Его божественная природа были соединены в одной личности. 3) Хотя существовали некоторые явления (такие, как голод или слабость), которые Иисус испытывал лишь в Своей человеческой природе и не испытывал в божественной природе (см. ниже), тем не менее греховный поступок был бы, судя по всему, моральным актом, затрагивающим всю личность Христа. Поэтому, если бы Он согрешил, это касалось бы как Его человеческой, так и Его божественной природы. 4) Но если бы Иисус как личность согрешил, участвуя в грехе как человеческой, так и божественной природой, то согрешил бы Сам Бог, и Он перестал бы быть Богом. Но это невозможно по причине бесконечной святости божественной природы. 5) Поэтому если мы спрашиваем, могли Иисус согрешить *в действительности*, то, судя по всему, мы должны прийти к заключению, что это невозможно. Соединение божественной и человеческой природы в Его личности мешало этому.

Неразрешенным остается вопрос о том, как искушение Иисуса могло при этом быть реальным. Давайте рассмотрим искушение превратить камень в хлеб. Иисус, благодаря Своей божественной природе, обладал способностью совершить это чудо. Но в данном случае Он мог пользоваться лишь своей человеческой силой, чтобы проявить послушание. Это было такое же испытание, в котором потерпел неудачу Адам; и если бы Он воспользовался Своей божественной природой, то не заслужил бы для нас спасения. Поэтому Иисус отказался опереться на Свою божественную природу и сделать послушание более легким для Себя. Представляется уместным утверждать, что точно таким же образом Иисус встретил все искушения, — Он пользовался не божественной властью, а одной лишь силой человеческой природы (хотя, конечно же, она была не «одна», так как Иисус, обладая той же верой, которой должны обладать люди, полностью полагался на Бога-Отца и на Святого Духа в каждый момент). Моральная сила Его божественной природы была своего рода «стопором», который в любом случае предотвратил бы грех (и поэтому мы можем сказать, что Иисус не мог согрешить). Но Он не прибегал к силе Своей

божественной природы, чтобы сделать искушения более легкими, и Его отказ превратить камни в хлеб ясно на это указывает.

Итак, были те искушения реальными или нет? Многие богословы под-черкивали, что лишь тот, кто успешно сопротивляется искушению до конца, наиболее полно ощущает силу этого искушения. Так же как чемпион-тяжеловатлет, который поднимает и удерживает над головой тяжелый вес, чувствует его давление более полно, чем тот, кто пытается поднять и роняет снаряд; так же любой христианин, который успешно противостоял искушению до конца, знает, что это гораздо тяжелее, чем сразу же уступить ему. Так же было и с Иисусом: каждому искушению Он противостоял до конца и восторженно-ствовал над ним. Искушение было реальным, несмотря на то что Иисус не уступил ему. Фактически, оно было реальным именно **потому**, что Иисус не уступил ему.

Что же тогда можно сказать о том факте, что «Бог не искушается злом» (Иак. 1:13)? Судя по всему, это один из тех феноменов, истинность которых мы можем утверждать в применении к божественной природе Иисуса, но не к Его человеческой природе. Его божественная природа не могла искушаться злом, но Его человеческая природа могла искушаться и явно была искушаема. Как эти две природы соединились в одной личности перед лицом искушений, Писание нам не объясняет. Но различие между тем, что истинно для одной природы и что истинно для другой природы, является примером для ряда схожих утверждений, к которым подводит нас Писание (об этом более подробно

см. ниже, в разделе, посвященном вопросу о том, как Иисус мог быть Богом и человеком в одной личности).

**5. Почему было необходимо, чтобы Иисус был вполне человеком?** Когда Иоанн писал свое первое послание, в церкви распространилось еретическое учение, которое утверждало, что Иисус не был человеком. Эта ересь впоследствии стала известна как **докетизм**. Это отрицание истины о Христе было настолько серьезным, что Иоанн говорит даже, что оно является учением антихриста: «Духа Божия (и духа заблуждения) узнавайте так: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога; а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь уже в мире» (1 Ин. 4:2,3). Апостол Иоанн понимал, что отрицание подлинной человеческой природы Христа означало отрицание самой сути христианства. Поэтому, говорит он, тот, кто отрицает факт, что Иисус пришел во плоти, послан не от Бога.

Обращаясь к Новому Завету, мы видим много причин, по которым Иисус должен был быть вполне человеком, если Ему надлежало стать Мессией и за-служить нам спасение. Мы можем привести семь причин, по которым это было необходимо.

1) Ради заместительного послушания. Как мы отметили в гл. 24, посвященной заветам между Богом и человеком<sup>10</sup>, Иисус был нашим представителем и повиновался за нас в том, в чем Адам потерпел неудачу и проявил непослушание. Мы видим это в параллелях между искушением Иисуса (Лк. 4:1—13) и искушением Адама и Евы в саду (Быт. 2:15 — 3:7), а также в непослушании Адама и послушании Христа:

<sup>9</sup> Слово «докетизм» происходит от греческого глагола *δοκέω* «казаться». Любая бого-словеская позиция, в которой утверждается, что Иисус на самом деле не был человеком, а лишь казался им, называется «докетической». В основе докетизма лежит предположение о том, что материальное творение дурно по своей сути, а потому Сын Божий не мог соединиться с подлинной человеческой природой. Ни один выдающийся руководитель церкви не придерживался учения докетизма, но это была опасная ересь, существовавшая в течение первых четырех веков Церкви. Современные евангельские христиане, не уделяющие достаточно внимания человеческой природе Христа, могут невольно поддерживать докетические тенденции.

<sup>10</sup>См. также гл. 26.

**Посему, как Преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие (Рим. 5:18,19).**

Поэтому Павел и называет Христа «последним Адамом» (1 Кор. 15:45), Адама — «первым человеком», а Христа — «вторым человеком» (1 Кор. 15:47). Иисус должен был быть человеком, чтобы стать нашим представителем и повиноваться вместо нас.

2) **Чтобы стать** заместительной жертвой. Если бы Иисус не был человеком, Он не мог бы умереть за нас и понести наказание, которое мы заслужили. Автор Послания к Евреям говорит нам: «Ибо не Ангелов восприимлет Он,



но воспримлет семья Авраамово. Посему Он **должен** был во всем уподобиться братьям, чтоб быть милостивым и верным Первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа» (Евр. 2:16,17; ср.: ст. 14). Иисус должен был стать человеком, а не ангелом, потому что Бог желал спасти людей, а не ангелов. Но чтобы это свершилось, Он **«должен»** был стать подобным нам во всем, чтобы стать «умилоствлением» за нас, жертвой, которая была бы приемлемой заменой. Хотя эта мысль будет более подробно рассматриваться в гл. 27, посвященной искуплению, здесь важно отметить, что если бы Хри-стос не был вполне человеком, Он не смог бы принять смерть за человеческие грехи; не смог бы стать заместительной жертвой за нас.

3) **Чтобы стать** посредником между **Богом и** людьми. Поскольку грехом мы были отделены от Бога, мы нуждались в ком-то, кто встал бы между Богом и нами и вновь привел нас к Нему. Нам нужен был посредник, который мог пред-ставлять нас перед Богом и представлять Бога перед нами. Лишь Богочеловек мог выполнить эту задачу: «Ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2:5). Чтобы осуществить эту функцию посредника, Иисус должен был быть вполне Богом и вполне чело-веком.

4) **Ради того, чтобы** исполнить первоначальный **план Бога, в соответствии с** которым **человек должен** властвовать **над** творением. Как мы видели в гл. 14, посвященной целям сотворения Богом человека, Бог поместил людей на зем-ле, чтобы они покорили ее и властвовали над ней, как представители Бога. Но человек, согрешив, не исполнил этого предназначения. Автор Послания к Евреям осознает, что Бог хотел все покорить человеку, но он замечает при этом: «Ныне же еще не видим, чтобы все было ему покорено» (Евр. 2:8). Когда Иисус пришел на землю в качестве человека, Он был способен повиноваться Богу и потому имел право властвовать над творением **как человек**, исполняя перво-начальный план Бога о человеке. Автор Послания к Евреям говорит: «Увен-чан славою и честью Иисус», правящий миром (Евр. 2:9; ср.: ст. 7, где исполь-зуется то же самое выражение). Иисус говорил: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18). Бог «все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви» (Еф. 1:22). И в самом деле, однажды мы станем

2) править вместе с Ним на Его престоле (Отк. 3:21) и тогда, повинувась нашему Господу Христу, увидим исполнение Божьего плана (ср.: Лк. 19:17; 1 Кор. 6:3). Иисус должен был быть человеком, чтобы исполнить первоначальный план Бога о том, что человек должен властвовать над творением.

5) Чтобы служить нам примером. Иоанн пишет: «Кто говорит, что пребы-вает в Нем, тот должен **поступать так, как Он поступал**» (1 Ин. 2:6, курсив мой. — *У. Г.*), и напоминает, что, «когда откроется, будем подобны Ему» и что эта надежда на соответствие качествам Христа уже сейчас придает нашей жиз-ни все большую моральную чистоту (1 Ин. 3:2,3). Павел говорит нам, что мы постоянно «преображаемся в тот же образ» (2 Кор. 3:18), тем самым дви-гаясь к цели, ради которой Бог спас нас, — «(быть) подобными образу Сына» (Рим. 8:29). Петр говорит нам, что размышлять о примере Христа мы должны в особенности в страдании: «Потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Пет. 2:21). В течение всей нашей христианской жизни мы должны преодолевать свой путь, «взирая на началь-ника и совершителя веры, Иисуса» (Евр. 12:2). Если вас удручает враждеб-ность грешников, «помыслите о Претерпевшем такое над Собою поругание от грешников» (Евр. 12:3). Иисус также является для нас примером в смерти. Павел желает уподобиться Иисусу, «сообразуясь смерти Его» (Флп. 3:10; ср.: Деян. 7:60; 1 Пет. 3:17,18 и 4:1). Нашей целью должно быть уподобление Хри-сту каждый день, до самой смерти, и умереть мы должны в непоколебимом послушании Богу, с твердой верой в Него, с любовью к другим людям и про-щая их. Иисус должен был стать человеком, подобным нам, чтобы служить нам примером.

6) Чтобы служить прообразом наших воскресенных тел. Павел говорит нам, что, когда Иисус воскрес из мертвых, Он воскрес в новом, духовном теле, ко-торое «восстает в нетлении... восстает в силе» (1 Кор. 15:42—44). Это новое вое-крещенное тело Христа — пример того, какими будут наши тела, когда мы воскреснем из мертвых, так как Христос — «первенец» (1 Кор. 15:23), которо-му уподобятся те, кто последует за Ним. Сейчас мы наделены телом, подоб-ным телу Адама, но в будущем обретем тело, подобное Христову: «И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15:49). Иисус должен был воскреснуть как человек, чтобы стать «первенцем из мертвых» (Кол. 1:18), примером, показывающим то, какими в будущем станут наши тела.

7) Чтобы сопереживать нам в качестве Первосвященника. Автор Посла-ния к Евреям напоминает нам, что «как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2:18; ср.: 4:15,16). Если бы Иисус не был человеком, Он не был бы способен знать **на опыте**, через что мы проходим в наших искушениях и страданиях. Но, поскольку Он жил как человек, Он способен более полно сочувствовать нам<sup>11</sup>.

**б. Иисус будет человеком вечно.** Иисус не оставил Свою человеческую при-роду после Своей смерти и воскресения, так как Он являлся Своим ученикам как человек, и даже с ранами от гвоздей на руках (Ин. 20:25—27). Он обладал «плотью и костями» (Лк. 24:39) и ел пищу (Лк. 24:41,42). Позднее, когда Он беседовал со Своими учениками, Он был взят на небо также в Своем воскре-шенном теле, и два ангела объявили о том, что Он возвратится таким же обра-зом: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:11). Позднее Стефан, взирая на небо, увидел Иисуса как «Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян. 7:56). Иисус явился также Савлу на Дамасской дороге и сказал: «Я Иисус, Которого ты гонишь» (Деян. 9:5), и позднее Савл (Павел) связал это событие с другими явлениями Иисуса ученикам по Его воскресении (1 Кор. 9:1; 15:8). В Откровении Иоанна Иисус вновь появляется как «подобный Сыну Члове-ческому» (Отк. 1:13), хотя и будучи исполнен славы и величия, так что Иоанн в ужасе падает к Его ногам (Отк. 1:13—17). Иисус обещает, что будет вновь пить вино со Своими учениками в Царстве Отца (Мф. 26:29), и приглашает нас на великую брачную вечерю на небесах (Отк. 19:9). Кроме того, Иисус вечно будет исполнять Свое служение пророка, священника и царя, и все их Он будет исполнять в силу того факта, что он навеки остается как Богом, так и человеком<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Это утверждение сложно для понимания, так как мы не хотим сказать, что Иисус, став человеком, приобрел дополнительное знание или больший объем информации: как всеведущий Бог, Он, несомненно, знал все факты, связанные с опытом человеческого страдания. Но в Послании к Евреям говорится: «Как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр. 2:18). Следовательно, и мы должны настаивать на том, что это утверждение истинно — между страданием Иисуса и Его способностью сопереживать с нами в наших искушениях существует взаимосвязь. Судя по всему, автор послания говорит здесь не о дополнительном интеллектуальном знании, а о способности воспроизводить в памяти собственный опыт, о той способности, которой Иисус не обладал бы, если бы у Него не было этого личного опыта. Здесь можно провести параллель с врачом, написавшим книгу об акушерстве, который владеет гораздо большей *информацией* о родах, чем его родители. Однако, как мужчина, он никогда не сможет узнать этого на опыте. Женщина, родившая ребенка (или, чтобы сделать параллель более точной, женщина-врач, сама родившая ребенка и написавшая книгу), может гораздо более полно сопереживать с другими женщинами, рождающими детей.

<sup>12</sup> О служениях Христа см. в гл. 28.

Все эти тексты указывают на то, что Иисус стал человеком не *временно*, что Его божественная природа навсегда соединилась с человеческой природой и Он будет жить вовеки не только как вечный Сын Божий, второе лицо Троицы, но так же как человек Иисус, родившийся от Марии, Мессия и Спаситель

Своего народа. Иисус вечно будет пребывать вполне Богом и вполне челове-ком, и при этом единой личностью.

## Б. Божественность Христа

Чтобы изложить библейское учение об Иисусе Христе полностью, нам следует утверждать не только то, что Он был вполне человеком, но и то, что Он был вполне Богом. Хотя это слово и не встречается в Писании, для обозначения того факта, что Иисус был Богом во плоти человека, Церковь использует слово «воплощение». Доказательства божественности Христа присутствуют в Новом Завете в большом количестве. Мы разделим их на несколько категорий <sup>13</sup>.

*/.* **Прямые утверждения Писания.** В этом разделе мы рассмотрим прямые утверждения Писания отом, что Иисус является Богом<sup>14</sup>.

1) Слово «**Бог**» (*Theos*) в применении к Христу. Хотя слово *θεός*, «Бог», в Новом Завете служит для обозначения Бога-Отца, существует все же несколь-ко отрывков, в которых оно относится также к Иисусу Христу. Во всех этих текстах слово «Бог» используется в узком смысле, как обозначение Творца неба и земли, Который правит всем миром. Вот эти отрывки: Ин. 1:1; 1:18 (в древних и более точных рукописях); Ин. 20:28; Рим. 9:5; Тит. 2:13; Евр. 1:8 (ци-тата из Пс. 45:6) и 2 Пет. 1:1<sup>15</sup>. Поскольку эти тексты уже сравнительно под-робно рассматривались в главе, посвященной Троице<sup>16</sup>, мы не будем повто-рять здесь их анализ. Достаточно отметить лишь, что, как минимум, эти семь ясных текстов Нового Завета прямо говорят о Христе как о Боге.

<sup>13</sup> Далее я не провожу различия между божественностью Самого Иисуса и других

людей, хотя такое различие помогало бы нам проследить, как люди постепенно приходили к пониманию, Кто такой Христос, однако оба утверждения, необходимые для наших целей, содержатся в канонических новозаветных Писаниях и являются действительными источниками обоснования христианского учения.

<sup>14</sup> См. превосходную работу о новозаветных свидетельствах божественности Христа, основанных во многом на эпитетах Христа, взятых из Нового Завета: Donald Guthrie, *New Testament Theology* (Leicester and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1981), pp. 235—365.

<sup>15</sup> Тит. 1:3, в связи с тем, что в ст. 4 Иисус Христос называется «нашим Спасителем» и что именно Иисус Христос направил Павла проповедовать Благою весть, может также рассматриваться как пример употребления слова «Бог» в отношении Иисуса Христа.

<sup>16</sup> См. гл. 13. А также: Murray J. Harris, *Jesus as God* (Grand Rapids: Baker, 1992), здесь дается самый полный экзегетический анализ новозаветных отрывков, где говорится об Иисусе как о «Бог».

Ветхозаветный пример применения слова «Бог» к Христу встречается в известном мессианском тексте: «Ибо младенец родился нам; Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, **Бог крепкий**...» (Ис. 9:6).

2) Слово «**Господь**» (*Kyrios*) в применении к Христу. Иногда слово «Господь» (греч. *κύριος*) употребляется просто как вежливое обращение к старшему и является приблизительным эквивалентом слова «сэр» (см.: Мф. 13:27; 21:30; 27:63; Ин. 4:11). Иногда оно может означать «хозяина» слуги или раба (Мф. 6:24; 21:40). Но тоже самое слово употребляется в Септуагинте (в греческом переводе Ветхого Завета, которое широко употреблялось во времена Христа) как перевод еврейского *אֲדֹנָי*, «Яхве», т. е. (как часто переводят это слово) «Гос-подь» или «Иегова». Слово *κύριος* используется в греческом Ветхом Завете для перевода имени Господа 6814 раз. Поэтому любой грекоговорящий читатель новозаветного времени, хоть немного знакомый с греческим Ветхим Заветом, понял бы, что «Господь» — это имя Того, Кто является Творцом и правителем неба и земли, т. е. всемогущего Бога.

Итак, в Новом Завете есть много случаев применения слова «Господь» к Христу в прямом ветхозаветном смысле, т. е. где «Господь» означает Яхве, Са-мого Бога. Такое употребление слова «Господь» бросается в глаза в речи ангела, обращающегося к пастухам в Вифлееме: «Ибо ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос **Господь**» (Лк. 2:11). Хотя эти слова хорошо нам знакомы из рождественских историй, мы должны осознавать, насколько удивительным было для иудея I в. услышать, что родившийся ребенок был «Христом» (или «Мессией»)<sup>17</sup>, и более того, что Тот, Кто был Мессией, был также «Господом», — т. е. Самим Господом Богом! Удивительная сила ангельской вести, которой пастухи едва смогли поверить, фактически заключалась в следующем: «Сегодня в Вифлееме родился младенец, Который является вашим Спасителем и вашим Мессией, а также Самим Богом». Неудивительно, что «все слышавшие дивились тому, что рассказывали им пастухи» (Лк. 2:18).

Когда Мария приходит к Елисавете за несколько месяцев до рождения Христа, Елисавета говорит: «И откуда это мне, что пришла Матерь **Господа моего** ко мне?» (Лк. 1:43, курсив мой. — *У. Г.*) Поскольку Иисус еще не родился, Елисавета не могла подразумевать под словом «Господь» нечто подобное слову «господин». Она явно использовала его в узком ветхозаветном смысле, так что все высказывание приобретало поразительное значение: «И откуда это мне, что пришла Матерь Господа Бога моего ко мне?» Хотя такое высказывание и представляется исключительным, никаким иным образом слово «Господь» здесь истолковать невозможно.

**Слово «Христос» — это греческий перевод еврейского слова «Мессия:**

Другой пример мы видим, когда Матфей говорит, что Иоанн Креститель вопиет в пустыне: «Приготовьте путь **Господу**, прямыми сделайте стези Ему» (Мф. 3:3, курсив мой. — *У. Г.*) Иоанн цитирует здесь Ис. 40:3, где говорится о том, что Сам Господь Бог приходит к Своему народу. Однако контекст подразумевает роль Иоанна в подготовке пришествия Иисуса. Таким образом, в этом тексте имеется в виду, что, когда придет Иисус, придет **Сам Господь**.

Иисус Сам называет себя всевластным Господом Ветхого Завета, когда спрашивает фарисеев о Пс. 109:1: «Сказал Господь **Господу моему**, седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Мф. 22:44, курсив мой. — *У. Г.*). Смысл этого утверждения в следующем: «Бог-Отец сказал Богу-Сыну (Господу Давида): „Сиди одесную Меня“». Фарисеи понимали, что Он говорил о Себе и отождествлял Себя с Единственным, достойным ветхозаветного наименования *κύριος*, «Господь».

Такое употребление характерно также для посланий, где «Господь» — это обычное обозначение Христа. Павел говорит: «Но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и **один Господь** Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8:6, курсив мой. — *У. Г.*; ср.: 12:3 и со многими другими текстами посланий Павла).

Особенно характерен отрывок Евр. 1, где автор цитирует Пс. 101, в котором говорится о труде Господа в творении, и относит его к Христу:

И: «в начале Ты, Господи, основал землю, и небеса — дело рук Твоих; они погибнут, а Ты пребываешь; и все обветшают как риза, и как одежду свернешь их, и изменятся; но Ты тот же, и лета Твои не кончатся» (Евр. 1:10-12).

Здесь о Христе прямо говорится как о вечном Господе небес и земли, Который сотворил все и останется тем же навеки. Такое применение термина «Господь» к Христу обретает свое наивысшее выражение в Отк. 19:16, где мы видим Христа как возвращающегося и побеждающего Царя, и «На одежде и на бедре Его написано имя: Царь царей и *Господь Господствующих*» (курсив мой. — У. Г.).

3) Другие ясные указания на божественность Христа. Помимо использования слов «Бог» и «Господь» для обозначения Христа, есть и другие текстуальные свидетельства, ясно указывающие на божественность Христа. Когда Иисус сказал своим противникам-иудеям, что Авраам узрел Его (Христов) день, они возразили: «Тебе нет еще пятидесяти лет, — и Ты видел Авраама?» (Ин. 8:57). Достаточным для доказательства вечности Иисуса был бы такой ответ: «Я был еще до того, как был Авраам». Но Иисус не говорит этого. Вместо этого Он делает более изумительное заявление: «Истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я *есмь*» (Ин. 8:58, курсив мой. — У. Г.). Иисус сочетает здесь два утверждения, последовательность которых казалась бессмысленной: «Прежде чем произошло нечто, случившееся в прошлом (Авраам был), случилось нечто в настоящем (я есмь)». Но руководители иудеев сразу же поняли, что это не загадки и что Его слова не были бессмыслицей, когда Он сказал «Я есмь», Он повторил слова Самого Бога, который назвал Себя Моисею так: «*Я ЕСМЬ СУЩИЙ*» (Исх.3:14). Иисус сказал о Себе: «Я ЕСМЬ» — это то наименование, которым Бог обозначает Себя, как Вечно Существующего, как

Бога, являющегося источником собственного существования, Который всегда был и всегда будет. Когда иудеи услышали это необычное, яркое и торжественное заявление, они поняли, что Иисус утверждает, что Он — Бог. «Тогда взяли камень, чтобы бросить на Него; но Иисус скрылся и вышел из храма» (Ин. 8:59)<sup>18</sup>.

Другое яркое утверждение божественности Христа находим в конце Книги Откровение: «Я есмь Альфа и Омега, начало и конец, первый и последний» (Отк. 22:13). Если сопоставить его с утверждением Бога-Отца в Отк. 1:8 «Я есмь Альфа и Омега», то оно также представляет собой сильное утверждение равной божественности с Богом-Отцом. Господствуя над всей историей и над всем творением, Иисус есть начало и конец.

В Ин. 1:1 Иоанн не только называет Иисуса «Богом», но и говорит о Нем как о «Слове» (греч. *λόγος*). Читатели Иоанна понимали, что слово *λόγος* имеет здесь две характеристики: оно отсылает как к властному, творческому Слову Бога в Ветхом Завете, с помощью которого были сотворены небо и земля (Пс. 32:6), так и к организующему, либо объединяющему мировому принципу греческой философии, тому, что связывает мир в единое целое<sup>19</sup>. Иоанн отождествляет Иисуса с обоими этими понятиями и говорит, что Он не только властное, творческое Слово Бога и организующее, объединяющее начало мира, но и что Он стал человеком: «И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца» (Ин. 1:14). Здесь ясное утверждение божественности Иисуса соединено с открытым утверждением о том, что Иисус также стал человеком и жил как человек среди нас.

<sup>18</sup> Другие утверждения типа «Я есмь» из Евангелия от Иоанна, в которых Иисус утверждает, что Он — хлеб жизни (6:35), свет миру (8:12), дверь овцам (10:7), добрый пастырь (10:11), воскресение и жизнь (11:25), путь, истина, жизнь (14:6) и подлинная виноградная лоза (15:1), также дополняют общую картину божественности Христа, о которой говорит Иоанн; см.: Donald Guthrie, *New Testament Theology*, pp. 330—332.

<sup>19</sup>См.: Donald Guthrie, *New Testament Theology*, p. 326.

Еще одно свидетельство утверждения божественности Христа содержится в том факте, что Иисус называет Себя «Сыном Человеческим». В четырех Евангелиях этот термин употреблен 86 раз, и при этом встречается лишь в устах Иисуса, и исключительно когда Он говорит о Самом Себе (см., напр.: Мф. 16:13; Лк. 9:18). В остальной части текста Нового Завета термин «Сын Человеческий» с определенным артиклем употребляется лишь единожды, в Деян. 7:56, когда Стефан говорит о Христе как о Сыне Человеческом. Этот уникальный термин основывается на видении из Дан. 7, где Даниил увидел «как бы Сына человеческого», идущего к «Ветхому днями», и Которому «дана власть, слава и царство, чтобы *все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное*, которое не прейдет» (Дан. 7:13,14,

курсив мой. — У. Г.). В этом отрывке ясно говорится о Том, Кто пришел с небес и Кому дана *вечная власть* над *всем миром*. Первосвященники прекрасно поняли Иисуса, когда Он сказал: «Отныне узрите Сына Человеческого, *сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных*» (Мф. 26:64, курсив мой. — У. Г.). Ссылка на Дан. 7:13,14 была совершенно ясной, и первосвященник понял, что Иисус утверждает, что Он — вечный правитель мира, пришедший с небес, о Котором говорится в видении Даниила. Иудеи сразу же сказали: «Он богохульствует! <. <“Повинен смерти»

(Мф. 26:65,66). Здесь Иисус на-конец ясно высказал утверждение о том, что Он — вечный правитель мира, о чем Он лишь аллегорически упоминал прежде, говоря о Себе как о «Сыне Человеческом».

Хотя наименование «Сын Божий» иногда может обозначать Израиль (Мф. 2:15), ил и просто человека, когда подчеркивается тот факт, что он со-творен Богом (Лк. 2:38), или возрожденного человека (Рим. 8:14,19,23), тем не менее есть случаи, в которых выражение «Сын Божий» обозначает Иисуса как небесного, вечного Сына, равного Отцу (см.: Мф. 11:25—30; 17:5; 1 Кор. 15:28; Евр. 1:1—3,5,8). В особенности это справедливо для Евангелия от Иоанна, в котором Иисус рассматривается как единственный Сын Отца (Ин. 1:14,18, 34,49), Который полностью представляет Его (Ин. 8:19; 14:9). В качестве Сына Он настолько велик, что мы можем верить Ему свою вечную жизнь (чего нельзя сказать ни об одном сотворенном существе: Ин. 3:16,36; 20:31). Отец наделил Его властью даровать жизнь, произносить вечное осуждение и править всем миром (Ин. 3:36; 5:20—22,25; 10:17; 16:15). В качестве Сына Он был послан Отцом, а потому существовал еще до того, как прийти в мир (Ин. 3:37; 5:23; 10:36).

В первых трех стихах Послания к Евреям подчеркивается, что Сына Бог «поставил наследником всего, чрез Которого и веки сотворил» (Евр. 1:2). Об этом Сыне автор говорит: «...Будучи сияние славы и образ [букв.: „точная копия“, греч. *χαρακτήρ*] ипостаси Его и держа все словом силы Своей...» (Евр. 1:3). Иисус есть точная копия «природы» (или «существа», греч. *ὁπόστασις*) Бога, и это делает Его абсолютно равным Богу во всех Его свойствах. Более того, Он непрерывно «держит все» словом силы Своей, а на это способен один лишь Бог.

Все эти тексты указывают на то, что обозначение «Сын Божий» **в применении к Христу** ясно утверждает Его божественность как вечного Сына в Троице, равного Богу-Отцу во всех Своих свойствах.

**2. Свидетельства, что Иисус обладал свойствами Божества.** Помимо конкретных утверждений божественности Иисуса, изложенных в процитированных выше текстах, в событиях Его жизни мы видим также много примеров таких действий, которые указывают на Его божественную природу.

Иисус продемонстрировал Свое **всемогущество**, когда усмирил бурю еловом (Мф. 8:26,27), умножил хлеба и рыб (Мф. 14:19) и превратил воду в вино (Ин. 2:1—11). Кто-то может возразить, что в этих чудесах проявилась лишь сила Святого Духа, действовавшая через Него, что таким же образом Святой Дух мог бы действовать через любого другого человека, и поэтому чудеса не являются проявлением божественной сущности Иисуса. Однако пояснения, которые сопровождают рассказ об этих событиях, часто указывают не на действие Святого Духа, а на Самого Иисуса. Например, когда Иисус превратил воду в вино, Иоанн говорит нам: «Так положил Иисус начало чудесам в Кане Галилейской и **явил славу Свою**; и уверовали в Него ученики Его» (Ин. 2:11, курсив мой. — *У. Г.*). Явлена была не слава Святого Духа, а слава Самого Иисуса, когда Его божественная сила подействовала на воду так, что она превратилась в вино. Также, когда Иисус усмирил бурю на Галилейском озере, Его ученики не сказали: «Как велика сила Святого Духа, действующая через этого пророка!», они воскликнули: «Кто Этот, что и ветры и море **повинуются Ему?**» (Мф. 8:27, курсив мой. — *У. Г.*). Ветер и море подчинялись власти Самого Иисуса, а лишь власти Бога повинутся моря, лишь этой властью усмиряюгея волны (ср.: Пс. 64:7; 88:9; 106:29)<sup>20</sup>.

Иисус утверждает Свою **вечность**, когда говорит: «Истинно, истинно говорю вам: прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58, см. выше); или: «Я есмь Альфа и Омега» (Отк. 22:13).

**Всеведение** Иисуса проявляется в том, что Он знает мысли людей (Мк. 2:8), например, Он видит Нафанаида, сидящего под деревом, находясь вдали от него (Ин. 1:48); а также в том, что Он знает, «кто суть неверующие, и кто предаст Его» (Ин. 6:64). Конечно, откровение об отдельных событиях или явлениях Бог мог дать любому человеку, обладавшему пророческим даром, — как это было в Ветхом Завете, так осталось и в Новом. Но знание Иисуса было гораздо более обширным. Он знал, «кто суть неверующие», т. е. знал о наличии или отсутствии веры в сердцах всех людей. Иоанн прямо говорит, что Иисус «не имел нужды, чтобы кто засвидетельствовал о человеке; ибо Сам **знал, что в человеке**» (Ин. 2:25, курсив мой. — *У. Г.*). Позднее ученики говорили о Нем: «Теперь видим, что **Ты знаешь все**» (Ин. 16:30, курсив мой. — *У. Г.*). В этих утверждениях сказано гораздо больше, чем можно было бы сказать о любом великом пророке или апостоле Ветхого или Нового Завета, так как в них подразумевается всеведение Иисуса<sup>21</sup>.

<sup>20</sup>Я признаю, что в некоторых текстах чудеса Христа приписываются действию Святого Духа, — см.: Мф. 12:18; Лк. 4:14,18,40.

<sup>21</sup>О тексте Мк. 13:32 и о том, как всеведение может сочетаться с тем, что Иисус, будучи человеком, узнавал нечто новое, см. ниже.

И наконец, когда Иисус, после Своего воскресения, спросил Петра, любит ли он Его, Петр ответил: «Господи! **7ы все знаешь**; Ты знаешь, что я люблю

Тебя» (Ин. 21:17, курсив мой. — *У. Г.*). Здесь Петр высказывает нечто большее, чем просто утверждение о том, что

Иисус знает его сердце и знает о том, что Петр Его любит. Его утверждение носит общий характер («Ты все знаешь»), и из него Петр делает частное заключение («Ты знаешь, что я люблю Тебя»). Петр уверен в том, что Иисус знает все, что происходит в сердце каждого человека, и поэтому он уверен, что Иисус знает и его сердце.

Божественное свойство *вездесущности* Иисуса не утверждается напрямую во время Его земного служения. Однако, мысленно обращаясь к тому времени, когда будет установлена Церковь, Иисус говорит: «Где двое или трое собраны во имя Мое, /иамЯпосреди них» (Мф. 18:20, курсив мой. — *У. Г.*). Кроме того, прежде чем покинуть землю, Он сказал Своим ученикам: «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20)<sup>22</sup>.

Тот факт, что Иисус был наделен *единодержавием* (суверенностью), т. е. такой властью, которой обладает один лишь Бог, виден в том, что Он мог прощать грехи (Мк. 2:5—7). В отличие от ветхозаветных пророков, которые провозглашали: «Так говорит Господь», Он предварял Свои высказывания ело-вами: «Но *Я говорю вам*» (Мф. 5:22,28,32,34,39,44) — и это является поразительным утверждением власти Иисуса. Он мог говорить с авторитетом Бога, так как Он Сам был вполне Богом. Отец предал «все» в Его руки, равно как и власть являть Отца тому, кому Он пожелает (Мф. 11:25—27). Его власть настолько велика, что будущее вечное состояние каждого человека во вселенной зависит от того, верует он в Христа или отвергает Его (Ин. 3:36).

<sup>22</sup> **Я не имею здесь в виду, что вездесущной была человеческая природа Иисуса. Человеческая природа Иисуса, в том числе Его физическое тело, никогда не находилась более чем в одном месте в одно время. Вероятно, эти стихи следует понимать в том смысле, что они относятся к божественной природе Иисуса (о различии между двумя природами Христа см. ниже).**

Иисус обладал также божественным свойством *бессмертия*, неспособности умереть. Указание на это свойство мы видим в начале Евангелия от Иоанна, когда Иисус говорит иудеям: «Разружьте храм сей, и Я в три дня *воздвигну его*» (Ин. 2:19, курсив мой. — *У. Г.*). Иоанн объясняет, что Иисус говорил не об Иерусалимском храме, построенном из камня, но «Он говорил о храме *Тела Своего*. Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2:21,22, курсив мой. — *У. Г.*). Нам следует настаивать на том, что Иисус действительно умер: ведь в этом же отрывке говорится о том, как «воскрес Он из мертвых». Но очень важно то, что Иисус предсказывает Свою активную роль в собственном воскресении: «Явтридня воздвигну его». Хотя в других текстах Писания говорится о том, что Христа воскресил из мертвых Бог-Отец, здесь Иисус говорит о том, что Он сам участвовал в Своем воскресении.

В другом отрывке из Евангелия от Иоанна Иисус утверждает, что Он имеет власть отдать Свою жизнь и взять ее назад: «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее; никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее: имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее; сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин. 10:17,18). Здесь Иисус говорит о власти, которой никогда не обладал ни один человек, — о власти отдать свою жизнь и взять ее назад. И это также является указанием на тот факт, что Иисус обладал божественным свойством бессмертия. Также автор Послания к Евреям говорит, что Иисус — «Священник иной, Который таков не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей» (Евр. 7:16). (Тот факт, что бессмертие — это уникальная характеристика Бога, виден в 1 Тим. 6:16, где о Боге говорится, что Он «единственный имеющий бессмертие».)

Другое ясное утверждение божественности Христа заключается в том факте, что Он был сочтен *достойным поклонения*, чего не достойно ни одно творение, в том числе ангелы (см.: Отк. 19:10), а один лишь Бог. Однако Писание говорит о Христе: «Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп. 2:9—11). Также и ангелам Бог повелевает поклоняться Христу, так как мы читаем: «Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: „и да поклонятся Ему все Ангелы Божий“» (Евр. 1:6).

Иоанну было позволено взглянуть на поклонение, происходящее на небесах, и он увидел тысячи и тысячи ангелов и небесных существ вокруг престола Божьего, восклицающих: «Достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благословение» (Отк. 5:12). Затем он услышал, как «всякое создание, находящееся на небе и на земле, и под землею и на море, и все, что в них, слышал я, говорило: Сидящему на престоле *и Агнцу* благословение и честь, и слава и держава во веки веков» (Отк. 5:13, курсив мой. — *У. Г.*). Христос назван здесь «закланным Агнцем», и Он удостоен вселенского поклонения, принадлежащего Богу-Отцу, что ясно показывает их равенство в божественной природе<sup>23</sup>.

**3. Отказался ли Иисус от части Своих божественных свойств, будучи на земле? (Теория кеносиса).** Павел пишет филиппийцам:

<sup>23</sup> См. также: Мф. 28:17, где говорится, что Иисус после Своего воскресения принял поклонение от учеников.

Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек (Флп. 2:5—7).

Опираясь на этот текст, многие богословы в Германии (примерно в 1860—1880 гг.) и в Англии (примерно в 1890—1910 гг.) начали отстаивать та-кой взгляд на воплощение, которого прежде в истории Церкви никто не придерживался. Этот новый взгляд был назван «теорией кеносиса», а позиция в целом получила название «кенотического богословия». **Кенотическая теория** утверждает, что Христос отказался от некоторых из Своих божественных свойств, находясь на земле в качестве человека. (Слово «кеносис» образовано от греческого глагола *κενόω*, который обычно означает «опустошать», а в Флп. 2:7 переведен как «опустошил Себя» [в русском синодальном тексте — «уничжил Себя Самого». — *Примеч. пер.*]. В соответствии с этой теорией, Христос «опустошил Себя», тем самым лишившись некоторых из Своих божественных свойств, таких, как всеведение, вездесущность и все-могущество, в тот период, когда Он находился на земле как человек. Этот акт рассматривался в качестве добровольного самоограничения со стороны Христа, которое Он осуществил ради исполнения Своего искупительного труда<sup>24</sup>.

Но учит ли нас Флп. 2:7 тому, что Христос лишил Себя некоторых божественных свойств, и подтверждается ли это в остальной части текста Нового Завета? Свидетельство Писания указывает на отрицательный ответ на оба эти вопроса. Прежде всего нам следует понять, что ни один из признанных учителей первых 1800 лет истории Церкви, в том числе тех, чьим родным языком был греческий, не считал, что выражение «опустошил Себя» в Флп. 2:7 означает, что Сын Божий отказался от некоторых из Своих божественных свойств. Во-вторых, мы должны признать, что текст не говорит о том, что Христос «лишил Себя части силы», или «лишил Себя божественных свойств», или чего-либо подобного. В-третьих, в тексте указано, в чем заключалось это «опустошение»: Христос не отказался от каких-то из Своих свойств, а «принял образ раба», т. е. живя как человек и «по виду став как человек... [Он] смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8). Таким образом, сам контекст истолковывает это «опустошение» как «смирение» и принятие униженного положения. Поэтому NIV переводит это предложение не «*опустошил Себя*», а «*уничжил Себя*» (англ. «made himself nothing»; Флп. 2:7, NIV) ■ Опустошение состояло в изменении роли или статуса, а не сущностных признаков или природы.

<sup>24</sup> **Очень точное изложение истории кенотического богословия см.: "Kenosis, a Kenotic Theology" by S. M. Smith, in EDT, p. 600—602. Удивительно (для издания в котором печатается эта статья), что Смит заканчивает свой обзор признанием кенотического богословия нормальной формой ортодоксальной, библейской веры!**

Четвертое основание для подобной интерпретации заключается в намерениях Павла, которые видны из контекста. Он призывает филиппийцев: «Ничего не делайте по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию почитайте один другого высшим себя» (Флп. 2:3), а затем говорит им: «Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других» (Флп. 2:4). Что-бы убедить их быть смиренными и прежде заботиться об интересах других людей, Он приводит пример Христа: «Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого, приняв образ раба...» (Флп. 2:5-7).

Приводя Христа в качестве примера, Павел хочет, чтобы филиппийцы подражали Ему. Но он, безусловно, не хочет, чтобы они «лишили себя» каких-то своих сущностных признаков или свойств! Он не просит их «отказаться» от своего ума или силы и стать уменьшенной версией того, чем они были раньше. Он просит их, чтобы они заботились об интересах других людей прежде, чем о своих собственных: «Не о себе только каждый заботься, но каждый и о других» (Флп. 2:4). А поскольку его цель именно такова, в этом контексте Павел указывает на Христа как на наивысший пример: Он заботился о других и был готов отказаться от тех привилегий и оттого статуса, которыми Он обладал в качестве Бога.

Поэтому лучшим объяснением этого отрывка будет следующее: здесь говорится о том, что Иисус отказывается от того **статуса** и от тех **привилегий**, которыми Он обладал на небесах: Он «не почитал хищением быть равным Богу», но «опустошил Себя», или «унизил Себя», ради нас и пришел на землю, чтобы жить как человек. В другом месте Иоанн говорит о «славе», которую Христос имел у Отца «прежде бытия мира» (Ин. 17:5), от которой отказался и которую снова примет, когда возвратится на небеса. Павел также говорит, что Христос, «будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою» (2 Кор. 8:9), имея в виду славу и честь, которые Он заслуживал, но временно оставил ради нас.

Пятая, и последняя, причина, по которой «кенотический» взгляд на Флп. 2:7 следует отвергнуть — это широкий контекст новозаветного учения и учение всей Библии. Если бы такое временное событие было в действительности,

если бы вечный Сын Божий перестал на время обладать всеми свойствами Бога (напр., на время перестал быть всеведущим, всемогущим и вездесущим), то нам следовало бы ожидать, что о таком невероятном событии говорилось в Новом Завете ясно и неоднократно, а не в одном лишь слове (в сомнительном истолковании) в единственном послании. Но надлежит ситуация обратная: мы нигде более не находим утверждения о том, что Сын Божий перестал обладать некоторыми свойствами Бога, которыми Он обладал от века. Фактически, если бы теория кеносиса была истинной (а это является фундаментальным возражением против ее истинности), то мы уже не могли бы утверждать, что здесь, на земле, Иисус был вполне Богом<sup>25</sup>. Теория кеносиса в конечном счете отрицает полную божественность Иисуса Христа: в ее изложении Он перестает быть вполне Богом. Смит пишет: «Все формы классической ортодоксии отвергают кенотическое богословие»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup>Иногда слово «кеносис» употребляется в более узком смысле, не связанном с кенотической теорией, а для обозначения более ортодоксального понимания Флп. 2:7, которое заключается в том, что Иисус во время Своего пребывания на земле просто на время отказался от Своей славы. (По существу именно данная точка зрения излагается в этой книге.) Однако применение термина «кеносис» для обозначения такого традиционного понимания Флп. 2:7 не представляется уместным, так как оно легко может быть понято как термин кенотического богословия, отрицающего полную божественность Христа. Использование термина, формально относящегося к лжеучению, для обозначения здоровой библейской позиции едва ли можно признать уместным.

<sup>26</sup>S. M. Smith, "Kenosis, A Kenotic Theology", p. 601.

<sup>27</sup>Смит считает, что одной из главных причин, побудивших людей принять кенотическое богословие, было развитие современной психологии в XIX в.: «В ту эпоху люди учились мыслить категориями психологии. Сознание было одной из главнейших категорий. Если "центр" нашей личности — это сознание и если Иисус — одновременно и всеведущий Бог, и ограниченный человек, то Он наделен двумя центрами и, таким образом, в фундаментальном смысле не один из нас. Такая христология для многих стала неприемлемой» (ibid., pp. 600,601). Иными словами, давление современной психологии делало веру в сочетание божественных и человеческих качеств в единой личности Христа интеллектуально затруднительной: как Он мог настолько сильно отличаться от нас и при этом быть подлинно человеком?

На это мы можем ответить, что современная психология внутренне ограничена, единственный объект ее изучения — это простые человеческие существа. Ни один современный психолог никогда не изучал никого, кто был бы совершенно свободен от греха (как Христос) и кто был бы вполне Богом и вполне человеком (как Христос). Если мы ограничим наше рассуждение теми рамками, которые современная психология называет «возможными» или «допустимыми», то мы не сможем говорить ни о безгрешном Христе, ни о божественном Христе. Как в этом, так и в других аспектах учения наше представление о «возможном» должно определяться не современным эмпирическим изучением ограниченного, падшего мира, а учением Писания.

Важно помнить о том, что главной силой, убеждающей людей принять кенотическое богословие, было не открытие нового понимания Флп. 2:7 или какого-либо иного новозаветного текста, а нарастающий дискомфорт, который испытывал современный человек при восприятии формулировки учения о Христе в исторической, классической ортодоксии. Рациональным, «научно мыслящим» людям было трудно поверить, что Иисус Христос мог быть подлинно человеком и вполне Богом в одно и то же время<sup>27</sup>. Кенотическая теория становилась все более привлекательной, так как она позволяла утверждать, что (в определенном смысле) Иисус был Богом, но таким Богом, Который на время отказался от некоторых из Своих божественных свойств, в частности от тех, которые труднее всего было принять людям, живущим в современном мире.

**4. Вывод: Христос был вполне Богом.** Новый Завет в сотнях однозначных стихов вновь и вновь утверждает полную, абсолютную божественность Иисуса Христа; в этих стихах Иисус назван «Богом» и «Господом» и Ему присвоен также ряд других божественных имен, которые могут быть истинными лишь в применении к Самому Богу. «Ибо благоугодно было Отцу, чтобы в Нем обитала вся полнота» (Кол. 1:19), «ибо в Нем обитает *вся полнота Божествам-лесно*» (Кол. 2:9, курсив мой. — У. К.). Мы уже доказали, что Иисус был подлинно и в полном смысле человеком. Теперь мы говорим, что Он был также подлинно и в полном смысле Богом. Он по праву назван «Эммануилом», что означает «с нами Бог» (Мф. 1:23).

**5. «Понятно» ли сегодня учение о воплощении?** В течение всей истории Церкви возникали возражения против новозаветного учения о полной божественности Христа. Одна из недавно опубликованных книг, где авторы нападают на это учение, заслуживает упоминания, так как она вызвала много споров, поскольку авторы статей являются признанными церковными лидерами Англии. Название «Миф о воплощенном Боге»<sup>28</sup> раскрывает основное поло-



жение книги. Авторы называют «мифом» представление о том, что Иисус был «воплощенным Богом» или «Богом во плоти»; они говорят, что, может быть, этот миф был полезен для прежних поколений, но сегодня мы уже не можем в него верить.

Эта книга начинается с нескольких фундаментальных предпосылок: 1) Библия сегодня не является для нас абсолютным божественным авторитетом (р. i); 2) христианство, подобно человеческой жизни и человеческому мышлению, изменяется с течением времени (р. и). Основные утверждения изложены в первых двух главах. В гл. 1 Морис Уайлз утверждает, что христианство может существовать и без идеи о воплощении. Церковь уже откачалась от устаревших доктрин, таких, как «реальное присутствие» Христа в Вечере Господней, непогрешимость Писания и рождение от Девы; следовательно, можно отказаться также и от традиционного учения о воплощении и при этом сохранить христианскую веру (pp. 2,3). Более того, учение о воплощении не представлено в Писании непосредственно, оно зародилось в таком окружении, где люди легко верили в сверхъестественное; тем не менее в течение всей истории Церкви оно никогда не было последовательным и понятным (pp. 3—5).

<sup>28</sup> Maurice Wiles, Francis Young, *The Myth of God Incarnate*, ed. John Hick (London: SCM, 1977).

В гл. 2 Фрэнсис Янг говорит, что в Новом Завете присутствует множество свидетельств различных авторов, каждый из которых говорит о своем собственном понимании Христа; при этом из Нового Завета в целом невозможно извлечь никакого единого или даже единообразного представления о Христе. Понимание личности Христа в ранней церкви развивалось в различных направлениях. Янг приходит к выводу, что в наши дни дело обстоит точно таким же образом. Мы можем принимать множество *личных вариантов* истории об Иисусе Христе, существующих в христианской церкви, в том числе и утверждение, что Христос был таким человеком, в котором Бог действовал уникальным образом, но который при этом вовсе не был также и вполне Богом<sup>29</sup>.

С позиции евангельского богословия важно отметить, что такое отрицание божественности Иисуса может возникнуть лишь в том случае, если считать, что Новый Завет не обладает абсолютным божественным авторитетом и что он не является истиной во всех своих аспектах. Этот вопрос авторитета Писания во многих случаях и является критерием в вопросе о личности Христа. Кроме того, по большей части критика учения о воплощении связана с утверждением о том, что это учение «невразумительно» или «непонятно». Но, по сути своей, такие заявления лишь указывают на то, что их авторы не хотят принимать ничего из того, что не вписывается в их «научную» картину мира, в которой вселенная — это закрытая система, куда не могут проникнуть такие виды божественного вмешательства, как чудеса и воплощение. Утверждение о том, что «Иисус был вполне Богом и вполне человеком в одном лице», хотя и не является противоречивым, представляет собой парадокс, который в этом веке мы не можем полностью понять, а возможно, и не поймем никогда. Но это не дает нам права навесить на это учение ярлык «невразумительности» или «непонятности». Учение о воплощении в том виде, как его понимала Церковь в ходе всей своей истории, всегда было последовательным и понятным, хотя никто не утверждает, что оно дает исчерпывающий ответ на вопрос, как Иисус мог быть и вполне Богом, и вполне человеком. Поэтому мы не можем отвергать ясное и основополагающее учение Писания о воплощении — мы просто должны признать, что оно остается парадоксальным, что в нем заключено все то, что Бог желал открыть нам в связи с этой темой, и что оно истинно. Если мы подчинимся Богу и Его слову, изложенному в Писании, то мы должны верить этому учению.

<sup>29</sup> В ответ на эту книгу сразу же был опубликован сборник: *The Truth of God Incarnate*, ed. Michael Green (Sevenoaks, Kent, U. K.: Hodder and Stoughton, and Grand Rapids: Eerdmans, 1977). Позднее авторы «*The Myth of God Incarnate*» и многие из критиков этого сборника опубликовали материалы трехдневной конференции в третьей книге: Michael Golder, ed., *Incarnation and Myth: The Debate Continued* (London: SCM, 1979).

**6. Почему божественность Иисуса была необходима?** В предыдущем разделе мы перечислили ряд причин, по которым Иисус должен был быть вполне человеком, чтобы заслужить для нас искупление. Здесь уместно будет также признать, что принципиально важно настаивать и на божественности Христа, и не только потому, что этому учит нас Писание, но также и по следующим причинам: 1) лишь бесконечный Бог мог понести полное наказание за все грехи тех, кто уверует в Него, — ни одно конечное существо не смогло бы этого сделать; 2) спасение — от Бога (Ион. 2:9), и все Писание говорит о том, что ни один человек, никакое творение никогда не смогло бы спасти людей — это мог сделать лишь Бог; 3) лишь Некто, являющийся истинно Богом, мог бы стать посредником между Богом и человеком (1 Тим. 2:5) как для того, чтобы привести нас обратно к Богу, так и для того, чтобы открыть нам Бога в полноте (Ин. 14:9).

Итак, если Иисус не был вполне Богом, у нас нет ни спасения, ни, в конечном счете, христианства. Не случайно те группы, которые отказались от веры в полную божественность Христа, не оставались надолго в рамках хрис-

тианской веры, а двигались в сторону религиозных систем, подобных унитаризму, развившемуся в Соединенных Штатах и в других странах. «Всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца» (1 Ин. 2:23). «Всякий, престаупающий учение Христово и не пребывающий в нем, не имеет Бога; пребывающий в учении Христовом имеет и Отца и Сына» (2 Ин. 9).

## В. Воплощение: божественная и человеческая сущности в единой личности Христа

Библейское учение о божественной и человеческой сущностях Христа было известно Церкви с самых ранних времен. Но точное понимание того, как именно полная божественность и полная человечность могли сочетаться в одной личности, формулировалось в Церкви постепенно, и сформировалось окончательно лишь в халкидонском определении в 451 г. До этого возникали и были отвергнуты различные неадекватные представления о личности Христа.

/ . **Три неверных взгляда на личность Христа.** Один из этих взглядов — арианство — был рассмотрен в гл. 13, посвященной учению о Троице. Но здесь следует упомянуть еще о трех учениях. Которые были отвергнуты и признаны еретическими.

1) **Аполлинаризм.** Аполлинарий, сделавшийся епископом лаодикийским ок. 361 г., учил, что единая личность Христа обладала человеческим телом, но не обладала ни человеческим разумом, ни душой (или духом) и что разум и дух Христа имели божественную природу Сына Божьего. Эта точка зрения схематически отображена на рис. 25.1.

Человеческое тело

Божественная природа



Рис. 25.1. Аполлинаризм

Но взгляды Аполлинария были отвергнуты руководителями Церкви того времени, которые понимали, что не одно лишь человеческое тело нуждалось в спасении и в представительстве Христа через Его искупительный труд, но что в этом нуждались также наши умы и души (наш дух): если Христос должен был спасти нас, Он должен был быть вполне Богом и вполне человеком (Евр. 2:17).

Рис. 25.2. Несторианство



2) **Несторианство.** Несторианство — это учение о том, что у Христа было две отдельные личности, — человеческая и божественная, в отличие от библейской точки зрения, которая рассматривает Христа как единую личность. Несторианство можно схематически изобразить так, как это показано на рис. 25.2.

<sup>30</sup>Харолд О. Дж. Браун говорит: «Воплощенная личность, по Несторию, была единой личностью, а не двумя, как полагали его критики, но ему не удалось убедить их в этом. Из-за этого его имя в истории

сохранилось как имя великого еретика, хотя его убеждения фактически были утверждены в Халкидоне» (Harold O. J. Brown. *Heresies*, p. 176). Анализ несторианства и связанной с ним проблематики, проведенный Брауном, представляет большую практическую ценность.

Несторий был популярным проповедником в Антиохии, а с 428 г. — епископом Константинополя. Хотя сам Несторий, возможно, никогда не учил еретическому взгляду, который теперь обозначают его именем (представлению о том, что Христос обладал двумя личностями в одном теле, а не единой личностью), из-за целого ряда личных конфликтов и сложной церковной политики он был лишен епископства, а его учение было осуждено<sup>30</sup>.

Важно понять, почему Церковь не могла принять представление о том, что у Христа было две разных личности. Нигде в Писании мы не видим указаний на то, что, например, человеческая природа Христа — это независимая личность, принимающая решение совершить нечто противоречащее божественной природе Христа. Мы нигде не видим указаний на то, как божественная и человеческая природы беседуют друг с другом или борются друг с другом внутри Христа. Напротив, мы видим целостную картину единой личности, действующей в этом единстве. Иисус всегда говорит «Я», а не «Мы»<sup>31</sup>, хотя Он иногда и говорит Себе Самом и об Отце «Мы» (Ин. 14:23). Библия всегда говорит об Иисусе «Он», а не «Они». Иногда мы можем различать действия Его божественной природы и действия Его человеческой природы, но нигде в Библии не говорится: «Это совершила человеческая природа Иисуса» или: «Его божественная природа совершила это», как будто это разные личности, на-против, здесь всегда говорится о том, что совершила единая *личность* Христа. Поэтому Церковь продолжала настаивать, что Иисус был единой личностью, хотя и обладал человеческой и божественной природой.

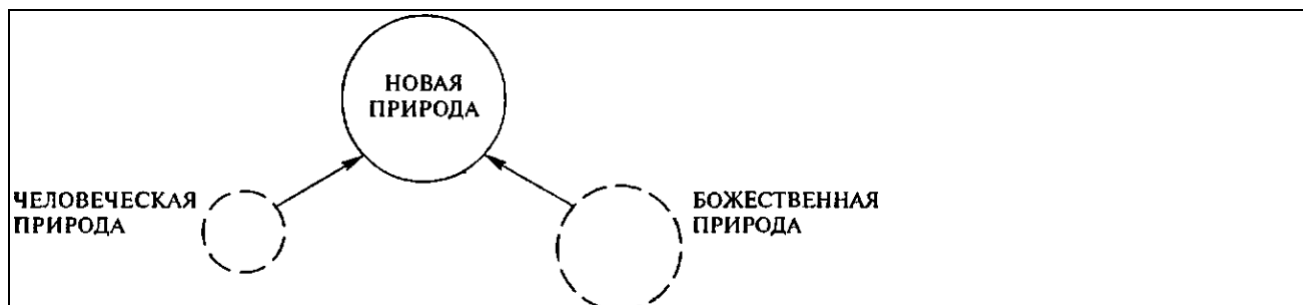
<sup>31</sup> В Ин. 3:11 необычно употребляется множественное число, когда Иисус говорит: «Истинно, истинно говорю тебе: Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели». Возможно, Иисус говорит здесь о Себе и об учениках, которые не упомянуты в тексте, противопоставляя это утверждение слову «мы», которое употребил Никодим в начале разговора: «Равви! мы знаем, что Ты — Учитель, пришедший от Бога» (Ин. 3:2). Возможно, Иисус говорил о Себе и о свидетельстве Святого Духа, Чье действие было предметом разговора (ст. 5—9). В любом случае, в этом предложении Иисус не говорит о Себе «мы», а называет себя «Я». См.: Leon Morris, *The Gospel According to John*, pp. 221,222.

<sup>32</sup> Разновидностью евтихианства была точка зрения, заключающаяся в утверждении о том, что человеческая природа была просто потеряна в божественной, так что результатом смешения являлась божественная природа.

3) Монофизитство (евтихианство). Третий неправильный взгляд на личность Христа называется «монофизитством», и заключается он в утверждении о том, что Христос обладал только одной природой (греч. *μόνος*, «один», и *ἕξις*, «природа»). Главным сторонником этой точки зрения в ранней Церкви был Евтихий (ок. 378—454 гг.), настоятель одного из монастырей в Константинополе. Евтихий учил ошибочной точке зрения, противоположной несторианству, так как он отрицал, что человеческая и божественная природы Христа оставались вполне человеческой и вполне божественной. Он полагал, что человеческая природа Христа была поглощена Его божественной природой, так что обе природы изменились, и возникла *третья разновидность природы*<sup>32</sup>. Сутьевтихианства можно изложить, проведя аналогию с каплей чернил в стакане воды: получившаяся смесь не является ни чернилами, ни водой, а некой третьей субстанцией, в которой изменяются как чернила, так и вода. Евтихий учил, что в Иисусе были смешаны божественный и человеческий

элементы, и каждый из них изменился, так что возникла новая форма природы. Эта точка зрения схематически представлена на рис. 25.3.

Рис. 25.3. Евтихианство



Монофизитство тоже глубоко обеспокоило Церковь, так как в соответствии с этой доктриной Христос не был ни подлинно Богом, ни подлинно человеком. А если бы это действительно было так, то Он не мог бы подлинно представлять нас как человек и не мог бы быть истинным Богом, способным даровать нам спасение.

**2. Завершение полемики: халкидонское определение 451 г.** Чтобы разрешить проблемы, возникшие в результате полемики по вопросу о личности Христа, в Халкидоне, близ Константинополя (совр. Стамбул), с 8 октября по 1 ноября 451 г. был проведен Вселенский собор Церкви. Принятое на нем определение, называемое халкидонским, было направлено против аполлинаризма, несторианства и еutihianства. Оно было принято как нормативное, ортодоксальное определение библейского учения о личности Христа всеми ветвями христианства: католической, протестантской и православной<sup>33</sup>.

Определение не длинное, и мы можем привести его здесь полностью:

<sup>33</sup> Однако следует отметить, что три локальные группы древних церквей отвергли халкидонское определение и до настоящего времени придерживаются монофизитства: Эфиопская православная церковь, Коптская православная церковь (в Египте) и Сирийская яковитская церковь. См.: Н. D. McDonald, "Monophysitism", in *NDT*, pp. 442,443.

Итак мы, следуя Святым Отцам, единодушно учим людей исповедовать единого Сына, нашего Господа Иисуса Христа, единого совершенного в Божестве и совершенного в человечестве; истинного Бога и истинного человека, наделенного разумной душой и телом; *единосущного Отцу по Божеству, и единосущного нам по человечеству*, во всем подобного нам, без греха; рожденного прежде всех веков Отцом по Божеству, и в сии последние дни, нас ради и нашего ради спасения, родившегося от Девы Марии, материи Божией, по человечеству; единого Христа, Сына, Господа, Единородного, признаваемого в двух природах, неслиянно, неизменно, нераздельно, неразлучно; так что различие природ никоим образом не уничтожается их соединением, но *свойства каждой природы сохраняются* и согласно действуют в одном Лице и одной Ипостаси, не разделенной на два лица, но единого Сына, Единородного, Бога, Слова, Господа Иисуса Христа, как о Нем возвестили пророки от начала, и как нас научил Сам Господь Иисус Христос, и как нам передано в исповедании Святых Отцов.

Против учения Аполлинария о том, что Христос не обладал человеческим разумом или душой, направлено утверждение о том, что Иисус был «истинным человеком, наделенным *разумной душой* и телом... *единосущным нам по человечеству*; во всем подобным нам». (Слово «единосущный» означает «наделенный такой же природой или сущностью».)

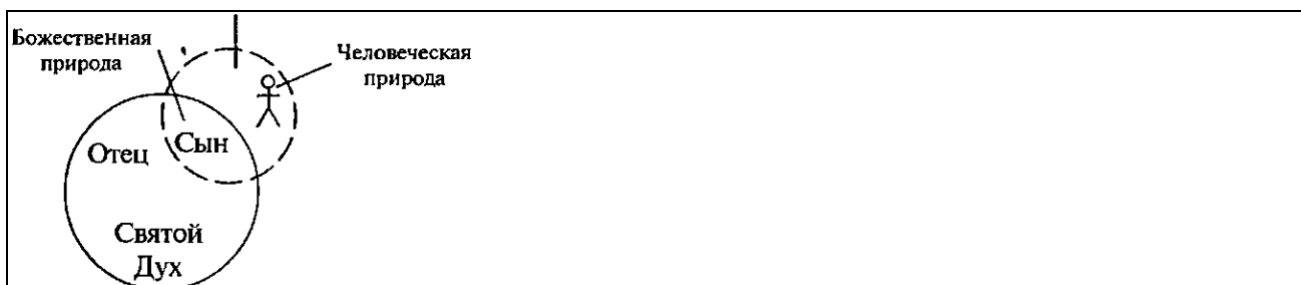
Против несторианского взгляда о том, что Христос был двумя личностями, соединенными в одном теле, направлены следующие слова: «*Нераздельно, неразлучно...* согласно действуют в *одном Лице* и одной Ипостаси, не разделенной на два лица».

Против монофизитства, заключавшегося в утверждении о том, что Христос обладал только одной природой и что Его человеческая природа была потеряна в слиянии с божественной природой, направлена следующая формулировка: «*Признаваемого в двух природах, неслиянно...* так что различие природ никоим образом не уничтожается их соединением, но *свойства каждой природы сохраняются*». Когда Христос стал человеком, божественная и человеческая природы не слились и не изменились, человеческая природа осталась подлинно человеческой, а божественная природа осталась подлинно божественной.

Эти утверждения можно схематически представить так, как это сделано на рис. 25.4. Здесь показано, что вечный Сын Божий принял подлинно человеческую природу, и что божественная и человеческая природы Христа остаются отдельными и сохраняют свои свойства, и все же они вечно и нераздельно соединены в одной личности.

Иногда говорят о том, что халкидонское определение не раскрывает, чем на самом деле *является* личность Христа, а просто перечисляет то, чем она *не является*. В связи с этим говорят о том, что это определение не представляет ценности. Однако такое обвинение несправедливо и неточно. Это определение очень помогло распространению правильного понимания библейского учения. Оно учит, что Христос обладает двумя природами, — человеческой и божественной. Оно учит, что божественная природа Христа такая же, как природа Отца («*Единосущного Отцу по Божеству*»); Оно утверждает также, что Его человеческая природа во всем подобна нашей человеческой природе, но без греха («*Единосущного нам по человеческой природе; во всем подобного нам, но без греха*»). Кроме того, оно говорит, что в личности Христа как человеческая природа сохраняет свои отличительные характеристики, **Личность Христа**

Рис. 25.4. Халкидонская христология



так и божественная природа сохраняет свои отличительные характеристики («Так что различие природ никоим образом не уничтожается их соединением, но **свойства каждой природы сохраняются**»). И наконец, в нем сказано, что эти две природы соединены во Христе, независимо от того, можем мы это понять или нет.

Халкидонское определение говорит, что обе природы Христа совмещены «в одном Лице и одной **Ипостаси**». Греческое слово *ἰποστασις* означает «существо». Поэтому соединение человеческой и божественной природ Христа иногда называют «единством ипостасей». Это выражение просто обозначает соединение человеческой и божественной природ Христа в одной личности.

### 3. Различные библейские тексты, повествующие о божественной и о человеческой природах Христа.

Изучив Новый Завет (как и в том случае, когда мы говорили о божественной и человеческой природе Христа), мы увидели, что существует много новозаветных текстов, которые сложно согласовать между собой (напр., как Иисус мог быть всемогущим и при этом слабым? Как Он мог оставить мир и при этом присутствовать всюду? Как Он мог узнать о чем-то и при этом быть всеведущим?). Церковь стремилась осмыслить эти учения и в конце концов приняла халкидонское определение, где говорится о двух различных природах во Христе, которые сохраняют свои свойства, но соединены в одной личности. Это разделение, которое помогает нам понимать библейские отрывки, упоминавшиеся ранее, необходимо нам и в данном случае.

1) **Одна природа делает то, чего не делает другая природа.** Евангельские богословы прежних поколений не колеблясь различали то, что совершалось человеческой природой Христа, но не совершалось Его божественной природой, а также то, что совершалось Его божественной природой, но не совершалось человеческой. Судя по всему, различать это необходимо, если мы принимаем халкидонскую формулировку, где говорится, что «свойства каждой природы сохраняются». Однако многие современные богословы не склонны проводить это различие, возможно, не желая утверждать такие вещи, которые мы не можем понять.

Когда мы говорим о человеческой природе Христа, мы можем сказать, что Он вознесся на небеса и Его больше нет в мире (Ин. 16:28; 17:11; Деян. 1:9—11)<sup>34</sup>. Но в отношении Его божественной природы мы можем сказать, что Иисус присутствует всюду: «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, **там Я** посреди них» (Мф. 18:20); «Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:20); «Кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин. 14:23). Итак, мы можем сказать, что о **личности** Христа и то, и другое справедливо: Он возвратился на небеса, **и** Он также присутствует среди нас.

Мы можем сказать, что Иисусу было около тридцати лет (Лк. 3:23), имея в виду Его человеческую природу, но можем сказать также, что Он существовал вечно (Ин. 1:1,2; 8:58), имея в виду Его божественную природу.

В Своей человеческой природе Иисус был слаб и уставал (Мф. 4:2; 8:24; Мк. 15:21; Ин. 4:6), но в Своей божественной природе Он был всемогущ (Мф. 8:26,27; Кол. 1:17; Евр. 1:3). Особенно впечатляет сцена на Галилейском озере, где Иисус заснул на корме лодки, судя по всему, из-за усталости (Мф. 8:24). Но Он был в состоянии пробудиться и усмирить ветер и волны словом (Мф. 8:26,27)! Усталый, но всемогущий! Здесь слабая человеческая природа Иисуса полностью скрывала Его всемогущество до тех пор, пока оно не прорвалось во властном слове Господа небес и земли.

<sup>34</sup> **Лютеранские богословы вслед за Мартином Лютером иногда утверждают, что человеческая природа Иисуса, даже Его человеческое тело, также присутствует всюду, т. е. «вездесущны».** Но эта точка зрения не была принята ни в одной другой христианской церкви, и, судя по всему, сам Лютер выдвигал это утверждение, лишь пытаясь оправдать свое учение о том, что тело Христово реально присутствует в Вечере Господней (не в самих дарах, но с ними).

Если кто-нибудь спросит об Иисусе, заснувшем в лодке, поддерживал ли Он все вещи Своим властным словом (см.: Евр. 1:3) и скреплял ли Он в это время всю вселенную (см.: Кол. 1:17), то ответ будет утвердительным, так как эти действия всегда был и будут особой ответственностью второго лица Троицы, вечно Сона Божьего. Те, кто

считает учение о воплощении «немыслимым», иногда спрашивают, поддерживал ли Иисус вселенную, будучи младенцем в вифлеемских яслях. На этот вопрос также следует ответить утвердительно: Иисус был Богом не просто «потенциально», Он не был человеком, в котором Бог действовал уникальным образом, Он был **подлинно и вполне Богом** и обладал всеми свойствами Бога. Он был «Спаситель, Который есть Христос **Гос-подь**» (Лк. 2:11). Те, кто отвергает это утверждение как невозможное, по-иному определяют то, что для Бога «возможно», не так, как это явлено в Писании<sup>35</sup>. Утверждение о том, что мы не можем этого понять, есть проявление уместного смирения. Однако утверждение о том, что это невозможно, больше похоже на интеллектуальную дерзость.

<sup>35</sup> Лейн открыто отрицает халкидонское определение Христа на том основании, что излагаемые в нем положения невозможны: «Всеведение и незнание, всемогущество и бессилие не могут сосуществовать. Последнее исключает первое» (A. N. S. Lane, "Christology Beyond Chalcedon", in *Christ the Lord: Studies in Christology Presented to Donald Guthrie*, edited by Harold H. Rowden [Leicester and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1982], p. 270). Он говорит, что Христос «открыто отрицал Свое всеведение (Мф. 24:36, а также: Мк. 13:32), но даже ясных слов Христа не было достаточно, чтобы сдержать напор докетизма... Утверждение о всеведении исторического Иисуса не имеет никаких библейских оснований и прямо противоречит ясному учению Евангелий... Оно влечет за собой серьезные богословские последствия, так как подрывает веру в подлинную чело-веческую природу Христа, как она представлена в Писании» (p. 271).

Однако Мф. 24:36 и Мк. 13:32, безусловно, могут быть поняты как относящиеся к знанию Иисуса в Его человеческой природе. И когда Лейн говорит, что всеведение и незнание не могут «сосуществовать», он просто противопоставляет одну часть библейского парадокса другой его части и утверждает, что одна из этих частей невозможна. На каких основаниях мы можем говорить, что всеведущая божественная природа и человеческая природа с ограниченным знанием «не могут сосуществовать»? Или что всемогущая божественная природа и слабая человеческая природа «не могут сосуществовать»? Такие утверждения отрицают тот факт, что бесконечное Божество и конечная человеческая природа могут одновременно существовать в одной личности — иными словами, они отрицают тот факт, что Иисус мог быть **вполне Богом и вполне человеком одновременно**. Таким образом, они отрицают саму суть воплощения.

Точно так же мы можем понять, что в своей человеческой природе Иисус умер (Лк. 23:46; 1 Кор. 15:3). Но в Своей божественной природе Он не умер, Он смог воскресить Себя из мертвых (Ин. 2:19; 10:17,18; Евр. 7:16). Однако здесь мы должны предостеречь читателя: верно, что когда Иисус умер, то Его физическое тело умерло и Его человеческая душа (или дух) отделилась от Его тела и отправилась на небеса, в присутствии Бога-Отца (Лк. 23:43,46). Таким образом, Он пережил смерть, подобную той, которую испытывают верующие, умирающие до возвращения Христа. И неправильно утверждать, что умерла божественная природа Иисуса или что она могла бы умереть, если слово «умереть» означает прекращение деятельности, прекращение сознания или уменьшение силы. Тем не менее в силу соединения с человеческой природой Иисуса, Его божественная природа поняла, что значит пройти через смерть. **Личность** Христа почувствовала, что такое смерть. Кроме того, было бы очень сложно понять, как одна лишь человеческая природа Христа смогла понести на себе гнев Бога, направленный против грехов миллионов людей. Судя по всему, божественная природа Иисуса неким образом участвовала в принятии гнева за грех, который заслужили мы (хотя Писание нигде прямо не говорит об этом). Поэтому, хотя божественная природа Иисуса в действительности не умирала, Иисус прошел через опыт смерти как личность в целом и Его человеческая и божественная природы неким образом участвовали в этом опыте. Писание не дает нам оснований утверждать нечто большее.

Различение человеческой и божественной природ Иисуса также помогает нам осмыслить Его искушения. В Своей человеческой природе Он, безусловно, подвергался искушению точно также, как и мы, но без греха (Евр. 4:15). Однако в Своей божественной природе Он не был искушаем, так как Бог не искушается злом (Иак. 1:13).

Здесь следует указать, что Иисус обладал двумя отдельными волями: человеческой и божественной и что воли относятся к двум различным природам Христа, а не к Его единой личности. Существовала даже точка зрения, сторонники которой назывались «монофелитами», которая заключалась в утверждении, что Иисус обладал лишь «одной волей», но эта группа была в Церкви в явном меньшинстве, а на Константинопольском соборе 681 г. это учение было отвергнуто как еретическое. С тех пор мнение о том, что у Христа было две воли (человеческая и божественная), было в основном (но не абсолютно все-ми) принято в Церкви. Чарлз Ходж говорит:

**Решение против Нестория, в котором было утверждено единство личности Христа; решение против Евтихия, утверждающее раздельность природ; и решение против монофелитов, объявляющее, что обладание человеческой природой неизбежно влечет за собой обладание человеческой волей, были приняты как истинная вера Вселенской церковью: греческой, латинской и протестантской<sup>36</sup>.**

Ходж поясняет: Церковь считала, что «отрицать наличие у Христа человеческой воли значило отрицать

наличие у Него самой человеческой природы, т. е. отрицать, что Христос был подлинно человеком. Кроме того, подобное утверждение устраняло возможность искушения Иисуса, т. е. противоречило Писанию, и настолько отдаляло Христа от людей, что Он уже не мог сочувствовать им в их искушениях<sup>37</sup>. Кроме того, Ходж указывает на то, что представление о двух волях Христа связано с мыслью о двух центрах сознания или мышления: «Поскольку существует две различные природы, человеческая и божественная, то непременно существуют два мышления и две воли, одна — слабая и ограниченная, другая — неизменная и бесконечная»<sup>38</sup>.

<sup>36</sup>Charles Hodge, *Systematic Theology*, 2:405.

<sup>37</sup>*Ibid.*, pp. 404,405

<sup>38</sup>*Ibid.*, p. 405.

Это различие двух волей и двух центров сознания помогает нам понять, как Иисус мог узнавать нечто новое и при этом знать все. С одной стороны, в Своей человеческой природе Он обладал ограниченным знанием (Мк. 13:32; Лк. 2:52). С другой стороны, Иисус явно знал все (Ин. 2:25; 16:30; 21:17). Вполне понятно, что Иисус узнавал что-то новое и обладал ограниченным знанием в Своей человеческой природе, но всегда был всеведущим в Своей божественной природе и потому был способен «призвать в Свой разум» любую информацию, необходимую для Его служения. Таким образом мы можем осмыслить утверждение Иисуса о времени Его возвращения: «О дне же том или часе ни-кто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13:32). Это незнание времени Его возвращения было истинно в связи с человеческой природой Иисуса и с Его человеческим сознанием, так как в Своей божественной природе Он, безусловно, был всеведущ и, вне всякого сомнения, знал время Своего возвращения на землю<sup>39</sup>.

<sup>39</sup>Комментируя Мк. 13:32, Жан Кальвин, а также англиканский комментатор Х. Б. Суит (H. B. Swete. *The Gospel According to St. Mark* [London: Macmillan, 1913], p. 316) и лютеранский комментатор Р. С. Х. Ленски (R. C. H. Lenski. *The Interpretation of St. Mark's Gospel* [Minneapolis: Augsburg, 1961 (reprint)], p. 590) приписывают незнание Иисуса лишь Его человеческой природе, но не божественной.

<sup>40</sup>Здесь нам может помочь аналогия, заимствованная из нашего человеческого опыта. Любой человек, принимавший участие в соревнованиях по бегу, знает, что к концу дистанции в сознании возникает два противоборствующих желания. С одной стороны, легкие, ноги и руки бегуна словно бы кричат: «Остановись! Остановись!» Присутствует ясное желание остановиться, диктуемое физической болью. С другой стороны, нечто в сознании бегуна говорит: «Беги! Беги! Я хочу победить!» Мы все сталкивались с подобными случаями, когда различные желания противоречат друг другу. Итак, если мы, будучи обычными человеческими существами, можем испытывать отдельные и отличные друг от друга желания и при этом оставаться одной личностью, то почему это невозможно для Того, Кто был и человеком и Богом одновременно? Если мы говорим, что не понимаем, как такое могло быть, мы просто признаемся в своем неведении относительно этой ситуации, так как ни один из нас не испытывал, что значит быть Богом и человеком одновременно, а сами мы никогда не сможем пережить ничего подобного. Мы не должны говорить, что это невозможно, но, если мы убеждены, что новозаветные тексты приводят нас к такому выводу, нам следует принять их и согласиться с ними.

Кто-то может возразить, что если мы говорим о двух центрах сознания Иисуса и о двух Его волях, то это *требует* наличия у Него двух разных личностей, а следовательно, мы впадаем в несторианство. Но в ответ нужно просто заметить, что две воли и два центра сознания *не требуют* наличия у Иисуса двух разных личностей. Данное возражение бездоказательно. Если кто-либо говорит, что он *не понимает*, как Иисус мог обладать двумя центрами сознания и при этом оставаться одной личностью, то с этим вполне можно согласиться. Но непонимание чего-либо вовсе не означает невозможности данного явления; это свидетельствует лишь о том, что наши мыслительные способности ограничены. Подавляющее большинство членов Церкви в ходе всей ее истории утверждало, что Иисус обладал двумя волями и двумя центрами сознания, но при этом оставался одной личностью. Такая формулировка не излагает нечто невозможное, она лишь говорит о тайне, которую мы не понимаем полностью. Принятие какого-то иного решения создало бы еще большую проблему: мы должны были бы отказаться либо от полной божественности, либо от полной человечности Христа, а мы не можем этого сделать<sup>40</sup>.

2) **Все, что совершается любой из природ Христа, совершается личностью Христа.** Мы уже упомянули о некоторых действиях, совершавшихся одной, но не совершавшихся другой природой личности Христа. Теперь мы утверждаем, что все, что истинно в отношении человеческой или божественной природы Христа, истинно в связи с самой Его личностью. Поэтому Иисус и говорит: «Прежде нежели был Авраам, Я есмь» (Ин. 8:58). Он не говорит: «Прежде, нежели был Авраам, существовала Моя божественная природа», хотя Он волен говорить обо всем, что совершается одной лишь Его божественной или одной лишь человеческой природой, что это совершил **Он** Сам.

То же самое можно сказать и о высказываниях людей. Если я набираю письмо, несмотря на то что мои пальцы

ног не имеют никакого отношения к процессу печати, я не говорю: «Мои пальцы рук набрали это письмо, а мои пальцы ног не имеют к этому никакого отношения» (хотя это и так). Я просто говорю: «Письмо набрал я». Это правда, так как все, что сделано какой-либо частью меня, сделано *мною*.

Так, «*Христос* умер за грехи наши» (1 Кор. 15:3). Несмотря на то что на самом деле только Его человеческое тело прекратило жить и функционировать, тем не менее *Христос*, как личность, умер за наши грехи. Это означает, что все сказанное об одной ил и о другой природе Христа, может быть сказано и о *личности* Христа.

Поэтому Иисус абсолютно прав, когда говорит: «Оставляю мир» (Ин. 16:28) или: «Я *уже* не в мире» (Ин. 17:11), но при этом утверждает: «Я с вами во все дни» (Мф. 28:20). Все, что совершается той или другой природой, совершается *личностью* Христа.

3) **Имена, которые напоминают нам об одной природе, могут быть применены к личности даже тогда, когда действие совершается другой природой.** Иногда новозаветные авторы для обозначения личности Христа употребляют наименования, которые напоминают нам либо о его человеческой, либо о Его божественной природе, несмотря на то что действие, о котором говорится в контексте, совершается совсем не той природой, о которой мы могли бы подумать, исходя из имени. Например, Павел говорит о том, что если бы правители этого мира поняли мудрость Бога, «то не распяли бы Господа славы» (1 Кор. 2:8). Выражение «Господь славы» напоминает нам о божественной природе Иисуса. Но Павел употребляет это имя (возможно, намерено подчеркивая ужасное зло распятия), чтобы сказать, что Иисус был «распят». Несмотря на то что божественная природа Иисуса не была распята, о *личности* Иисуса можно было сказать, что Он был распят, и Павел утверждает именно это, несмотря на то что использует выражение «Господь славы».

Точно так же, когда Елисавета называет Марию: «матерь *Господа моего*» (Лк. 1:43), выражение «мой Господь» напоминает о божественной природе Христа. Но Мария, конечно же, не была матерью божественной природы Христа. Тем не менее Елисавета, называя ее «матерь Господа моего», использует имя «Господь» для обозначения всей личности Христа. Схожее выражение встречается в Лк. 2:11: «Ныне *родился* вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос *Господь*».

Точно так же мы можем понять и Мк. 13:32, где Иисус говорит о том, что никто не знает времени Его возвращения, «ни Ангелы небесные, *ни Сын*, но только Отец». Хотя термин «Сын» напоминает о небесном, вечном сыновстве от Бога-Отца, здесь он употреблен не для упоминания конкретно о божественной природе Иисуса, а для упоминания о Нем в целом, как о личности, и для утверждения того, что на деле истинно лишь в применении к Его человеческой природе<sup>41</sup>. И совершенно истинно, что в определенном смысле (т. е. лишь в Своей человеческой природе) Иисус не знал времени Своего возвращения.

4) Краткое суммирующее высказывание. Иногда в систематическом богословии для краткой формулировки учения о воплощении используется следующее высказывание: «Оставаясь Тем, Кем Он был, Он стал Тем, Кем Он не был». Иными словами, хотя Иисус и «оставался» Тем, Кем Он был (т. е. вполне Богом), Он также стал Тем, Кем Он прежде не был (т. е. также и вполне человеком). Когда Иисус стал человеком, Он ни в какой мере не оставил Своей божественности, но принял человеческую природу, которой прежде не обладал.

5) «Сообщение» свойств. Хотя мы решили, что Иисус был вполне человеком и вполне Богом и что Его человеческая природа оставалась *вполне* человеческой, а Его божественная природа оставалась *вполне* божественной, все же мы можем поставить вопрос о том, существовали ли такие качества и способности, которые были переданы (или «сообщены») от одной природы другой.

<sup>41</sup> **Похожее выражение, возможно, использовано в Ин. 3:13 и Деян. 20:28 (в последнем стихе в некоторых рукописях — «Своей кровью»).**

**а) ОТ БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЫ ПЕРЕДАНО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ.** Хотя человеческая природа Иисуса не утратила своих сущностных признаков, по причине соединения с божественной природой в единой личности Христа, человеческая природа Иисуса приобрела: 1) право быть достойной поклонения и 2) неспособность грешить, причем и то, и другое в иных обстоятельствах не относится ни к одному человеческому существу.

**б) ОТ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ ПЕРЕДАНО БОЖЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЕ.** Человеческая природа Иисуса дала Ему способность: 1) испытывать страдания и смерть; 2) понимать на опыте то, что испытываем мы; и 3) быть нашей заместительной жертвой, чего Иисус как Бог совершить не мог



б) Заключение. В конце такого длинного рассуждения мы легко можем упустить из виду то, чему на самом деле учит нас Писание. Это самое поразительное чудо во всей Библии — гораздо более поразительное, чем воскресение и даже чем сотворение мира. Тот факт, что бесконечный, всемогущий, вечный Сын Божий мог стать человеком и навечно соединиться с человеческой природой, так что бесконечный Бог стал одной личностью с конечным человеком, навечно останется самым великим чудом и самой глубокой тайной все-ленной.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. После прочтения этой главы, в каких именно аспектах вы теперь в большей степени воспринимаете Иисуса как подобного вам человека? Как помогает вам сопротивляться искушениям понимание человеческой природы Христа? Как это помогает вам молиться? Назовите самые сложные ситуации, с которыми вы сталкиваетесь в жизни. Вы можете представить себе Иисуса в таких же ситуациях? Побуждает ли это вас молиться Ему? Что бы вы почувствовали, если бы присутствовали при том, как Иисус сказал: «Прежде нежели Авраам был, Я есмь»? Скажите откровенно, какой была бы ваша реакция? Попробуйте представить себя в других подобных ситуациях.

2. Прочитав эту главу, что-то новое вы узнали о божественности Иисуса? Опишите, что чувствовали ученики, постепенно осознавая, кем в действительности был Иисус. Считаете ли вы Иисуса той личностью, которой вы готовы доверить свою жизнь в вечности? Будете ли вы рады присоединиться к тысячам верующих, поклоняющихся Ему вокруг Его престола на небесах? Поклоняетесь ли вы Ему с радостью сейчас?

## Специальные термины

аполлинаризм арианство безгрешность Бог

воплощение Господь

докетизм

евтихианство

ипостасное соединение

Логос

монофизитство несторианство рождение от Девы сообщение свойств Сын Божий Сын Человеческий теория

кеносиса халкидонское определение

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 178-218

1930 Thomas, 32-49, 223-228

### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 2:106-151, 188-196, 254-262

1892-1894 Miley, 2:4-62

1940 Wiley, 2:143-186

1960 Purkiser, 164-182

1983 Carter, 1:331-374

1987-1990 Oden, 2:1-314, 527-542

### 3. Баптистские

1767 Gill, 1:537-569

1887 Boyce, 258-291

1907 Strong, 669-700

1917 Mullins, 154-202

1976-1983 Henry, 3:9-215 1983-1985 Erickson, 661-758 1987-1994

Lewis/Demarest, 2:251-370

### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:318-396; 5:3-176

1949 Thiessen, 206-228  
1986 Ryrie, 235-253, 260-266

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 2:55-279  
1934 Mueller, 255-286

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:423-494 (2.9-14)  
1724-1758 Edwards, 2:499-510, 949-955  
1861 Heppe, 410-447  
1871-1873 Hodge, 1:483-521; 2:378-454  
1878 Dabney, 464-499  
1887-1921 Warfield, *BTS*, 157-237; *SSW*, 1:139-166; *BD*, 71-100, 175-212; *PWC*, 4-319; *LG*, 1-304; *CC*, 3-389, 447-458  
1889 Shedd, 2a:261-349; 3:378-400  
1937-1966 Murray, *CW*, 1:29-35, 340-343; *CW*, 2:132-141; *CW*, 4:58-91  
1938 Berkhof, 305-330  
1962 Buswell, 2:17-32, 40-70

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 1:305-352

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные

1955 Ott, 125-175

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 1:267-546

Другие работы

- Anselm. "The Incarnation of the Word". In *Anselm of Canterbury*. Vol. 3. Toronto: Edwin Mellen, 1976.
- Anselm. *Why God Became Man: and The Virgin Conception and Original Sin*. Trans. by Joseph M. Colleran. Albany, N. Y.: Magi, 1969.
- Athanasius. *On the Incarnation*. Translated by a religious of C. S. M. V. New York: Macmillan, 1946.
- Berkouwer, G. C. *The Person of Christ*. Trans. by John Vriend. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- Bray, G. L. *Creeds, Councils and Christ*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1984. Bray, G. L. "Christology". In *NDT*, pp. 137-140.
- Brown, Harold O. J. *Heresies: The Image of Christ in the Mirror of Heresy and Orthodoxy From the Apostles to the Present*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1984.
- Bruce, F. F. *Jesus: Lord and Savior*. The Jesus Library, ed. by Michael Green. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986.
- Erickson Millard. *The Word Became Flesh: A Contemporary Incarnational Christology*. Grand Rapids: Baker, 1991.
- Guthrie, Donald. *Jesus the Messiah*. Grand Rapids: Zondervan, 1972.
- Guthrie, Donald. *New Testament Theology*. Leicester and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1981, pp. 219-365.
- Harris, Murray J. *Jesus As God*. Grand Rapids: Baker, 1992.
- Hughes, Philip Edgcumbe. *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ*. Grand Rapids: Eerdmans, and Leicester Inter-Varsity Press, 1989, pp. 211—414.
- Longenecker, Richard. *The Christology of Early Jewish Christianity*. London: SCM, 1970.
- Marshall, I. Howard. *I Believe in the Historical Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- McGrath, Alister E. *Understanding Jesus: Who He Is and Why He Matters*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.
- Moule, C. F. D. *The Origin of Christology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Payne, Philip B. "Jesus' Implicit Claim to Deity in His Parables". *TrinJ*, vol. 2, n. s., no. 1 (Spring 1981), pp. 3-23.
- Reymond, Robert L. *Jesus, Divine Messiah*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1990.
- Runia, Klaas. *The Present-Day Christological Debate*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1984.
- Sproul, R. C. *The Glory of Christ*. Wheaton, 111.: Tyndale, 1990. Stein, R. H. "Jesus Christ". In *EDT*, pp. 582-585. Wallace, R. S. "Christology". In *EDT*, pp. 221-227. Walvoord, John F. *Jesus Christ Our Lord*. Chicago: Moody, 1969. Wells, David F. *The Person of Christ: A Biblical and Historical Analysis of the Incarnation*. Westchester, 111.: Crossway, 1984.

## Отрывок для запоминания

Ин. 1:14:

*И Слово стало плотью и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу как едиnorodного от Отца.*

### Г Л А В А 26

## Искупление

*Была ли необходима смерть Христа? Принесла ли нам земная жизнь Христа какие-либо спасительные преимущества? Причины и природа искупления. Действительно ли было сошествие Христа в ад?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Мы можем определить понятие «искупление» следующим образом: *ис-купление — это тот труд, который Христос совершил Своей жизнью и Своей смертью, чтобы заслужить наше спасение.* Это определение показывает, что мы используем термин «искупление» в более широком смысле, чем это принято. Часто его используют лишь для обозначения смерти Иисуса и Его расплаты за наши грехи на кресте. Но поскольку мы обретаем спасительные преимущества также благодаря жизни Христа, то мы включили в наше определение и упоминание о ней<sup>1</sup>.

#### А. Причины искупления

По какой причине Христос пришел на землю и принял смерть за наши грехи? Чтобы ответить на этот вопрос, нам следует обратиться к самой природе Бога. И здесь Писание указывает нам на две вещи: на *любовь* и на *справедливость* Бога.

<sup>1</sup>**Безусловно, существуют спасительные преимущества, которые мы обретаем благодаря воскресению и вознесению Христа, благодаря Его постоянному первосвященническому заступничеству за нас и Его второму пришествию. Эти события рассмотрены отдельно в последующих частях данной книги. Ради ясности здесь в главу «Искупление» я включил лишь то, что Иисус совершил для нашего спасения в течение Своей земной жизни и через Свою смерть.**

О любви Бога как причине искупления говорится в самом известном тексте Библии: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). Но справедливость Бога требовала также найти возможность осуществить наказание, которого заслуживают наши грехи (так как в противном случае Он не смог бы принять нас в общение с Собой). Павел поясняет, что именно по-этому Бог послал Христа стать «умилостивлением» (Рим. 3:25, т. е. жертвой, которая несет на себе гнев Бога, так что Бог «умилостивляется» или проявляет благорасположение по отношению к нам): **ЭТО** произошло **«для показания правды Его** в прощении грехов, **Соделанных** прежде» (Рим. 3:25). Здесь Павел говорит, что Бог прощал грехи и в ветхозаветный период, но никто не понес наказание — и этот факт заставлял людей задуматься: действительно ли Бог справедлив и каким образом Он прощает грехи без наказания? Ведь истинно справедливый Бог не может поступать таким образом, не так ли? Но когда Бог послал Христа, чтобы Тот понес наказание за наши грехи, Он сделал это «во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:26).

Таким образом, причиной искупления были как любовь Бога, так и Его справедливость. Ставить вопрос о том, что было важнее, не имеет смысла, так как без любви Бог никогда ничего не предпринял бы для нашего искупления, а без справедливости Божьей не было бы выполнено требование о том, что Христос должен заслужить наше спасение, умерев за наши грехи. Как любовь, так и справедливость Бога были важны в равной степени.

#### Б. Необходимость искупления

Мог ли Бог спасти людей каким-то иным образом, не посылая Своего Сына умирать вместо нас?

Прежде чем ответить на этот вопрос, важно понять, что спасение людей вообще не было необходимым для Бога. Когда мы начинаем ценить тот факт, что «Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет. 2:4), то мы осознаем, что Бог мог также вполне справедливо оставить нас в наших грехах в ожидании суда: Он мог принять решение не спасать никого, точно так же, как Он сделал это в отношении согрешивших ангелов. Таким образом, в этом смысле искупление не было абсолютно необходимым.

Но как только Бог, в Своей любви, решил спасти часть человеческих существ, то, как указывает нам целый ряд текстов Писания, иного пути осушить этот план, кроме смерти сына Божьего, просто не было. Поэтому искупление не было абсолютно необходимым, но, как «результат» решения Бога спасти часть человеческих существ, искупление было абсолютно необходимым. Иногда такой взгляд на искупление называют «абсолютной необходимостью результата».

В Гефсиманском саду Иисус молится: **«Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты»** (Мф. 26:39). Мы можем быть уверены, что Иисус всегда молился в соответствии с волей Отца и что Он всегда молился с полной верой. Таким образом, представляется, что эта молитва, которую передает нам Матфей, показывает, что у Иисуса не было **возможно-сти** избежать смерти на кресте, что и произошло вскоре (Он испил ту «чашу» страданий, о которой говорил). Если нужно было, чтобы Он исполнил тот труд, ради которого Отец послал Его в мир, и если люди должны были быть искуплены Богом, то Иисусу было необходимо умереть на кресте.

Нечто похожее Он сказал и после Своего воскресения, когда беседовал с двумя учениками на дороге в Эммаус. Они были опечалены смертью Иисуса, но Он ответил им: «О, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы верить всему, что предсказывали пророки! Не так ли **надлежало** пострадать Христу и войти в славу Свою?» (Лк. 24:25,26). Иисус понимал, что Божий план спасения (который Он объяснил ученикам на основании многих текстов ветхозаветных Писаний, Лк. 24:27) предполагал необходимость смерти Мессии за грехи Его народа.

Как мы уже говорили, Павел в Рим. 3 также показывает, что, если Бог хотел быть праведным и при этом спасти людей, Ему следовало послать Христа, чтобы Тот понес наказание за наши грехи: Христос умер «к показанию правды Его [Бога-Отца] в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:26). В Послании к Евреям подчеркивается мысль о том, что Христос должен был пострадать за наши грехи: «Посему Он **должен был** во всем уподобиться братьям, чтоб быть милостивым и верным Первосвященником пред Богом, для умиловления за грехи народа» (Евр. 2:17). Автор Послания к Евреям говорит также, что поскольку «невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (Евр. 10:4), то требуется более совершенная жертва (Евр. 9:23). Только кровь Христа, т. е. Его смерть, могла бы в действительности удалить грехи (Евр. 9:25,26). Бог не мог спасти нас иначе — только через смерть Христа за нас.

## В. Природа искупления

В этом разделе мы рассмотрим два аспекта труда Христа: 1) Христово послушание за нас, в котором Он повиновался требованиям закона вместо нас и был в совершенстве послушен воле Отца как наш представитель; 2) Христовы страдания за нас, в которых Он принял наказание за наши грехи и в результате умер за них.

Важно отметить, что в обеих этих категориях главный акцент Христова труда искупления заключается не в нас, а в Боге-Отце. Иисус повиновался Отцу вместо нас и совершенным образом выполнил требования закона. Он страдал вместо нас и понес наказание, которое Бог-Отец предназначал нам. В обоих случаях искупление рассматривается как объективное действие, т. е. как такое действие, которое в первую очередь оказывает влияние непосредственно на Самого Бога. К нам оно имеет лишь вторичное отношение, и то лишь потому, что между Богом-Отцом и Богом-Сыном произошло определенное действие, обеспечившее нам спасение.

**/.** **Христово послушание за нас (иногда называемое Его «активным послушанием»)**. Если бы Христос лишь заслужил для нас прощение грехов, мы бы не были достойны небес. Наша вина была бы устранена, но мы пребывали бы в том же состоянии, в котором пребывали Адам и Ева до того, как сделали нечто дурное, или хорошее, или успешно миновали искушение. Чтобы навеки утвердиться в праведности и обеспечить себе вечное общение с Богом, Адаму и Еве нужно было в течение определенного времени быть совершенно послушными Богу. Тогда Бог взглянул бы на их верность и послушание с радостью и наслаждением, и они жили бы в общении с Ним вечно<sup>2</sup>.

По этой причине, чтобы заслужить для нас праведность, Христу было необходимо жить жизнью совершенного послушания Богу. В течение всей Своей жизни Он должен был быть послушным закону за нас, чтобы позитивные преимущества Его совершенного послушания были зачтены нам. Иногда этот феномен называют «активным послушанием» Христа, тогда как Его страдания и смерть за наши грехи называют Его «пассивным послушанием»<sup>3</sup>. Павел говорит, что его цель — пребывать во Христе, «и найтись в Нем **не со своею праведностью**, которая от закона,

но с тою, которая чрез веру во Христа, с праведностью от Бога по вере» (Флп. 3:9, курсив мой. — У. Г.). Павел знает, что он стремится получить от Христа не просто нравственный нейтралитет (т. е. состояние прощения грехов), а абсолютную моральную праведность. И он знает, что это не может произойти само собой, что это обретается лишь верой в Христа. Павел говорит, что Христос сделался «для нас... праведностью» (1 Кор. 1:30). Кроме того, он ясно говорит: «Ибо, как непослушанием одного человека еделались многие грешными, так и послушанием одного **сделаются праведными** многие» (Рим. 5:19, курсив мой. — У. Г.).

<sup>2</sup> О завете дел см. в гл. 24.

<sup>3</sup> Иногда говорят, что термины «активное» и «пассивное послушание» нельзя признать удовлетворительными, так как, даже понеся наказание за наш грех, Христос в каком-то смысле активно принимал страдания, данные Ему Отцом, и даже был активен (действовал) в заклании Своей жизни (Ин. 10:18). Кроме того, оба аспекта послушания Христа имели место в течение всей Его жизни: Его активное послушание заключалось в верности с рождения и до момента смерти; Его страдания за нас, нашедшие свое наи-высшее выражение в распятии, также длились всю Его жизнь (см. ниже). Тем не менее различие между активным и пассивным послушанием имеет смысл, так как оно помогает нам оценить два аспекта труда Христа ради нас (см.: John Murray, *Redemption Accomplished and Applied* [Grand Rapids: Eerdmans, 1955], pp. 20—24). Реймонд в своей статье предпочитает термины «наставительное послушание» (вместо «активного») и «нака-зуемое» (вместо «пассивного»). (См.: R. L. Reymond "Obedience of Christ", *EDT*, p. 785.)

<sup>4</sup> Я, напр., не нашел раздела об активном послушании Христа ни в семитомном издании: *Systematic Theology* by Lewis Sperry Chafer Dallas: Dallas Seminary Press, 1947-1948), ни в книге: Millard Erickson. *Christian Theology*, pp. 761-800.

Некоторые богословы не говорят, что Христос должен был быть в совершенном послушании Богу за нас в течение всей Своей жизни. Они говорят лишь, что Христу было необходимо умереть и тем самым понести наказание за наши грехи<sup>4</sup>. Но такая точка зрения не дает адекватного объяснения; отсюда не ясно, что Христос свершил нечто большее, чем просто принял смерть ради нас; ведь Он стал также нашей «праведностью» перед Богом. Иисус, прежде чем принять крещение от Иоанна Крестителя, сказал ему: «Оставь теперь; ибо так надлежит нам исполнить **всякую правду**» (Мф. 3:15, курсив мой. — У. Г.).

Можно сказать, что Христу было необходимо жить в совершенном послушании ради Себя Самого, а не ради нас, еще до того, как Он стал безгрешной жертвой за нас. Но у Иисуса не было необходимости жить в совершенном послушании ради Себя Самого — Он разделял любовь и общение с Отцом от вечности и по Своей природе был вечно достоин благоволения. Ему, скорее всего, нужно было «исполнить всякую правду» ради нас; т. е. ради тех людей, которых Он представлял как их глава. Если бы Он не сделал этого ради нас, мы не обладали бы праведностью, через которую заслужили бы благоволение Бога и вечную жизнь с Ним. Кроме того, если бы Иисус нуждался только в безгрешности, а не в безгрешности и в совершенном послушании, то Он мог бы умереть за нас и будучи маленьким ребенком, а не в возрасте тридцати трех лет.

В смысле практического применения этого учения, нам следовало бы спросить себя: на чью праведность в течение всей жизни мы положились бы, представ перед Богом, — на праведность Христа или на нашу собственную? Размышляя о жизни Христа, следует спрашивать себя: была ли она достаточной благой, чтобы заслужить одобрение Бога? Стремимся ли мы положиться на Его послушание при решении вопроса о нашей судьбе в вечности?

**2. Христово страдание за нас (иногда называемое Его «пассивным послушанием»).** Кроме совершенного послушания закону за нас в течение всей Своей жизни, Христос принял на Себя также страдания, необходимые для искупления наших грехов.

<sup>5</sup> В Мк. 1:13 причастие настоящего времени *πειραζόμενος* («искушаемый») в сочетании с имперфектом основного глагола *ἦν* («был») указывает, что Иисус подвергался непрерывным искушениям в течение сорока дней, которые Он провел в пустыне.

**1)** Страдания в течение всей Его жизни. В широком смысле, наказание, которое Христос понес за наши грехи, заключалось в телесных и душевных страданиях, которые Он испытывал в течение всей Своей жизни. Хотя страдания Христа пришли к наивысшей точке в Его смерти на кресте (см. ниже), вся Его жизнь в падшем мире была страданием. Например, Иисус очень сильно страдал во время искушения в пустыне (Мф. 4:1—11), когда сатана нападал на Него в течение сорока дней<sup>5</sup>. Он страдал также, возрастая в зрелости, «хотя Он и Сын, однако **страданиями** навык послушанию» (Евр. 5:8). Он по-знал страдание и через сильное противодействие со стороны вождей иудеев в течение большей части Своего земного служения (см.: Евр. 12:3,4). Мы можем предположить также, что Он пережил печаль и страдание, когда умер Его земной отец<sup>6</sup>, и Он совершенно точно тяжело переживал смерть Своего близкого друга Лазаря (Ин. 11:35). В своем предсказании о Мессии Исайя говорит о Нем: «...**Муж скорбей** и изведавший болезни» (Ис. 53:3, курсив мой. — У. Г.).

2) Боль креста. Страдания Иисуса усиливались по мере Его приближения к кресту. Он отчасти открывает Своим ученикам те мучения, которые Он испытывал, в следующих словах: «Душа Моя скорбит смертельно» (Мф. 26:38). Страдания Иисуса достигли пика на кресте, ибо именно тогда Он понес наказание за наш грех и умер вместо нас. Писание учит нас, что Иисус испытывал четыре аспекта боли:

**а) ФИЗИЧЕСКАЯ БОЛЬ И СМЕРТЬ.** Нам не следует утверждать, что Иисус испытал более сильную физическую боль, чем другие люди, так как в Библии нигде не говорится об этом. Но все же нам не следует забывать, что казнь через распятие была одной из самых ужасных форм наказания, изобретенных человеком.

**<sup>6</sup>Хотя Писание нигде открыто не говорит, что Иосиф умер при земной жизни Иисуса, но после того, как Иисусу исполняется двенадцать лет, об Иосифе более не упоминается; см. об этом в гл. 25.**

**<sup>7</sup>Именно в запястья, а не в ладони, так как гвозди, вбитые в ладони, не смогли бы удержать вес тела и ладони бы порвались.**

Многие из тех, кто читал Евангелия в Древнем мире, возможно, присутствовали при таких казнях, и поэтому простые слова, повествующие о том, что Иисус был распят, вызывали в их памяти живые и пугающие картины. Преступник, преданный распятию, был обречен на очень медленную смерть, которая наступала в результате удушья. Когда руки преступника растягивались прибавляли гвоздями к кресту, то большую часть своего веса он вынужден был держать именно на руках. Грудная клетка растягивалась в стороны и вверх, так что выдыхать и, соответственно, делать новый вдох становилось очень трудно. Однако, когда жертва невыносимо остро испытывала недостаток кислорода, она подталкивала себя вверх с помощью ног, поддерживая таким образом вес своего тела и снимая напряжение с рук, давая возможность грудной клетке функционировать в более естественном режиме. Таким образом жертва могла облегчить удушье, но это причиняло ей сильную боль, так как вес тела переносился на гвозди, вбитые в ноги, а движение тела вверх выворачивало локти и обуславливало давление снизу вверх на гвозди, вбитые в запястья<sup>7</sup>. Спина жертвы, покрытая множеством ран во время предшествующего бичевания, с каждым вдохом вступала в болезненный контакт с деревянным крестом. Поэтому Сенека (I в. н. э.) говорил о распятом человеке, что он «растает с душой по капле» (Письмо 101 к Луцилию, раздел 14).

Врач, написавший в 1986 г. статью в «Journal of the American Medical Association\*», так описывает боль, которую испытывал человек, преданный распятию:

Для того, чтобы осуществить выдыхание воздуха, требовалось поднять тело, отталкиваясь ногами и сгибая локти... Однако такое движение приводило к опоре всего веса тела на предплечья и вызывало острую боль. Кроме того, сгибание локтей приводило к вращению запястий вокруг железных гвоздей, что причиняло жгучую боль, которая шла вдоль поврежденных срединных нервов... Мышечные судороги и парестезия вытянутых вверх и в стороны рук усугубляли дискомфорт. В результате каждый вдох и выдох давался с огромным трудом, и все заканчивалось асфиксией.

В некоторых случаях распятые жили в течение нескольких дней, мучительно задыхаясь, но не умирая. Именно поэтому палачи ломали преступникам ноги, чтобы смерть наступила скорее, как мы видим это в Ин. 19:31—33:

Но как тогда была пятница, то Иудеи, дабы не оставить тел на кресте в субботу, ибо та суббота была день великий, просили Пилата, чтобы перебить у них голени и снять их. И так пришли воины, и у первого перебили голени, и у другого, распятого с Ним; но, пришедши к Иисусу, как увидели Его уже умершим, не перебили у Него голени.

**б) БОЛЬ ПРИНЯТИЯ НА СЕБЯ ГРЕХА.** Более страшной, чем даже боль физического страдания, была психологическая мука принятия на себя греха. Из нашего собственного христианского опыта мы знаем о той тревоге, которую мы испытываем, когда осознаем, что совершили грех. На сердце возникает тяжесть и такое ощущение, словно мы отделены от всего благого, что есть в мире, ощущение чего-то такого, чего в некоем глубинном смысле не должно было бы существовать. Чем больше мы возрастаем в святости как дети Божьи, тем более отталкивающее впечатление производит на нас зло.

Иисус был совершенно свят. Он ненавидел грех всем Своим существом. Мысль о зле, о грехе была противна Его природе. Иисус инстинктивно сопротивлялся злу в гораздо большей степени, чем мы. И все же, повинувшись Отцу, а также из любви к нам Иисус принял на Себя грехи всех людей, которые некогда будут спасены. Принятие на себя всего того зла, против которого так возмущалась Его душа, породило глубокое чувство отторжения в самом центре Его существа. То, что Он ненавидел больше всего, излилось на Него в полной мере.

Писание часто говорит о том, что наши грехи были возложены на Христа: «Все мы блуждали как овцы,

совратились каждый на свою дорогу; и Господь возложил на Него грехи всех нас» (Ис. 53:6), «Он **понес на Себе грех** многих» (Ис. 53:12). Иоанн Креститель говорит об Иисусе: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1:29). Павел объявляет, что Бог сделал Иисуса «жертвою за грех» (2 Кор. 5:21) и что Христос стал «за нас клятвою» (Гал. 3:13). Автор Послания к Евреям говорит, что Христос принес «Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих» (Евр. 9:28). А Петр говорит: «Он **грехи наши Сам вознес** Телом Своим на древо» (1 Пет. 2:24)<sup>8</sup>.

Отрывок из 2 Кор., процитированный выше, как и стихи из Исаяи, указывает на то, что наши грехи на Христа возложил Бог-Отец. Как это могло быть? Как грехи Адама были вменены нам<sup>9</sup>, также Бог **вменил** наши грехи Христу; это означает, что Он **думал о них как о принадлежащих Христу**, и поскольку Бог — наивысший Судья и Сам определяет положение дел во вселенной, то, когда Бог помыслил о наших грехах как о принадлежащих Христу, они действительно стали Ему принадлежать. Это не означает, что Бог подумал, будто Христос Сам совершил эти грехи, или что Христос был наделен греховой природой; Бог лишь подумал, что вина за наши грехи (т. е. состояние, в котором некто подлежит наказанию) лежала на Христе, а не на нас.

Иногда возражают, что со стороны Бога было несправедливо перекладывать вину с нас на невинного Христа. И все же мы должны помнить, что Христос добровольно принял на Себя вину за наши грехи, так что это возражение во многом теряет свою силу. Кроме того, Сам Бог (Отец, Сын и Святой Дух) есть наивысший стандарт справедливости во вселенной, и Он постановил, что искупление произойдет именно так и что это удовлетворит требованиям Его праведности и справедливости.

<sup>8</sup> См.: Grudem, / Peter, pp. 133—134, где приводится ответ на точку зрения Дейссманна (Deissmann), который утверждает, что в 1 Пет. 2:24 употреблено выражение «**вознес** наши грехи на древо», но не **понес** наказание за наши грехи на кресте. Под влиянием Дейссманна в BAGD (p. 63) утверждается, что глагол *ta/αφέρο*, который употреблен в 1 Пет. 2:24, может означать «понести», но Полибий (1.36.3) и Фукидид (3.38.3) дают вне-библейские примеры такого значения, и это слово употреблено именно в этом смысле в Септуагинте в Ис. 53:4,11,12 и в Евр. 9:28, где цитируется Ис. 53:12; ср.: LSJ, p. 125, 3.

<sup>9</sup> О том, что грех Адама вменен нам, см. в гл. 23.

**в) ОСТАВЛЕН НОСТЬ.** Физическая боль распятия и боль после принятия на Себя абсолютного зла наших грехов усугублялись тем фактом, что Иисус переносил эту боль в одиночестве. В Гефсиманском саду, когда Иисус взял с Собой Петра, Иакова и Иоанна, Он отчасти раскрыл им Свои мучения: «Душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь, и бодрствуйте» (Мк. 14:34). Так искренне говорят лишь с самыми близкими друзьями, и подобные слова подразумевают просьбу о поддержке в момент тяжелого испытания. И, когда Иисус был схвачен, «все ученики, оставивши Его, бежали» (Мф. 26:56).

В нашей земной жизни мы также часто испытываем внутреннюю боль из-за ощущения отверженности — близким другом, родителями или ребенком, женой или мужем. И все же во всех этих случаях мы всегда, хотя бы отчасти, бываем виноваты сами. Но в случае с Иисусом и учениками все было иначе, ибо Он, «возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их» (Ин. 13:1). Он любил их до конца; а все они в ответ оставили Его.

Но гораздо более тяжелое обстоятельство, чем бегство самых близких земных друзей, заключалось в том, что Иисус был лишен близости с Отцом, которая приносила глубочайшую радость Его сердцу в течение всей Его земной жизни. Когда Иисус воскликнул: «Или, Или! лама савахфани?», т. е. «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46), Он показал, что Был окончательно отрезан от прекрасного общения со Своим небесным Отцом, которое было неистощимым источником Его внутренней силы и величайшей радости в жизни, исполненной печали. Когда Иисус вознес на крест наши грехи, Он был оставлен Своим небесным Отцом, Чьим очам «не свойственно глядеть на злодеяния» (Авв. 1:13). Иисус оказался в одиночестве под тяжестью вины миллионов грехов.

**г) ВРЕМЯ БОЖЬЕГО ГНЕВА.** Но самое большое страдание принес Иисусу обрушившийся на Него гнев Божий. Поскольку Иисус взял ответственность за наши грехи на Себя, Бог-Отец, могущественный Творец и Владыка вселенной, излил на Иисуса всю ярость Своего гнева: Иисус превратился в объект глубокой ненависти к греху и жадной отмщенья за грех, терпеливо сдерживаемых Богом со времени основания мира.

Рим. 3:25 гласит, что Бог предложил Христа в «жертву умилостивления» — выражение, означающее жертву, которая претерпевает Божий гнев до конца и, совершая это, превращает Божий гнев в милость. Павел говорит нам, что Бог сделал это «для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:25,26). Бог не только простил грехи и забыл о наказании минувших поколений. Он простил грехи и сдержал Свой праведный гнев на эти грехи. Но на кресте ярость всего этого накопленного гнева на грехи

обратилась на собственного Божьего Сына.

<sup>10</sup> **Подробный лингвистический анализ см.: С. Н. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder and Stoughton, 1935), pp. 82—95. Додд утверждает, что представление об искуплении было характерно для языческих религий, но чуждо мышлению ветхозаветных и новозаветных авторов.**

Многие богословы, не евангельского вероисповедания, решительно отвергают мнение, что Иисус принял на Себя гнев Божий за грехи<sup>10</sup>. Их основной аргумент заключается в том, что, поскольку Бог есть Бог любящий, проявление гнева на созданных Им людей, которым Он приходится любящим Отцом, было бы несовместимо с Его характером. Однако евангельские бого-слова убеждены, что представление о Божьем гневe ясно изложено как в Бет-хом, так и в Новом Завете: «Основное положение вступительной части Послания к Римлянам состоит в том, что все люди, будь то язычники или иудеи, являются грешниками и что они заслужили гнев и осуждение Бога»<sup>11</sup>.

О смерти Иисуса как об «искуплении» говорится еще в трех чрезвычайно важных фрагментах Нового Завета: Евр. 2:17; Ин. 2:2; 4:10. Греческие термины (глагол *ἱλασμοῦ*, «умилостивлять», и существительное *ἱλασμός*, «жертва умилостивления»), использованные в этих фрагментах, имеют значение «жертвы, которая отвращает гнев Божий, благодаря чему Бог становится милостивым по отношению к нам»<sup>12</sup>. Таково устойчивое значение этих слов вне Библии, где они истолковываются применительно к языческим греческим религиям. Эти стихи означают лишь то, что Иисус принял на себя гнев Божий за грехи.

Необходимо настаивать на этом факте, ибо он лежит в основе доктрины искупления. Он означает, что в святости и справедливости Бога заключается вечное и неизменное требование платы за грех. Более того, прежде чем искупление сможет повлиять на наше субъективное сознание, сначала оно должно повлиять на Бога и Его отношение к грешникам, которых Он намеревался спасти. Не признавая этой важнейшей истины, невозможно адекватно истолковать смерть Христа (ниже см. обсуждение других воззрений на искупление).

<sup>11</sup> **Leon Morris, "Propitiation", *EDT*, p. 888 (содержит краткую библиографию). Собственный труд Морриса представляет лучший образец евангельского исследования этого вопроса; см.: *The Apostolic Preaching of the Cross*, 3d ed. (London: Tyndale Press, 1965), pp. 144—213. См. также обсуждение темы гнева Божьего в гл. 11.**

<sup>12</sup> **Под влиянием ученых, отрицающих наличие идеи искупления в Новом Завете, понятие *ἱλασμός* переведено в RSV как «заглаживание»; это слово означает «действие, очищающее от греха», но не включает концепцию умилостивления Божьего гнева.**

<sup>13</sup> **См. обсуждение антропоморфического языка Писания, позволяющего нам познать Бога, в гл. 10.**

Хотя мы должны проявлять осмотрительность, указывая на аналогии испытанию, через которое прошел Христос (ибо Его испытание было и навсегда останется беспрецедентным), тем не менее наше понимание страданий Иисуса формируется в некотором смысле по аналогии с опытом нашей жизни — ибо именно так Бог учит нас в Писании<sup>13</sup>. Наш жизненный опыт снова и снова предоставляет некие весьма отдаленные аналогии, помогающие понять, что означает испытать на себе гнев Божий. В детстве, совершив проступок, мы, возможно, сталкивались с гневом отца, а став взрослыми, могли вызвать недовольство начальника допущенными в работе ошибками. Мы внутренне содрогаемся, обескураженные вторжением другой личности, преисполненной негодования, в наше «я», и мы трепещем. Но едва ли мы способны представить, какие разрушения угрожают личности, если на нее изливается гнев не обычно-го смертного, а Всемогущего Бога. Если даже само присутствие Бога, когда Он не гневается, вызывает страх и трепет (ср.: Евр. 12:21,28,29), то насколько, должно быть, ужасно предстать перед разгневанным Богом (Евр. 10:31)!

Теперь, имея это в виду, мы сможем лучше понять отчаянный вопль Иисуса: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мф. 27:46). Этот вопрос не означает: «Почему Ты оставил Меня навсегда?», ибо Иисус знал, что Он покидает этот мир и идет к Отцу (Ин. 14:28; 16:10,17). Иисус знал, что воскреснет (Ин. 2:19; Лк. 18:33; Мк. 9:31 и др). Но «вместо предлежавшей Ему радости» Иисус «претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия» (Евр. 12:2). Иисус знал, что может по-прежнему называть Бога «Боже Мой». Этот крик оставленности не был криком безысходно-го отчаяния. Более того, вопрос «Для чего Ты Меня оставил?» не означает, что Иисус недоумевал, почему Он умирает. Он сказал: «Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мк. 10:45). Иисус знал, что умирает за наши грехи.

Вопль Иисуса — это цитата из Пс. 21:2, псалма, в котором псалмопевец спрашивает, почему Бог медлит с его спасением:

Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего. Боже мой! я вопию днем, — и Ты не внемлешь мне, ночью, — и нет мне успокоения (Пс. 21:2,3).



Но в конце концов псалмопевец был спасен Богом, и его отчаянный крик превратился в гимн восхваления (ст. 23—32). Иисус, Который знал слова Писания как Свои собственные, хорошо помнил контекст Пс. 21. Цитируя крик отчаяния из этого псалма, Он в то же время выражает скрытую в его контексте непреклонную веру в Бога, Который непременно спасет Его. Тем не менее этот крик остается подлинным криком боли, ибо страдание продолжалось и никакого спасения не было видно.

Учитывая контекст цитируемого псалма, вопрос «Почему Ты Меня оставил?» было бы правильнее понимать в значении «Почему Ты Меня оставил *так надолго!*» Именно таков его смысл в Пс. 21. Иисус, в Своей человеческой природе, знал, что примет на Себя наши грехи, претерпит страдание и умрет. Но в Своем человеческом сознании Он не знал, как долго будет продолжаться это страдание. Взятие вины за миллионы грехов даже на мгновение должно было причинить душе величайшую муку. Даже кратковременное испытание неистового гнева бессмертного Бога должно было вызвать невыносимый ужас. Но страдание Иисуса продолжалось не минуту, не две и даже не десять. Когда же оно кончится? Неужели возможно еще более тяжкое бремя грехов? Еще больший гнев Бога? Час шел за часом, и темное бремя грехов и Божьего гнева накатывались на Иисуса волна за волной. В конце концов Иисус возопил: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» Почему эта мука должна продолжаться так долго? Боже, Боже Мой, положишь ли Ты этому конец?

Затем Иисус понял, что его страдание близится к завершению. Он знал, что сознательно выдержал весь гнев Отца на наши грехи, ибо Божий гнев утих, а страшная тяжесть грехов постепенно отступила. Он знал, что Ему осталось только предать дух Своему небесному Отцу и умереть. Иисус издал победный возглас: «Совершилось!» (Ин. 19:30). Затем Он еще раз возгласил громким голосом: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23:46). После этого Он добровольно отдал Свою жизнь, которую никто не мог отнять у Него (Ин. 10:17,18), и умер. Как предсказал Исайя, Он «предал душу Свою на смерть» и «понес на Себе грех многих» (Ис. 53:12). Бог-Отец смотрел «на подвиг души Своей... с довольством» (Ис. 53:11).

3) Дальнейшее толкование смерти Христа, **а) НАКАЗАНИЕ БЫЛО НАЗНАЧЕНО БОГОМ-ОТЦОМ**. Если мы спросим, кто потребовал, чтобы Христос заплатил за наши грехи, то найдем в Писании ответ, что наказание было наложено Богом-Отцом, представляющим интересы Троицы в деле спасения. Божья справедливость требовала, чтобы за грехи было заплачено, и среди членов Троицы именно Богу-Отцу принадлежала роль взыскующего этой платы. Бог-Сын добровольно взял на себя роль претерпевающего наказание за грехи. Подразумевая Бога-Отца, Павел говорит: «Ибо незнавшего греха [т. е. Христа] Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21). Исайя сказал: «Господь возложил на Него грехи всех нас» (Ис. 53:6). И продолжает, описывая страдания Христа: «Но Господу угодно было поразить Его, и Он предал Его мучению» (Ис. 53:10).

Это позволяет нам увидеть удивительную любовь Бога-Отца и Бога-Сына, проявляющуюся в деле нашего спасения. Не только Иисус знал, что Ему придется выдержать невероятную муку креста, но и Бог-Отец знал, что Ему придется причинить эту муку Своему возлюбленному Сыну. «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8).

**О вечном наказании см. в гл. 55.**

**б) НЕ ВЕЧНОЕ СТРАДАНИЕ, А ПОЛНАЯ РАСПЛАТА**. Если бы нам самим пришлось претерпеть наказание за наши грехи, то мы бы вечно страдали в отдалении от Бога<sup>14</sup>. Однако Иисус не страдал вечно. Это различие объясняется двумя причинами: 1) если бы мы страдали за свои собственные грехи, то никогда бы не смогли снова предстать перед Богом праведными. У нас не было бы никакой надежды, ибо не существует никакой возможности возродиться и заслужить совершенную праведность перед Богом, равно как и никакой возможности переделать нашу греховную природу и сделать нас праведными перед Богом. Более того, мы бы продолжали существовать как грешники, которые страдали бы от негодования и обиды на Бога, постоянно увеличивая тем самым свой грех. 2) Иисус смог принять гнев Божий на наши грехи и выдержать его до конца. Никакой обычный смертный не смог бы этого сделать, но Иисус, объединив Свою божественную и человеческую природу, сумел выдержать гнев Божий на наши грехи до конца. Исайя предсказал, что «на подвиг души своей» Бог «будет смотреть *с довольствием*» (Ис. 53:11). Когда Иисус понял, что полностью расплатился за наши грехи, Он воскликнул: «*Совершилось!*» (Ин. 19:30). Если бы Иисус не заплатил сполна, на нас бы по-прежнему лежало обвинение. Но, поскольку Он полностью претерпел предназначенное нам наказание, «нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут» (Рим. 8:1).

Здесь нам будет полезно обратить внимание на то, что ни в характере Бога, ни в законах, которые Бог дал человечеству, ничто не подразумевает вечного страдания в наказание за человеческие грехи. По существу, вечное страдание означало бы, что расплата не была произведена полностью и что человек остался грешником по природе.

Но когда страдания Христа на кресте подошли к концу, это показало, что Он принял полную меру Божьего гнева за грех и ни-какие прегрешения не остались неоплаченными. Кроме того, это показало, что Сам Он был праведен перед Богом. Таким образом, тот факт, что Христос страдал ограниченное время, а не вечность, говорит о том, что Его страдание было достаточной платой за грехи. Автор Послания к Евреям возвращается к этой теме снова и снова, подчеркивая полноту и окончательность искупитель-ной работы Христа:

**И не для того, чтобы многократно приносить Себя, как первосвященник входит во святилище ежегодно с чужою кровью; иначе надле-жало бы Ему многократно страдать от начала мира. Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею. <... <"Хри-стос, однажды принеши Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его во спа-сение (Евр. 9:25-28).**

<sup>15</sup> Людвиг Отт говорит: «В жертвоприношении на мессе и в жертвоприношении на кре-сте священный дар и священнодействующий иерарх тождественны; различны только при-рода и форма приношения... Согласно томистскому воззрению, в каждой мессе Христос не-посредственно совершает жертвенные действия, которые, однако, следует воспринимать не как совокупность множества последовательных актов, а как единственный непрерывный акт преображенного Христа. И жертвоприношение на мессе, и жертвоприношение на кре-сте имеют одну и ту же цель: во-первых, это прославление Бога и, во-вторых, — искупле-ние, благодарение и мольба» (Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 408).

Настоятельному новозаветному утверждению полноты и окончательное-ти жертвенной смерти Христа противоречит римско-католическое учение о том, что на мессе происходит повторение жертвы Христа<sup>15</sup>. По той причине, что таково официальное учение Римско-католической церкви, многие протестанты со времен Реформации и до наших дней убеждены, что не могут с чистой совестью присутствовать на римско-католической мессе, поскольку это означало бы, что они разделяют представление католиков о повторении жерт-вы Христа на каждой мессе.

Новозаветное утверждение о полноте и окончательности самопожертво-вания Христа имеет для нас огромную практическую ценность, ибо оно озна-чает, что нам не придется расплачиваться за оставшиеся неоплаченными гре-хи. За них полностью расплатился Христос, и у нас не должно оставаться стра-ха осуждения и наказания.

**в) ЗНАЧЕНИЕ КРОВИ ХРИСТА.** В Новом Завете кровь Христа часто связы-вается с искуплением. Например, Петр говорит: «Зная, что не тленным серебром или золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драго-ценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца» (1 Пет. 1:18,19).

Кровь Христа является неопровержимым доказательством того, что Его кровь пролилась, когда Он умер жертвенной смертью, чтобы заплатить за наше спасение, — «кровь Христа» означает смерть в ее спасительных аспек-тах<sup>16</sup>. Хотя мы можем думать, что кровь Христа (как свидетельство того, что Его жизнь была отдана) имеет отношение только к устранению нашей юри-дической вины перед Богом, — ибо таково ее первостепенное назначение, — новозаветные авторы приписывают ей и некоторые другие свойства. Кровью Христа очищается наша совесть (Евр. 9:14), мы имеем дерзновение входить в святилище Бога в молитве и богослужении (Евр. 10:19), кровь Христа посто-янно очищает нас от всякого греха (1 Ин. 1:7; ср.: Отк. 1:56), позволяет нам победить клеветника наших братьев (Отк. 12:10,11) и искупает нас от суетной жизни (1 Пет. 1:18,19)<sup>17</sup>.

В Писании так много говорится о крови Христа, потому что ее пролитие является неопровержимым доказательством того, что Его жизнь была отдана в результате приведения в исполнение судебного приговора (т. е. Он был осуж-ден на казнь и умер, претерпев наказание, возложенное на Него как земным судьей, так и Богом на небе). Кроме того, подчеркнутое внимание к крови Христа обнаруживает связь между смертью Христа и множеством жертво-приношений в ветхозаветный период, включающим пролитие крови жертвен-ного животного. Все эти жертвоприношения предвещали смерть Христа и были ее прообразом.

<sup>16</sup> Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, pp. 112—126.

<sup>17</sup>Этот текст взят из: Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, p. 84.

**г) СМЕРТЬ ХРИСТА КАК «КАРАЕМОЕ ЗАМЕЩЕНИЕ».** Представленное здесь воззрение на смерть Христа часто называют теорией «**караемого заме-щения**». Смерть Христа была «карой», так как, умирая, Он претерпевал нака-зание. И в то же время Его смерть была «замещением», так как, умирая, Он замещал нас. Таково ортодоксальное понимание искупления, разделяемое евангельскими богословами, в отличие от других воззрений, объясняющих ис-купление в отрыве от представления о Божьем гневе и расплаты за грех (см. ниже).

Это воззрение на искупление иногда называют теорией **заместительного искупления**. «Заместитель» — это тот, кто выступает вместо другого человека или представляет другого человека. Смерть Христа была «заместительной», потому что Он выступал вместо нас и представлял нас. Как наш представи-тель, Он претерпел наказание, которое заслужили мы.

#### 4) Новозаветные понятия, описывающие различные аспекты искупления.

Искупительная работа Христа — это сложное событие, имевшее для нас мно-жество последствий. Поэтому его можно рассматривать с нескольких различ-ных сторон. В Новом Завете для его описания используются различные поня-тия; мы рассмотрим четыре наиболее важных из них.

Эти четыре понятия показывают, каким образом смерть Христа отвечала потребностям, которые мы испытываем как грешники:

1. Мы заслуживаем **смерти** в наказание за грех.
2. Мы заслуживаем того, чтобы **принять** на себя **гнев Божий**.
3. Наши грехи **отдаляют** нас от Бога.
4. Мы находимся **в рабстве у греха** и у царства сатаны.

**а) ЖЕРТВА.** Претерпев наказание смертью, которое мы заслужили свои-ми грехами, Христос умер как жертва вместо нас. «Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею» (Евр. 9:26).

**б) УМИЛОСТИВЛЕНИЕ.** Чтобы отвести от нас гнев Божий, который мы заслужили, Христос умер во искупление наших грехов. «В том любовь, что не мы возлюбили Бога, но Он возлюбил нас и послал Сына своего в умилос-тивление за грехи наши» (1 Ин. 4:10).

**в) ПРИМИРЕНИЕ.** Чтобы преодолеть отдаление от Бога, мы нуждаемся в том, кто смог бы обеспечить примирение и тем самым возратить нам обще-ние с Богом. Павел говорит, что Бог «Иисусом Христом» примирил нас с Со-бою и дал «нам служение примирения, потому что Бог во Христе примирил с Собою мир» (2 Кор. 5:18,19).

**г) СПАСЕНИЕ.** Поскольку мы, как грешники, находимся в рабстве у греха и сатаны, мы нуждаемся в том, кто принесет нам спасение и тем самым «осво-бодит» нас от этого рабства. Когда мы говорим о спасении, в поле зрения возникает представление о «выкупе». Выкуп — это цена, которую надо запла-тить, чтобы освободить кого-нибудь из рабства или плена. Иисус говорит о Себе: «Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою **для искупления многих**» (Mti. 10:45). Если мы спросим, кому уплачен выкуп, то пойдем, что человеческая аналогия с уплатой выкупа не соответствует искуплению Христа ни единой деталью. Хотя мы находились в рабстве у греха и у сатаны, никакой выкуп «греху» или са-мому сатане уплачен не был, ибо, во-первых, они не имели права требовать подобной платы, а, во-вторых, сатана не был тем, чья святость была оскорб-лена грехом и кто мог требовать расплаты за грех. Как мы убедились, плату за грехи принес Христос, и она была получена и принята Богом-Отцом. Но мы не решаемся говорить об уплате «выкупа» Богу-Отцу, потому что это не Он держал нас в рабстве у сатаны и у наших собственных грехов. Поэтому в дан-ном отношении идея уплаты выкупа не находит применения во всех деталях. Достаточно отметить, что цена была уплачена (смерть Христа) и результатом явилось то, что мы были «освобождены» из рабства.

Мы были спасены от рабства сатане, потому что «весь мир лежит во зле» (1 Ин. 5:19), и Христос пришел, чтобы «избавить тех, которые от страха смер-ти чрез всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 2:15). Поистине Бог-Отец избавил нас «от власти тьмы» и ввел нас «в Царство возлюбленного Сына Сво-его» (Кол. 1:13).

Что касается освобождения от рабства, то Павел говорит: «Так и вы почи-тайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе... < <."Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благо-датию» (Рим. 6:11). Мы были освобождены от рабства греху и от его господ-ства над нашей жизнью.

5) Другие воззрения на искупление. В отличие от изложенного в этой главе толкования искупления как заместительной жертвы, в истории Церкви су-ществовали и другие точки зрения на эту проблему.

**а) ТЕОРИЯ ВЫКУПА САТАНЕ.** Такого воззрения придерживался Ориген (ок. 185—254 гг. н. э.), богослов из Александрии, поселившийся затем в Кесарии, а после него — и некоторые другие представители раннехристианской церкви. Согласно этому воззрению, выкуп, уплаченный Христом, чтобы спасти нас, был уплачен сатане, в чье царство все люди попадают посредством греха.

Эта теория не находит никакого прямого подтверждения в Писании и имеет мало сторонников в истории Церкви. Она зиждется на неверной предпосылке, что сатана, а не Бог, требует расплаты за грех, и тем самым полностью пренебрегает требованиями Божьей справедливости по отношению к греху. Сатана рассматривается в ней как существо, обладающее значительно большими правами, чем он имеет в действительности, а именно правом требовать от Бога всего, что он пожелает. В Писании нигде не говорится, что мы, как грешники, должны что-либо сатане, но в нем настойчиво повторяется мысль, что Бог требует от нас расплаты за наши грехи. Кроме того, это воззрение не согласуется с текстом, в котором говорится о смерти Христа как о жертве умилоствления, принесенной Богу-Отцу за наши грехи, а также с тем фактом, что, принимая плату за наши грехи от Христа, Бог-Отец представляет Троицу (см. обсуждение выше).

**б) ТЕОРИЯ НРАВСТВЕННОГО ВОЗДЕЙСТВИЯ.** Впервые выдвинутая французским богословом Пьером Абеляром (1079—1142), теория нравственного воздействия искупления исходит из того, что Бог не требовал расплаты за грех, а смерть Христа была лишь средством, с помощью которого Бог показал, что Он так горячо любит людей, что готов отождествить Себя с их страданиями, вплоть до смерти. Таким образом, смерть Христа превращается в величайший нравоучительный пример, показывающий любовь Бога к нам и побуждающий нас к благодарному ответу, с тем чтобы, любя Его, мы были прощены.

Серьезные трудности, связанные с этим воззрением, заключаются в том, что оно противоречит многим местам в Писании, где говорится о смерти Христа за грехи, о Его несении греха и о Его смерти в качестве жертвы умилоствления. Кроме того, это воззрение лишает искупление его объективного характера, поскольку исходит из предпосылки, что искупление не воздействовало на Самого Бога. И наконец, оно никак не связано с нашей виной, — если Христос не умер, расплачиваясь за наши грехи, мы не вправе верить Ему, что наши грехи прощены.

**<sup>18</sup> Социниане были антитринитариями, поскольку отрицали божественность Христа: их воззрения вели к современному унитаризму.**

**в) ТЕОРИЯ ПРИМЕРА.** Теория примера была разработана социнианами, последователями Фауста Социна (1539—1604), итальянского богослова, основовавшего в Польше в 1578 г. и привлечшего к себе множество сторонников<sup>18</sup>. Теория примера, как и теория нравственного воздействия, отрицает, что Божья справедливость требует расплаты за грех. Она утверждает, что Своей смертью Христос просто подает нам пример, как надо доверять и повиноваться Богу, даже если это доверие и повиновение приводят к ужасной смерти. Если, согласно теории нравственного воздействия, смерть Христа учит, как сильно нас любит Бог, то, согласно теории примера, смерть Христа учит нас, как мы должны жить. Подкрепление этому воззрению можно найти в 1 Пет. 2:21: «Ибо вы к этому призваны; потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его».

Несмотря на истинность того, что Христос подает нам пример даже Своей смертью, вопрос заключается в том, является ли этот факт полным объяснением искупления. Теория примера не в состоянии объяснить многие места в Писании, посвященные смерти Христа как расплате за грех, или тому факту, что Он взял на Себя наши грехи, или тому факту, что Он был жертвой умилоствления за нас. Одних только этих соображений достаточно, чтобы отвергнуть эту теорию. Кроме того, приверженцы этого воззрения фактически доходят до того, что утверждают, будто человек может спастись сам, если последует примеру Христа и будет доверять и повиноваться Богу, как это делал Христос. Таким образом, теория примера не в состоянии показать, как можно избавиться нас от вины за грех, поскольку она не признает того, что Христос действительно расплатился за наши грехи и, умирая, позаботился о прощении нашей вины.

з) **АВТОРИТАРНАЯ ТЕОРИЯ.** Авторитарная теория искупления была разработана голландским богословом и юристом Гуго Гроцием (1583— 1645). Со-гласно этой теории, на самом деле Бог не нуждался в плате за грех, поскольку, будучи всемогущим, Он мог просто отказаться от этого требования и простить грехи без всякой расплаты. В чем же тогда состояло назначение смерти Хрис-та? С ее помощью Бог продемонстрировал тот факт, что Его законы наруша-ются, что Он является нравственным законодателем и правителем вселенной и что любое нарушение законов предполагает некое наказание. Таким обра-зом, смерть Христа была не расплатой за реальные грехи людей, а демонстра-цией того, что за нарушение Божьих законов необходимо расплачиваться.

И снова проблема этой теории состояла в том, что она не могла адекватно объяснить те места Писания, в которых говорится о Христе, принесшем наши грехи на крест, о Боге, возложившем на Христа вину за все наши беззакония, о Христе, умершем за наши грехи, и о Христе, ставшем жертвой умилоствле-ния. Она лишает искупление его объективного характера, представляя его как акт, направленный не на удовлетворение справедливости Бога, а на то, чтобы внушить нам убеждение, что у Бога есть законы, которые необходимо соблю-дать. Эта теория подразумевает, что мы не можем по-настоящему верить в то, что Иисус заработал прощение наших грехов, так как фактически Он не рас-плачивался за эти грехи. Более того, она изображает сам факт прощения на-ших грехов как нечто пришедшее Богу в голову, независимо от смерти Христа на кресте: Он уже решил простить нас, не требуя никакой расплаты, а затем покарал Христа — только для того, чтобы показать, что Он по-прежнему яв-ляется высшим нравственным авторитетом во вселенной. Но это означает, что Христос (согласно этой теории) в действительности не заработал для нас про-щение и спасение, и потому ценность Его искупительной работы значи-тельно понижается. И, наконец, эта теория не может адекватно объяснить неиз-менность Бога и бесконечное совершенство Его справедливости.

б) Сошел ли Христос в ад?<sup>19</sup> Иногда утверждают, что Христос после смер-ти сошел в ад. Выражение «сошел в ад» не встречается в Библии. Но широко используемый Апостольский символ веры гласит: «Он был распят, умер, по-гребен и сошел в ад; на третий день воскрес из мертвых». Означает ли это, что Христос претерпел после Своей смерти на кресте дополнительные страдания? Как мы увидим далее, внимательное изучение библейского свидетельства до-казывает, что это не так. Но, прежде чем рассматривать соответствующие биб-лейские тексты, обратимся к выражению «сошел в ад» в Апостольском сим-воле веры.

а) **ПРОИСХОЖДЕНИЕ ВЫРАЖЕНИЯ «СОШЕЛ В АД».** Обстоятельства, приведшие к появлению этого выражения, на большей части его истории по-крыты мраком. Истоки его происхождения — когда их удастся обнаружить — далеко не всегда заслуживают доверия. Крупный историк церкви Филипп Шафф представил формирование Апостольского символа веры в простран-ной таблице, воспроизведенной нас. 660—661<sup>20</sup>.

Из таблицы явствует, что, в отличие от Никейского символа веры и хал-кидонского определения, Апостольский символ веры не был сформулирован или утвержден одним Церковным собором. Напротив, он формировался по-степенно, примерно с 200-го по 750 г.

<sup>19</sup>Данный раздел взят из: Wayne Grudem, "He Did Not Descend Into Hell: A Plea for Following Scripture Instead of the Apostles' Creed", *JETS* vol. 34, no. 1 (March, 1991), pp. 103-113.

<sup>20</sup>Эта таблица взята из: *The Creeds of Christendom*, 2:52—55.

<sup>21</sup>См.: Schaff, *Creeds*, 1.21, п. 6; см. также 46, п. 2. Шафф отмечает, что это выраже-ние встречалось и несколько ранее (ок. 360 г.), но в дальнейшем оно отсутствовало в каких-либо ортодоксальных символах веры или в каких-либо версиях Апостольского символа веры, хотя и имело место в некоторых символах веры ариан — людей, которые отрицали полноту божественности Христа, утверждая, что Сын был сотворен Отцом (см.: Schaff, *Creeds*, 2.46, п. 2). (Шафф не подтверждает это сообщение о символах веры ариан ссылками на источники.)

Следует отметить, что Шафф в своем «*Creeds of Christendom*\*» делает несколько ре-дакторских комментариев в защиту положения о действительном схождении Христа в ад после смерти на кресте. Так, напр., он говорит, что «сам Руфин, однако, понимает это выражение неверно, истолковывая его как „был погребен“» (1.21, п. 6). Следовательно, Шафф полагает, что понимать это выражение как «сошел в могилу» означает понимать его неверно (см. также: 2.46, п. 2; 3.321, п. 1).

Как это ни удивительно, но выражение «сошел в ад» не встречается ни в одной из ранних версий Апостольского символа веры (в версиях, которые ис-пользовались в Риме, во всей остальной Италии и в Африке) и появляется только в одной из двух версий Руфина в 390 г. После этого оно не включалось в какие-либо версии вплоть до 650 г. Более того, Руфин, единственный богослов, вклю-чивший это выражение до 650 г., не думал, что оно означает, будто Христос дей-ствительно сошел в ад, а понимал его просто как «Христос был погребен»<sup>21</sup>.

## Постепенное формирование

Статья	Окончательный текст Западного вероисповедания Пирмин, 750 г.	I. Св. Ириней, 200 г.	II. Тертуллиан, 220 г.	III. Св. Киприан, 250 г.	IV. Св. Новатиан, 260 г.
III	Qui Conceptus est <i>Зачатого</i>	τόν σαρκωθέντα ἰνὴρ τῆς μητέρας σωτηρίας (ἄνθρωπος ἐγένετο)	(missum a Patre in Virginem)		
	De Spiritu Sancto <i>От Духа Святого</i>		(EX SPIRITU Patris Dei et virtute)		
	Natus <i>Рожденного</i>	(Generalionem)	NATUM (camem factum et ex ea natum)		
	Ex Maria Viigine <i>От Марии Девы</i>	τὴν ἐκ παρθένου γέννησιν (ex Viigine)	EX VIRGINE MARIA		
IV	Passus <i>Страдавшего</i>	τεταπόνητος	CRUCIFIXUM (passum)		
	Sub Pontio Pilato <i>При Понтии Пилате</i>	(SUB PONTIO PILATO)	sub Pontio Pilato		
	Crucifixus <i>Распятого</i>				
	Mortuus <i>Умершего</i>		(MORTUUM)		
	Et Sepultus <i>И погребенного</i>		(ET SEPULTUM secundum Scripturas)		
V	Descendit ad <i>Internam Сшедшего в ад</i>				
	Tertia die <i>В третий день</i>		TERTIA DIE		
	Resurrexit <i>Воскресшего</i>	καὶ τὴν ἡμερᾶν (et resurgens)	resuscitatum (a Patre) (resurrexisse)		
	A mortuis <i>Из мертвых</i>	ἐκ νεκρῶν	E MORTUIS		
VI	Ascendit ad coelos <i>Вознесшегося на небеса</i>	εἰς τοὶ ἄνω οὐρανοὺς ἀνάληψιν (et in claritate receptus)	receptum in coelis (in coelos resumptum) (in coelos ereptum)		
	Sedet ad dexteram <i>Сидящего одесную</i>		SEDENTEM nunc AD DEXTERAM		

### Апостольского символа веры

V. Марцелл, 341 г.	VI. Руфин, 390 г. Аквилея	VII. Рефин, Рим, 390 г.	VIII. Св. Августин, 400 г.	IX. Св. Никита, 450 г.	X. Евсевий Галл, 550 г. (?)	XI. Sacramentarium Gallicanum, 650 г.
	QUI	qui	qui	qui	qui	qui
ἐκ πνεύματος ἁγίου	de Spiritu SANCTO	de Spiritu Sancto	de Spiritu Santo <i>также</i>	ex Spiritu Sancto	de Spiritu Sancto	de Spiritu Sancto
					CONCEPTUS EST	conceptus est

			[per Sp. Sanct.]			
γεννηθέντα	natus est	natus est	natus est	natus est	natus est	natus est
και Μαρίας της παρθένου	ex Maria Viigine	ex Maria Viigine	ex Maria Viigine также [et]	et Viigine Maria	ex Maria Viigine	ex Maria Viigine
			passus	passus		passus
τόν ἐτή Ποντίου Πιλάτου	sub Pontio Pilate	sub Pontio Pilato	sub Pontio Pilato	sub Pontio Pilato		sub Pontio Pilato
σταυρωθέντα	crucifixus	crucifixus	crucifixus			crucifixus
					mortuus	mortuus
και ταφέντα	et sepultus	et sepultus	et sepultus		et sepultus	et sepultus
	DESCENDIT in INFERNA					Descendit AD Infema
καὶ τῆ τρίτῃ	tenia die	tenia die	tertio die	tertio die	tertia die	tertia die
ἀναστάντα	RESURREXIT	resurrexit	resurrexit	resurrexit	resurrexit	resurrexit
ἐκ των νεκρών	A mortuis	a mortuis	a mortuis	vivus a mortuis	a mortuis	a mortuis
ἀναβαντα εις τοις ουρανοῦς	ASCENDIT in COELOS	ascendit in coelos	ascendit in coelos	ascendit in coelos	ascendit AD coelos	ascendit ad coelos
και καθημένον ἐν δεξιῳ	SEDET ad dexteram	SEDET ad dexteram	sedet ad dexteram	sedet ad dexteram	sedet ad dexteram	sedet ad dexteram

Другими словами, Руфин истолковал его как «Христос сошел в могилу» (греч. слово *&omicron;* может использоваться в значении «могила», а не *υἱ ἐέννα*, «ад, мес-то наказания»). Кроме того, следует отметить, что это выражение встречается только в одной из двух версий символа веры, дошедших до нас от Руфина: его не было в римской версии, которую он сохранил.

Таким образом, это означает, что до 650 г. ни одна версия символа веры не включала это выражение с намерением сказать, что Христос «сошел в ад», — в единственной версии, включающей это выражение до 650 г., ему при-дается другое значение. В связи с этим возникает вопрос, применимо ли к этому выражению определение «апостольский» и по праву ли оно занимает место в символе веры, в самом названии которого утверждается происхождение от пер-вых апостолов Христа.

Кроме того, данный обзор исторической эволюции этого выражения до-пускает вероятность того, что, когда оно начало использоваться более широ-ко, в некоторых версиях (ныне утраченных) выражение «и погребен» отсутствовало. Если так, то, вероятно, многие истолковывали его так же, как и Ру-фин: «сошел в могилу». Но позднее, когда это выражение было включено в другие версии символа веры, уже содержавшие выражение «и погребен», его потребовалось истолковать как-то по-другому. Ошибочное включение этого выражения после слов «и погребен» (очевидно, сделанное кем-то ок. 650 г.) привело к разнообразным попыткам объяснить выражение «сошел в ад» не про-тиворечащим Писанию способом.

Некоторые понимали его в том смысле, что Христос претерпел муки ада, когда был на кресте. Например, Кальвин говорит, что выражение «Христово сходжение в ад» указывает на тот факт, что Он не только умер телесной смертью, но и «испытал на Себе суровость Божьего возмездия, укротил Его гнев и удовлетворил Его справедливый суд»<sup>22</sup>.

Сходное толкование представлено в вопросе 44 Гейдельбергского катехи-зиса:

**Вопрос:** Почему добавлено: «Он сошел в преисподнюю?»

**Ответ:** Чтобы я в своих величайших искушениях мог быть уверен, что Христос, мой Господь, Своими невыразимыми страданиями, болью и страхом, пережитыми в Его душе на кресте и ранее, спас меня от боли и мучений ада".

<sup>22</sup>John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 1.515 (2.16.10). <sup>23</sup>Schaff, *Creeeds*, 3.321.

Но является ли это удовлетворительным объяснением выражения «сошел в ад»? Хотя Христос действительно претерпел на кресте страдания от излив-шегося на Него Божьего гнева, это объяснение не подходит к выражению в Апостольском символе веры: слово «сошел» едва ли отражает эту идею, а по-мещение этого выражения после слов «был распят, умер и погребен» делает это толкование искусственным и неубедительным.

Другие понимают его в том смысле, что Христос оставался в «состоянии смерти» вплоть до воскресения. Большой Вестминстерский катехизис, во-прос 50, гласит:

**Унижение Христа после смерти заключалось в Его погребении и пре-бывании в состоянии смерти, под властью смерти, до третьего дня; ина-че это выражено словами «Он сошел в ад».**

Хотя Христос действительно пребывал в состоянии смерти до третьего дня, такое толкование выражения «Он сошел в ад» также выглядит натянутым и необубедительным, ибо место, которое занимает данное выражение в этом отрывке, придает ему странный смысл: «Он был распят, умер и погребен; Он сошел в состояние смерти». Такое толкование не объясняет первоначальное значение этих слов в данной последовательности и, скорее, представляет необубедительную попытку придать им некий богословски приемлемый смысл.

Кроме того, английское слово «ад» не имеет такого значения, как просто «быть мертвым» (хотя греч. слово *δδης* может иметь такое значение), что де-лает подобное толкование еще более неестественным для англоязычных читателей.

И наконец, некоторые утверждают, что значение этого выражения имен-но таково, каким оно представляется при первом чтении: Христос действи-тельно сошел в ад после Своей смерти на кресте. Такое понимание Апостольского символа веры не представляет трудностей (ибо, несомненно, это значе-ние очевидно), но втаком случае возникает другой вопрос: находит ли эта идея подтверждение в Писании?

**б) ПРЕДПОЛАГАЕМЫЕ БИБЛЕЙСКИЕ ПОДТВЕРЖДЕНИЯ СХОЖДЕНИЯ ХРИСТА В АД.** Подтверждение идеи схождения Христа в ад находят, глав-ным образом, в пяти отрывках: Деян. 2:27; Рим. 10:6,7; Еф. 4:8,9; 1 Пет. 3:18—20 и 1 Пет. 4:6. (Иногда обращаются и к некоторым другим фрагментам, но это выглядит менее убедительно.)<sup>24</sup> Позволяет ли внимательное рассмотрение любого из этих отрывков ясно обосновать данное учение?

**Деян. 2:27.** Это часть проповеди Петра на Пятидесятницу, где он цитирует Пс. 15:10. В AV (и в синодальном переводе. — *Примеч. пер.*) эти стихи звучат так: «Ибо Ты не *оставишь души моей в аде* и не дашь святому Твоему увидеть тления».

<sup>24</sup> Напр., Мф. 12:40, где говорится, что Христос будет три дня и три ночи «в сердце земли», указывает лишь на тот факт, что в период между смертью и воскресением Он находился в могиле (ср. в LXX, Пс. 45 [46]:2 и Ион. 2:3).

Означает ли это, что после Своей смерти Христос сошел в ад? Это необяза-тельно так, поскольку, несомненно, эти стихи могут иметь и другой смысл. Слово «ад» представляет здесь новозаветное греческое понятие (*&5ης*) и ветхозаветное древнееврейское понятие (*שׁל*, обычно переводимое как «преисподняя»). На-пример, в NIV предложен такой вариант перевода: «Ибо Ты не *оставишь меня в могиле* и не дашь святому Твоему увидеть тления» (Деян. 2:27). Такое толко-вание более предпочтительно, ибо контекст подчеркивает, что Христос вое-стал из могилы, — в отличие от Давида, который остался в могиле. Ход рас-суждений таков: «Плоть моя упокоится в уповании» (ст. 26), «ибо Ты не оста-вишь меня в могиле» (ст. 27). Петр использует псалом Давида, чтобы показать, что плоть Христа не подверглась тлению, — следовательно, Он отличается от Давида, который «умер и погребен, и гроб его у нас до сего дня» (ст. 29). Сле-довательно, этот отрывок о восстании Христа из могилы не является убеди-тельным подтверждением идеи о схождении Христа в ад.

**Рим. 10:6,7.** Эти стихи содержат два риторических вопроса, также являю-щихся цитатами из Ветхого Завета (из Втор. 30:12,13): «„Не говори в сердце твоём: кто взойдет на небо?“то есть, Христа свести; или: „кто сойдет в без-дну?“ то есть, Христа из мертвых возвести». Маловероятно, однако, что этот отрывок учит о схождении Христа в ад. Его смысл в том, что Павел призывает своих читателей не задавать эти вопросы, потому что Христос не удалился — Он так же близок, как исповедание устами и верование сердцем (ст. 9). Эти запрещенные вопросы являются вопросами неверия, а не утверждениями того, чему учит Писание. Тем не менее кто-то может возразить, что Павел не стал бы предупреждать своих читателей о недопустимости этих вопросов, если бы о том, что Христос действительно сходил «в бездну», не было хорошо извест-но. Но даже если это возражение справедливо, Писание не утверждает и не под-разуме вает, что Христос сошел в «ад» (в значении «место наказания грешни-ков», каковое обычно выражается греч. понятием *γέεννα*), а говорит, что Он сошел в «бездну» (греч. *δδβσσος* — понятие, часто используемое в LXX для обозначения морских глубин [Быт. 1:2; 7:11; 8:2; Втор. 8:7; Пс. 106:26], но, по-видимому, могущее относиться и просто к царству мертвых [Пс.70:20])<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> 1 Клим. 28:3 переводит Пс. 138:8, используя *δδβσσος* вместо представленного в LXX *&5ης*: «Сойду ли в бездну, и там Ты». В Новом Завете это слово используется только в Лк. 8:31; Рим. 10:7 и 7 раз в Отк Таким образом, хотя этим словом обозначается обитали-ще осужденных бесов (в Отк.), это значение не находит широкого применения в LXX и не является единственно возможным в Новом Завете. В своем основном значении это по-нятие относится к бездонным глубинам, недоступным человеку. (С. Е. В. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2. 525, отмечает, что *δδβσσος* — это обычный для LXX перевод древнееврейского слова ПЙПГ), и что *δδβσσος* используется в Мишне [Pesahim 7:7; Nazir 9:2], где оно обозначает могилу, о которой ничего неизвестно.)

Павел использует здесь слово «бездна» (*δδβσσος*) как противоположность «небу», чтобы создать представление



о некоем недоступном, недостижимом для человека месте. Противопоставление построено не на том, что небо — это место высшего блаженства, а бездна — место наказания, а на том, что небо недостижимо высоко, а бездна — недостижимо глубоко. Никакого отчетливого подтверждения или опровержения идеи о «схождении в ад» в этом отрывке мы не находим.

**Еф. 4:8,9.** Здесь Павел пишет: «А „восшел“ что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в преисподние места земли?»

Означает ли это, что Христос «нисходил» в ад? Сначала значение выражения «преисподние места земли» представляется неясным, однако другой перевод, по-видимому, придает ему более отчетливый смысл: «А „восшел“ что означает, как не то, что Он и нисходил прежде в **нижние, земные пределы**» (NIV). Здесь NIV истолковывает «нисхождение» как появление Христа на земле в образе младенца (воплощение). Последние три слова представляют допустимое понимание греческого текста, истолковывая выражение «нижние пределы **земли**» как «нижние пределы, каковыми является земля» (эту грамматическую форму греческого языка можно было бы назвать родительным приложением). В английском языке эта форма используется в таких, например, выражениях, как «the city of Chicago» («город Чикаго»), где подразумевается «город, который и есть Чикаго».

Перевод NIV в этом контексте выглядит предпочтительнее, поскольку Павел говорит, что Христос, Который восшел на небо (Своим вознесением), — это тот же, кто прежде сошел с неба (ст. 10). Это «нисхождение» с неба, несомненно, имело место тогда, когда Христос должен был родиться в образе человека. Следовательно, в этом стихе говорится о воплощении, а не о схождении в ад<sup>26</sup>.

**1 Пет. 3:18—20.** Многим этот отрывок представляется наиболее загадочным из всех библейских высказываний на эту тему. Петр говорит, что Христос был «умерщвлен во плоти, но ожив духом, **которым Он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедал**, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега».

Подразумевается ли здесь, что Христос проповедовал в аду?

Некоторые истолковывают выражение «Он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедал» в том смысле, что Христос сошел в ад и проповедовал находившимся там духам, — либо провозглашая Благою весть и давая им еще одну возможность покаяться, либо просто возвещая о Своей победе над ними и об их вечном осуждении.

<sup>26</sup> **Имея в виду Еф. 4:9, Х. Байтенхард (H. Bietenhard) говорит: «В современном толковании наличие в этом отрывке указания на *descensus ad inferos* („сошел в ад“ в Апостольском символе веры) отрицается почти всеми без исключения» (NIDNTT, 2:210).**

Однако подобное толкование не дает адекватного объяснения ни отрывку в целом, ни его положению в контексте. Петр говорит, что Христос проповедовал не всем духам, а только «некогда непокорным... **во время строения ковчега**». Представляется довольно странным, что Христос сошел в ад, чтобы проповедовать столь ограниченному кругу слушателей — тем, кто проявлял непокорность во времена строительства ковчега. Если Христос возвещал о Своей победе, то почему только этим грешникам, а не всем? И если Он давал еще одну возможность спасения, то почему только этим грешникам, а не всем? Еще более несостоятельным это толкование представляется в свете того факта, что в других местах Писание указывает на невозможность покаяния после смерти (Лк. 16:26; Евр. 10:26,27).

Кроме того, контекст 1 Пет. 3 делает «проповедь в аду» маловероятной. Петр призывает своих читателей смело свидетельствовать окружающим их враждебно настроенным неверующим. Он говорит: «будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ» (1 Пет. 3:15). Этот евангелический мотив утратил бы свою настоятельность, если бы Петр учил о еще одной возможности спасения после смерти. И он не имеет никакого отношения к «проповеди» осуждения.

Возможно, здесь подразумевается, что Христос проповедовал падшим ангелам?

Желая дать более убедительное объяснение этим трудностям, некоторые комментаторы предлагали истолковывать «духов в темнице» как бесовских духов, духов падших ангелов, и утверждали, что Христос возвестил осуждение этим бесам. Это (по их мнению) должно было приободрить читателей Петра, так как свидетельствовало о победе Христа над гнетущими их силами зла.

Но, так как Петр не излагает это учение со всей определенностью, чтобы прийти к такому заключению, его читателям пришлось бы произвести чрезвычайно сложные рассуждения. Они должны были бы рассуждать следующим образом: 1) некоторые давным-давно согрешившие бесы были осуждены; 2) другие бесы подстрекают ныне ваших преследователей; 3) когда-нибудь эти бесы точно так же будут осуждены; 4) следовательно, будут осуждены и ваши преследователи. И, наконец, читатели Петра уразумели бы его главную мысль: 5) поэтому не бойтесь ваших

преследователей.

Вероятно, те, кто разделяет гипотезу о «проповеди падшим ангелам», полагают, что читатели Петра «читали между строк» и вывели все эти умозаключения (2—5) из простого сообщения, что Христос проповедовал находящимся в темнице духам, некогда непокорным (1 Пет. 3:19,20). Не выглядит ли утверждение о том, что Петр ожидал от своих читателей способности вычитывать все это из его послания, слишком неестественным?

Кроме того, в данном контексте Петр уделяет основное внимание враждебно настроенным *людям*, а не бесам (1 Пет. 3:14,16). И откуда у читателей Петра могло возникнуть представление об ангелах, грешивших «во время строения ковчега»? В рассказе о строительстве ковчега в Книге Бытие нет ничего подобного. И (вопреки утверждениям некоторых комментаторов) если мы обратимся к любым иудаистским традициям толкования рассказа о потопе, то не найдем никаких упоминаний об ангелах, грешивших именно «во время строения ковчега»<sup>27</sup>. Таким образом, воззрение, согласно которому Петр говорит о Христе, возвещающем осуждение падшим ангелам, на самом деле столь же необоснованно.

Означает ли это, что Христос возвещал освобождение ветхозаветным святым?

Еще одно объяснение состоит в том, что Христос после Своей смерти пошел и возвестил освобождение ветхозаветным святым, которые не имели возможности попасть на небо до завершения работы Христа по спасению.

И снова напрашивается вопрос, насколько адекватно эта гипотеза объясняет то, о чем в действительности говорится в тексте. А в тексте говорится, что Христос проповедовал не тем, кто был верующим или преданным Богу, а «некогда *непокорным*» — акцент сделан на неповиновении. Более того, Петр говорит не обо всех ветхозаветных верующих, а только о тех, кто был непокорен «во дни Ноя, во время строения ковчега» (1 Пет. 3:20).

Наконец, Писание не дает никакого ясного свидетельства, заставляющего нас думать, что ветхозаветным верующим после смерти был закрыт доступ к блаженству пребывания рядом с Богом на небе. На самом деле многие отрывки указывают на то, что верующие, умершие до смерти Христа, незамедлительно оказывались на небе рядом с Богом, потому что их грехи были прощены благодаря вере в грядущего Мессию (Быт. 5:24; 2 Цар. 12:23; Пс. 15:11; 16:15; 22:6; Еккл. 12:7; Мф. 22:31,32; Лк. 16:22; Рим. 4:1-8; Евр. 11:5).

По-видимому, наиболее удовлетворительным можно считать объяснение 1 Пет. 3:19,20, давно предложенное (хотя и не получившее должной поддержки) Августином: этот отрывок посвящен не тому, чем занимался Христос в период между Своей смертью и воскресением, а тому, чем Он занимался в «духовной сфере существования» (или «через Дух») *во дни Ноя*. Когда Ной строил ковчег, Христос «в духе» проповедовал через Ноя враждебно настроенным неверующим, окружавшим праведника<sup>28</sup>.

<sup>27</sup>**Подробное обсуждение иудаистских толкований греха «сынов Божиих» в Быт. 6:2,4 и тех, кто грешил во времена строительства ковчега, см.: „Christ Preaching Through Noah: 1 Peter 3:19—20 in the Light of Dominant Themes in Jewish Literature“, in Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, pp. 203—239. (В этом приложении содержится пространное обсуждение 1 Пет. 3:19,20, которое здесь я изложил в самом общем виде.)**

<sup>28</sup>**Этот раздел является сокращенным изложением подробного обсуждения в Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, pp. 157-162,203-239.**

Эта точка зрения находит подтверждение в двух других высказываниях Петра. В 1 Пет. 1:11 он говорит о «Духе Христовом», сущем в ветхозаветных пророках. Это означает, что Петр вполне мог думать, что «Дух Христов» говорил и через Ноя. Во 2 Пет. 2:5 он называет Ноя *«проповедником правды»*, используя существительное (*κήρυξ*), имеющее тот же корень, что и глагол «проповедал» (*κήρυξεν*) в 1 Пет. 3:19. Поэтому представляется вероятным, что проповедуя накануне потопы «находящимся в темнице духам», Христос делал это через Ноя.

Люди, которым Христос проповедовал через Ноя, были неверующими, живущими на земле во времена Ноя, но Петр называет их «духами в темнице», потому что ныне они находятся в темнице ада — даже если в то время, когда звучала эта проповедь, они были не духами, а живыми людьми. (В NASB Христос проповедовал «духам, находящимся ныне в темнице».) Мы можем говорить подобным образом и по-английски: «Я знал президента Клинтона, когда он был студентом колледжа» — это корректное высказывание, несмотря на то что Клинтон не был президентом в период обучения в колледже. Это высказывание означает: «Я знал человека, который является в настоящее время президентом Клинтон, когда он еще был студентом колледжа». Поэтому выражение «Христос проповедовал находящимся в темнице духам» означает: «Христос проповедовал людям, которые являются ныне духами в темнице, в то время, когда они еще жили на земле»<sup>29</sup>.

Это толкование как нельзя лучше соответствует контексту 1 Пет. 3:13—22. Сходство ситуации, в которой находился Ной, и ситуации, в которой находились читатели Петра, проявляется в следующих моментах:

Ной	Читатели Петра
-----	----------------

<p><b>Праведное меньшинство в окружении враждебно настроенных неверующих</b> Суд Божий приближался</p>	<p><b>Праведное меньшинство в окружении враждебно настроенных неверующих</b> Скоро мог начаться Божий суд (1 Пет. 4:5,7; 2 Пет. 3:10)</p>
<p>Ной смело свидетельствовал (силою Христа)</p>	<p>Они должны были смело свидетельствовать силою Христа (1 Пет.3:14—17; 4:11)</p>
<p>В результате Ной был спасен</p>	<p>В результате они будут спасены (1 Пет. 3:13,14;4:13; 5:10)</p>

Подобное толкование представляется гораздо более вероятным решением проблемы этого трудного фрагмента. Кроме того, оно опровергает четвертое предполагаемое подтверждение идеи о схождении Христа в ад, ибо в тексте, скорее, говорится о том, что Христос проповедовал на земле во времена Ноя.

**1 Пет. 4:6.** Последний, пятый отрывок гласит: «Ибо для того и мертвым было благовестуемо, чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом».

<sup>29</sup> Студент Тет-Лим Йи обратил мое внимание на еще одно подобное выражение в Писании: **Ноемиль говорит, как хорошо Руфь и Орфа «поступали с умершими» (Руф. 1:8), подразумевая поведение своих невесток в то время, когда их мужья были еще живы.**

Означает ли этот стих, что Христос сошел в ад и благовествовал тем, кто умер? Если так, то это единственный отрывок в Библии, содержащий учение о «дополнительной возможности» спасения после смерти и противоречащий таким фрагментам, как Лк. 16:19—31 и Евр. 9:27, где подобная возможность со всей определенностью отрицается. Кроме того, этот отрывок не содержит утверждения о том, что Христос проповедовал людям после того, как они умер-ли, и, скорее, подразумевает тот факт, что Благая весть была возвещена (здесь даже не говорится, что благовествовал именно Христос) людям, которые ныне мертвы, но которые услышали ее, когда еще были живыми на земле.

Это широко распространенное толкование, и, по-видимому, оно наиболее удачно объясняет этот стих. Оно находит поддержку в третьем слове стиха, «того», которое отсылает к последнему суду, упоминаемому в конце ст. 5. Петр говорит, что Благая весть была возвещена мертвым именно для того, чтобы подготовить их к последнему суду.

Это должно было поддержать читателей, опечаленных тем, что некоторые из их братьев-христиан уже умерли. Вероятно, они задавались вопросом, какую пользу принесла им Благая весть, если она не спасла их от смерти. Петр отвечает, что назначением Благой вести, проповеданной тем, кто умер, было не спасение от физической смерти (они подверглись «суду по человеку плотию»), а спасение от окончательного осуждения (они будут жить «по Богу духом»). Следовательно, тот факт, что они умерли, не означает, что Благая весть не достигла своей цели, — ибо, несомненно, в небесном царстве они будут жить вечно.

Таким образом, «мертвые» — это люди, которые умерли и ныне мертвы, хотя, когда им была проповедана Благая весть, они еще были живы. (Перевод в NIV гласит: «По этой причине Благая весть была проповедана даже *тем, кто ныне мертв*», а в NASB — «тем, кто мертв».) Это устраняет доктринальную проблему «дополнительной возможности» спасения после смерти и соответствует как формулировке, так и контексту данного стиха.

Итак, мы приходим к заключению, что и последний отрывок, если рассматривать его с учетом контекста, не содержит никакого подтверждения доктрины о схождении Христа в ад.

Принимая это во внимание, люди, занимающие различные позиции в вопросе о том, действительно ли Христос спускался в ад, должны будут согласиться, по меньшей мере, с тем, что идея о «схождении Христа в ад» не преподносится в отчетливом виде ни в одном отрывке Писания. И многие (включая автора этих строк) приходят к заключению, что эта идея вообще отсутствует в библейском учении. Но, даже не сомневаясь в том, что в Писании эта идея нигде не преподносится как несомненный факт, мы должны задаться вопросом, не противоречит ли она каким-либо фрагментам Писания.

**в) БИБЛЕЙСКИЕ ВОЗРАЖЕНИЯ ИДЕЕ « СХОЖДЕНИЯ В АД».** В дополнение к тому, что библейские подтверждения схождения Христа в ад чрезвычайно скудны, некоторые новозаветные тексты опровергают вероятность того, что после Своей смерти Христос посетил ад.

Слова, сказанные Иисусом злодею на кресте: «Ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43), означают, что после

смерти Иисуса Его душа (или дух) незамедлительно оказалась на небе рядом с Отцом, хотя Его тело осталось на земле и было погребено. Некоторые комментаторы отрицают это, говоря, что «рай» — это место, отличное от неба, однако в двух других местах Нового Завета, где употребляется это слово, оно явно означает «небо»: во 2 Кор. 12:4 это место, куда был восхищен Павел в своем видении неба, и в Отк. 2:7 это место, где мы обнаруживаем древо жизни, каковое ясно изображается как небо в Отк. 22:2 и 14<sup>30</sup>.

Добавим к этому, что возглас Иисуса «Совершилось!» (Ин. 19:30) неопровержимо свидетельствует, что в этот момент не только прекратились страдания Христа, но и исчезло Его отчуждение от Отца, возникшее по той причине, что Иисус взял на Себя наши грехи. Это означает, что он не сошел в ад, а в тот же миг оказался рядом с Отцом.

И, наконец, возглас «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23:46) так же свидетельствует о том, что Христос предвидел незамедлительное завершение Своих страданий и разлуки с Отцом, а также радушное приятие Его духа Богом на небе (обратите внимание на аналогичный возглас Стефана в Деян. 7:59).

<sup>30</sup> Дополнительным подтверждением этой идеи является тот факт, что, хотя слово *ἡ ἀράβεισος*, «рай», может означать просто «прекрасный сад» (особенно в LXX, где оно используется по отношению к саду Эдема), оно часто обозначает «небо» или «обитель блаженства в присутствии Бога»: см.: Ис. 51:3; Иез. 28:13; 31:8,9; Завет Левия 18:10; 1 Енох. 20:7; 32:3; Сивиллины книги 3:48. Именно такое значение все чаще придавалось этому слову в иудаистской литературе в период между двумя заветами (еще несколько примеров см.: Joachim Jeremias, *ἡ ἀράβεισος*, TDNT5 [1967], pp. 765—773, особенно 767, п. 16—23).

<sup>31</sup> Ин. 20:17 («Не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему») наиболее правильно истолковывать следующим образом: Иисус, в Своем новом, возрожденном состоянии, в возрожденном теле, еще не вознесся на небо; поэтому Марии нельзя было прикасаться к Его телу. Совершенный вид глагола *βα/αβέβηκα*, «восшел», означает: «Я еще не восшел на небо и остался на месте, где я возносился», или «я еще не нахожусь в состоянии вознесения» (последнее выражение взято из: D. A. Carson, *The Gospel According to John* [Leicester Inter-Varsity Press, and Grand Rapids: Eerdmans, 1991], p. 644).

Таким образом, из этих текстов явствует, что в смертный час с Христом произошло то же, что происходит с верующими в наше время, когда они умирают: Его мертвое тело осталось на земле и было погребено (как будут погребены и наши тела), но Его душа (или дух) мгновенно оказалась рядом с Богом на небе (как это будет и с нашими душами). Утром первого дня Пасхи дух Христа воссоединился с телом, и Он воскрес из мертвых — точно так же, как души христиан, которые умерли, будут воссоединены с их телами (по пришествию Христа), и они воскреснут в своих совершенных возрожденных телах к новой жизни<sup>31</sup>.

Этот факт служит нам пастырским напутствием: мы можем не бояться смерти не только потому, что вечная жизнь протекает в мире ином, но и потому, что мы знаем: наш Спаситель прошел через те же испытания, через которые пройдем мы, — Он приготовил, и даже освятил этот путь, и мы с уверенностью пройдем вслед за Ним каждый шаг на этом пути. Это приносит нам много большее утешение перед лицом смерти, чем могут принести любые представления о схождении в ад.

**2) ВЫВОДЫ ОТНОСИТЕЛЬНО АПОСТОЛЬСКОГО СИМВОЛА ВЕРЫ И ПРОБЛЕМЫ ПРЕДПОЛАГАЕМОГО СХОЖДЕНИЯ В АД.** Заслуживает ли выражение «сошел в ад» того, чтобы остаться в Апостольском символе веры наряду с великими постулатами веры, с которыми все могут согласиться? Единственным доводом в его пользу, по-видимому, следует считать то обстоятельство, что оно находилось там столь долгое время. Но старая ошибка остается ошибкой — и до тех пор, пока это выражение останется на месте, оно будет вызывать недоумение и разногласия относительно его значения.

С другой стороны, против этого выражения имеются неотразимые доводы. Оно не находит ясного подтверждения в Писании и, по-видимому, даже опровергается некоторыми отрывками из Писания. Оно не имеет права называться «апостольским» и не находит никакой поддержки (в смысле «схождения в ад») в первых шести веках истории церкви. Оно отсутствовало в древнейших версиях символа веры и было включено позднее только в результате явно ошибочного понимания его значения. В отличие от других положений символа веры, оно представляет не какую-то важную доктрину, признаваемую всеми христианами, а некое высказывание, по поводу которого у многих христиан возникают разногласия<sup>32</sup>. В лучшем случае оно вызывает недоумение, но чаще всего вводит современных христиан в заблуждение. По моему мнению, мы только выиграем и ничего не потеряем, если вычеркнем его из символа веры раз и навсегда.

Что касается доктринального вопроса, действительно ли Христос сошел после смерти в ад, то ответ, основанный на целом ряде отрывков из Писания, будет отрицательным.

<sup>32</sup> Рэндалл Э. Отто занимает по этому вопросу сходную позицию: «Включение столь загадочного пункта в символ веры, считающийся сводом основополагающих и жизнен-но важных догматов веры, представляется весьма неразумным» (Randall E. Otto, "Descendit in Inferna. A Reformed Review of a Doctrinal Conundrum", *WTJ*52 [1990], p. 150).

Одно из отличий реформатских богословов от католических и других про-тестантских богословов заключается в отношении к вопросу о масштабах искупления. Этот вопрос можно сформулировать следующим образом: когда

Христос умирал на кресте, Он заплатил за грехи всего человечества или толь-ко за грехи тех, кто, как Он знал, будут в конечном счете спасены?

Не принадлежащие к реформатской церкви верующие утверждают, что Благая весть, изложенная в Писании, постоянно предлагается всем людям, и чтобы это предложение было действенным, расплата за грехи уже должна была состояться, а последствия этого акта должны были затронуть фактически всех людей. Кроме того, они говорят, что если число людей, за чьи грехи заплатил Христос, ограничено, то и возможность воспользоваться предложением Еван-гелия также ограничена, и Благая весть не может предлагаться всему чело-вечеству без исключения.

С другой стороны, реформаты утверждают, что если Христос Своей смер-тью расплатился за грехи каждого жившего когда-либо человека, то не оста-лось **чьих-либо** неоплаченных грехов, откуда неизбежно следует, что все без исключения люди будут спасены. Ибо Бог не мог обречь на вечные муки кого-либо из тех, чьи грехи уже оплачены: это было бы требованием повторной пла-ты и, следовательно, несправедливостью. В ответ на возражение, что это ста-вит под угрозу возможность каждого человека воспользо-ваться предложени-ем Евангелия, реформаты отвечают, что мы не знаем, кто те люди, которые уверуют в Христа, ибо это известно только Богу. Что касается нас, то мы счи-таем, что доступ к Евангелию открыт всем без исключения. Кроме того, мы знаем, что всякий, кто покается и уверует в Христа, будет спасен, поэтому все должны покаяться (ср.: Деян. 17:30). То обстоятельство, что Бог заранее знает, кто будет спасен, и что Он принял смерть Христа в качестве платы только за их грехи, не препятствует свободному доступу к Евангелию, ибо того, кто от-кликается на Его призыв, Бог учитывает в Своих тайных замыслах. То, что мы не знаем, кто откликнется, не дает повода не предлагать Евангелие всем людям точно так же, как незнание величины будущего урожая не дает земле-дельцу повода отказать от засеивания своих полей.

И наконец, реформаты утверждают, что Божий замысел спасения согла-сован в кругу Троицы и, несомненно, принят к исполнению. Те, кого Бог на-меревался спасти, — это те же самые люди, ради которых Христос пошел на смерть, и те же самые люди, которым Святой Дух даст преимущества искупи-тельной работы Христа, пробуждая в них веру (Ин. 1:12; Флп. 1:29; ср.: Еф. 2:2) и призывая их верить в Христа. То, что задумал Бог-Отец, Бог-Сын и Святой Дух поддержали и, несомненно, исполнили.

**1. Библейские отрывки, используемые для подтверждения реформатско-го воззрения.** О том, что Христос умер ради Своих избранных, говорится во многих местах Писания. «Пастырь добрый полагает жизнь свою **за овец**» (Ин. 10:11). «Жизнь Мою полагаю за овец» (Ин. 10:15). Павел говорито церкви «Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею» (Деян. 20:28). И спрашивает: «Тот, Который Сына Своего не пощадил, но предал Его за всех нас, как с Ним не дарует нам и всего?» (Рим. 8:32). Этот отрывок указывает на связь между замыслом Бога отдать Своего Сына «за всех нас» и даровани-ем нам «всего», что подразумевает и спасение. В следующем стихе Павел чет-ко ограничивает сферу приложения этого постулата теми, кто будет спасен: «Кто будет обвинять избранных Божиих?» (Рим. 8:33), а в следующем стихе упоминает смерть Христа как причину, по которой никто не обвинит избран-ных (**8:34**). В другом месте Павел говорит: «Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя **за нее**» (Еф. 5:25).

Более того, в начале Своего служения Христос знал о существовании лю-дей, которых дал Ему Отец. «Все, что дает Мне Отец, ко Мне придет, и прихо-дящего ко Мне не изгоню вон... Воля же пославшего Меня Отца есть та, что-бы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в послед-ний день» (Ин. 6:37—39). Он говорит также: «Не о всем мире молю, но о тех, которых Ты дал Мне, потому что они Твои» (Ин. 17:9). Затем он переходит от конкретной просьбы за учеников к молитве за всех верующих: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их» (Ин. 17:20).

И наконец, в некоторых отрывках говорится об определенном взаимодей-ствии между Отцом и Сыном в смертный час Христа, взаимодействии, имев-шем непосредственное отношение к тем, кто уверует. Например, Павел гово-рит: «Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер **за нас**, когда мы были еще грешниками» (Рим. 5:8). И добавляет: «Ибо, если, будучи врага-ми, **мы примирились с богом смертию Сына Его**, то тем более,

примирившись, спасемся жизнью Его» (Рим. 5:10). Это примирение с Богом затрагивает определенную группу людей, которые будут спасены, и происходит когда мы еще были «врагами». Соответственно, Павел говорит: «Ибо незнавшего греха Он сделал **для нас** жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21; ср.: Гал. 1:4; Еф. 1:7). И «Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись **за нас** клятвою» (Гал. 3:13).

<sup>33</sup> **Я не знаю арминиан, придерживающихся того, что я называю «реформатским воззрением», — воззрения, которое обычно называют «спасением избранных» или «ограниченным искуплением». Но мне не представляется логически несовместимым, если кто-то, занимающий традиционно арминианскую позицию (что Бог предвидел, кто уверует, и пред-назначил их на основании этого предвидения), присоединится к убеждению, что Своей смертью Христос расплатился за грехи тех, кто, как предвидел Бог, уверует, и больше не за чьи. Это равнозначно утверждению, что, хотя «ограниченное искупление» составляет неотъемлемый элемент реформатского воззрения, логически вытекающая из абсолютного верховенства Бога в деле спасения, человек может (по меньшей мере, теоретически) разделять представление об «ограниченном искуплении», не присоединяясь к реформатской позиции по другим вопросам, касающимся верховенства Бога в жизни вообще или в спасении в частности.**

Дополнительным подтверждением реформатских воззрений является то обстоятельство, что все блага спасения, включая веру, покаяние и деяния Святого Духа по осуществлению спасения, были обеспечены искупительной работой Христа именно для Его избранных. Те, для кого Он заработал прощение, получили и другие блага, заработанные для них (ср.: Еф. 1:3,4; 2:8; Флп. 1:29)<sup>33</sup>.

То, что я называю в этом разделе «реформатским воззрением», обычно относится к «ограниченному искуплению»<sup>34</sup>. Однако большинство богословов, занимающих эту позицию в наши дни, не одобряют выражение «ограниченное искупление», поскольку оно якобы говорит о некоей недостаточности искупительной работы Христа. Обычно предпочитают пользоваться выражением «**спасение избранных**», поскольку это представление зиждется на том, что Христос умер за определенных людей (а именно тех, кто будет спасен и кого Он пришел искупить), которых Он знал лично «прежде создания мира» (см.: Еф. 1:3—5) и которых имел в виду в Своей искупительной работе.

Противоположное воззрение, заключающееся в том, что Христос Своей смертью заплатил за грехи всех когда-либо живших людей, называют «все-общим спасением» или «неограниченным искуплением».

**2. Библейские отрывки, используемые для подтверждения нерформатского воззрения (всеобщего спасения или неограниченного искупления).** Ряд отрывков из Писания указывает на то, что в некотором смысле Христос умер за все человечество. Иоанн Креститель сказал: «Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех **мира**» (Ин. 1:29). А Ин. 3:16 говорит нам, что «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную». Иисус сказал: «Хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин. 6:51). Павел говорит, что «Бог во Христе примирил с Собою **мир**» (2 Кор. 5:19). Мы читаем о Христе, что «Он есть умилоствление за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи **всего мира**» (1 Ин. 2:2). Павел пишет, что Христос Иисус предал «Себя для искупления **всех**» (1 Тим. 2:6). И автор Послания к Евреям говорит, что Иисус был немного унижен перед ангелами, «дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех» (Евр. 2:9).

<sup>34</sup> Это буква «L» в акрониме TULIP, представляющем так называемые «пять пунктов кальвинизма», — пять доктрин, приверженность к которым отличает кальвинистов, или реформатских богословов, от многих других протестантов. Пять доктрин, представленных этим словом, таковы: Total depravity (абсолютная греховность), Unconditional election (безусловное избрание), Limited atonement (ограниченное искупление), Irresistible grace (непреодолимая благодать) и Perseverance of the saints (неотступность святых). Эта книга отстаивает указанные пять доктрин, хотя и приводит в каждом случае доводы в пользу противоположной точки зрения, предоставляя соответствующую библиографию, отражающую обе позиции; о каждом отдельном пункте см. следующие главы: 23 (T), 31 (U), 26 (L), 33 (I) и 39 (P).

В некоторых других отрывках, по-видимому, говорится о том, что Христос умер за тех, кто не будет спасен. Павел говорит: «Не губи твоею пищею того, за кого Христос умер» (Рим. 14:15). В сходном контексте он говорит, чтобы коринфяне не ели в идольском храме, потому что это может подтолкнуть маловерных уязвить свою совесть и съесть идоложертвенное. Далее он говорит: «И от знания твоего погибнет немощный брат, за которого умер Христос» (1 Кор. 8:11). Петр пишет о лжеучителях: «Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагубные ереси и, **отвергаясь искупившего их Господа**, навлекут сами на себя скорую гибель» (2 Пет. 2:1; ср.: Евр. 10:29).

**3. Положения, по которым имеется единство взглядов, и некоторые вы-воды относительно спорных текстов.** Сначала будет полезно перечислить по-ложения, с которыми согласны обе стороны:

1. Не все будут спасены.
2. Доступ к Евангелию по праву открыт каждому человеку. Совершенно справедливо, что «всякий, кто захочет», может прийти к Христу за спасением, и никто из пришедших к Нему не будет отвергнут. Евангелие добросовестно предлагается каждому человеку.
3. Все согласны, что сама по себе смерть Христа — в силу того что Он является предвечным Сыном Божьим — обладает неизмеримой ценностью и сама по себе достаточна, чтобы оплатить грехи столь многих или столь немногих, как то определили Отец и Сын. Вопрос заключается не в истинной ценности страданий и смерти Христа, а в количестве людей, за которых, по мне-нию Отца и Сына, смерть Христа была достаточной платой в то время, когда умер Христос.

Однако, помимо этих точек соприкосновения, остаются разногласия, касающиеся следующего вопроса: за чьи грехи **фактически расплатился** Христос Своей смертью — за грехи тех, кто уверует в Него, или за грехи всякого когда-либо жившего на земле человека? По этому вопросу те, кто стоит на позиции «спасения избранных», по-видимому, имеют более веские аргументы в свою пользу. Во-первых, важным моментом, который обычно не могут объяснить сторонники доктрины «всеобщего спасения», является то, что люди, осужденные на вечные муки в аду, сами расплачиваются за свои грехи, и, следовательно, их вина не могла быть полностью принята на Себя Христом. Сторонники доктрины всеобщего спасения иногда отвечают, что люди страдают в аду из-за греха неприятия Христа, даже если их прочие грехи были оплачены. Но это объяснение едва ли можно назвать удовлетворительным, и вот почему: 1) некоторые люди никогда не отвергали Христа, потому что ни-когда не слышали о нем; 2) Писание, говоря о вечном наказании, подчерки-вает тот факт, что люди страдают не из-за того, что отвергли Христа, а из-за своих собственных грехов (см.: Рим. 5:6—8,13—16 и др.). По-видимому, этот важный момент окончательно решает спор в пользу доктрины «спасения из-бранных».

Другой важный аргумент в пользу доктрины «спасения избранных» за-ключается в том факте, что Христос заработал наше спасение, полностью рас-платившись за все наши грехи. Он спас нас не потенциально, а реально, как личности, которые Он любит. Третий веский довод в пользу доктрины «спасе-ния избранных» состоит в том, что существует вечное согласие между плана-ми и замыслами Бога и работой Отца, Сына и Святого Духа по осуществле-нию этих замыслов (см.: Рим. 8:28—30).

Относительно отрывков из Писания, используемых для подтверждения идеи всеобщего спасения, можно сказать следующее: несколько отрывков, в которых говорится о «мире», означают лишь то, что грешники будут спа-сены, без намека на то, что будет спасен каждый отдельный человек в мире. Точно так же тот факт, что Христос — это Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира (Ин. 1:29), не означает (в любом толковании), что Христос реально избавляет от грехов каждого отдельного человека, ибо обе стороны согласны, что не все будут спасены. Сходным образом, тот факт, что Бог во Христе примирил с Собою мир (2 Кор. 5:19), означает не то, что каждый от-дельный человек в мире примирился с Богом, а то, что грешники вообще примирились с Богом. Другими словами, Иисус был Агнцем Божьим, Ко-торый взял на Себя грехи грешников, а Бог во Христе примирил с Собою грешников. Это не означает, что все грешники будут спасены или примире-ны с Богом, а говорит лишь о том, что целью Божьего дела спасения были эти группы в целом, а вовсе не каждый отдельный человек. По существу, это означает, что слова «так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едино-родного», отнюдь не подразумевают, что каждый грешник во всем мире бу-дет спасен.

Отрывки, в которых говорится о Христе, умершем «за» весь мир, правиль-нее всего истолковывать в свете возможности воспользоваться предложени-ем Евангелия, предоставляемой всем людям. Слова Иисуса «хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам **за жизнь мира**» (Ин. 6:51), следует понимать в контексте Его самоопределения как хлеба, сошедшего с небес, ко-торый предлагается людям и который они могут, если захотят, принять. Ранее в этой же беседе Иисус сказал, что «хлеб Божий есть Тот, Который сходит с небес и дает жизнь миру» (Ин. 6:33). Это можно истолковать как привнесение в мир новой жизни, но отнюдь не в том смысле, что каждый отдельный чело-век в мире получит эту новую жизнь. Затем Иисус говорит о Себе как о при-зывающем других прийти и взять этот хлеб жизни: «...Приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда. < <."Хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я — хлеб живой, сшедший с небес: ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин. 6:35;50,51). Иисус отдает Свою плоть, чтобы привнести жизнь в мир и дать жизнь миру, но говорить, что Иисус пришел, чтобы предложить миру вечную жизнь (положение, относительно ко-торого согласны обе стороны), не означает говорить, что Он фактически рас-платился за грехи каждого, кто жил когда-либо в этом мире, ибо это отдель-ный вопрос.

Когда Иоанн говорит, что Христос есть жертва «умиловствления за грехи наши, и не только за наши, но и за грехи всего мира» (1 Ин. 2:2), его слова можно истолковать просто в том смысле, что Христос — это искупительная жертва, действенность которой Евангелие *распространяет* ныне на грехи каж-дого в этом мире. Предлог «за» (греч. *περί* с генитивом) допускает двоякое тол-кование конкретного смысла отождествления Христа с жертвой умиловств-ления «за» грехи мира. Предлог *περί* означает только «в отношении» или «по поводу», но он не настолько конкретен, чтобы точно определить, каким обра-зом Христос является жертвой по отношению к грехам мира. В полном соот-ветствии с лексикой этого стиха можно предположить, что Иоанн просто го-ворит о том, что Христос есть искупительная жертва, которой достаточно, что-бы расплатиться за грехи каждого в этом мире<sup>35</sup>. Точно также, когда Павел говорит, что Христос есть «предавший Себя для искупления *всех*» (1 Тим. 2:6), мы должны понимать это как выкуп, распространяющийся на всех людей без исключения<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Ср. сходный смысл выражения «за грехи» (греч. *περί ἁμαρτίων*) в Евр. 10:26, где автор говорит, что если кто-то продолжает грешить, получив познание истины, «то не оста-ется более жертвы за грехи». Это означает не то, что жертва Христа больше не существу-ет, а то, что ее действенность не распространяется больше на человека, который созна-тельно отверг ее и лишил себя возможности добровольного покаяния. Здесь «жертва за грехи» означает «жертву, которую можно предъявить в качестве платы за грехи». Соот-ветственно, 1 Ин. 2:2 может означать «умиловствление, действенность которого распро-страняется на грехи всего мира [особенно в том, что касается не только иудеев, но и язычников]».

<sup>36</sup> Когда Павел говорит, что Бог «есть Спаситель всех человеков, а наипаче вер-ных» (1 Тим. 4:10), он имеет в виду Бога-Отца, а не Христа, и, по-видимому, исполь-зует слово «Спаситель» в значении «тот, кто хранит жизнь людей и спасает их от опас-ности», а не в значении «тот, кто прощает их грехи», ибо Павел, несомненно, не под-разумевал, что каждый отдельный человек будет спасен. Впрочем, возможно и такое значение, как «Бог есть Спаситель всех людей, — т. е. людей, которые веруют» (аргу-менты в защиту этой точки зрения см.: George W. Knight III, *The Pastoral Epistles*, pp. 203, 204).

Когда автор Послания к Евреям говорит, что Христос был унижен перед ангелами, «дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех» (Евр. 2:9), эти слова наиболее правильно понимать как относящиеся к каждому из Хри-стовых избранных, каждому из спасаемых. Здесь не говорится о каждом «в этом мире» или о чем-либо в этом роде, а ближайший контекст показывает, что автор, несомненно, говорит о тех, кто спасаем (см.: «приводящего многих сынов в славу» [ст. 10]; «освящаемые» [ст. 11]; «дети, которых дал Мне Бог» [ст. 13]). Греческое слово *πάν*, переведенное здесь как «все», используется в сходном значении как «все из народа Божьего» в Евр. 8:11 («потому что *все...* будут знать Меня») и в Евр. 12:8 («Если же остаетесь без наказания, которое *всем* обще, то вы — незаконные дети, а не сыны»). В обоих случаях, несмотря на отсутствие уточняющего пояснения, что «все» — это «все из народа Божьего», это значение явственно выражено в общем контексте. Разумеется, в другом контексте это же слово «все» может означать «всех людей без исключения», но в каждом случае эти значения необходимо различать в зависимости от кон-текста.

Когда Павел говорит в Рим. 14:15 и 1 Кор. 8:11 о возможности погубить того, за кого Христос умер, по-видимому, предлог «за» также следует пони-мать в том смысле, что Христос умер, «*чтобы сделать спасение доступным*» этим людям или чтобы «дать возможность воспользоваться предложением Евангелия» людям, связанным с церковным братством. Маловероятно, что он имеет в виду конкретную проблему принимаемого внутри Троицы решения о том, чьи грехи Отец сочтет оплаченными смертью Христа. Скорее, он говорит о тех, кому было предложено Евангелие. В другом отрывке, 1 Кор. 8:11, назы-вая немощного человека братом, «за которого умер Христос», Павел не столько констатирует внутреннее духовное состояние этого человека, сколько просто говорит в соответствии с так называемым «судом милосердия», по которому люди, входящие в церковное братство, могут по праву называться братьями и сестрами<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> Другое возможное толкование этих двух отрывков состоит в том, что «погубить» означает «помешать христианскому возрастанию человека, который, тем не менее, оста-нется верующим, но чьи принципы будут скомпрометированы. Такое значение, несо-мненно, вполне удовлетворяет контексту в обоих случаях, но единственное возражение вызывает то, что греч. слово *βαίβλυμι*, «губить», использованное в обоих случаях, пред-ставляется несколько более сильным словом, чем было бы уместно, если бы намерение Павла было таково. Это же слово часто используется для обозначения вечной гибели (см.: Ин. 3:16; Рим. 2:12; 1 Кор. 1:18; 15:18; 2 Кор. 2:15; 4:3; 2 Пет. 3:9). Впрочем, возмож-но, контекст 1 Кор. 8:11 имеет несколько иной смысл, чем остальные отрывки, ибо в этом стихе говорится не о Боге, «губящем» человека, а о другом человеке, делающем нечто такое, что «губит» его брата, а это указывает на более слабый смысл использован-ного здесь



## понятия.

Когда Петр говорит о лжеучителях, которые введут пагубные ереси, «от-вергаясь искупившего их Господа» (2 Пет. 2:1), неясно, к кому относится слово «Господь» (греч. *δεσπότης*) — к Христу (как в Иуд. 4) или к Богу-Отцу (как в Лк. 2:29; Деян. 4:24; Отк. 6:10). В любом случае, это, вероятно, ветхозаветная аллюзия на Втор. 32:6, где Моисей говорит непокорному народу, отвернувшемуся от Бога: «Не Он ли Отец твой, Который искупил тебя?» (перевод мой. — У. Г.)<sup>38</sup>. Петр проводит аналогию между лжепророками, появившимися среди израильтян в прошлом, и лжеучителями, ко-торые появятся в церквях, которым он адресует свое послание: «Были и лжепророки в народе, как и у вас будут лжеучители, которые введут пагуб-ные ереси и, отвергаясь искупившего их Господа, навлекут сами на себя скорую погибель» (2 Пет. 2:1). Наряду с упоминанием лжепророков в Бет-хом Завете, Петр указывает также на тот факт, что непокорные израильтя-не отвернулись от Господа, Который «искупил» их из Египта во время ис-хода. Начиная с исхода, любой израильтянин считал себя «искупленным» Богом, и потому был собственностью Бога. В этом смысле лжеучителя, по-являющиеся среди народа, отрицали Бога как своего Отца, Которому они принадлежали по праву<sup>39</sup>. Таким образом, в данном тексте говорится не о Христе, искупившем этих лжепророков, а просто о том, что непокорные израильтяне (или члены церкви, занимающие такую же позицию, как не-покорные израильтяне), принадлежащие Господу потому, что они (или их предки) были выкуплены из египетского рабства, проявили по отношению к Нему черную неблагодарность. Искупительная работа Христа на кресте в этом стихе не подразумевается<sup>40</sup>.

В заключение я хотел бы сказать, что реформатская доктрина «спасения избранных» представляется наиболее согласующейся с общим характером изложенного в Писании учения. Но, сказав это, я должен сделать несколько предостережений.

<sup>38</sup> Хотя в LXX использовано понятие *κτόρμαι*, а не *ἐμψόζω*, как у Петра, эти слова во многих случаях являются синонимами и означают «покупать, приобретать»; евр. ело-во во Втор. 32:6 — *לָקַח*, часто используется в Ветхом Завете в таком же значении.

<sup>39</sup>См.: John Gill' *The Cause of God and Truth* (Grand Rapids: Baker, 1980; repr. of 1855 ed.; first published 1735), p. 61. Автор предлагает и другие возможные толкования данного от-рывка, но это представляется наиболее убедительным. Следует иметь в виду, что в обоих своих посланиях Петр довольно часто характеризует церкви, к которым он обращается, в терминах, заимствованных из богатейшего арсенала выразительных средств, исполь-зуемых в Ветхом Завете для изображения Божьего народа; см.: W. Grudem, *The First Epistle of Peter*, p. 113.

<sup>40</sup> Греч. слово *δεσπότης*, «Владыка», используется в других местах Писания по отношению к Богу в контексте, подчеркивающим Его роль Творца и Вседержителя (Деян. 4:24; Отк. 6:10).

**4. Пояснения и предостережения, касающиеся этой доктрины.** Необ-ходимо внести некоторые пояснения и указать некоторые сферы, в кото-рых мы можем справедливо не соглашаться с тем, как отдельные привер-женцы доктрины «спасения избранных» выражают свои доводы. Необхо-димо также задаться вопросом, какое воспитательное значение имеет это учение.

1. Представляется ошибкой формулировать вопрос так, как это делает Беркхоф<sup>41</sup>, и сосредоточивать внимание на цели Отца и Сына, а не на том, что фактически произошло в искуплении. Если мы сведем дискуссию к цели искупления, то это будет всего лишь иной формой большого спора между кальвинистами и арминианами о цели Бога. Арминиане полагают, что Его целью является спасение всех людей — цель, достижение которой было со-рвано человеческой склонностью к мятежу, а кальвинисты придерживаются воззрения, что целью Бога является спасение тех, кого Он избрал. Этот во-прос не может быть решен неограниченном пространстве проблемы масшта-бов искупления, ибо библейские тексты, посвященные исключительно этой теме, весьма немногочисленны и о них едва ли можно говорить как о непро-вержимом доказательстве правоты какой-либо из сторон. Отношение к этим отрывкам определяется отношением к более широкой проблеме толкования учения Писания о природе искупления, а также о Божьем провидении, верхо-венстве и об избранничестве. Любые решения, принимаемые по этим широ-ким проблемам, будут влиять и на отношение к этому конкретному вопросу, и люди будут делать свои выводы соответствующим образом.

Таким образом, вместо того чтобы сосредоточивать внимание на цели ис-купления, вопрос должен быть поставлен об искуплении как таковом: за-платил ли Христос за грехи всех неверующих, которые будут навечно осужде-ны, и полностью ли Он заплатил за их грехи на кресте? Очевидно, нам при-дется ответить на этот вопрос отрицательно.

2. Утверждения «Христос умер только за Своих избранных» и «Христос умер за всех людей» в каком-то смысле

оба справедливы, и слишком часто спор по этому вопросу запутывается из-за различия смыслов, придаваемых в этих утверждениях предлогу «за».

<sup>41</sup> Беркхоф говорит: «На самом деле этот вопрос связан с замыслом искупления. Отец, посылая Христа, и Христос, придя в этот мир, чтобы совершить искупление за грех, сделали это с целью спасения только избранных или же с целью спасения всех людей? Вопрос состоит в этом, и только в этом» (Berkhof, *Systematic Theology*, p. 394).

Утверждение «Христос умер только за Своих избранных» можно истолковывать как «Христос умер, чтобы расплатиться за все грехи только Своих избранных». В этом смысле оно справедливо. Но когда верующие, не принадлежащие к реформатам, слышат фразу «Христос умер только за Своих избранных», им чудится в ней, будто «Христос умер, чтобы сделать Евангелие доступным только немногим избранным», и они испытывают тревогу по поводу того, что представляется им реальной угрозой доступности Евангелия каждому человеку. Реформатам, придерживающимся доктрины «спасения избранных», следует отдавать себе отчет в возможности неправильного понимания фразы «Христос умер только за Своих избранных» и, заботясь об истине, желая подтвердить доступность Евангелия и избежать недоразумений в христианском сообществе, им следует быть более точными в высказывании того, что они имеют в виду. Простое утверждение «Христос умер только за Своих избранных», будучи истинным в указанном выше смысле, редко истолковывается подобным образом, когда его слышат люди, незнакомые с реформатской доктриной, поэтому такие двусмысленные фразы лучше не проносить вообще.

С другой стороны, утверждение «Христос умер за всех людей» справедливо, если оно означает «Христос умер, чтобы сделать спасение доступным для всех людей», или «Христос умер, чтобы дать всем людям возможность воспользоваться предложением Евангелия». По существу, это язык, которым пользуется само Писание в таких фрагментах, как Ин. 6:51; 1 Тим. 2:6 и 1 Ин. 2:2<sup>42</sup>. Думается, что разногласия и бесполезные споры возникают только в результате мелочных придирок, когда реформаты пытаются быть в своей речи такими точными, что возражают всякий раз, когда кто-нибудь говорит, что «Христос умер за всех людей».

Сходным образом, я не считаю, что мы должны обрушиваться с критикой на проповедника, который говорит неверующим слушателям: «Христос умер за ваши грехи», если в данной ситуации это проясняет, что, прежде чем получить преимущества, предлагаемые Евангелием, сначала необходимо поверить в Христа. В этом смысле данное утверждение понимается просто как «Христос умер, чтобы предложить вам прощение за ваши грехи», или «Христос умер, чтобы прощение распространилось и на ваши грехи». Важно, чтобы грешники осознали, что спасение доступно каждому и что плата за грехи распространяется на всех.

<sup>42</sup> Беркхоф говорит, что 1 Тим. 2:6 указывает на «явленную Божью волю спасти как иудеев, так и язычников» (*ibid.*, p. 396).

Этот пункт вызывает у некоторых реформатских богословов возражения, и они предупреждают нас, что если мы скажем неверующим: «Христос умер за ваши грехи», то они сделают вывод: «Значит, я спасен независимо оттого, как я поступаю». Однако, по-видимому, в действительности такой проблемы не существует, ибо, когда бы протестантские проповедники (реформатские или нереформатские) ни рассказывали о Евангелии неверующим, они всегда ясно дают понять, что смерть Христа не принесет человеку никакой пользы, если он не верит в Христа. Следовательно, проблема, по-видимому, состоит в чем-то таком, во что, *как полагают* реформаты, должны поверить неверующие (если бы они были последовательны в рассуждениях о тайных замыслах Бога и об отношениях между Отцом и Сыном в замыслах Троицы об искупительной жертве Христа на кресте). Но неверующие просто не рассуждают таким образом: они понимают, что им необходимо поверить в Христа, прежде чем они ощутят благотворное воздействие Его искупительной работы. Кроме того, гораздо более вероятно, что люди поймут утверждение «Христос умер за ваши грехи» в правильном, с точки зрения вероучения («Христос умер, чтобы предложить вам прощение ваших грехов»), а не в ошибочном смысле («Христос умер и полностью расплатился за все ваши грехи»)<sup>43</sup>.

3. Если говорить о практическом применении и воспитательном значении наших слов, то и те, кто придерживается доктрины «спасения избранных», и те, кто отстаивает воззрение о всеобщем спасении, сходятся во мнениях по некоторым ключевым вопросам:

а) И те, и другие искренне остерегаются внушить мысль, что люди будут спасены вне зависимости от того, верят они в Христа или нет. Реформатов иногда упрекают за то, что они говорят, что избранные будут спасены независимо от их отклика на Евангелие, но это явное искажение реформатской позиции. С другой стороны, реформаты считают, что сторонники идеи всеобщего спасения рискуют внушить мысль, что все будут спасены, независимо от

того, верят они в Христа или нет. Но позиция, на которой в действительности стоят реформаты, отнюдь не такова, а критиковать людей за взгляды, которые они не отстаивают, только потому, что вы считаете, что они бы занимали эту позицию, если бы были последовательны в своих воззрениях, — занятие весьма сомнительное.

б) Обе стороны остерегаются внушить мысль, что могут существовать люди, которые придут к Христу за спасением, но будут отвергнуты, потому что Христос умер не за них. Никто не говорит и не намекает неверующему, что «Христос, возможно, умер и за твои грехи (хотя может быть и нет!)». Обе стороны стремятся ясно показать, что все, кто придет к Христу за спасением, будут спасены. «Приходящего ко Мне не изгоню вон» (Ин. 6:37).

в) Обе стороны остерегаются внушить мысль, что Бог неискренен, когда открывает свободный доступ к Евангелию. Это искреннее предложение, и навсегда останется истиной то, что каждый, кто захочет прийти к Христу за спасением, и действительно придет к Нему, будет спасен.

**43 Я не призываю к тому, чтобы мы допускали небрежности в своей речи, но настаиваю на том, что мы не должны подвергать критике других христиан, когда они неосознанно используют неточный язык, не имея умысла опровергнуть какую-либо доктрину Писания.**

г) И наконец, следует задуматься, почему этот вопрос вообще имеет такое значение. Несмотря на то что иногда реформаты превращают идею «спасения избранных» в мерило для проверки ортодоксальности религиозных убеждений, было бы полезно иметь в виду, что в самом Писании она никогда не выделяется как учение первостепенной важности, равно как и не становится предметом развернутого богословского обсуждения. Наши знания по этому вопросу основаны на упоминаниях в отрывках, посвященных другим доктринальным и практическим проблемам. В сущности, исследуя этот вопрос, мы пытаемся проникнуть в тайные замыслы Троицы и вступаем в сферу, прямые библейские свидетельства о которой очень скудны, — обстоятельство, заставляющее нас быть осмотрительными. По зрелом размышлении, следовало бы говорить, что учение о спасении избранных *представляется* нам истинным, что оно логически вытекает из нашей богословской системы и помогает убеждать людей в том, что Христос любит каждого из них лично и что Его искупительная работа за них полностью завершена; но, вместе с тем, это учение почти неизбежно приводит к некоторым недоразумениям, порождая споры и разногласия среди верующих, что не может не вызывать серьезную пасторскую озабоченность. Вероятно, именно по этой причине такие апостолы, как Иоанн, Петр и Павел, сочли благоразумным не заострять внимание на этом вопросе вообще. И мы, пожалуй, поступим правильно, если последуем их примеру.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Помогла ли вам эта глава понять значение смерти Христа лучше, чем вы понимали ее прежде? Укрепилась или ослабла ваша уверенность в том, что Христос действительно расплатился за ваши грехи?

2. Если первопричина искупления заключается в любви и справедливости Бога, то считаете ли вы, что в вас есть нечто такое, что побуждало Бога любить вас или предпринимать шаги к вашему спасению (когда Он заглядывал вперед и думал о вас как о грешнике, восставшем против Него)?

3. Считаете ли вы, что страданий Христа было достаточно, чтобы оплатить ваши грехи? Согласны ли вы положиться на Его работу по искуплению всех ваших грехов? Считаете ли вы, что Он истинный Спаситель, заслуживающий вашей веры? Теперь вы верите Ему, когда Он говорит: «Приидите ко Мне... и Я успокою вас»? (Мф. 11:28). Будете ли вы всегда полагаться на Него всем сердцем ради полного спасения?

4. Если Христос взял на Себя всю вину за наши грехи, принял на Себя весь Божий гнев на грех и претерпел все смертные муки, которые заслужили мы, то обратит ли когда-нибудь Бог Свой гнев на вас как на верующего (см.: Рим. 8:31—39)? Можно ли объяснить трудности и страдания, которые вы испытываете в жизни, Божиим гневом на вас? Если нет, то почему мы, как христиане, испытываем трудности и страдания в этой жизни (см.: Рим. 8:28; Евр. 12:3—11)?

5. Считаете ли вы, что Своей жизнью Христос заслужил одобрение Бога? Согласны ли вы положиться на

это ради вашей вечной жизни? Считаете ли вы Иисуса Христа достаточно надежным и добрым Спасителем, чтобы доверять Ему?

Чему вы склонны больше доверять ради вечного пребывания с Богом — своей собственной жизни или жизни Христа?

6. Если Христос действительно избавил вас от рабства греху и сатане, то можете ли вы назвать сферы своей жизни, в которых наиболее полно осознаете, что это истинно? Придает ли это осознание еще большее воодушевление в вашей христианской жизни?

7. Находите ли вы справедливым, что Христос стал вашим заместителем и расплатился за ваши грехи? Какие чувства пробуждаются в вашем сердце, когда вы думаете о Нем как о своем заместителе, умершем вместо вас?

## Специальные термины

абсолютная необходимость авторитарная теория активное повиновение вменить в вину всеобщее спасение жертва  
заместительное искупление искупление караемое замещение кровь Христа  
логически последовательная  
неограниченное искупление ограниченное искупление пассивное повиновение примирение спасение  
спасение избранных теория выкупа сатане теория нравственного  
воздействия теория примера умилоствление

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 221-236  
1930 Thomas, 49-72, 414-426

### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1847 Finney, 258-282  
1875-1876 Pope, 2:141-188, 263-316  
1892-1894 Miley, 2:65-240  
1940 Wiley, 2:217-300  
1960 Purkiser, 243-268  
1983 Carter, 1:483-505  
1983 Cottrell, 3:401-460  
1987-1990 Oden, 2:317-450

### 3. Баптистские

1767 Gill, 1:562-583; 2:1-68  
1887 Boyce, 295-341  
1907 Strong, 701-706; 713-775  
1917 Mullins, 304-337  
1982-1985 Erickson, 761-841  
1987- 1994 Lewis/Demarest, 2:371-436

### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 3:35-164, 183-205; 5:177-230  
1949 Thiessen, 229-242  
1986 Ryrie, 275-309, 318-323

### 5. Лютеранские

1917-1924 Piper, 2:280-330, 342-382  
1934 Mueller, 287-295, 305-313

6. Реформатские (или пресвитерианские)

- 1559 Calvin, 1:503-534 (2.16,17)  
1724-1758 Edwards, 1:574-580; 2:766-778  
1861 Нерре, 448-487, 488-494  
1871-1873 Hodge, 2:480-591, 610-625  
1878 Dabney, 485-553  
1887-1921 Warfield, *SSW*, 1:167-177; *SSW*, 2:308-320; *BD*, 327-438; *PWC*, 325-530; *CC*, 393-444  
1888 Shedd, 2b:353-489; 3:401-470  
1937-1966 Murray, *CW*, 1:36-39; 59-85; 2:142-157; *RAA*, 9-57  
1938 Berkhof, 331-343, 361-399  
1962 Buswell, 2:70-133

7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические)

- 1988- 1992 Williams, 1:353-380

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные

- 1955 OM, 175-179, 182-192, 211-219

2. Написанные после II Ватиканского собора

- 1980 McBrien, 1:417-423; 2:865-901

Другие работы

Bauckham, Richard J. "Descent into Hell". In *NDT*, pp. 194-195 Berkouwer, G. C. *The Work of Christ*. Trans, by Cornelius Lambregtse. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Brown, John. *The Sufferings and Glories of the Messiah*. Evanston, Ind.: Sovereign Grace Publishers, 1959 (reprint of 1852 edition).

Campbell, John McLeod. *The Nature of the Atonement*. 6th ed. London and New York: Macmillan, 1886 (first published in 1856).

Elwell, Walter. "Atonement, Extent of the". In *EDT*, pp. 98-100.

Green, Michael. *The Empty Cross of Jesus*. The Jesus Library, ed. by Michael Green. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1984.

Grensted, L. W. *A Short History of the Doctrine of the Atonement*. Manchester: University Press, and London: Longmans, 1962.

Hodge, Archibald A. *The Atonement*. London: T. Nelson, 1868.

Kendall, R. T. *Calvin and English Calvinism to 1649*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1979.

McDonald, H. D. *The Atonement of the Death of Christ*. Grand Rapids: Baker, 1985.

McGrath, Alister E. *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

McGrath, Alister E. *The Mystery of the Cross*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.

McGrath, Alister E. *What Was God Doing on the Cross?* Grand Rapids: Zondervan, 1993.

Martin, Hugh. *The Atonement: In Its Relations to the Covenant, the Priesthood, the Intercession of Our Lord*. Philadelphia: Smith and English, 1871.

Morey, Robert A. *Studies in the Atonement*. Southbridge, Mass.: Crowne, 1989.

Morris, Leon. *77re Apostolic Preaching of the Cross*. 3d ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Morris, Leon. "Atonement". In *EDT*, p. 97.

Morris, Leon. *77re Atonement: Its Meaning and Significance*. Leicester and Downers Grove, 111: InterVarsity Press, 1983.

Morris, Leon. "Atonement, Theories of the". In *EDT*, pp. 100—102.

Morris, Leon. *The Cross in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Morris, Leon. *The Cross of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, and Exeter: Paternoster, 1988.

Murray, John. *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955, pp. 9-78.

Owen, John. *The Death of Death in the Death of Christ*. Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1959.

Smeaton, George. *The Doctrine of the Atonement as Taught by Christ Himself*. Grand Rapids: Zondervan, 1953 (reprint of 1871 edition).

Smeaton, George. *77re Apostles' Doctrine of the Atonement*. Grand Rapids: Zondervan, 1957 (reprint of 1870 edition).

Stott, John R. *The Cross of Christ*. Leicester and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986.  
Turretin, Francis. *77re Atonement of Christ*. Trans. by James R. Wilson. Grand Rapids: Baker, 1978 (reprint of 1859 edition; first published in Latin in 1674).  
Wallace, Ronald S. *The Atoning Death of Christ*. Wetchester, 111.: Crossway, 1981.

## Отрывок для запоминания

Рим. 3:23-26:

*Потому что все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предло-жил в жертву умилоствления в Крови Его чрез веру, для показания правды Его в прощении грехов, соделанных прежде, во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и оправдывающим верующего в Иисуса.*

## Г Л А В А 27

# Воскресение и вознесение

*Каким было возрожденное тело Христа? Почему это имеет значение для нас? Что произошло с Христом, когда Он вознесся на небо? Что подразумевается под состояниями Иисуса Христа?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ А. Воскресение

<sup>1</sup> Исторические доказательства воскресения Христа весьма существенны, и они убе-дили многих скептиков, начинавших с исследования этих данных с целью опровержения факта воскресения. Самый известный рассказ о подобном переходе от скептицизма к вере содержится в книге: Frank Morison, *Who Moved the Stone?* (London: Faber and Faber, 1930; reprint, Grand Rapids: Zondervan, 1958). Перечень доказательств воскресения представлен в широко используемой брошюре: J. N. D. Anderson, *The Evidence for the Resurrection* (London and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1966). (Оба автора — и Морисон, и Андерсон — имеют юридическое образование.) Более современное и подробное изложение доказательств вое-кресения представлено в следующих трудах: William Lane Craig, *The Son Rises: The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus* (Chicago: Moody, 1981); Gary Habermas and Anthony Flew, *Did Jesus Rise From the Dead? The Resurrection Debate*, ed. Tery L. Miethe (New York: Harper and Row, 1987); Gary Habermas, "Resurrection of Christ", in *EDT*, pp. 938—941. Обширное собрание доказательств и высказываний известных ученых, подтверждающих неоспоримую досто-верность свидетельств воскресения Христа, представлено в книге: Josh McDowell, *Evidence that Demands a Verdict*, rev. ed., vol. 1 (San Bernardino, Calif.: Here's Life Publishers, 1979), pp. 179—263.

**1. Новозаветные свидетельства.** Евангелия содержат множество свиде-тельств о воскресении Христа (см.: Мф. 28:1—20; Мк. 16:1-8; Лк. 24:1—53; Ин. 20:1—21:25). В дополнение к этим подробным рассказам в четырех Еванге-лиях Книга Деяния святых Апостолов повествует о том, как апостолы возве-щали о воскресении Христа и о необходимости постоянно молиться Христу и верить в Него, как в Бога живого, царствующего на небе. Послания полностью основаны на предположении, что Иисус есть живой царствующий Спаситель, Который является ныне небесным главою церкви, в Которого надо верить, Ко-торому надо молиться, и Которого надо прославлять, и Который возвратится однажды в силе и великой славе, чтобы царствовать на земле. Книга Открове-ние изображает воскресшего Христа, царствующего на небе, и предвещает, что Он возвратится, чтобы нанести поражение Своим врагам и царствовать в славе. Таким образом, весь Новый Завет несет свидетельство о воскресении Христа<sup>1</sup>.

**2. Природа воскресения Христа.** Воскресение Христа не было просто воз-вращением к жизни, подобным тому, что испытывали прежде другие, например, Лазарь (Ин. 11:1—44), ибо в таком случае Иисус был бы подвержен старению и в конце концов умер бы снова, как умирают все люди. Напротив, воскреснув из мертвых, Иисус стал «первенцем»<sup>2</sup> (1 Кор. 15:20,23) новой фор-мы человеческого существования — существования, в котором Его тело было сделано совершенным, не подверженным больше дряхлению, старению или смерти, но способным жить вечно.

Это правда, что двое учеников Иисуса не узнали Его, когда шли вместе с Ним по дороге в Эммаус (Лк. 24:13—32), но Лука специально отмечает, что это произошло потому, что «глаза их были удержаны» (Лк. 24:16), но позднее «открылись у них глаза, и они узнали Его» (Л к. 24:31). Мария Магдалина не узна-ла Иисуса лишь на мгновение (Ин. 20:14—16), но, возможно, было еще темно, и сначала она не смотрела на Него — первый раз она пришла, «когда было еще темно» (Ин. 20:1), и «обратилась», чтобы говорить с Иисусом, как только узнала Его (Ин. 20:16).

<sup>2</sup> См. обсуждение понятия «первенец» ниже.

<sup>3</sup> Под «духовным телом» Павел подразумевает не «бесплотное» тело, а, скорее, тело, «поддающееся

водительству Духа». В посланиях Павла слово «духовный» (греч. *πνευματικός*<sup>4</sup> обычно означает «соответствующий природе и деятельности Святого Духа», но отнюдь не «бесплотный» (см. напр.: Рим. 1:11; 7:14; 1 Кор. 2:13,15; 3:1; 14:37; 1ал. 6:1 [«вы духовные»]; Еф. 5:19). 1<sup>5</sup>Воря, что «сеется тело душевное» (греч. *ψυχικός*), Павел подразумевает тело, живущее своей собственной жизнью и по законам своего времени, однако не полностью подчиняющееся и соответствующее характеру и воле Святого Духа. Этот отрывок можно было бы перефразировать следующим образом: «Сеется тело *естественное*, подчиняющееся обычаям и страстям своего века и ведомое собственной гре-ховной волей, а восстает тело *духовное*, полностью подчиняющееся воле Святого Духа и откликающееся на Его водительство». Такое тело отнюдь не является «бесплотным», но оно приобретает ту меру совершенства, какую изначально предназначал ему Бог.

В других случаях ученики, по-видимому, узнавали Иисуса довольно быстро (Мф. 28:9; Ин. 20:19,20,26-28; 21:7,12). Когда Иисус явился одиннадцати ученикам в Иерусалиме, сначала они смутились и испугались (Лк. 24:33,37), но, посмотрев на Его руки и ноги и увидев, что Он ест рыбу, удостоверились, что Он воскрес из мертвых. Эти примеры показывают, что после смерти внешний облик Иисуса в значительной мере остался прежним. И вместе с тем Иисус не выглядел точно также, как перед смертью, ибо ученики не только поразились тому, чего, по их мнению, не могло произойти, но и не сразу узнали Иисуса, поскольку в Его облике произошли какие-то изменения. Надо полагать, эти внешние изменения объясняются нечем иным, как различием между человеком, прожившем жизнь, полную страданий и горя, и человеком, чье тело было возрождено во всей красоте молодости и совершенного здоровья: хотя тело Иисуса по-прежнему оставалось материальным, оно было воскрешено в преображенном виде, уже не подверженном страданию, дряхлению, болезни или смерти; оно было «облечено в бессмер-тие»(1 Кор. 15:53). Павел говорит, что возрожденное тело «восстает в нетлении... в славе... в силе... тело духовное»(1 Кор. 15:42—44)<sup>3</sup>.

Тот факт, что после воскресения у Иисуса было материальное тело, которое можно было осязать, подтверждается тем, что ученики «ухватились за ноги Его» (Мф. 28:9), что по дороге в Эммаус ученики приняли Его за обычного путника (Лк. 24:15—18,28,29), что Он взял хлеб и преломил его (Лк. 24:30), что Он ел рыбу, чтобы показать ученикам, что Он не дух, что Мария приняла Его за садовника (Ин. 20:15), что «Он показал им руки и ребра Свои» (Ин. 20:20), что Он предложил Фоме потрогать Его руки... и ребра (Ин. 20:27), что Он приготовил обед для Своих учеников (Ин. 21:12,13) и что Он ясно сказал им: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это — Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; **ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня**» (Лк. 24:39). Петр сказал, что ученики «с Ним ели и пили по воскресении Его из мертвых» (Деян. 10:41).

Это правда, что Иисус мог появляться и исчезать из виду совершенно не-ожиданно (Лк. 24:31,36; Ин. 20:19,26). Однако нам не следует делать на этом основании далеко идущие выводы, поскольку о том, что Иисус мог внезапно появляться и исчезать, говорится не во всех отрывках; в некоторых из них про-сто сказано, что Иисус пришел и стал среди учеников. Когда Иисус внезапно стал невидим ученикам в Эммаусе, возможно, это было некое чудесное явление, подобное тому, что имело место, когда «Филиппа восхитил Ангел Господень, и евнух уже не видел его» (Деян. 8:39). Не следует также придавать слиш-ком большое значение тому, что Иисус дважды приходил и становился среди учеников, когда «двери были заперты»<sup>4</sup> (Ин. 20:19,26), ибо в тексте не гово-рится, что Иисус «проходил сквозь стены» или что-нибудь в этом роде. В дру-гом эпизоде, описанном в Новом Завете, когда возникла необходимость пройти через запертые двери, они чудесным образом отворились (Деян. 12:10)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Греч, причастие совершенного вида *κεκλεισμένον* может означать либо «захлоп-нутые», либо «запертые» двери.

<sup>5</sup> Я не утверждаю, что воскресший Иисус не мог каким-то образом пройти сквозь запертые двери или через стену, но только об этом не говорится ни в одном стихе Библии. Такое возможно, но эта возможность не заслуживает статуса обоснованного вывода, ко-торый она приобрела в популярном проповедовании и в некоторых евангелических кру-гах, — это всего лишь одно из возможных толкований данного стиха. Леон Моррис гово-рит: «Некоторые полагают, что Иисус прошел сквозь запертые двери или что дверь откры-лась сама собой и т. п. Но в Писании ничего не говорится о способе появления Иисуса в комнате, и мы поступим правильно, если не будем чрезмерно настаивать на его определе-нии» (Leon Morris, *The Gospel According to John*, p. 844). Проблема, связанная с утверждени-ем, будто Иисус проходил сквозь стены, состоит в том, что это заставляет людей думать, что после воскресения тело Иисуса стало бесплотным, а это противоречит несомненным подтверждениям его материальности в нескольких текстах Нового Завета.

Недавно М. Харрис предложил альтернативную интерпретацию приве-денных выше стихов, в частности, стихов, в которых Иисус изображен то появляющимся, то исчезающим. Он считает, что эти стихи показывают, что, хотя Иисус мог иногда материализоваться в плотское тело, Его обычное существование протекало в нематериальной, или бесплотной, форме «духовно-го тела». Кроме того, после вознесения на небо на сороковой день Иисус на-всегда отказался от материализации в плотское тело. Профессор Харрис го-ворит:

Воскресение Иисуса было не превращением в бесплотное тело, а овладением «духовным телом», которое могло материализоваться или дематериализоваться по Его воле. Когда Иисус хотел появиться перед какими-нибудь людьми в материальном виде, Он предстал перед ними в том же «духовном теле», в каком пребывал в то время, когда был невидим и неосязаем... Через сорок дней, когда Его явления на земле прекратились, Иисус принял единственно возможную форму, видимую обитателям небес, но имеющую бесплотное тело... В Своем воскрешенном состоянии Он преступил законы физического существования. Он больше не был связан материальными или пространственными ограничениями<sup>6</sup>.

Необходимо отметить, что Харрис со всей определенностью утверждает материальное, телесное воскресение Иисуса из мертвых<sup>7</sup>. Он говорит, что воекресло то же самое тело, которое умерло, но затем оно преобразилось в «духовное тело» с новыми свойствами<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Murray Harris, *From Grave to Glory: Resurrection in the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), pp. 142, 143.

<sup>7</sup> См.: Harris, *ibid.*, pp. 351 и 353 (где он недвусмысленно говорит о «материальном, в буквальном смысле этого слова, воскресении Иисуса из мертвых») и p. 365 («я с удовольствием заявляю, что наш Господь воскрес из мертвых в материальном теле, которое принадлежало Ему перед смертью»).

<sup>8</sup> Он понимает «духовное» не как «нематериальное», а как «приводимое в действие и направляемое духом» (или, возможно, «Духом»), p. 195.

<sup>9</sup> См. пространственный отчет о воззрениях Харриса и о тех, кто их критикует (иногда искажая их): *CT*, April 5, 1993, pp. 62—66. Норман Гейслер и некоторые другие обвиняют Харриса в серьезной ереси, но в этой статье Дж. И. Пакер говорит, что «и Харрис, и Гейслер выглядят ортодоксами, и оба они в равной степени таковы» (pp. 64,65). По мнению трех других евангельских богословов, Милларда Эриксона, Брюса Демареста и Роджера Никоула, воззрения Харриса «несколько непривычны», но «согласуются с позицией Trinity Evangelical Divinity School, где преподает Харрис, а также... евангельского движения в целом» (p. 63).

В ответ, хотя я не считаю, что это вопрос большого доктринального значения (поскольку он касается только природы возрожденного тела, о чем нам известно очень мало)<sup>9</sup>, можно возразить, что Новый Завет предоставляет несколько убедительных свидетельств, вынуждающих нас не соглашаться с точкой зрения Харриса. Харрис признает, что в некоторых случаях Иисус имел материальное тело из плоти и костей, к которому можно было прикоснуться и которое позволяло Ему принимать пищу. Он даже признает, что «Тот, Кто вознесся на небо на глазах учеников, был настоящий Иисус из „плоти и костей“ (Лк. 24:39)»<sup>10</sup>. Единственный вопрос заключается в том, существовало ли это тело Иисуса в другие моменты в нематериальной, бесплотной форме, как утверждает Харрис. Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны поинтересоваться, требуют ли новозаветные тексты о появляющемся и исчезающем Иисусе подобного умозаключения. По-видимому, они этого не требуют.

<sup>10</sup>Harris, *From Grave to Glory*, p. 422.

<sup>11</sup>Diod. Sic. 4.65.9 (об Амфиараусе) и 3.60.3 (об Атласе).

<sup>12</sup>Еще один пример использования слова *διφαντος* имеет сходный смысл: Плутарх (ок. 50—120 гг.) рассказывает о некоем человеке, который сказал, что если земля или океан имеют «центр», то его местонахождение «известно богам, но сокрыто (*ἀφρανος*) от смертных» (*Moralia* 409F). Смысл не в том, что он «нематериален», а в том, что он «недоступен зрению, невидим».

<sup>13</sup>Ср.: Лк. 24:16, где говорится, что Иисус приблизился к ученикам на дороге в Эммаус, но «глаза их были удержаны, так что они не узнали Его». Если Бог смог частично ослепить учеников, чтобы они видели Иисуса, но не узнавали Его, то, несомненно, спуская некоторое время Он мог ослепить их еще больше, чтобы они не видели Иисуса вообще. Это сложный вопрос, и наши знания слишком ограничены, чтобы утверждать, будто из этих текстов вытекает, что Иисус стал нематериальным.

Лк. 24:31, где говорится, что после того, как Иисус преломил хлеб и подал его двум ученикам, «Он стал невидим для них», не предполагает такого вывода. Греческое выражение, переведенное как «стал невидим» *φρανος ἐβύετο*, в Новом Завете больше нигде не используется, но встречается у Диодора Сицилийского (историка, работавшего в 60—30 гг. до н. э.), где однажды оно используется по отношению к человеку по имени Амфиараус, который сорвался на колеснице в пропасть и «стал невидим», а в другом месте — по отношению к Атласу, которого сдуло сильным ветром с вершины горы, и он «стал невидим». В каждом из этих примеров данное выражение означает лишь то, что люди скрылись из поля зрения, а не дематериализовались или действительно стали невидимыми<sup>12</sup>. Поэтому и по поводу Лк. 24:31 мы можем сказать только то, что ученики перестали видеть Иисуса — то ли потому, что Его восхитил Ангел Господень (как это было с Филиппом в Деян. 8:39), то ли потому, что Он просто скрылся из их поля зрения (как это было с Моисеем и Илией на горе Преображения, Мф. 17:8, или с Елисеем в окружении небесного воинства, 4 Цар. 6:17, или с учениками, прошедшими мимо стражей темницы в Деян. 5:19-23; 12:6,10). Во всех этих случаях необходимость вывода о превращении материального тела Иисуса в нематериальное



не более велика, чем необходимость вывода о превращении материальных тел учеников в не-материальные, когда они прошли мимо стражи (Деян. 5:23; 12:10) и освобо-дились из темницы. Следовательно, в Лк. 24:31 говорится не о превращениях, происходивших с телом Иисуса, а только о том, что ученики не могли Его ви-деть<sup>13</sup>.

Что касается заявления о способности Иисуса проходить сквозь матери-альные преграды, то оно не находит подтверждения в Новом Завете. Как по-казано выше, тот факт, что Иисус появлялся в комнате, когда двери были за-хлопнуты или заперты (Ин. 20:19,26), необязательно означает, что Он прохо-дил сквозь двери или стену. Особенно показателен в этом отношении первый эпизод освобождения апостолов из темницы: они не проходили сквозь двери, но «Ангел Господень отворил двери темницы» (Деян. 5:19); однако на следую-щее утро служители докладывали, что нашли темницу «запертою со всею пре-досторожностью и стражей стоящими пред дверями; но отворивши не нашли в ней никого» (Деян. 5:23). Ангел отворил двери, апостолы прошли через них, и ангел снова закрыл и запер двери. Соответственно, когда Петр был осво-божден из темницы, ему не пришлось дематериализоваться, чтобы избавить-ся отсковывающих его цепей, ибо «цепи упали с рук его» (Деян. 12:7)<sup>14</sup>. Точно также нельзя исключить возможность, что двери чудесным образом отвори-лись для Иисуса или что Он даже вошел в комнату вместе с учениками, но был временно скрыт от их глаз.

<sup>14</sup> Харрис говорит, что, согласно Мф. 28:2,6, Иисус вышел из запечатанного гроба, но эти стихи вполне можно истолковать и в том смысле, что камень был сначала отвален от гроба, а затем Иисус вышел (ср.: Лк. 24:2). В Ин. 20:4—7 также говорится только о том, что там, где было тело Иисуса, лежали одни пелены, но из этого не следует, что Иисус «прошел сквозь» пелены; с такой же долей вероятности это может означать, что Иисус (или ангел) снял пелены и аккуратно сложил их в гробу. В Деян. 10:40,41 говорится, что Иисусу было дано являться избранным свидетелям, но и здесь ничего не сказано о Его материализации или пребывании в бесплотном состоянии. По моему мнению, во всех этих стихах Харрис вычитывает слишком многое из слишком скудных данных.

**И наконец, если даже Иисус действительно проходил через двери или стены (как считают многие христиане), это не заставляет нас говорить о том, что Его тело было не-материальным, и вполне может объясняться особым чудом или свойством возрожден-ных тел, недоступным в настоящее время нашему пониманию, но не предполагающим, что они бесплотны или нематериальны.**

Что касается природы возрожденного тела Иисуса, то тексты, показыва-ющие, что Иисус явно имел материальное тело «из плоти и костей» (Лк. 24:39), которое было осязаемо и позволяло Ему есть, пить, преломлять хлеб и гото-вить обед, намного более определенны, чем тексты о появлениях и исчезнове-ниях Иисуса. В отличие от последних эти тексты не предполагают альтерна-тивного толкования, отрицающего материальность тела Иисуса, — сам Хар-рис признает, что в этих текстах Иисус имеет тело из плоти и костей. Но чему должны были научить апостолов эти явления во плоти, как не тому, что воз-рожденное тело Иисуса, несомненно, было материальным? Если Иисус вое-крес из мертвых в том же теле, в каком умер, и если Он неоднократно являлся ученикам во плоти, ел и пил с ними (Деян. 10:41) в течение сорока дней, и если Он вознесся на небо на глазах учеников (Деян. 1:9), и если ангелы в то же мгновение сказали им, что «сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:11), то, очевидно, Иисус учил их, что Его возрожденное тело является **материальным**. Если бы «обычной формой» существования возрожденного тела была немате-риальная, то этими неоднократными явлениями во плоти Иисус создавал бы у учеников (и у всех последующих читателей Нового Завета) ложное пред-ставление о том, что Его возрожденное тело осталось материальным, тогда как оно таковым не было. Если обычно он пребывал в бесплотном состоянии и предполагал навсегда остаться бесплотным по вознесении, то со стороны Иисуса было бы нечестно говорить: «Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои; это — Я Сам; осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24:39). Он не сказал: «...плоти и костей, которые, как вы видите, временно есть у Меня!» Учить апостолов о материальности Своего тела, в то время как в обычной форме существования Иисус таковым не обла-дал, означало бы вводить их в заблуждение.

Если бы Иисус хотел показать им, что способен материализоваться и де-материализоваться по своей воле (как утверждает Харрис), Он мог бы легко продемонстрировать это перед ними, чтобы они смогли подробно описать это явление. Он вполне мог пройти сквозь стену у них на глазах, вместо того что-бы внезапно появляться среди них. Короче говоря, если бы Иисус и авторы Нового Завета хотели внушить нам, что возрожденное тело было обычно и по преимуществу нематериальным, они бы так и сделали, но вместо этого они дали нам множество ясных указаний на то, что обычно оно было материаль-ным, хотя это было совершенное тело, навсегда избавленное от дряхления, болезней и смерти.

И наконец, этот вопрос наводит на более широкие богословские размыш-ления. Физическое воскресение Иисуса и Его вечное обладание материаль-ным возрожденным телом ясно подтверждают совершенство материального мира, первоначально созданного Богом: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, *хорошо весьма*»

(Быт. 1:31). Мы, воскресенные мужчины и женщины, будем жить вечно на «новом небе и новой земле, на которых обитает правда» (2 Пет. 3:13). Мы будем жить на обновленной земле, освобожденной «от рабства тлению» (Рим. 8:21) и подобной Эдемскому саду. Там будет новый Иеру-салим, и люди «принесут в него славу и честь народов» (Отк. 21:26), и там будет «река воды жизни, светлая, как кристалл, исходящая от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать раз приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой» (Отк. 22:1,2). Очевидно, в этом вполне реальном, материальном мире мы будем жить как человеческие существа с материальными телами, приспособленными к существованию в обновленном Богом творении. Таким образом, воскресенное в материальной форме тело Иисуса подтверждает совершенство человека, которого Бог создал не в виде духа, подобного ангелам, а в виде существа с материальным телом, каковое было «хорошо весьма». Мы не должны впадать в заблуждение, полагая, что бесплотное существование в каком-то смысле является для людей более предпочтительной формой жизни<sup>5</sup>. Сделав нас венцом творения, Бог придал нам материальные тела. Воскресший из мертвых в совершенном материальном теле, Иисус царствует ныне на небе, и возвратится к нам, чтобы остаться с нами навсегда.

<sup>15</sup>Профессор Харрис также старается избежать этой ошибки, ибо говорит: «Ни о каком противопоставлении духа и материи не может быть и речи. Ни один новозаветный автор не предусматривает спасение души или духа, предавая при этом забвению видимый материальный мир» (р. 251). Но меня беспокоит, что его позиция может привести других к недооценке значения материального творения и совершенства наших тел, созданных Богом.

<sup>16</sup>См. обсуждение участия Отца и Сына в воскресении в гл. 25.

<sup>17</sup>Поскольку деяния Бога — это обычно деяния всей Троицы, вероятно, правильнее было бы говорить, что Святой Дух также участвовал в воскресении Христа из мертвых, однако в текстах Писания не содержится прямого свидетельства об этом (хотя см.: Рим. 8:11).

<sup>18</sup>Обсуждение возрождения см. в гл. 33.

**3. Участие Отца и Сына в воскресении.** Одни тексты со всей определенностью утверждают, что Христа воскресил из мертвых Бог-Отец (Деян. 2:24; Рим. 6:4; 1 Кор. 6:14; Гал. 1:1; Еф. 1:20), тогда как другие сообщают об участии Иисуса в собственном воскресении. Иисус говорит: «Потому любит Меня Отец, что Я отдаю жизнь Мою, чтобы опять принять ее; никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее: имею власть отдать ее и власть имею принять ее; сию заповедь получил Я от Отца Моего» (Ин. 10:17,18; ср.: 2:19—21). Наиболее разумно предположить, что в воскресении участвуют и Отец, и Сын<sup>16</sup>. Иисус говорит: «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин. 11:25; ср.: Евр. 7:16)<sup>17</sup>.

**4. Доктринальное значение воскресения.** 1) **Воскресение Христа гарантирует наше возрождение:** Петр говорит, что Бог возродил «нас воскресением Иисуса Христа из мертвых к упованию живому» (1 Пет. 1:3). Он недвусмысленно связывает воскресение Иисуса с нашим возрождением, или новым рождением. Когда Иисус восстал из мертвых, Его существование приобрело новые качества: «возрожденную жизнь» в человеческом теле и человеческий дух, идеально приспособленный для вечного общения с Богом и повиновения Ему. Своим воскресением Иисус заработал для нас такую же новую жизнь, как и у Него. Когда мы становимся христианами, мы не получаем эту «новую жизнь» полностью, ибо наши тела по-прежнему подвержены дряхлению, старению и смерти. Но наш дух укрепляется живительной силой спасения<sup>18</sup>. Новый вид жизни, которую мы получаем при «возрождении», Христос заработал для нас именно Своим воскресением. Вот почему Павел говорит, что Бог «оживотворил» нас «со Христом... и воскресил с Ним» (Еф. 2:5; ср.: Кол. 3:1). Воскрешая

Христа из мертвых, Бог думал и о нашем воскресении «со Христом» и, следовательно, считал достойными приобщения к Христову воскресению. Павел говорит, что видит цель своей жизни в том, «чтобы познать Его, и силу воскресения Его...» (Флп. 3:10). Павел понимал, что даже в этой жизни воскресение Христа придает новую силу христианскому служению и повиновению Богу.

Связывая воскресение Христа с действующими в нас духовными силами, Павел говорит ефесянам, что молится за них, дабы они поняли, «как безмерно величие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его, которою Он воздействовал во Христе, воскресив Его из мертвых и посадив одесную Себя на небесах» (Еф. 1:19,20). Здесь Павел говорит, что сила, которой Бог воскресил Христа из мертвых, — это та же сила, которая действует в нас. Более того, Павел рассматривает нас как воскресших во Христе: «...Мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. <...> Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе...» (Рим. 6:4,11). Эта живительная сила в нас включает

*способность одерживать все новые и новые победы над грехом* в нашей жизни — «грех не должен над вами господствовать» (Рим. 6:14); ср.: 1 Кор. 15:17), — несмотря на то что мы не достигнем совершенства в этой жизни. Сила воскресения включает также *способность к служению в царстве*. Именно после воскресения Иисус пообещал Своим уче-никам: «Вы примите силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8). Эта новая, превосходящая человеческие возможности сила для возвещения Евангелия, совершения чудес и преодоления сопротивления врагов была дана ученикам после воскресения Христа из мертвых и стала неотъемлемым элементом силы воскресения, присущей их христианской жизни.

#### **Об оправдании см. в гл. 35.**

2) Воскресение Христа гарантирует наше оправдание: Павел связывает вое-кресение Христа с нашим оправданием (или полученным нами уведомлени-ем, что мы не виновны, а праведны перед Богом)<sup>19</sup> только в одном отрывке. Павел говорит, что Иисус «предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25). Воскресение Христа из мертвых было декларацией Бога об одобрении работы Христа по спасению. Благодаря тому, что Христос «сми-рил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2:8), «Бог превознес Его...» (Флп. 2:9). Воскрешая Христа из мертвых, Бог-Отец факти-чески говорил, что одобряет работу Христа, претерпевшего страдания и смерть за наши грехи, считает эту работу завершенной и не видит необходимости в том, чтобы Христос и впредь оставался мертвым. Не было никаких неопла-ченных грехов, ничто не вызывало гнев Божий и никакой вины, требующей наказания, не осталось — за все было уплачено сполна. Воскресением Бог говорил Христу: «Я одобряю все. Что Ты сделал, и Ты находишь благоволение в Моих глазах».

Это объясняет, почему Павел может говорить, что Христос «воскрес для оправдания нашего» (Рим. 4:25). Если Бог нас «воскресил с Ним» (Еф. 2:6), то, благодаря нашему союзу с Христом, Божья декларация об одобрении Хри-ста является в то же время декларацией об одобрении нас. Когда Отец, по су-ществу, говорит Христу: «За все грехи уплачено, и Я считаю Тебя не винов-ным, а праведным в Моих глазах», Он делает заявление, которое относится и к нам, поскольку мы веруем в Христа ради спасения. Таким образом воскре-сение Христа служит еще и окончательным подтверждением того, что Он за-работал наше оправдание.

3) **Воскресение Христа гарантирует, что мы также получим совершенные возрожденные тела:** В Новом Завете воскресение Иисуса несколько раз свя-зывается с нашим окончательным воскресением в теле. «Бог воскресил Госпо-да, воскресит и нас силою Своею» (1 Кор. 6:14). «Воскресивший Господа Иису-са воскресит чрез Иисуса и нас и поставит пред Собою с вами» (2 Кор. 4:14). Но наиболее обстоятельное обсуждение связи между воскресением Христа и на-шим воскресением содержится в 1 Кор. 15:12—58. Здесь Павел говорит, что Хри-стос — это «первенец из умерших». Называя Христа «первенцем» (букв.: «пер-вый плод», греч. *&lambda;ρῆνῆ*), Павел использует земледельческую метафору, что-бы показать, что мы будем походить на Христа. Подобно тому, как «первые плоды» или первая проба созревающего урожая показывают, каким будет весь урожай, Христос как «первенец» показывает, какими будут наши возрожден-ные тела, когда во время окончательной «жатвы» Бог воскресит нас из мерт-вых и введет в Свое присутствие<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Более подробное обсуждение природы наших возрожденных тел см. в гл. 41.

<sup>21</sup> Фактически, все последствия жестокого бичевания, которому подвергся Иисус перед распятием, были исцелены, и только шрамы на руках, ногах и между ребер оста-лись свидетельством о Его смерти за нас: Иисус был воскрешен «в славе» (ср.: 1 Кор. 15:43), а не просто возвращен к жизни в обезображенном виде.

После воскресения у Иисуса остались следы гвоздей на руках и ногах и рана от копья, пронзившего Его ребра (Ин. 20:27). Люди иногда спрашивают, не означает ли это, что шрамы от серьезных повреждений, полученных в этой жизни, останутся на наших возрожденных телах. На это можно ответить, что, вероятно, у нас не будет шрамов от повреждений, полученных в этой жизни, и наши тела будут совершенными, не подверженными «тлению» и воскресшими «в славе». Шрамы, оставшиеся на теле Иисуса после распятия уникальны, по-тому что служат вечным напоминанием о Его страданиях и смерти за нас<sup>21</sup>. Тот факт, что у Него остались эти шрамы, отнюдь не означает, что шрамы останут-ся и у нас. Напротив, все будет исцелено, восполнено и сделано совершенным.

**5. Этическое значение воскресения.** Павел считает, что воскресение имеет непосредственное отношение к нашему повиновению Богу в этой жизни. За-ключая подробное обсуждение воскресения, Павел призывает своих читате-лей: «Итак, братья мои возлюбленные, будьте тверды, непоколебимы, всегда преуспевайте в деле Господнем, зная, что труд ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15:58). Мы должны неустанно продолжать трудиться ради дела

Гос-подня именно потому, что тоже воскреснем из мертвых, как воскрес Христос. Все, что мы делаем для привлечения людей в царство и укрепления их веры, будет иметь поистине вечное значение, ибо все мы воскреснем в тот день, когда Христос возвратится, и будем жить с Ним вечно.

Во-вторых, Павел призывает нас к тому, чтобы, размышляя о воскресении, мы поставили своей целью будущую небесную награду. Он рассматривает воскресение как время, когда все усилия, предпринятые нами в этой жизни, будут вознаграждены. Но если Христос не воскрес, и воскресения не было, то «вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших; поэтому и умершие во Христе погибли. И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех человеков» (1 Кор. 15:17—19; ср.: ст. 32). Но, поскольку Христос воскрес, а вместе с Ним воскресли и мы, нам следует стремиться к небесной награде и помышлять о небесном:

**...Если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога; о горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге; когда же явится Христос, жизнь ваша, тогда и вы явитесь с Ним во славе (Кол. 3:1—4).**

Третий этический аспект воскресения состоит в требовании безусловно-го отказа от повиновения греху в нашей жизни. Понимая, что мы должны считать себя «мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе», благо-даря воскресению и живительной силе Христа, действующей в нас (Рим. 6:11), Павел восклицает: **«Да не царствует грех** в смертном вашем теле... И не предавайте членов ваших греху» (Рим. 6:12,13). Побуждая нас больше не грешить, Павел использует тот факт, что мы обладаем новой живительной силой, способной обуздать господство греха в нашей жизни.

## Б. Вознесение

**/.** **Христос, вознесенный на небо.** После воскресения Иисус оставался на земле в течение сорока дней (Деян. 1:3), затем вывел учеников из Иерусалима в Вифанию и, «подняв руки Свои, благословил их. И когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо» (Лк. 24:50,51).

Сходное описание приводит Лука в начале Книги Деяний:

**Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их. И когда они смотрели на небо, во время восхождения Его, вдруг предстали им два мужа в белой одежде и сказали: мужи Галилейские! что вы стоите и смотрите на небо? Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо (Деян. 1:9-11).**

Здесь рассказывается о событии, которое, несомненно, имело целью показать ученикам, что Иисус возвращается домой. Он не исчез внезапно, так что больше Его невозможно было увидеть, а постепенно вознесся у них на глазах, после чего облако (вероятно, облако Божьей славы) скрыло Его из виду. Но тут же появились ангелы, которые сказали, что Он возвратится **таким же образом**, каким вознесся на небо. Тот факт, что у Иисуса было возрожденное тело, подчиняющееся пространственным ограничениям (в определенный момент времени оно могло находиться только в одном месте), означает, что, входя на небо, Иисус отправлялся в **какое-то место**.

Вызывает удивление, что даже некоторые евангелические богословы не решаются утверждать, что небо может быть домом или что Иисус вознесся в какое-то определенное место в пространственно-временном континууме. Мы действительно не знаем, где сейчас находится Иисус, но не потому, что Он перешел в некое «состояние вечного существования», каковое вообще не может быть локализовано во времени и пространстве, а потому, что наши глаза неспособны различать незримый духовный мир, существующий вокруг нас. Нас окружают ангелы, но мы просто не видим их, потому что наши глаза не обладают такой способностью. Елисей был окружен сонмом ангелов и огненных колесниц, которые защищали его от сирийцев в Дофане, однако слуга Елисея не видел их, пока Бог не открыл ему глаза, чтобы он смог разглядеть то, что происходит в духовном измерении (4 Цар. 6:17). Точно так же, когда умирал Стефан, Бог наделил его способностью видеть мир, скрытый от наших глаз, ибо он, «воззрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян. 7:55,56). А Сам Иисус говорил: «В доме Отца Моего обителей много; а если бы не так, Я сказал бы вам: „Я иду приготовить **место** вам“. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтоб и вы были, где Я» (Ин. 14:2,3).

Конечно, мы не можем точно сказать, где находится небо. В Писании часто изображаются люди, возносящиеся на небо (как Иисус и Илия), или сходящие с неба (как ангелы во сне Иакова, Быт. 28:12), поэтому у нас есть основания представлять небо как некое место, расположенное «над» землей. Разумеется, земля шарообразна и вращается вокруг своей оси, поэтому мы просто не имеем возможности сказать более точно, где находится небо, —

Писание не сообщает нам об этом. Однако неоднократные упоминания о том, что Иисус отправился в какое-то место (как и Илия, 4 Цар. 2:11), а также тот факт, что Новый Иерусалим сойдет с неба от Бога (Отк. 21:2), свидетельствуют о том, что небо имеет определенные координаты в пространственно-временном континууме. Возможно, те, кто не верит в Писание, подвергнут подобное представление насмешкам и с недоумением пожмут плечами, подобно тому, как первый русский космонавт, вернувшись из космоса, доложил, что не видел там Бога или неба, но это лишь указывает на слепоту их глаз по отношению к незримому духовному миру, а не то, что небо не существует как определенное место. В сущности, вознесение Иисуса на небо имело целью научить нас, что небо существует как место в пространственно-временном континууме. (Дальнейшее обсуждение природы неба см. в гл. 56.)

**2. Христос получил славу и почести, которыми не обладал прежде, когда был Богочеловеком.** Вознесшись на небо, Иисус удостоился славы, почестей и власти, какими никогда не обладал прежде, в Свою бытность человеком и Богом. Перед тем как умереть, Иисус молился: «Ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира» (Ин. 17:5)<sup>22</sup>. В проповеди на Пятидесятницу Петр сказал, что Иисус был «вознесен десницею Божиею» (Деян. 2:33), а Павел провозгласил, что «Богпревознес Его» (Флп. 2:9) и что Он «вознесся во славе» (1 Тим. 3:16; ср.: Евр. 1:4). Ныне Иисус находится на небе, и хор ангелов воспеваает Ему хвалу: «Достоин Агнец закланный принять силу и богатство, и премудрость и крепость, и честь и славу и благо-словение» (Отк. 5:12)<sup>23</sup>.

**3. Христос воссел одесную Бога.** Одним из аспектов вознесения Христа на небо и Его прославления был тот факт, что Он **воссел одесную Бога**.

В Ветхом Завете предсказано, что Мессия воссядет одесную Бога: «Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс. 109:1). Когда Христос вознесся на небо, это предсказание исполнилось: «Совершив Собою очищение грехов наших, воссел одесную (престола) величия на высоте» (Евр. 1:3). Приятие в Божественное присутствие и пребывание одесную Бога — это яркое подтверждение завершения работы Христа по спасению. Подобно человеку, садыщему по завершении трудной работы, чтобы с удовлетворением обозреть плоды своего труда, Иисус, сидящий одесную Бога, наглядно демонстрирует, что Его работа по спасению завершена.

<sup>22</sup> Этот стих показывает, что славой Христос обладал как вечный Сын Божий, но она не принадлежала Ему в период Его воплощения в Богочеловека.

<sup>23</sup> Некоторые лютеранские богословы говорят, что, когда Иисус вознесся на небо, Его человеческая природа стала вездесущей (присутствующей повсюду); см. обсуждение этого вопроса в гл. 25.

Вместе с тем, пребывание Христа одесную Бога указывает не только на завершение дела спасения, но и на то, что Он получил власть над вселенной. Павел говорит, что Бог воскресил Христа из мертвых и посадил одесную Себя на небесах «превыше всякого начальства и власти, и силы и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф. 1:20,21). Сходным образом, Петр говорит об Иисусе, «Который, восшед на небо, пребывает одесную Бога, и Которому покорились Ангелы и власти и силы» (1 Пет. 3:22). Павел также опирается на Пс. 109:1, когда говорит, что Христу «надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор. 15:25).

Еще одним аспектом власти, полученной Христом от Отца, когда Он вое-сел одесную, была власть излить Святого Духа на церковь. Петр говорит на Пятидесятницу: «Он, быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите» (Деян. 2:33).

Тот факт, что Иисус сидит ныне одесную Бога на небе, не означает, что Он навечно «прикован» к этому месту или пребывает в бездействии. Он изображается и как стоящий одесную Бога (Деян. 7:56), и как ходящий посреди семи золотых светильников (Отк. 2:1). Подобно земному царю, садыщему на троне при вступлении на царствование, но затем ежедневно занимающемуся самыми разными делами, Христос, восседающий одесную Бога, являет Собою яркое свидетельство завершения дела спасения и приобретения власти над все-ленной, но, несомненно, Он занимается на небе и другими делами.

**4. Доктринальное значение вознесения Христа в нашей жизни.** Как и вое-кресение, вознесение Христа имеет непосредственное отношение к нашей жизни. Во-первых, поскольку мы едины с Христом во всех аспектах Его работы по спасению<sup>24</sup>, восхождение Христа на небо предвещает наше будущее вознесение и присоединение к Нему. «Мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4:17). Автор Послания к Евреям призывает нас идти пожизненному пути, помня, что мы следуем по стопам Иисуса и в конце концов достигаем блаженства небесной жизни, которым ныне пользуется Он: «С терпением будем проходить предлежащее нам поприще, взирая на начальни-ка и совершителя веры, Иисуса,

Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и воссел одесную престола Божия» (Евр. 12:1,2). И Сам Иисус говорит, что однажды возьмет нас к Себе (Ин. 14:1).

#### **См. обсуждение вопроса об единении с Христом в гл. 42.**

Во-вторых, вознесение Иисуса дает нам уверенность в том, что нашим последним домом будет небо. «В доме Отца Моего обителей много; а если бы не так, Я сказал бы вам: „Я иду приготовить место вам“. И когда Я пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтоб и вы были, где Я» (Ин. 14:2,3). Иисус был человеком, таким же, как мы, во всех отношениях, только без греха, и Он ушел раньше нас, чтобы в конце концов мы смогли последовать за Ним и жить с Ним вечно. Тот факт, что Иисус уже вознесся на небо и достиг поставленной перед Ним цели, придает нам уверенность, что в конце концов и мы окажемся там.

В-третьих, благодаря нашему единению с Христом в Его вознесении, мы уже сейчас разделяем (отчасти) с Ним власть над вселенной, а позднее будем пользоваться ею в еще более полной мере. Именно на это указывает Павел, когда говорит, что Бог нас «воскресил с Ним, и *посадил на небесах* во Христе Иисусе» (Еф. 2:6). Разумеется, мы не присутствуем на небе физически, поскольку остаемся пока на земле. Но если пребывание Христа одесную Бога указывает на полученную им власть, то обещание Бога посадить нас рядом с Христом означает, что мы в **Какой-то** мере разделим с Ним эту власть — власть противостоять «духам злобы поднебесным» (Еф. 6:12; ср.: ст. 10—18) и сражаться оружием «сильным Богом на разрушение твердынь» (2 Кор. 10:4). В будущем наше с Христом господство над вселенной осуществится еще полнее: «Разве не знаете, что мы будем судить ангелов?» (1 Кор. 6:3). Более того, мы разделим с Христом власть над миром, сотворенным Богом (Евр. 2:5—8)<sup>25</sup>. Иисус обещает: «Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца, тому дам власть над язычниками, и будет пасти их жезлом железным; как сосуды глиняные, они сокрушатся, как и Я получил власть от Отца Моего» (Отк. 2:26,27). И продолжает: «Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел со Отцом Моим на престоле Его» (Отк. 3:21). Осознать всю полноту смысла этих поразительных обещаний о нашем присоединении к Христу, сидящему одесную Бога, мы сможем только в будущем.

### **В. Состояния Иисуса Христа**

Рассуждая о жизни, смерти и воскресении Христа, богословы иногда **го-вряют** о «состояниях Иисуса Христа». Под этим они понимают различные позиции, в которых Иисус находился по отношению к Божьему закону для человечества, обладанию властью и получению славы. Обычно различают два состояния (унижение и возвышение). Таким образом, учение о «двойственном состоянии Христа» — это учение о том, что сначала Христос испытал состояние унижения, а затем состояние возвышения.

Унижение Христа включает Его воплощение, страдание, смерть и погребение. Иногда к этому добавляют пятый аспект (схождение в ад), но, как показано выше, это представление не находит подтверждения в Писании.

<sup>25</sup>См. **обсуждение Евр. 2:5—8 в гл. 25.**

<sup>26</sup>**Подробное обсуждение этого вопроса см.: W. Grudem, "States of Jesus Christ", EDT, pp. 1052-1054.**

Возвышение Христа также включает четыре аспекта: воскресение, вознесение на небо, пребывание одесную Бога и возвращение в силе и славе. Во многих систематических богословиях состояния унижения и возвышения используются как широкие категории, позволяющие упорядочить обсуждение работы Христа<sup>26</sup>.

### **Вопросы для самостоятельной работы**

1. Какие аспекты библейского учения о воскресенном теле вы открыли для себя по мере чтения этой главы? Можете ли вы представить свойства воскресенного тела, которые вы предвкушаете с особым нетерпением? Какие чувства вызывает у вас представление об обладании подобным телом?

2. Что бы вам хотелось сейчас сделать, если бы слабость или ограниченные возможности вашего материального тела не препятствовали осуществлению этого желания? Считаете ли вы, что подобные занятия будут возможны в вашей жизни на небе?

3. Когда вы родились свыше, вы получили новую духовную жизнь. Если вы считаете, что эта новая духовная жизнь порождена живительной силой Христа, действующей внутри вас, то каким образом это влияет на вашу христианскую жизнь и служение людским нуждам?

4. Библия говорит, что вы уже сейчас сидите «на небесах во Христе Иисусе» (Еф. 2:6). Как влияют размышления об этом факте на ваши молитвы и на ваше участие в духовной войне с силами зла?

5. Когда вы думаете о Христе, пребывающем ныне на небе, заставляет ли это вас сосредоточить свое

внимание на вещах, имеющих вечное значение? Укрепляет ли это вашу уверенность в том, что когда-нибудь вы будете с Ним на небе? Ка-кие чувства вызывает у вас перспектива править с Христом над народами и ангелами?

## Специальные термины

возвышение Христа вознесение

воскресение

воскресший в силе воскресший в славе воссесть одесную духовное тело нетленный

состояния Иисуса Христа унижение Христа

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)  
1882-1892 Litton, 195-196  
1930 Thomas, 73-87
2. Арминианские (уэслианские или методистские)  
1875-1876 Pope, 3:401-406 1987-1990 Oden, 451-526
3. Баптистские  
1767 Gill, 1:583-602  
1907 Strong, 706-710, 1015-1023  
1917 Mullins, 44-46, 158-164, 472-478  
1983-1985 Erickson, 769-779  
1987- 1994 Lewis/Demarest, 2:437-496
4. Диспенсационалистские  
1947 Chafer, 5:231-279  
1949 Thiessen, 243-250  
1986 Ryrie, 267-274
5. Лютеранские  
1917-1924 Piper, 2:324-330  
1934 Mueller, 295-300
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
1861 Нерре, 488-509  
1871-1873 Hodge, 2:626-638  
1887-1921 Warfield, *SSW*, 1:178-202; *PWC*, 535-548  
1937-1966 Murray, *CW*, 1:40-43; *CW*, 4:82-91  
1938 Berkhof, 344-355  
1962 Buswell, 2:32-40
7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические)  
1988- 1992 Williams, 1:381-413

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные  
1955 Ott, 192-196
2. Написанные после II Ватиканского собора  
1980 McBrien, 1:405-417

## Другие работы

- Bray, G. L. "Ascension and Heavenly Session of Christ". In *NDT*, pp. 46, 47.
- Craig, William Lane. *The Son Rises: The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus*. Chicago: Moody, 1981.
- Fuller, Daniel P. *Easter Faith and History*. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Gaffin, Richard B., Jr. *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology*. Formerly, *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1978.
- Habermas, G. R. "Resurrection of Christ". In *EDT*, pp. 938-941.
- Habermas, G. R., and Anthony Flew. *Did Jesus Rise From the Dead? The Resurrection Debate*. Edited by Terry L. Miethe. New York: Harper and Row, 1987.
- Harris, Murray J. *From Grave to Glory: Resurrection in the New Testament, Including a Response to Norman L. Geisler*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Harris, Murray J. "Resurrection, General". In *NDT*, pp. 581, 582.
- Ladd, George E. / *Believe in the Resurrection of Jesus*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Macleod, D. "Resurrection of Christ". In *NDT*, pp. 582-585.
- Morison, Frank. *Who Moved the Stone?* London: Faber and Faber, 1930; reprint, Grand Rapids: Zondervan, 1958.
- O' Donovan, Oliver. *Resurrection and Moral Order*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1986.
- Ross, A. "Ascension of Christ". In *EDT*, pp. 86, 87.
- Swete, Henry Barclay. *The Ascended Christ: A Study in the Earliest Christian Teaching*. London: Macmillan, 1910.
- Tenney, Merrill C. *The Reality of the Resurrection*. New York: Harper and Row, 1963.
- Toon, Peter. *The Ascension of Our Lord*. Nashville: Thomas Nelson, 1984. Wenham, John. *The Easter Enigma*. London: Paternoster, 1984.

## Отрывок для запоминания

1 Кор. 15:20-23:

*Но Христос воскрес из мертвых, первенец из умерших. Ибо как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых. Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, в пришествие Его.*

Г Л А В А 28

## Должности Христа

*Каким образом Христос является Пророком, Священником и Царем?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

В Ветхом Завете у народа Израиля существовало три главных должности: пророк (напр., Нафан, 2 Цар. 7:2), священник (напр., Авиафар, 1 Цар. 30:7) и царь (напр., Давид, 4 Цар. 5:3). Функции людей, занимавших эти должности, отчетливо различались. Пророк возвещал народу Божье слово, священник совершал жертвоприношения и возносил Богу молитвы и хвалы от имени народа, а царь правил народом как представитель Бога. Эти три должности предопределили работу Христа в различных направлениях. Поэтому мы можем посмотреть на работу Христа еще раз, имея теперь в виду эти три должности, или категории<sup>1</sup>. Христос исполнял эти три должности следующим образом: как **Пророк**, Он открывает нам Бога и произносит Его слово; как **Священник**, Он приносит Богу жертву от нашего имени, и в то же время Сам является этой жертвой; как **Царь**, Он возглавляет церковь и правит вселенной. А теперь обратимся к более подробному обсуждению этих должностей.

#### А. Христос как Пророк

Ветхозаветные пророки возвещали народу Божье слово. Первым великим пророком был Моисей, который написал первые пять книг Библии, Пятикнижие. После Моисея появился целый ряд других пророков, которые



произно-сили и записывали слова Бога<sup>2</sup>. Но Моисей предсказал, что однажды придет пророк, подобный ему самому.

<sup>1</sup> Жан Кальвин (1509—1564) был первым крупным богословом, применившим эти категории к работе Христа (см. его *Institutes of the Christian Religion*, Book 2, Chapter 15). Эти категории были восприняты многими последующими богословами как полезный инструмент, содействующий пониманию различных аспектов работы Христа.

<sup>2</sup> См. обсуждение письменной фиксации книг ветхозаветного канона в гл. 2.

**Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, — Его слушайте; так как ты просил у Господа, Бога твоего... И сказал мне Господь... Я воздвигну им Пророка из среды братьев их, такого как ты, и вложу слова Мои в уста Его, и Он будет говорить им все, что Я повелю Ему (Втор. 18:15-18).**

Однако, читая Евангелие, мы видим, что Иисус не рассматривается *в первую очередь* как обычный пророк или пророк, подобный Моисею, хотя некоторые упоминания действительно создают такое впечатление. Те, кто называл Иисуса «пророком», обычно очень мало о Нем знали. Например, одни принимали Его «за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию *или за одного из пророков*» (Мф. 16:14; ср.: Лк. 9:8). Когда Иисус воскресил из мертвых сына вдовы из Наина, люди в страхе говорили: «Великий *пророк* вое-стал между нами» (Лк. 7:16). Когда Иисус рассказал самарянке у колодца кое-что о ее прошлом, она ответила: «Господи! вижу, что Ты *пророк*» (Ин. 4:19). Но тогда она еще ничего о Нем не знала. Такой же была реакция слепого, исцеленного в храме: «Это пророк» (Ин. 9:17; заметьте, что он поверил в мессиан-ство и божественность Иисуса только после беседы с Иисусом, ст. 35—38)<sup>3</sup>. Таким образом, слово «пророк» не является основным или часто употребляе-мым по отношению к Иисусу определением.

Тем не менее еще была жива надежда на появление *Пророка*, подобного Моисею (Втор. 18:15,18). После того как Иисус насытил множество людей пятью хлебами и двумя рыбами, некоторые воскликнули: «Это истинно Тот Пророк, Которому должно придти в мир» (Ин. 6:14; ср.: 7:40). Петр также на-зывает Христа пророком, предсказанным Моисеем (см.: Деян. 3:22—24, где цитируется Втор. 18:15). Таким образом, Иисус—действительно пророк, пред-сказанный Моисеем.

Следует, однако, отметить, что в посланиях Иисус никогда не именуется пророком. Это особенно бросается в глаза в начале Послания к Евреям, по-скольку, если бы автор хотел определить Иисуса как пророка, для этого там была прекрасная возможность. Он начинает словами «Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в *пророках*, в последние дни сии говорил нам в *Сыне*» (Евр. 1:1,2). Затем, заканчивая раздел, посвященный превосходству Сына (гл. 1,2), автор не призывает считать Иисуса величай-шим из всех пророков, а говорит: «Итак, братия святые, участники в небес-ном звании, уразумейте Послannика и Первосвященника исповедания на-шего, Иисуса Христа» (Евр. 3:1).

<sup>3</sup> В Лк. 24:19 два путника на дороге в Эммаус также называют Иисуса «пророком», причисляя Его к широкой категории религиозных лидеров, посланных Богом, — вероятно, ради незнакомца, который, как они полагали, ничего не знал о событиях, связанных с жизнью Иисуса.

Почему новозаветные послания избегают называть Иисуса пророком? Очевидно потому, что, хотя Иисус действительно является пророком, пред-сказанным Моисеем, Он значительно превосходит любого из ветхозаветных пророков в двух отношениях:

1. Он — Тот, Кому были посвящены ветхозаветные пророчества. Беседуя с двумя учениками по дороге в Эммаус, Иисус разъяснил им весь Ветхий Завет, показав, каким образом пророчества указывали на Него: «И начав от Моисея, *из всех пророков* изъяснял им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк. 24:27). Он сказал этим ученикам, что они «медлительные сердцем, чтобы веровать *всему, что предсказывали пророки*», и показал, что «надлежало постра-дать Христу и войти в славу» (Лк. 24:25,26; ср.: 1 Пет. 1:11, где говорится о том, что ветхозаветные пророки предвозвещали «Христовы страдания и по-следующую за ними славу»). Таким образом, ветхозаветные пророки *предве-щали* Христа в своих писаниях, а новозаветные апостолы *вспоминали* Христа и истолковывали Его жизнь на благо церкви.

2. Иисус был не просто вестником, передающим послание от Бога (как все остальные пророки), а Самим *источником* Божьего откровения. Вместо того чтобы, подобно всем остальным ветхозаветным пророкам, говорить «Было ко мне слово Господне», Иисус начинает Свое божественное учение удиви-тельными словами: «Я говорю вам» (Мф. 5:22 и др.). Слово Господне *посещало* ветхозаветных пророков, тогда как Иисус говорил от Своего имени, как пред-вечное Слово Бога (Ин. 1:1), в совершенстве являющее нам Отца (Ин. 14:9; Евр. 1:1,2).

Принимая во внимание, что в широком смысле понятие «пророк» обо-значает того, кто открывает нам Бога и произносит Его слово, Христос, несо-мненно, является истинным Пророком. По существу, Он Тот, Кого все ветхо-

заветные пророки предвосхищали своими речами и действиями.

## Б. Христос как Священник

В Ветхом Завете священники утверждались Богом для совершения жертвоприношений. Кроме того, они возносили молитвы и хвалы Богу от имени народа. Этим они «освящали» народ, делая его достойным вступления в Божественное присутствие, правда, с определенными ограничениями. В Новом Завете нашим великим Первосвященником стал Иисус. Эта тема всесторонне раскрыта в Послании к Евреям, где Иисус предстает перед нами в роли Священника.

*1. Иисус приносит истинную жертву за грех.* Жертвой, которую Иисус принес за грехи, была не кровь животных, таких, как тельцы и козлы: «Ибо невозможно, чтобы кровь тельцов и козлов уничтожала грехи» (Евр. 10:4). Вместо этого Иисус принес Самого Себя, как истинную жертву: «Он же однажды, к концу веков, явился для уничтожения греха *жертвою Своею*» (Евр. 9:26). Это была совершенная и окончательная жертва, которой не суждено повториться, — тема, часто акцентируемая автором Послания к Евреям (см. 7:27; 9:12,24—28; 10:1,2,10,12,14; 13:12). Таким образом, в Иисусе исполнились все надежды, которые были связаны не только с ветхозаветными жертвами, но и с жизнью и действиями священников, приносивших их: Он был и жертвой, и Священником, совершавшим жертвоприношение. Ныне мы имеем в лице Иисуса «Первосвященника великого, прошедшего небеса» (Евр. 4:14), Который предстает «за нас пред лице Божие» (Евр. 9:24), ибо Он принес жертву, которая навсегда покончила с необходимостью совершать какие-либо жертвоприношения.

*2. Иисус постоянно открывает нам доступ к Богу.* Ветхозаветные священники не только совершали жертвоприношения, но и символически вступали время от времени в Божественное присутствие от имени народа. Но Иисус делает гораздо больше. Будучи нашим великим Первосвященником, Он постоянно **вводит нас** в Божественное присутствие, вследствие чего мы больше не нуждаемся в посещении Иерусалимского храма или в наличии священства, стоящего между нами и Богом. При этом Иисус входит не во внутреннюю часть (святая святых) земного Иерусалимского храма, а в небесный эквивалент святая святых, в присутствие Самого Бога на небе (Евр. 9:24). Поэтому мы имеем надежду, «которая для души есть как бы якорь безопасный и крепкий, **и входит во внутреннейшее за завесу**, куда предтечу за нас вошел Иисус, сделавшись Первосвященником навек» (Евр. 6:19,20). Это означает, что мы имеем огромное преимущество по сравнению с теми, кто жил во времена Ветхого Завета. Они не имели права входить даже в первое помещение храма, «святое», ибо туда имели доступ только священники. А во внутреннее помещение храма, святая святых, мог входить только первосвященник, да и то лишь один раз в году (Евр. 9:1—7). Но когда Иисус принес истинную жертву за грехи, завеса, отделявшая в храме святая святых, разорвалась сверху донизу (Лк. 23:45), символизируя этим земным событием, что смерть Иисуса открыла доступ к Богу на небе. Вот почему автор Послания к Евреям может дать всем верующим это удивительное напутствие:

**Итак, братия, имея дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса... и имея великого Священника над домом Божиим, да приступаем с искренним сердцем, с полною верою» (Евр. 10:19—22).**

Иисус открыл нам доступ к Богу, чтобы мы могли постоянно входить в Божественное присутствие без страха, но с «дерзновением» и с «полною верою».

*3. Иисус как Священник постоянно молится за нас.* Другой обязанностью священников в Ветхом Завете было вознесение молитв от имени народа. Автор Послания к Евреям говорит, что Иисус исполняет и эту функцию: «Посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, **чтобы ходатайствовать за них**» (Евр. 7:25). На это указывает и Павел, говоря, что Христос Иисус «ходатайствует за нас» (Рим. 8:34).

Некоторые утверждают, что акт священнического ходатайства свидетельствует только о пребывании Иисуса перед лицом Отца в качестве постоянно-го напоминания о том, что Он расплатился за наши грехи. Согласно этому воззрению, Иисус не передает Богу-Отцу молитвы о наших нуждах, а «ходатайствует» только в том смысле, что пребывает перед лицом Бога как представляющий нас Первосвященник.

Думается, однако, что эта точка зрения противоречит характеру языка, использованного в Рим. 8:34 и Евр. 7:25. В обоих случаях глагол «ходатайствовать» является переводом греческого понятия *ἐντυγχάνω*. Это слово означает не просто «выступать в качестве чьего-то представителя перед другим лицом», а имеет вполне определенный смысл — «обращаться к кому-либо с просьбой». Например, Фест использует это слово, обращаясь к царю Агриппе: «Вы

видите того, против которого все множество Иудеев *приступали* ко мне» (Деян. 25:24). Павел также использует это слово по отношению к Илии, кото-рый *«жалуется* Богу на Израиля» (Рим. 11:2). В каждом из этих примеров просьбы весьма конкретны, и просители выступают не просто как «предста-вители»<sup>4</sup>.

Таким образом, мы приходим к заключению, что и Павел, и автор Посла-ния к Евреям говорят о том, что Иисус постоянно пребывает передлицом Бога, чтобы передавать Ему конкретные просьбы от нашего имени. Это такая роль, которую может исполнять только Иисус, как Богочеловек. Хотя Бог может заботиться обо всех наших нуждах путем непосредственного наблюдения (Мф. 6:8), в отношениях с человеческим родом Богу угодно действовать в от-вет на молитвы, вероятно, по той причине, что проявляемая в молитвах вера прославляет Его. Молитвы мужчин и женщин, созданных по Его образу, до-ставляют Богу особую радость. Во Христе за нас молится и тем самым постоян-но прославляет Бога истинный, совершенный человек. Благодаря этому че-ловечество возносится на небывалую высоту: «Ибо един Бог, един и посред-ник между Богом и человеками, *человек* Христос Иисус» (1 Тим. 2:5).

<sup>4</sup> **Примеры использования слова *ἐπιτιμῶ* в значении «обращаться с просьбой» встречаются и в литературе вне Нового Завета. См., напр.: Прем. 8:20 («Я *обратился* к Господу и молился Ему»); 1 Мак. 8:32; 3 Мак. 6:34 («Потом они *предстали* царю и *просили* отпустить их в дома); 1 Клим. 56:1; Послание Поликарпа Филиппийцам 4:3; Иосиф Фла-вий, «Иудейские древности», 12:18; 16:170 (иудеи Кириinei *жалуются* Марку Агриппе на людей, незаконно собирающих налоги). Можно найти и другие примеры (ср. также: Рим. 8:27, где *использовано* родственное слово, ст. 26).**

Но если бы Иисус обладал только человеческой природой, Он, разумеет-ся, не смог бы быть великим Первосвященником для Своего народа во всем мире. Он бы не слышал молитв людей, живущих слишком далеко, или мо-литв, произносимых про себя. Он бы не слышал все молитвы одновременно (ибо на земле в каждый отдельный момент Ему молятся миллионы людей). Поэтому, чтобы быть совершенным Первосвященником, ходатайствующим за нас, Ему необходимо быть не только человеком, но и Богом. Ему необходи-мо быть Тем, чья божественная природа позволяет знать все и сообщать обо всем Богу. Но, поскольку Он стал человеком и продолжает оставаться челове-ком, у Него есть право представлять нас перед Богом, и Он может выражать Свои просьбы сточки зрения сострадательного Первосвященника, знающе-го по собственному опыту, как нам нелегко.

Следовательно, Иисус — единственный во всей вселенной и в вечности, Кто способен быть небесным Первосвященником, — истинным Богом и ис-тинным человеком, вознесенным навеки над миром.

Мысль о том, что Иисус постоянно молится за нас, служит нам великой поддержкой. Он постоянно молится за нас в согласии с волей Отца, поэтому мы знаем, что Его просьбы будут удовлетворены. Беркхоф говорит:

**Какое утешение знать, что Христос молится за нас, даже если мы проявляем нерадивость в своей молитвенной жизни, что Он представ-ляет Отцу наши духовные нужды, которые мы не осознаем или забыва-ем упомянуть в своих молитвах, и что Он молится о нашей защите от опасностей, о которых мы даже не подозреваем, и от врагов, угрожаю-щих нам, хотя мы их не замечаем. Он молится, чтобы наша вера не оску-девала и чтобы в конце мы вышли победителями<sup>5</sup>.**

## В. Христос как Царь

В Ветхом Завете царь наделен властью править народом Израиля. В Но-вом Завете Иисус родился, чтобы стать Царем Иудейским (Мф. 2:2), но Он отвергал любые попытки людей сделать Его земным царем, обладающим во-енной и политической властью (Ин. 6:15). Он сказал Пилату: «Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда» (Ин. 18:36). И все же Иисус действительно имел царство, о приближении которого говорил в Своих проповедях (Мф. 4:17,23; 12:28 и др.). Он действительно Царь нового Божьего народа. Так, Иисус не стал упрекать Своих учеников, восклицавших при Его торжественном въезде в Иерусалим: «Благословен Царь, грядущий во имя Господне!» (Лк. 19:38; ср.: ст. 39,40, а также Мф. 21:5; Ин. 1:49; Деян. 17:7).

<sup>5</sup> **Berkhof, *Systematic Theology*, p. 403.**

По воскресении Иисус был наделен Богом-Отцом значительно большей властью — над церковью и над вселенной. Бог возвысил Его, «посадив одес-ную Себя на небесах, превыше всякого начальства и власти, и силы и господ-ства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем, и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви» (Еф. 1:20—22; Мф. 28:18; 1 Кор. 15:25). Эта власть над церковью и над вселенной будет более полно осознана людьми, когда Иисус возвратится на землю, чтобы цар-ствовать в силе и великой славе (Мф. 26:64; 2 Фес. 1:7—10; Отк. 19:11—16). В тот день Его признают как «Царя царей и Господа господствующих» (Отк. 19:16), и перед Ним преклонится всякое колено (Флп. 2:10).

## Г. Мы в роли пророков, священников и царей

Если мы задумаемся о положении Адама до грехопадения и о своем будущем пребывании с Христом на небе, то поймем, что роли пророка, священника и царя изначально предназначались Богом для человека и будут исполнены нами на небе.

В саду Эдема Адам был «пророком», поскольку обладал истинным знанием Бога и всегда правдиво говорил о Боге и Его творении. Он был «священником», поскольку имел возможность свободно возносить Богу искренние молитвы и хвалы. Приносить жертвы за грехи не было необходимости, но Адам и Ева приносили Богу жертву благодарности, и это была «жертва» иного рода (ср.: Евр. 13:15). Кроме того, Адам и Ева были «царями» (или царем и царицей) в том смысле, что обладали всем творением и владовали над ним (Быт. 1:26-28).

После того как в мире появился грех, греховные человеческие существа больше не исполняли роль пророков, ибо они верили лжи о Боге и лживо рассказывали о Нем другим. Они больше не имели священнического доступа к Богу, потому что грех лишил их Его присутствия. Вместо того чтобы царствовать над творением, им пришлось подвергнуться суровым испытаниям потопа, засухи, неплодородной земли, а также тирании земных правителей. Величие человека, каким его сотворил Бог—истинным пророком, священником и царем, — было утрачено в результате грехопадения.

Эти три роли частично возродились, когда в царстве Израиля были учреждены должности пророка, священника и царя. Время от времени эти должности занимали благочестивые люди. Но были и лжепророки, и нечестные священники, и нечестивые цари, ибо чистота и святость, которые, по замыслу Бога, должны быть присущи человеку, исполняющему эти должности, никогда полностью не проявлялись.

Когда пришел Христос, мы впервые увидели воплощение этих трех ролей, поскольку Он был совершенным Пророком, Который наиболее точно возвещал нам Божье слово, совершенным Первосвященником, Который принес величайшую жертву за грехи и привел Свой народ к Богу, и настоящим законным Царем вселенной, Который будет вечно править новым небом и новой землей жезлом праведности.

Как это ни удивительно, но мы, христиане, уже сейчас начинаем подражать Христу в каждой из этих ролей, хотя и оставаясь у Него в подчинении.

Мы исполняем «пророческую» роль, когда провозглашаем миру Евангелие и несем людям спасающее Божье Слово. Фактически, когда бы мы ни говорили верующим и неверующим истину о Боге, мы исполняем «пророческую» функцию (если использовать слово «пророческий» в самом широком смысле).

Кроме того, мы священники, потому что Петр назвал нас «царственным священством» (1 Пет. 2:9). Он призывает нас строить из себя духовный храм и быть «священством святым, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Пет. 2:5). Автор Послания к Евреям также рассматривает нас как священников, которые имеют право входить в святая святых (Евр. 10:19,22) и «непрестанно приносить Богу жертву хвалы, то есть, плод уст, прославляющих имя Его» (Евр. 13:15). Он говорит также, что наши добрые дела — это жертвы, радующие Бога: «Не забывайте также благотворения и общительности, ибо таковые ;исер/ивы благоугодны Богу» (Евр. 13:16). Нашу священническую роль имеет в виду и Павел, когда пишет: «Итак умоляю вас, братья, милосердием Божиим, представьте тела ваши в *жертву живую*, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего» (Рим. 12:1).

Кроме того, мы уже ныне принимаем участие в царственном правлении Христа, поскольку были вознесены и посажены рядом с Ним на небесах (Еф. 2:6), и потому в определенной мере разделяем с Ним власть над силами зла, могущими выступить против нас (Еф. 6:10—18; Иак. 4:7; 1 Пет. 5:9; 1 Ин. 4:4). Бог уже ныне дает нам власть в различных сферах мира или церкви, давая одним власть над многими, а другим над немногими. Но когда Господь возвратится, то те, кто был верен в малом, будут поставлены над многими (Мф. 25:14-30).

Когда Христос возвратится и будет царствовать на новом небе и новой земле, мы снова превратимся в истинных «пророков», потому что наше знание станет совершенным, и мы познаем, подобно как мы познаны (1 Кор. 13:12). Мы будем говорить о Боге и Его мире только истину, и в нас исполнится пророческое предназначение, которое Бог изначально связывал с Адамом. Мы навсегда останемся священниками, ибо будем вечно служить и возносить молитвы Богу, созерцая Его лицо и обитая в Его присутствии (Отк. 22:3,4). Мы будем непрестанно отдавать себя и все, что мы делаем или имеем, в жертву нашему всеблаговому Царю.

Но в добавление к этому мы разделим с Богом власть над вселенной, ибо с Ним мы будем «царствовать во веки веков» (Отк. 22:5). Иисус говорит: «Побеждающему дам *сесть со Мною на престоле Моем*, как и Я победил и сел со Отцем Моим на престоле Его» (Отк. 3:21). А Павел говорит коринфянам: «Разве не знаете, что *святые будут судить мир?*...> Разве не знаете, что *мы будем судить ангелов?*» (1 Кор. 6:2,3). Таким образом, мы будем вечно исполнять роль подчиненных пророков, священников и царей, но подчиненных Господу Иисусу, верховному Пророку,

Священнику и Царю.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Считаете ли вы, что рассмотрение Христа в роли Пророка, Священника и Царя поможет вам лучше понять функции пророков, священников и царей в Вет-хом Завете? Прочитайте описание Соломонова царства в 3 Цар. 4:20—34 и 3 Цар. 10:14—29. Находите ли вы в этом описании некое предвосхищение трех должностей Христа и вечного Христова царства? Считаете ли вы, что у вас, как члена церкви новозаветной эпохи, имеются преимущества?

2. Считаете ли вы, что в вашей нынешней жизни хотя бы в какой-то мере исполняется роль пророка? Роль священника? Роль царя? Каким образом может проявляться каждая из этих ролей в вашей жизни?

## Специальные термины

пророк священник ходатайство царь

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 219-238

### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pore, 2:197-262

1940 Wiley, 2:187-216

1983 Carter, 1:363-364

### 3. Баптистские

1767 Gill, 1:602-644

1887 Boyce, 291-295

1907 Strong, 710-776

1917 Mullins, 303-304

1983-1985 Erickson, 762-763

### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 3:17-30

1986 Ryrie, 254-259

### 5. Лютеранские

1917-1924 Piper, 2:330-396

1934 Mueller, 301-318

### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:494-503 (2.15)

1871-1873 Hodge, 2:455-490, 592-609

1878 Dabney, 475-477, 483-487

1937-1966 Murray, *CW*, 1:44-58

1938 Berkhof, 356-366, 406-412

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

### 1. Традиционные

1955 Ott, 179-191

### 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien (особый раздел отсутствует)

## Другие работы

Baker, J. P. "Offices of Christ". In *NDT*, pp. 467-477.

Letham, Robert. *The Work of Christ*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1993. Reymond, R. L. "Offices of Christ". In *EDT*, p. 793.

## Отрывок для запоминания

1 Пет. 2:9,10:

*Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди взя-тые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет; некогда не народ, а ныне народ Божий; некогда непомилованные, а ныне помилованы.*

## Г Л А В А 29

# Работа Святого Духа

*В чем заключаются особенности деятельности Святого Духа на протяжении библейской истории?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

В предыдущих главах мы подробно рассмотрели личность и работу Бога-Отца, а теперь завершили обсуждение личности и работы Бога-Сына, Иисуса Христа. Кроме того, мы изучили библейские свидетельства божественности и отличительных свойств личности Святого Духа (в связи с учением о Троице). Полагаю, в этой главе будет уместно сосредоточить внимание на особенностях работы Святого Духа. Какие виды деятельности из всего многообразия действий, совершаемых членами Троицы, находятся в исключительном ведении Святого Духа?

В самом начале необходимо отметить, что определенные аспекты работы Святого Духа получают более или менее подробное освещение и в других главах этой книги. Главы о крещении и исполнении Святым Духом (38) и о дарах Святого Духа (51,52) почти целиком посвящены конкретным деяниям Святого Духа. Помимо того, в главах об авторитете Писания (3), молитве (17), евангельском призыве (32), новом рождении (33), освящении (37), неотступности (39), прославлении (41), церковной дисциплине (47), путях достижения благодати в церкви (47) и о богослужении (50) рассматриваются различные аспекты работы Святого Духа в мире, и особенно в жизни верующих. И все же в этой главе мы попытаемся сделать полный обзор библейского учения о работе Святого Духа, чтобы лучше понять, какие виды деятельности поручены Святому Духу Богом-Отцом и Богом-Сыном.

Мы можем определить работу Святого Духа следующим образом: **работа Святого Духа демонстрирует активное присутствие Бога в мире, и особенно церкви**. Это определение показывает, что Святой Дух является членом Троицы, Которого Писание наиболее часто представляет как **готового** к исполнению Божьей работы в мире. Хотя в определенной мере это справедливо по отношению ко всей Библии, наиболее полно эта истина раскрылась в новозаветную эпоху. В Ветхом Завете присутствие Бога многократно проявлялось в Божественной славе и в теофаниях, а в Евангелиях Иисус Сам явил присутствию Бога среди людей. Но после того, как Иисус вознесся на небо, на протяжении всей истории церкви Святой Дух является **основным** проявлением присутствия Троицы среди нас. Он Тот, Кто наиболее зримо **присутствует** среди нас<sup>1</sup>.

Мы имеем ясное указание, что с самого начала творения работа Святого Духа заключалась в завершении и поддержке того, что задумал Бог-Отец, ибо в Быт. 1:2 сказано: «Дух Божий носился над водою». На Пятидесятницу, с началом нового творения во Христе, именно Святой Дух пришел, чтобы даровать силу церкви (Деян. 1:8; 2:4,17,18). Вследствие того что Святой Дух является лицом Троицы, с Чьей помощью Бог являет Свое присутствие в новозаветную эпоху, Павел с полным правом называет Святого Духа «начатком» (Рим. 8:23) и «залогом» (2 Кор. 1:22; 5:5) полного явления Божьего присутствия, свидетелями которого мы станем на новом небе и новой земле (ср.: Отк. 21:3,4).

Уже в Ветхом Завете было предсказано, что Святой Дух принесет от Бога неисчислимыя благословения: Исайя предсказал время, когда Дух совершит великое возрождение.

Ибо чертоги будут оставлены; шумный город будет покинут... **доко-ле не излиется на нас Дух свыше**, и пустыня не сделается садом, а сад не будет считать лесом. Тогда суд водворится в этой пустыне, и правосудие будет пребывать на плодоносном поле. И делом правды будет мир, и плодом правосудия — спокойствие и безопасность вовеки. Тогда народ мой будет жить в обители мира, и в селениях безопасных, и в покоищах блаженных (Ис. 32:14—18).

Сходным образом, Бог возвещал Иакову через Исайю: «Ибо Я изолью воды на жаждущее и потоки на иссохшее; **излию дух Мой на племя твоё** и благословение Мое на потомков твоих» (Ис. 44:3).

Отступление Святого Духа, напротив, лишает народ Божьего благословения: «Но они возмутились и **огорчили Святого Духа Его**; поэтому Он обратился в неприятеля их: Сам воевал против них» (Ис. 63:10). Тем не менее в нескольких ветхозаветных пророчествах предсказано время, когда Святой Дух будет изливаться более полной мерой, время, когда Бог заключит со Своим народом Новый Завет (Иез. 36:26,27; 37:14; 39:29; Иоил. 2:28,29).

Какими же путями Святой Дух приносит Божье благословение? Мы можем различить четыре аспекта работы Святого Духа, с помощью которых Он свидетельствует о Божьем присутствии и благословляет: 1) Святой Дух **наделяет силой**; 2) Святой Дух **очищает**; 3) Святой Дух **открывает**; 4) Святой Дух **объединяет**. Мы рассмотрим каждый из этих видов деятельности ниже.

<sup>1</sup> Используя в этом обсуждении слово «присутствует», я имею в виду «присутствует, чтобы благословлять», как показано в разделе о Божьем всемогуществе в гл. 10. Разумеется, поскольку Он полностью Бог, Святой Дух всегда присутствует повсюду (будучи вездесущим), но Он не всегда являет Свое присутствие в действиях, приносящих благословение (см. гл. 10).

И наконец, мы должны признать, что эти деяния Святого Духа нельзя принимать как нечто само собой разумеющееся и что они не совершаются в Божьем народе автоматически. Скорее Святой Дух отражает довольство или недовольство Бога верой и повиновением (или неверием и непокорностью) Божьего народа. По этой причине нам необходимо рассмотреть пятый аспект деятельности Святого Духа: 5) Святой Дух дает более сильное или более слабое подтверждение присутствия и благословения Бога в соответствии с нашим откликом на Него.

## А. Святой Дух наделяет силой

**1. Он дает жизнь.** В царстве природы именно Святой Дух исполняет роль подателя жизни всем существам на земле, в небе и в море, ибо «пошлешь дух Твой — созидаются» (Пс. 103:30). И наоборот, если бы Бог «обратил сердце Свое к Себе и взял к Себе дух ее [вселенной] и дыхание ее, — вдруг погибла бы всякая плоть, и человек возвратился бы в прах» (Иов. 34:14,15). Здесь мы видим роль Духа в даровании и поддержании жизни человека и животных.

<sup>2</sup> См. **обсуждение нового рождения** в гл. 33. Кроме того, как мы утверждаем в гл. 38, выражение «крещение Святым Духом» используется в Новом Завете (напр., в 1 Кор. 12:13) для обозначения работы Святого Духа в то время, когда мы становимся христианами (хотя в наши дни многие приверженцы евангелических церквей, особенно харизматической и пятидесятнической, считают, что выражение «крещение Святым Духом» относится к тому, что совершает Святой Дух после обращения).

<sup>3</sup> С **живительной работой Святого Духа связан и тот факт, что Он «запечатлевает» нас, чтобы не дать истинным верующим отпасть от Бога и утратить свое спасение** (Еф. 1:13).

Аналогичную роль Святой Дух исполняет, давая нам жизнь в новом рождении<sup>2</sup>. Иисус сказал Никодиму: «Рожденное от плоти есть плоть, а **рожденное от Духа** есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше» (Ин. 3:6,7; ср.: ст. 5, 8; 6:63; 2 Кор. 3:6). Он сказал также: «**Духъжи-вотворит**, плоть не пользует ни мало» (Ин. 6:63; ср.: 2 Кор. 3:6; Деян. 10:44-47; Тит. 3:5)<sup>3</sup>. С этой животворной функцией Святого Духа согласуется тот факт, что именно Святой Дух зачал Иисуса во чреве Его матери, Марии (Мф. 1:18,20; Лк. 1:35). А в тот день, когда

Иисус возвратится, не кто иной, как Святой Дух, совершит живительную работу возрождения наших смертных тел: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и ваши смертные тела Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8:11).

**2. Он дает силы для служения.** 1) Ветхий Завет. В Ветхом Завете Святой Дух часто наделял людей возможностью для особого служения. Он наделил Иисуса Навина способностями вождя и мудростью (Чис. 27:18; Втор. 34:9), а судей Израиля — силами, необходимыми для освобождения народа от притеснителей (обратите внимание, как «Дух Господень сходит» на Гофонила в Суд. 3:10, на Гедеона в 6:34, на Иеффая в 11:29 и на Самсона в 13:25; 14:6,19; 15:14). Дух Божий сошел на Саула, чтобы поднять его на борьбу с врагами Израиля (1 Цар. 11:6), а когда Давид был помазан на царство, «почивал Дух Господень на Давиде с того дня и после» (1 Цар. 16:13), давая Давиду все необходимое для исполнения миссии царствования, к которой призвал его Бог<sup>4</sup>. Несколько по-другому одарил Святой Дух Веселиила, которого Он исполнил «разумением, ведением и всяким искусством» для строительства и изготовления внутреннего убранства скинии (Исх. 31:3; 35:31), а также вложил в его сердце способность обучать этому мастерству других (Исх. 35:34)<sup>5</sup>.

Кроме того, Святой Дух защищал Божий народ и давал ему силы для победы над врагами. Например, Бог поместил Свой Дух в самую гущу народа во времена исхода (Ис. 63:11,12), а много лет спустя, после возвращения из плена, Его Дух пребывал в народе, защищая и спасая его от страха (Агг. 2:5). Когда Саул пытался захватить Давида силой, Святой Дух сошел сначала на слуг Саула (1 Цар. 19:20), а затем и на самого Саула (ст. 23), вынудив их упасть на землю и пророчествовать часами, сорвав тем самым достижение цели Саула и подвергнув его унижению в ответ на коварство по отношению к Давиду и Самуилу. Когда Иезекииль произносил силой Святого Духа суд на некоторых вождях Израиля (Иез. 11:5), один из них, по имени Фалтия, действительно умер (Иез. 11:13). Таким путем Святой Дух незамедлительно привел приговор в исполнение.

И наконец, Ветхий Завет предсказывает, что наступит время, когда вся полнота и сила Святого Духа почует на Рабе-Мессии:

**И почует на Нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия; и страхом Господним исполнится (Ис. 11:2,3).**

Исайя пророчествовал, что Бог скажет об этом грядущем Рабе: «Положу дух Мой на Него» (Ис. 42:1), а Сам Он скажет: «Дух Господа Бога на Мне, ибо Господь помазал Меня» (Ис. 61:1; ср.: Лк. 4:18).

<sup>4</sup> Очевидно, обращаясь к Богу с просьбой не отнимать у него Святого Духа, Давид имеет в виду способности, необходимые для царствования: «Не отвергни меня от лица Твоего, и Духа Твоего Святого не отними от меня» (Пс. 50:13). Помня, какую роль сыграл Святой Дух при помазании Саула на царство и как Он оставил Саула, почив на Давиде (ср.: 1 Цар. 16:13 и ст. 14), Давид, совершив грех с Вирсавией (см.: Пс. 50:2), молит о том, чтобы Бог не поступил с ним, как с Саулом.

<sup>5</sup> В Ветхом Завете Святой Дух изливается и на пророков, давая им откровения, но я рассматриваю эту функцию ниже («Святой Дух открывает»).

Прежде чем завершить обсуждение наделения Святым Духом в Ветхом Завете, следует отметить, что иногда говорится, что в Ветхом Завете **в народе** не совершалась работа Святого Духа. Это представление основывается главным образом на словах Иисуса ученикам в Ин. 14:17: «Он с вами пребывает и **в вас** будет». Но мы не должны делать отсюда вывод, что работа Святого Духа не совершалась до Пятидесятницы. Хотя в Ветхом Завете не так часто говорится о людях, имевших в себе Святого Духа, несколько примеров можно привести: Святым Духом был исполнен Иисус Навин (Чис. 27:18; Втор. 34:9), Иезекииль (Иез. 2:2; 3:24), Даниил (Дан. 4:8,9,18; 5:11) и Михей (Мих. 3:8)<sup>6</sup>. Это означает, что, говоря ученикам, что Святой Дух «с вами пребывает и в вас будет» (Ин. 14:17), Иисус не подразумевает, что существует абсолютное различие между ветхозаветной и новозаветной работой Святого Духа. Точно также Ин. 7:39 («еще не было на них Духа Святого, потому что Иисус еще не был прославлен») не означает, что до Пятидесятницы в жизни людей **не** совершалась работа Святого Духа. Очевидно, в обоих этих отрывках по-разному выражена одна и та же мысль: работа Святого Духа, открывшаяся во всей полноте после Пятидесятницы, в то время еще не проявилась в жизни учеников. Святой Дух не изливался на них таким образом, каким Бог обещал наделять людей с наступлением новозаветной эпохи (см.: Иез. 36:26,27; 37:14; Иоил. 2:28,29). В том смысле, который придается работе Святого Духа в этих пророчествах, в учениках Дух еще не действовал<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Мы знаем, что до Пятидесятницы в Новом Завете Святым Духом были исполнены Иоанн Креститель (Лк. 1:15), Елисавета (Лк. 1:41) и Захария (Лк. 1:67).

<sup>7</sup> Более подробное обсуждение различий в работе Святого Духа в Ветхом Завете и в Новом Завете см. в гл. 38.



2) Новый Завет. Работа Святого Духа в Новом Завете впервые и наиболее полно проявляется в Его излиянии на Иисуса как Мессию. Святой Дух сошел на Иисуса при крещении (Мф. 3:16; Мк. 1:11; Лк. 3:22). Иоанн Креститель сказал: «Я видел Духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на нем» (Ин. 1:32). Следовательно, Иисус подвергся искушению в пустыне, «ис-полненный Духа Святого» (Лк. 4:1), а после искушения, в начале Своего служения, «возвратился Иисус **в силе духа** в Галилею» (Лк. 4:14). Проповедуя в синагоге в Назарете, Иисус возвестил, что пророчество Исайи исполнилось в Нем: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим и послал Меня исцелять сокрушенных сердцем, проповедывать пленным освобождение, слепым прозрение, отпустить измученных на свободу, проповедывать лето Господне благоприятное» (Лк. 4:18,19). Сила Святого Духа проявилась за-тем в жизни Иисуса в ряде чудес, когда Он изгонял бесов словом и исцелял тех, кто приходил к Нему (Лк. 4:36,40,41). Святому Духу было угодно пребывать в Иисусе и наделять Его силой, ибо абсолютная нравственная чистота жизни Иисуса доставляла Ему огромную радость. В контексте беседы о Своем служении и об Отцовском благословении этого служения Иисус говорит: «Не мерою дает Бог Духа. Отец любит Сына и все дал в руку Его» (Ин. 3:34,35).

Святой Дух наделил учеников Иисуса способностями для различных видов служения. Иисус пообещал им: «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой, и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8)<sup>8</sup>. Известно несколько примеров того, как Святой Дух наделял первых христиан, распространявших Евангелие, способностью творить чудеса (Стефан в Деян. 6:5 и Павел в Рим. 15:19; 1 Кор. 2:4). Но Святой Дух также наделял великой силой проповедь ранней церкви, так что ученики, исполнившись Святого Духа, провозглашали Слово в силе и с дерзновением (Деян. 4:8,31; 6:10; 1 Фес. 1:5; 1 Пет. 1:12). Впрочем, можно сказать, что Святой Дух доносит Благоую весть так, что она действительно запечатлевается в человеческих сердцах. Новый Завет завершается словами Святого Духа и церкви, в один голос призывающих людей к спасению: «И Дух и невеста говорят: прииди! И слышавший да скажет: прииди!» (Отк. 22:17). По существу, Святой Дух продолжает ежедневно обращаться к сердцам людей не только в провозглашении Евангелия, но и в чтении Писания (см.: Евр. 3:7 и 10:15, где автор цитирует отрывок из Ветхого Завета и говорит, что эти слова производит его читателям Святой Дух).

<sup>8</sup> Слово, переведенное здесь как «сила» (*δύναμις*), встречается в Книге Деяний еще девять раз. В одном случае (4:33) неясно, относится ли эта «сила» к проповеди, убеждающей слушателей, или к чудесным знамениям, сопровождающим проповедь. Но в других восьми случаях (2:22; 3:12; 4:7; 6:8; 8:10 [в этом стихе — по отношению к волхвованию], 13; 10:38; 19:11) этим словом обозначается способность творить чудеса. Данное значение понятия *δύναμις* получает дополнительное подтверждение его частым использованием в Евангелии от Луки по отношению к способности творить чудеса. Поэтому, когда Иисус обещает ученикам в Деян. 1:8, что они примут «силу», когда на них сойдет Святой Дух, по-видимому, они должны были истолковать Его слова в том смысле, что истинность Благой вести будет доказана, по меньшей мере, способностью Святого Духа творить чудеса. Учитывая, что ближайший контекст этого высказывания говорит о том, что они будут свидетелями Иисусу, ученики могли понять Его слова в том смысле, что они примут силу Святого Духа, чтобы проповедовать, обличать грехи и пробуждать веру в людских сердцах. Сила их проповеди проявилась в последующих событиях, напр., когда слушатели Петра «умилились сердцем» (Деян. 2:37) или когда «многие... из слушавших слово уверовали; и было число таковых людей около пяти тысяч» (Деян. 4:4).

<sup>9</sup> Греч. слово *φανέρωσις*, переведенное как «проявление», означает то, что раскрывает, делает людям явным или понятным. Родственное прилагательное *φανερὸς* означает «видимый, ясный, легко различимый, открытый, очевидный, известный» (BAGD, p. 852).

Еще одним аспектом подготовки христиан к служению является деятельность Святого Духа по наделянию христиан духовными дарами. Перечислив разнообразные духовные дары, Павел говорит: «**Все же сие производит один и тот же Дух**, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11). Поскольку Святой Дух — это Тот, Кто показывает присутствие Бога в мире, неудивительно, что Павел называет духовные дары «проявлением» Духа (1 Кор. 12:7)<sup>9</sup>.

Когда духовные дары проявляются в действии, это служит еще одним указанием на присутствие Бога Святого Духа в церкви<sup>10</sup>.

В молитвенной жизни верующих Святой Дух придает молитвам силу и действенность. «Мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными» (Рим. 8:26)<sup>11</sup>. И Павел говорит, что мы «имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф. 2:18). Один из видов молитвы определяется в Новом Завете как внушенный Святым Духом дар молитвы на языках (1 Кор. 12:10,11; 14:2,14—17)<sup>12</sup>.

И еще одним аспектом наделяния христиан Святым Духом для служения является дарованная Им способность

преодолевать духовное сопротивление проповеди Евангелия и работе Бога в жизни людей. Эта способность побеждать в духовной войне проявилась впервые в жизни Иисуса, Который сказал: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Цар-ствие Божие» (Мф. 12:28). Прибыв на Кипр, Павел столкнулся с сопротивлением Елимы волхва, но, «исполнившись Духа Святого и устремив на него взор, сказал: о, исполненный всякого коварства и всякого злодейства, сын диаво-ла, враг всякой правды! перестанешь ли ты совращать с прямых путей Гос-подних? И ныне, вот, рука Господня на тебя: ты будешь слеп и не увидишь солнца до времени. И вдруг напал на него мрак и тьма, и он, обращаясь туда и сюда, искал вожакого» (Деян. 13:9—11). Дар «различения духов» (1 Кор. 12:10), дарованный Святым Духом, также является оружием в войне с силами зла, равно как и Слово Божье, каковое является «мечом духовным» (Еф. 6:17) в духовной борьбе.

### Б. Святой Дух очищает

<sup>10</sup>Кроме того, Святой Дух наделяет способностью повиноваться Богу на протяжении христианской жизни (см. ниже обсуждение работы Святого Духа по очищению).

<sup>11</sup>См. обсуждение Рим. 26 в гл. 17 и в гл. 52.

<sup>12</sup>Обсуждение говорения на языках см. в гл. 52.

<sup>13</sup>См. обсуждение этой темы: John Murray, "Definitive Sanctification", in *Collected Writings of John Murray* (Edinburgh and Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1977), pp. 277—284.

Поскольку этот член Троицы именуется **Святым** Духом, неудивительно, что одним из основных видов Его деятельности является очищение и «освя-щение». Или придание нам большей святости в повседневной жизни. Определенное сдерживающее влияние Святого Духа ощущается даже в жизни не-верующих, когда Он обличает мир о грехе (Ин. 16:8— 11; Деян. 7:51). Но когда люди становятся христианами, Святой Дух производит в них первоначальную очистительную работу, решительно избавляя их от греховных моделей поведения, которым они следовали прежде<sup>13</sup>. Павел говорит коринфянам: «...Но омылись, но осветились, но оправдались именем Господа нашего Иису-са Христа и **Духом Бога нашего** (1 Кор. 6:11; см. также: Тит. 3:5). По-видимому, именно эту очистительную работу Святого Духа символизирует метафора огня, использованная Иоанном Крестителем, который сказал, что Иисус будет крестить людей «Духом Святым и огнем» (Мф. 3:11; Лк. 3:16).

После первоначального избавления от грехов, совершаемого в нашей жизни Святым Духом при обращении, Он производит в нас возрастание святости. Он наделяет нас «дарами Духа» («любовью, радостью, миром, долготерпением, благостью, милосердием, верой, кротостью, воздержанием»; Гал. 5:22,23) — свойствами, отражающими характер Бога. Если мы постоянно «преобража-емся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3:18), то поймем, что приходит от Господа, Который есть Дух. Освящение совершается силой Святого Духа (2 Фес. 2:13; 1 Пет. 1:2; ср.: Рим. 8:4,15,16), поэтому именно «Духом» мы полу-чаем возможность «умерщвлять тела плотские» и возрастать в личной свято-сти (Рим. 8:13; см.: 7:6; Флп. 1:19)<sup>14</sup>.

Некоторые люди говорят в наши дни, что очистительная (или исцеляющая) работа Святого Духа совершается, когда они «поражаются в духе», — явление, характеризующееся падением на землю и пребыванием в полубес-сознательном состоянии в течение нескольких минут или часов. Хотя слова «поражение в Духе» не встречаются в Писании, известны случаи, когда люди падали на землю или впадали в транс в присутствии Бога<sup>15</sup>. Современные при-меры следует оценивать по результатам («плодам»), которые они приносят в жизнь (см.: Мф. 7:15-20; 1 Кор. 14:12,26в).

### В. Святой Дух открывает

<sup>14</sup>Более подробное обсуждение освящения см. в гл. 37.

<sup>15</sup>См.: Быт. 15:12; Исх. 40:35; 1 Цар. 19:24; 3 Цар. 8:11; Иез. 1:28; 3:23; Дан. 8:27; Ин. 18:6; Деян. 9:4; 10:10; Отк. 1:17; 4:10 (ср. встречу с ангелом в Дан. 8:17,18; 10:7-17).

**1. Откровение пророкам и апостолам.** В гл. 4 мы подробно обсудили ра-боту Святого Духа в откровении слов Бога ветхозаветным пророкам и ново-заветным апостолам, причем во многих случаях эти слова были зафиксиро-ваны в Писании (см., напр.: Чис. 24:2; Иез. 11:5; Зах. 7:12 и др.). Все ветхо-заветные Писания возникли благодаря тому, что «святые Божий человеки» изрекали их, «будучи движимы Духом Святым» (2 Пет. 1:21). В других от-рывках упоминается эта работа Святого Духа в ветхозаветных пророках (см.: Мф. 22:43; Деян. 1:16; 4:25; 28:25; 1 Пет. 1:21). Новозаветные апостолы и те, кто записал слова новозаветного Писания, также были наставлены «на вся-кую истину» Святым Духом (Ин. 16:13), Который говорил апостолам то, что Он слышал от Отца и Сына, и объявлял им о том, что будет, «когда придет то время» (Ин. 16:3; ср.: Еф. 3:5). Другие из тех, кто исполнял Святого Духа, также произносили или распевали слова, вошедшие в Писание, например, Елисевета (Лк. 1:41), Захария (Лк. 1:67) и Симеон

(Лк. 2:25).

**2. Он свидетельствует о Божьем присутствии.** Иногда говорят, что работа Святого Духа заключается не в том, чтобы привлекать внимание к Себе, а в том, чтобы прославлять Иисуса и Бога-Отца. Но это неверное противопоставление, не подтверждаемое Писанием. Разумеется, Святой Дух действительно прославляет Иисуса (Ин. 16:14) и свидетельствует Нем (Ин. 15:26; Деян. 5:32; 1 Ин. 2:3; 1 Ин. 4:2). Но это не означает, что Он не делает явными Свои собственные действия и слова! Сотни стихов в Библии **рассказывают о работе Святого Духа**, делая Его работу явной, да и сама Библия вдохновлена Святым Духом!

Более того, и в ветхозаветный, и в новозаветный периоды Святой Дух часто давал о себе знать в явлениях, указывающих на его деятельность. Так было, когда Святой Дух сошел на семьдесят старейшин, собранных Моисеем, и они пророчествовали (Чис. 11:25,26), и когда Святой Дух сходил на судей, наделяя их способностью совершать подвиги (Суд. 14:6,19; 15:14 и др.). В этих случаях люди могли видеть результаты сошествия Святого Духа на слуг Господних. Так было, когда Святой Дух сошел на Саула, и тот пророчествовал с сонмом пророков (1 Цар. 10:6,10), и это происходило многократно, когда Он сходил на ветхозаветных пророков, наделяя их способностью произносить перед народом пророчества.

Святой Дух сделал свое присутствие видимым, когда сошел в виде голубя на Иисуса (Ин.1:32) или явился ученикам в виде шума сильного ветра и огненных языков на Пятидесятницу (Деян. 2:2,3). Кроме того, когда люди исподнялись Духа Святого и начинали удивительным образом говорить на языках или величать Бога (см.: Деян. 2:4; 10:44-46; 19:6), Святой Дух, несомненно, также давал знать о Своем присутствии. А Иисус обещал, что Святой Дух внутри нас будет столь могущественным, что уподобится рекам воды живой, текущей из нашего чрева (см.: Ин.7:39), — сравнение, указывающее на то, что люди будут знать о Его присутствии, ибо оно будет каким-то образом ощутимо.

В жизни отдельных верующих Святой Дух не скрывает свою работу, но дает о Себе знать разнообразными путями. Он свидетельствует нашему духу, что мы дети Божьи (Рим. 8:16), и взывает: «Авва, Отче!» (Гал. 4:6). Он является залогом нашего будущего общения с Ним на небе (2 Кор. 1:22; 5:5) и открывает нам Свои желания, чтобы мы могли быть ведомы этими желаниями и еледовать им (Рим. 8:4—16; Гал. 5:16—25). Он дает дары, которые являют Его присутствие (1 Кор. 12:7—11). А время от времени Он совершает удивительные знамения и чудеса, которые убедительно подтверждают присутствие Бога в проповедовании Евангелия (Евр. 2:4; ср.: 1 Кор. 2:4; Рим. 15:19).

Поэтому, вероятно, правильнее говорить, что хотя Святой Духи прославляет Иисуса, в то же время Он часто привлекает внимание к Своей работе и **дает очевидные свидетельства, оповещающие о Его присутствии**. По существу, в новозаветную эпоху Его основной целью стало **проявление присутствия Бога** и дача указаний, дающих знать о присутствии Бога. И когда Святой Дух совершает Свою работу различными путями, которые могут восприниматься верующими и неверующими, это укрепляет веру людей в то, что Бог близок, и что Он осуществляет Свои цели в церкви и приносит благословение Своему народу.

**3. Он ведет и направляет Божий народ.** В Писании можно найти множество примеров непосредственного водительства различных людей Святым Духом. Фактически, в Ветхом Завете Бог говорит, что люди совершают грех, заключая союзы «не по духу Моему» (Ис. 30:1). Очевидно, люди принимали решения, опираясь на собственную мудрость и здравый смысл, вместо того чтобы искать водительства Божьего Святого Духа перед тем, как заключать такие союзы. В Новом Завете Святой Дух привел Иисуса в пустыню на период искушения (Мф. 4:1; Лк. 4:1); водительство Святого Духа было столь повелительным, что Марк говорит: «Немедленно после того Дух ведет Его в пустыню» (Мк. 1:12)<sup>16</sup>.

В других ситуациях Святой Дух давал людям непосредственные указания, например, Филиппу Он сказал: «Подойди и пристань к сей колеснице» (Деян. 8:29), Петру повелел идти с людьми, присланными от Корнилия (Деян. 10:19,20; 11:12), а христианам Антиохии сказал: «Отделите Мне Варнаву и Савланадело, к которому Я призвал их» (Деян. 13:2).

Иногда действия Святого Духа, оставаясь в категории «водительства», имеют значительно более обязательный характер, и в некоторых примерах Он даже переносит человека из одного места в другое. Так было, когда «Филиппа восхитил Ангел Господень, и евнух уже не видел его... А Филипп оказался в Азоте» (Деян. 8:39,40) — едва ли возможен более очевидный пример водительства! Но подобное происходило и с некоторыми ветхозаветными пророками, ибо те, кто знал Илию, по-видимому, не находили ничего необычного в том, что Дух Господень может унести Илию в неизвестном направлении (3 Цар. 18:12; 4 Цар. 2:16: «Может быть, унес его Дух Господень и поверг его на одной из гор, или на одной из долин»). По словам Иезекииля, Дух Господень несколько раз «поднимал» его и

переносил из одного места в другое (Иез. 11:1; 37:1; 43:5), что, как явствует из Книги Откровение, происходило позднее и с Иоанном (Отк. 17:3; 21:10)<sup>7</sup>.

<sup>16</sup> **Греч,** глагол *ἐκβόλω*, переведенный здесь как «ведет», означает «гнать, изгонять», и в дословном переводе может означать «бросил Его в пустыню».

<sup>17</sup> **Возможно, Иезекииль и Иоанн говорят о перенесении в видении (как к Иез. 8:3 и 11:24), а не о перемещении в буквальном смысле этого слова. Слова Павла во 2 Кор. 12:2,3 допускают оба толкования.**

Но в подавляющем большинстве случаев водительство Святого Духа осуществляется менее эффективным способом, чем в этих примерах. В Писании говорится, скорее, о ежедневном водительстве Святого Духа—о тех, кто «водится» Святым Духом (Рим. 8:14; Гал. 5:18) и поступает «по духу» (Рим. 8:4; Гал. 5:16). Казалось бы, Павел говорит здесь только о повиновении нравственным заповедям Писания, но подобное толкование представляется весьма маловероятным, особенно если учесть, что весь отрывок посвящен нашим субъективным чувствам и желаниям, а также потому, что здесь Павел противопоставляет водительство Духа и следование желаниям плоти, или греховной природы:

**Я говорю: *поступайте по духу*, и вы не будете исполнять вожделиний плоти; ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти... <...> Дела плоти известны; они суть: прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев... Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. <...> Если мы живем духом, то по духу и поступать должны. Не будем тщеславиться, друг друга раздражать, друг другу завидовать (Гал. 5:16—26).**

Противопоставление «вожделиний плоти» «желаниям Духа» подразумевает, что мы в своей жизни должны каждое мгновение откликаться на желания Святого Духа, а не на вожделиния плоти. Возможно, соответствие этим желаниям в значительной мере представляет собой интеллектуальный процесс постижения природы любви, радости, мира (и т. д.), а затем совершение поступков, в которых проявляются любовь, радость и мир. Но это едва ли полностью охватывает подобное водительство Духа, поскольку эти чувства не просто вещи, о которых мы думаем, а то, что мы испытываем и ощущаем на более глубоком уровне. Надо сказать, что слово, переведенное как «вожделиния» (греч. ἐπιθυμία), — это слово, обозначающее сильные человеческие желания, а не просто интеллектуальные предпочтения. Павел подразумевает, что мы должны следовать желаниям, пробуждаемым в нас Святым Духом. Более того, образ тех, кто «водится» Святым Духом (Гал. 5:18), указывает на активное *личное* участие Святого Духа в управлении нами. Это нечто большее, чем соблюдение нами библейских моральных норм, и включает привлечение Святого Духа в отношения с нами, как с личностями, ведомыми и направляемыми Им.

В Книге Деяний имеется несколько конкретных примеров непосредственного водительства людей Святым Духом. После принятого на собрании в Иерусалиме решения апостолы и пресвитеры написали в своем послании церквям: «Ибо *угодно Святому Духу* и нам не возлагать на вас никакого бремени, кроме сего необходимого» (Деян. 15:28). Из этого стиха явствует, что присутствие-вавшие на собрании понимали, что доставит радость Святому Духу в этих областях: они знали, что «угодно Святому Духу». Рассказывая о втором миссионерском путешествии Павла, Лука отмечает, что «они не были допущены Духом Святым проповедывать слово в Азии», а когда предприняли идти в Вифинию, «Дух не допустил их» (Деян. 16:6,7). Разумеется, никакое записанное в ветхозаветных Писаниях правило не могло привести их к заключению, что им не следует проповедовать в Азии или в Вифинии. Вероятно, Святой Дух осуществлял Свое непосредственное водительство каким-то особым способом, либо через слово, произносимое вслух или внедряемое в сознание, либо с помощью сильного субъективного ощущения отсутствия Святого Духа и благословения, возникающего при попытке направиться в эти места. Позднее, находясь на пути в Иерусалим, Павел говорил: «И вот, ныне я по влечению Духа иду в Иерусалим, не зная, что там встретится со мною; только Дух Святой по всем городам свидетельствует, говоря, что узы и скорби ждут меня» (Деян. 20:22,23). Павел не считал, что у него есть выбор — Святой Дух являл ему Свое присутствие и желание так ясно, что Павел мог говорить о том, что шел «по влечению Духа»<sup>18</sup>.

В других случаях Святой Дух осуществлял водительство, утверждая людей на церковных постах или направляя их на различное служение. Так, Святой Дух сказал членам церкви Антиохии: «Отделите Мне Варнаву и Савла на дело, к которому Я призвал их» (Деян. 13:2). И Павел, напутствуя пресвитеров эфесской церкви, мог сказать, что их утвердил на посту Святой Дух: «Внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями» (Деян. 20:28). И наконец, Святой Дух осуществлял водительство с помощью таких духовных даров, как пророчество (1 Кор. 14:29—33)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> **Слово, переведенное выражением «по влечению», представляет собой пассивное причастие**

совершенного вида от *δέο* и указывает на совершенное ранее событие (воз-можно, настоятельное требование Святого Духа, заставившее Павла раз и навсегда от-правиться в Иерусалим), последствия которого ощущаются в настоящем, так что Павел по-прежнему подчинялся «влечению» (это событие подействовало на Павла так сильно, что ему не оставалось ничего другого, кроме как продолжать путь в Иерусалим).

<sup>19</sup>Тем не менее в нашу церковную эпоху опасно руководствоваться только спонтан-ными пророчествами, поскольку в наши дни мы не можем считать какие-либо пророче-ства непогрешимыми или на сто процентов точными. Особенно часто заблуждения воз-никают в сфере личного водительства. Но все это не позволяет нам говорить, что води-тельство не может осуществляться через пророчествование. См. дополнительное обсуждение субъективного водительства в целом и дара пророчества в частности в гл. 7 и в гл. 52.

**4. Являя присутствие Бога, Он создает Богоподобную атмосферу.** По-скольку Святой Дух полностью является Богом и разделяет с Богом все атри-буты, Его влияние сказывается в привнесении Божественного характера в ситуацию, в которой Он действует. Поскольку Он *Святой* Дух, иногда Он обличает мир о грехе, о правде и о суде (Ин. 16:8—11). Поскольку Бог — это любовь, Святой Дух изливает любовь Божью в наши сердца (Рим. 5:5; 15:30; Кол. 1:8), и часто бывает, что ярко выраженное присутствие Святого Духа со-здает атмосферу любви. Поскольку Бог «не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор. 14:33), Святой Дух создает атмосферу мира: «Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17; ср.: Гал. 5:22). Этот последний стих учит, что Святой Дух создает атмосферу радости (см. также: Деян. 13:52; 1 Фес. 1:6). Хотя это не исчерпывающий перечень, Павел упоминает многие из Божественных свойств, порождаемых Святым Духом, когда перечисляет различные элементы плодов Духа в Гал. 5:22,23.

К другим элементам атмосферы, создаваемой Святым Духом, относятся: истина (Ин. 14:17; 15:26; 16:13; 1 Ин. 5:7), премудрость (Втор. 34:9; Ис. 11:2), утешение (Деян. 9:31), свобода (2 Кор. 3:17), праведность (Рим. 14:17), надежда (Рим. 15:13; ср.: Гал. 5:5), уверенность в усыновлении (Рим. 8:15,16; Гал. 4:5,6) и даже слава (2 Кор. 3:8). Святой Дух также приносит единство (Еф. 4:3) и силу (Деян. 1:8; 1 Кор.2:4;2Тим. 1:7). Все эти элементы деятельно-сти Святого Духа указывают на различные аспекты атмосферы, с помощью которой Он дает людям знать о Своем присутствии и, тем самым, — о Своем характере.

**5. Он дает нам уверенность.** Святой Дух «свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божий» (Рим. 8:16), и дает свидетельство о работе Бога внутри нас: «Что Он пребывает в нас, узнаем по духу, который Он дал нам» (1 Ин. 3:24). «Что мы пребываем в Нем и Он в нас, узнаем из того, что *Он дал нам от Духа Своего*» (1 Ин. 4:13). Святой Дух свидетельствует не только о том, что мы Божьи дети, но и о том, что Бог пребывает в нас, а мы пребываем в Нем. И снова в этом участвует не только наш интеллект: Дух работает, чтобы дать нам уве-ренность не только на субъективном духовном уровне, но и на уровне чувствен-ного восприятия.

**6. Он учит и просвещает.** Еще одним аспектом работы Святого Духа явля-ется научение и просвещение верующих, чтобы они могли все понять. Иисус обещал Своим ученикам, что эту функцию исполнит Святой Дух, Который «*научит* вас всему и напомнит вам все, что Я говорил вам» (Ин. 14:26), а так-же «наставит вас на всякую истину» (Ин. 16:13). Более того, Он обещал, что, когда Его ученики подвергнутся преследованиям, Святой Дух научит их в тот час, что надо говорить (Лк. 12:12; ср.: Мф. 10:20; Мк. 13:11). В других случаях Святой Дух сообщал людям конкретную информацию, например, предсказав Симеону, что тот не умрет, пока не увидит Христа (Лк. 2:26), или открыв Агаву, что будет голод (Деян. 11:28) и что Павел будет схвачен в Иеру-салиме (Деян. 21:11). Павлу Святой Дух открыл, что ему предстоит постра-дать в Иерусалиме (Деян. 20:23; 21:4), а также подробно рассказал, что про-изойдет в последние дни (1 Тим. 4:1) и что Бог приготовил тем, кто любит Его (1Кор. 2:9,10).

О просвещающей работе Святого Духа говорит тот факт, что Он наделя-ет нас способностью понимать: «Мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, *дабы знать* дарованное нам от Бога» (1 Кор. 2:12). Поэтому «*душевный человек не принимает того, что от Духа Божия*», а «*духовный судит о всем*» (1 Кор. 2:14,15). Мы должны молиться, чтобы Святой Дух давал нам разъяснения и тем самым помогал правильно понимать Писание или решать наши жизненные проблемы. Хотя псалмопевец не упоминает Святого Духа, он молится о подобном просвещении, когда просит Бога: «Открой очи мои, и увижу чудеса закона Твоего» (Пс. 118:18). Сходным образом Павел молится за христиан Эфеса:

Чтобы Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы, дал вам Духа премудрости и откровения к познанию Его, и просветил очи сердца вашего, дабы вы познали, в чем состоит надежда призвания Его, и ка-кое богатство славного наследия Его для святых, и как безмерно вели-чие могущества Его в нас, верующих по действию державной силы Его (Еф. 1:17-19).

## Г. Святой Дух объединяет

На Пятидесятницу, когда Святой Дух излился на церковь, Петр провозгласил, что сбылось пророчество Иоила (2:28—32):

Но это есть предреченное пророком Иоилем:

«И будет в последние дни, говорит Бог, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши, и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляемы будут; и на рабов Моих и на рабынь Моих в те дни излию от Духа Моего, и будут пророчествовать» (Деян. 2:16—18).

Здесь подчеркивается, что Святой Дух изольется на всех верующих — не только на вождей, подобных Моисею или Иисусу Навину, но на сыновей и дочерей, старцев и юношей, рабов и рабынь — все примут в то время излитие Святого Духа<sup>20</sup>.

На Пятидесятницу Святой Дух создал новое человеческое сообщество — церковь. Это сообщество отличалось небывалым единством, о чем нам напоминает Лука:

<sup>20</sup> Кроме того, это было исполнением пожелания Моисея о том, чтобы 1Ъсподь по-слал Духа Своего на весь народ (Чис. 11:29), и видения о поле, полном сухих костей, оживляемых Духом, в Иез. 37. См. также: Donald Guthrie, *New Testament Theology*, pp. 512, 513, 540, 562.

Все же верующие были вместе и имели все общее: и продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого; и каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа (Деян. 2:44—47).

Благословляя коринфскую церковь, Павел высказывает пожелание, чтобы все ее члены стремились к объединяющему общению Святого Духа: «Благодать Господа (нашего) Иисуса Христа, и любовь Бога (Отца), и **общение Святого Духа**<sup>21</sup> со всеми вами» (2 Кор. 13:13). Знаменательно, что в этом тринитарном стихе он приписывает углубление общения между верующими не Отцу или Сыну, а именно Святому Духу, что вполне соответствует объединяющей работе Духа в церкви в целом.

Эта объединяющая функция Святого Духа проявляется и тогда, когда Павел говорит филиппийцам: «Итак, если есть какое утешение во Христе, если есть какая отрада любви, если есть какое **общение духа**... то дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единодушны и единомысленны» (Флп. 2:1,2)<sup>22</sup>.

Сходным образом, подчеркивая новое единство между иудеями и язычниками, он говорит, что «чрез Него и те и другие имеем доступ к Отцу, в одном Духе» (Еф. 2:18), и что в Господе они устраиваются в жилище Божьем «Духом» (Еф. 2:22). Желая напомнить им о единстве, которым они должны обладать как христиане, Павел призывает их стараться «сохранять **единство духа** в союзе мира» (Еф. 4:3).

В рассуждении Павла о духовных дарах снова повторяется тема объединяющей работы Святого Духа. Если мы можем считать, что люди, имеющие различные дары, будут неохотно взаимодействовать друг с другом, то Павел делает прямо противоположный вывод: различные дары сближают нас, потому что делают зависимыми друг от друга. «Не может глаз сказать руке: „ты мне не надобна“; или также голова ногам: „вы мне ненужны“» (1 Кор. 12:21). Эти различные дары, говорит нам Павел, «производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11), так что в церкви «каждому дается **проявление Духа** на пользу» (1 Кор. 12:7). По существу, «все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом (1 Кор. 12:13)<sup>23</sup>.

<sup>21</sup>Слово *κοινωνία*, «общение», может также означать «причастность к Святому Духу», но едва ли Павел видел смысл в том, чтобы желать им того, чем они уже обладали как верующие (причастности к Святому Духу). Правильнее переводить этот стих «общение Святого Духа», подчеркивая тем самым благословение от Святого Духа, каковое, как надеялся Павел, должно было возрастать в коринфской церкви.

<sup>22</sup>Здесь греч. слово *κοινωνία* также лучше переводить как «общение», поскольку целью Павла в Флп. 2:1—11 было побуждение к единству в филиппийской церкви. (См. также предыдущее примеч.)

<sup>23</sup>Подробное обсуждение этого стиха см. в гл. 38.

Представление о том, что Святой Дух объединяет церковь, подтверждается также тем фактом, что «вражда, ссоры... распри, разногласия» (Гал. 5:20) являются делами плоти, которые противопоставляются «вождению Духом» (Гал. 5:18; ср.: ст. 25). Святой Дух — это Тот, Кто производит любовь в наших сердцах (Рим. 5:5; Гал. 5:22; Кол. 1:8), а

эта любовь «есть совокупность совершенства» (Кол. 3:14). Поэтому если Святой Дух действительно проявляет в церкви Божье присутствие, об этом свидетельствуют царящие в церковной общине гармония и любовь друг к другу.

#### **Д. Святой Дух дает более сильное или более слабое подтверждение присутствия и благословения Бога в соответствии с нашим откликом Ему**

Множество примеров в Ветхом и Новом Заветах указывают на то, что Святой Дух благословляет или лишает благословения в зависимости от того, как Он оценивает представшую Его взору ситуацию. Примечательно, что Иисус был совершенно без греха, и Святой Дух «пребывал на Нем» (Ин. 1:32), и был дан Ему без меры (Ин. 3:34). В Ветхом Завете Святой Дух несколько раз сходил на Самсона (Суд. 13:25; 14:6,19; 15:14), но в конце концов отступил от него, так как Самсон упорствовал в грехе (Суд. 16:20). Точно так же Святой Дух отступил от Саула, когда тот упорствовал в неповиновении (1 Цар. 16:14). А когда израильтяне возмутились и огорчили Святого Духа, Он обратился против них (Ис. 63:10).

В Новом Завете Святой Дух также мог лишить благословения, когда Его огорчали. Стефан упрекал иудейских лидеров, говоря: «Вы всегда *противитесь Духу Святому*» (Деян. 7:51). Павел предупреждает эфесских христиан: «Не *оскорбляйте Святого Духа Божия*, Которым вы запечатлены в день искупления» (Еф. 4:30), и призывает фессалоникскую церковь: «Духа не угашайте» (1 Фес. 5:19; ср. метафору не открытой вовремя двери, вызвавшей разочарование возлюбленного в Песн. 5:3,6). В таком же ключе Павел настоятельно призывает христиан не оскверняться совокуплением с блудницами: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах ваших...» (1 Кор. 6:19,20).

<sup>24</sup> Этот отрывок можно также поместить в другую категорию, обсуждаемую в следующей главе.

Но еще более серьезным прегрешением, чем огорчение и подавление Святого Духа, является ожесточенное противление Ему, и это чревато суровым наказанием. Когда Петр отчитал Ананию: «Для чего ты допустил сатане вложить в сердце твое мысль солгать Духу Святому и утаить от цены земли?» (Деян. 5:3), тот пал бездыханным. Точно так же, когда Петр сказал жене Анании, Сапфире: «Что это согласились вы искусить Духа Господня?» (Деян. 5:9), она тут же упала и умерла. Автор Послания к Евреям предупреждает о суровом наказании, ожидающем тех, «кто попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен, и *Духа благодати оскорбляет*» (Евр. 10:29). Таким людям остается только «страшное ожидание суда» (Евр. 10:27)<sup>24</sup>.

И наконец, остается еще один вид преступлений против Святого Духа. Этот вид преступлений даже более опасен, чем огорчение Духа или ожесточенное противление Ему, чреватое наказанием. Существует возможность оскорбить Святого Духа таким образом, что Его обличительная работа больше не будет совершаться в жизни человека.

**Всякий грех и хула простятся человеку; а хула на Духа не простится человеку; если кто скажет слово на Сына Человеческого, простится ему; если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем (Мф. 12:31,32; ср.: Мк. 3:29; Лк 12:10).**

Эти слова были произнесены в ситуации, когда фарисеи злонамеренно приписывали работу Святого Духа, явленную в служении Иисуса, сатане. Поскольку Святой Дух проявляет присутствие Бога, Иисус сказал, что те, кто злонамеренно говорит против Него и приписывает Его действия сатане, «подлежат вечному осуждению» (Мк. 3:29)<sup>25</sup>.

Все эти тексты указывают на то, что мы должны быть очень осмотрительны, чтобы не нанести оскорбление Святому Духу. Он не ополчится на нас против нашей воли (см.: 1 Кор. 14:32), но если мы сопротивляемся Ему или подавляем Его, то Его благотворная сила покинет нас, и Он лишит нас большей части Божьего благословения.

С другой стороны, в жизни христиан, чье поведение угодно Богу, присутствию Святого Духа будет приносить великое благословение. Святой Дух был в изобилии «излит» на Пятидесятницу (Деян. 2:17,18), а ныне Он пребывает во всех истинных верующих, делая их храмами Бога живого (1 Кор. 3:16; 6:19,20). Нам доступно тесное общение и сотрудничество со Святым Духом в нашей жизни (2 Кор. 3:14; Флп. 2:1). Он наделяет нас дарами (1 Кор. 12:11), открывает истину (2 Тим. 1:14) и ставит на служение (Деян. 20:28). Его присутствие будет настолько изобильно, что Иисус мог обещать, что Дух будет изливаться из нашего чрева подобно «рекам воды живой» (Ин. 7:38,39). Петр утверждает, что присутствие Духа особенно велико в тех, кто страдает во имя Христа: «Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух елавы, Дух Божий почивает на вас» (1 Пет. 4:14).

**Более подробное обсуждение неискупаемого греха см. в гл. 23.**

Поэтому важно, чтобы все наше служение совершалось *в Святом Духе*, т. е. чтобы мы сознательно пребывали в богоподобной атмосфере, творимой Святым Духом, — атмосфере силы, любви, истины, святости, праведности и мира. Но превыше всех этих свойств атмосферы, творимой Святым Духом, стоит ощущение присутствия Самого Святого Духа: *жить в Святом Духе — это поистине не жить в атмосфере явленного Божьего присутствия*. Вот почему люди Нового Завета могут жить, имея утешение Святого Духа (Деян. 9:31), и почему возможно просто быть «в Духе», как это было с Иоанном в день Господень (Отк. 1:10; ср.: 4:2).

Разнообразие видов деятельности, о которых в Новом Завете говорится как о совершаемых «в» Святом Духе, вызывает удивление: в Святом Духе можно *радоваться* (Лк. 10:21), *принимать решения* (Деян. 19:21), *иметь свидетель-ство совести* (Рим. 9:1), *иметь доступ к Отцу* (Еф. 2:18), *молиться* (Еф. 6:18; Иуд. 20) и *любить* (Кол. 1:8). В свете этих текстов нам следовало бы задаться вопросом: во скольких из этих видов деятельности на протяжении каждого дня мы уверены в присутствии и благословении Святого Духа?

Кроме того, возможно исполняться Святого Духа (Еф. 5:18; ср.: Лк. 1:15, 41,67; 4:1; Деян. 2:4; 4:8; 6:3,5; 7:55; 9:17; 11:24; 13:9). Исполняться Святого Духа — значит исполняться непосредственным присутствием Самого Бога, в результате чего человек начинает чувствовать то, что чувствует Бог, желать того, чего желает Бог, делать то, что угодно Богу, говорить по воле Бога, молиться и служить в Божьей силе и постигать знание, даруемое Богом<sup>26</sup>. Во времена, когда церковь переживает возрождение, Святой Дух приводит к этим результатам в жизни людей особенно впечатляющим образом.

Поэтому необходимо, чтобы в нашей христианской жизни мы полагались на силу Святого Духа, помня о том, что любое важное дело делается «не воин-ством и не силою, *но Духом Моим*, говорит Господь Саваоф» (Зах. 4:6). Павел неопровержимо убедителен, когда говорит галатам, что Святой Дух был получен ими через веру в начале их христианской жизни (Гал. 3:2), и будет действовать в соответствии с верой в их жизни после обращения: «...Начавши духом, теперь оканчиваете плотью? <. <“Подлежащий вам Духа и совершающий между вами чудеса, чрез дела ли закона сие производит, или чрез наставление в вере?» (Гал. 3:3,5).

Поэтому мы должны жить под водительством Святого Духа (Рим. 8:12—16; Гал. 5:16—26) и помышлять о делах Духа (Рим. 8:4—6). И все наше служение, какую бы форму оно ни принимало, должно совершаться силой Святого Духа.

## Вопросы для самостоятельной работы

Более подробное обсуждение исполнения Святым Духом см. в гл. 38.

1. Испытывали ли вы в прошлом затруднения, пытаясь представить Святого Духа как личность, а не просто как присутствие некоей силы? Какие пункты в этой главе помогли вам более живо представить Святого Духа как личность? Считаете ли вы, что у вас есть сознательное отношение к Святому Духу как к личному, отличной от Бога-Отца и Бога-Сына? Что могло бы вам помочь лучше осознать различие между членами Троицы в их отношениях с вами?

2. Ощущаете ли вы различие в том, как Отец, Сын и Святой Дух относятся к вам в вашей христианской жизни? Если да, то можете ли вы объяснить, в чем состоит это различие и как вы его осознаете?

3. Возникала ли у вас когда-либо особая уверенность в содействии Святого Духа в конкретной ситуации служения? Как вы почувствовали в тот момент присутствие Святого Духа или что убедило вас в Его присутствии?

4. Какими путями осуществляется водительство Святого Духа в вашей жизни? Происходит ли это главным образом (или исключительно) с помощью слов Писания? Если да, то бывают ли случаи, когда определенные отрывки из Писания представляются вам ожившими или говорящими особенно важные и убедительные в данный момент вещи? Каким образом вы узнаете, когда это происходит? Если водительство Святого Духа осуществляется в вашей жизни не только через слова Писания, но и другими путями, то каковы эти пути?

5. Испытываете ли вы время от времени ощущение, что Святой Дух доволен (или недоволен) вашим поведением? Есть ли в вашей жизни в данный момент что-то такое, что огорчает Святого Духа? Как вы собираетесь решать эту проблему?

6. Отступил ли Святой Дух от Самсона, как только тот начал грешить (см.: Суд. 13:25; 14:6,19; 15:14)? Почему (или почему нет)? Является ли присутствие духовной силы в чем-либо служении гарантией того, что Святой Дух доволен всей жизнью этого человека?



## Специальные термины

в Святом Духе исполненный Святого Духа присутствие  
проявление Бога  
Святой Дух  
хула на Святого Духа

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1

Англиканские (епископальные)

1882-1892

Litton,

242-247

1930 Thomas, 90-99

2

Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876

Pope,

2:321-336

1940 Wiley, 2:303-333

1960 Purkiser, 183-203

1983 Carter, 1:415-472

Баптистские

1917 Mullins, 359-365

1976-1983 Henry, 4:476-493; 6:370-401 1983-1985 Erickson, 845-883

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 1:397-414; 6:26-298

1949 Thiessen, 251-256

1986 Ryrie, 341-390

5. Лютеранские

1917—1924 Piper (особый раздел отсутствует, но см. подробные статьи в указателе: 4:391—399)

1934 Mueller, 443

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 2:537-542 (3.1)

1887-1921 Warfield, *SSW*, 1:203-222; *BD*, 101-132

1937-1966 Murray, *CW*, 1:138-142; 186-192; *CW*, 3:210-214

1938 Berkhof, 423-431

7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:137-207, 237-270

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные

1955 Ott (особый раздел отсутствует)

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien (особый раздел отсутствует)

### Другие работы

Bruner, Frederick Dale. *A Theology of the Holy Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

Carson, D. A. *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12—14*. Grand Rapids: Baker, 1987.

Carter, Charles. *The Person and Ministry of the Holy Spirit*. Grand Rapids: Baker, 1974.

Caulley, T.S. "Holy Spirit". In *EDT*, pp. 521-527.

Gaffin, Richard B., Jr. "The Holy Spirit". *ИТ/43:1* (Fall 1980), pp. 58-78.

- Green, Michael. / *Believe in the Holy Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Hawthorne, Gerald. *777e Presence and the Power. The Significance of the Holy Spir-it in the Life and Ministry of Jesus*. Dallas: Wbrd, 1991.
- Hoekema, Anthony A. "The Role of the Holy Spirit". In *Saved By Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, and Exeter: Paternoster, 1989, pp. 28—53.
- Horton, S. M. *What the Bible Says About the Holy Spirit*. Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1976.
- Ladd, George E. *777e Presence of the Future: The Eschatology of Biblical Realism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Moule, C. F.D. *The Holy Spirit*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Puche, Rene. *The Person and Work of the Holy Spirit*. Chicago: Moody, 1954. Packer, J. I. "Holy Spirit". In *NDT*, pp. 316-319. Packer, J. I. *Keep in Step with the Spirit*. Old Tappan, N.J.: Revell, 1984. Palmer, Edwin H. *The Person and Ministry of the Holy Spirit*. Grand Rapids: Bake! 1958.
- Ryrie, C. C. *The Holy Spirit*. Chicago: Moody, 1965.
- Smeaton, G. *The Doctrine of the Holy Spirit*. 2d ed. Edinburgh: T. and T. Clark 1889.
- Sproul, R. C. *The Mystery of the Holy Spirit*. Wheaton, 111.: Tyndale, 1990.
- Stott, John R. *W. Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit Today*. Downer Grove, 111.: InterVarsity Press, 1964.
- Swete, Henry B. *The Holy Spirit in the New Testament*. 2d ed. London: Macmillan 1910.
- White, John. *When the Spirit Comes with Power*. Downes Grove, 111.: InterVarsit: Press, 1988.
- Wood, Leon J. *The Holy Spirit in the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan 1976.

## Отрывок для запоминания

Рим. 8:12-14:

*Итак, братия, мы не должники плоти, чтобы жить по плоти; ибо, есл1 живете по плоти, то умрете, а если духом умерщвляете дела плотские, то живь будете. Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божий.*

# Учение об искуплении

Г Л А В А 30

## Общая благодать

*Незаслуженные благословения, которые Бог дарует всем людям, как верующим, так и неверующим*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

#### А. Введение и определение понятия

Когда Адам и Ева согрешили, они заслужили вечное наказание и отделение от Бога (Быт. 2:17). Точно так же люди, которые грешат в наши дни, подвергаются гневу Божьему и вечному наказанию: «Ибо возмездие за грех — смерть» (Рим. 6:23). Это означает, что если люди однажды согрешили, то справедливость Божья требует только одного — навечно отделить их от Бога, лишить *их любой* надежды на получение Его благ и навсегда приговорить их к аду, чтобы они вечно видели только Божий гнев. Именно так произошло с согрешившими ангелами, и тоже самое могло бы случиться и с нами: «*Боганге-лов согрешивших не пощадил*, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет. 2:4, курсив мой. — У. Г.).

Однако Адам и Ева не умерли сразу же (хотя смертный приговор начал приводиться в исполнение с того дня, как они согрешили). Окончательное исполнение этого приговора было отложено на многие годы. Более того, миллионы ихпотомков, вплоть до нашего времени, не умирали сразу, а продолжали жить еще годы и годы, пользуясь бесчисленными благословениями этого мира. Как это может быть? *Почему Бог продолжает даровать благословения грешникам, которые заслуживают только смерти*, — не только тем людям, которые в конце

концов будут спасены, но также и миллионам людей, которые не будут спасены никогда, чьи грехи никогда не будут прощены?

Ответ на эти вопросы заключается в следующем: Бог дарует *миру общую благодать*. Понятие «общая благодать» мы можем определить следующим образом: *общая благодать — это благодать Божья, через которую Бог дарует людям неисчислимы благословения, не являющиеся частью спасения*. Слово «общая» означает здесь нечто, что является общим для всех людей и принадлежит не только верующим или избранным.

В отличие от общей благодати, та благодать, через которую Бог приводит людей к спасению, часто называют «спасительной благодатью». Безусловно, когда мы говорим об «общей благодати» и «спасительной благодати», мы не предполагаем существования в Боге двух разных видов благодати. Дело

в том, что благодать Божья проявляет себя в мире двумя разными способами. Общая благодать отличается от спасительной благодати по *результатам* ее действия (она не приводит к спасению), по *тем, к кому она направлена* (она дарована равным образом как верующим, так и неверующим), и по ее *источнику* (она не исходит непосредственно из искупительной работы Бога, поскольку смерть Христа не принесла прощения неверующим, а потому не даровала им непосредственно и благословений общей благодати). По поводу последнего следует отметить, что общая благодать исходит из искупительной работы Христа, но *не непосредственно*. То, что Бог не стал судить мир сразу же после того, как в него вошел грех, объясняется (в качестве главной или даже исключительной причины) тем, что Бог собирався впоследствии спасти некоторых грешников через смерть Своего Сына<sup>1</sup>.

## Б. Примеры общей благодати

Если мы посмотрим на окружающий нас мир и представим себе адское пламя, которого он заслуживает, мы сразу же поймем, что обилие примеров общей благодати Бога очевидно. Мы можем выделить несколько особых категорий, в которых проявляется общая благодать.

<sup>1</sup> Следует отметить, что я разместил главу об общей благодати в пятой части этой книги, озаглавленной «Учение об искуплении», не потому, что общая благодать исходит непосредственно из искупительной работы Христа (ибо это не так), а потому, что общая благодать играет определенную роль в подготовке работы Бога по оправданию верующих.

**1. Физический аспект.** Неверующие продолжают жить исключительно благодаря общей благодати Бога. Каждый вдох каждого человека — вдох благодати, ибо возмездие за грех — смерть, а не жизнь. Более того, земля производит не одно лишь терние (Быт. 3:18), и она не выжженная пустыня. По Божьей общей благодати земля производит пищу и все необходимое для одежды и крова, иногда в великом изобилии и разнообразии. Иисус сказал: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного; ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:44,45, курсив мой. — У.Г.). В этом месте Иисус приводит в пример общую благодать Бога, призывая Своих учеников к любви к их врагам и молитве о благословении неверующих (ср.: Лк. 6:35,36). Также и Павел говорил жителям Листры, что Бог «в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями, хотя и не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями, *подавая нам с неба дожди и времена плодоносные и исполняя пищу и веселием сердца наши*» (Деян. 14:16,17, курсив мой. — У.Г.).

В Ветхом Завете также говорится об общей благодати Бога, которая даруется как верующим, так и неверующим. Один из примеров — египтянин Потифар, начальниктелохранителей, который купил Иосифа-раба: «*Господь благословил дом Египтянина раба Иосифа, и было благословение Господне на всем, что имел он в доме и в поле*» (Быт. 39:5, курсив мой. — У.Г.). Давид говорит гораздо более обобщенно обо всех существах, которых сотворил Господь: «Благ Господь ко всем, и щедроты Его на всех делах Его. <“Очи всех уповают на Тебя, и Ты даешь им пищу их в свое время. Открываешь руку Твою и насыщаешь все живущее по благоволению» (Пс. 144:9,15,16).

Эти стихи также напоминают нам, что добро — часть всего творения. Мы обязаны им доброте и состраданию Бога.

Общая благодать Бога очевидна даже из красоты мира природы. Хотя природа и пребывает «в рабстве тлению» и «покорилась суете» (Рим. 8:21,20) из-за проклятия, последовавшего за грехопадением (Быт. 3:17—19), все же в естественной природе остается еще очень много прекрасного. Красота цветов, травы и леса, рек, озер, гор и океанских побережий остается ежедневным свидетельством общей благодати Бога. Неверующие недостойны наслаждаться этой красотой, и все же по благодати Божьей они наслаждаются ею в течение всей их жизни.

<sup>2</sup> Поскольку в Ин. 1 говорится о Христе, пришедшем в мир, ст. 9 следует понимать так, что Свет истинный,

«придя в мир», просвещает всякого человека (как в переводах RSV, NASB, NIV), а не в смысле «всякого человека, приходящего в мир» (как в KJV, NASBmg., NIVmg. [Также и в русском синодальном переводе. — *Примеч. пер.*]), хотя и то и другое толкование грамматически равноправны. (Речь идет о греческом тексте: причастие *ἐρχόμενοι* / в выражении *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* можно понять как именительный падеж среднего рода, и тогда оно относится к *τῷ φωσ τὸ ἰληθινόν* [«Свет истинный»]). А это причастие следует переводить «при[хо]дя в мир [Свет]», либо как винительный падеж мужского рода, относящийся к *πῶτα ὀνθρώπων* [«всякого человека»]. В последнем случае переводить следует так: «Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» [такое понимание предпочли и переводчики русского синодального текста. — *Примеч. пер.*]. Оба понимания действительно абсолютно равноправны, поскольку

**2. Интеллектуальный аспект.** Сатана «лжец и отец лжи» и «нет в нем истины» (Ин. 8:44), ибо он полностью отдался злу, а также иррациональности и ложности, которые сопутствуют безусловному злу. Однако люди в современном мире, даже неверующие, не полностью отданы во власть лжи, иррациональности и невежества. Все люди способны познать хотя бы крупицу истины; многие обладают и выдающимися умственными способностями, а это также следует понимать, как результат благодати Божьей. Иоанн говорит об Иисусе, что Он «Свет истинный, Который *просвещает всякого человека*» (Ин. 1:9), ибо в качестве Создателя и верховного Властителя мира (в данном случае не в качестве Искупителя) Сын Божий допускает просвещение и познание истины всеми людьми в этом мире<sup>2</sup>.

Общая благодать Бога видна также в том, что все люди обладают знанием о Боге: «Они, *познавши Бога*, не прославили Его, как Бога, и не возблагодарили» (Рим.1:21). Это означает, что Бог поселил в человеческом сердце знание о Его существовании и жажду Бога. Однако часто итогом этого становится появление многочисленных выдуманных человеком религий. По-этому Павел сумел найти точку соприкосновения даже с теми, кто придерживался ложных религий, и этой точкой стало знание о Боге. Афинским философам Павел сказал: «Афиняне! по всему вижу я, что вы как-бы особенно набожны... Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» (Деян. 17:22,23).

Общая благодать Бога в плане интеллекта проявляется также в том, что люди могут распознать истину и отличить ее от заблуждения, а также накапливать знания, которые помогают в открытии мира и в освоении земли. Это означает, что *все научные и технические достижения, которых добились нехристиане, являются результатом общей благодати*. Благодаря этим достижениям были сделаны поразительные открытия в области переработки ресурсов земли в материальные блага, в области производства и распределения этих ресурсов и в области рационального их использования. В практическом плане это означает, что всякий раз, как мы идем в продуктовый магазин, едем в автомобиле или заходим в дом, нам следует помнить о том, что мы в данный момент пользуемся результатами обильной общей благодати Божьей, которая столь щедро изливается на человеческий род.

**3. Моральный аспект.** Через общую благодать Бог также удерживает людей от окончательного осквернения. Вновь сфера демонического, полностью преданная злу и разрушению, ярко контрастирует с человеческим обществом, где зло явно ограничено. Если люди жестокосердией своим будут вновь и вновь упорно предаваться греху в течение определенного времени, Бог «предаст» их

формы именительного падежа среднего рода и винительного падежа мужского рода причастия презентимперфекта от глагола *ἐρχομαι* омонимичны.) В любом случае этот стих говорит о том, что Христос просвещает каждого человека. Некоторые считают, что это просвещение связано с сияющим присутствием воплотившегося Христа в мире (см., напр.: D. A. Carson, 77ге *Gospel According to John*, pp. 123,124), но более вероятно, что подобное просвещение человека связано со светом общего откровения, которое получают все люди, — это способность наблюдать и осознавать множество истинных фактов, которые касаются Бога и мира (см., напр.: Morris Leon, *The Gospel According to John*, pp. 94,95). Это подтверждается тем фактом, что Иоанн, говоря о «всяком человеке» (а не о «всех людях» или «мире»), подразумевает, что просвещение касается каждого индивидуума, что справедливо для общего знания, а не для познания Христа. Такое понимание позволяет трактовать слово «просвещает» как *действительный* акт просвещения, а не лишь возможное действие. Христос здесь воистину просвещает, а не дает лишь возможность просвещения. Такое понимание усугубляет горькую иронию ст. 9 и 10. Хотя Христос дает просвещение всем людям и хотя Он сотворил всех людей, тем не менее они не познали Его и не приняли.

еще большим грехам (ср.: Пс. 80:13; Рим. 1:24,26,28), но большинство людей не опускаются в такие глубины, в которые их мог бы увлечь грех: Бог вмешивается и налагает ограничения на поведение человека. Одним из самых сильных ограничителей является совесть. Павел говорит: «Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что *дело закона у них написано в*

*сердцах, о чем сеиде-тельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую»* (Рим. 2:14,15, курсив мой. — У. Г.).

Это внутреннее чувство различения добра и зла, которое Бог дает всем людям, помогает им часто следовать моральным нормам, соответствующим нормам Писания. Даже о тех, кто предался самым отвратительным грехам, Павел пишет: «Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти» (Рим. 1:32). Во многих других случаях это внутреннее чувст-во совести заставляет людей устанавливать законы и общественные нормы, которые весьма схожи с моральными законами Писания, например, охраня-ющие святость брака и семьи; защищающие человеческую жизнь и запре-щающие воровство и лжесвидетельство<sup>3</sup>. По этой причине люди часто живут по верным моральным законам, внешне согласующимся с моральными нор-мами Писания. Хотя своим правильным поведением они не могут получить преимущества в глазах Бога (поскольку Писание ясно говорит, что «законом никто не оправдывается пред Богом» [Гал. 3:11] и что «все сошлись с пути, до одного негодны: нет делающего добро, нет ни одного»; Рим. 3:12), всеже в определенном смысле, не заслуживая вечного Божьего одобрения или преиму-щества в Его глазах, неверующие «делают добро». Это следует из слов Иису-са: «И если делаете добро тем, **которые вам делают добро**, какая вам за то бла-годарность? ибо и **грешники то же делают**» (Лк. 6:33, курсив мой. — У. Г.; срав-ните эти места из Писания: 4 Цар. 12:2; 2 Пар. 24:2, где об Иоасе говорится, что он сделал угодное в очах Господних, со 2 Пар. 24:17—25, где он совершил такое зло, которое показывает, что в его жизни не было спасительной веры). Конечно, в тех местах, где Евангелие имеет большой авторитет, а церковь силь-на, они будут оказывать большее моральное влияние на общество, чем в тех местах, где Евангелие никогда не проповедовалось или имело лишь слабое влияние на сознание людей (напр., в диких племенах и в современном запад-ном обществе, где вера в Евангелие подавлена доминирующей культурой).

<sup>3</sup> Конечно же, действие совести никогда не бывает совершенным в грешных людях в этой жизни (как это осознает и Павел, см.: Рим. 2:15), поэтому различные человечес-кие сообщества различаются в зависимости от того, какие аспекты моральных законов Бога они принимают. Тем не менее сходство законов любого человеческого сообщества с моральными законами Писания весьма значительно.

Бог показывает общую благодать также и в том, что Он *предостерегает людей о грядущем суде самим устройством видимого мира*. Бог так устроил мир, что если человек живет в нем по Божим моральным законам, он очень часто бывает вознагражден природными благами, а нарушение законов Бога при-водит к разрушению людей. Но в обоих случаях всех ждет один конец — по-следний суд. Честность, трудолюбие, любовь и доброта к ближним, верность в браке (речь не идет о наиболее развращенных обществах) может лишь дать гораздо большие материальные и эмоциональные блага, чем непорядочность, лень, жестокость, супружеская неверность и другие пороки, такие, как пьян-ство, наркомания, воровство и т. д. Эти закономерные последствия греха и праведности призваны служить предостережением о грядущем суде и, таким образом, также являются примерами общей благодати Бога.

**4. Творческий аспект.** Бог сделал так, что человек может достичь значи-тельных высот в области музыки и изобразительного искусства, равно как и в других сферах, в которых проявляется творчество: в спорте, кулинарии, ли-тературе и т. д. Более того, Бог дал нам способность видеть красоту во многих сферах жизни. И в этой сфере, так же как и в сфере физического и интеллек-туального, благодать порой изливается на неверующих даже более обильно, чем на верующих. Однако в любом случае это результат Божьей благодати.

**5. Социальный аспект.** Благодать Бога проявляется также в существова-нии разнообразных организационных структур в человеческом обществе. Прежде всего мы видим это в семье, засвидетельствованной тем, что после падения Адам и Ева остались мужем и женой и у них были дети, как сыновья, так и дочери (Быт. 5:4). Дети Адама и Евы вступали в брак и образовывали собственные семьи (Быт. 4:17,19,26). Семья существует в человеческом обще-стве вплоть до настоящего времени, как установление не только для верую-щих, но для всех людей.

Человеческие власти — также результат общей благодати Бога. Власть была установлена Богом после потопа (см.: Быт. 9:6), а в Рим. 13:1 четко гово-рится, что она установлена Богом: «Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены». Очевидно, что власть — дар Бога всему челове-честву, ибо Павел говорит: «Начальник есть Божий слуга, тебе на добро», «он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13:4). Одно из главных средств, которое Бог использует для ограничения зла в мире, — это человеческая власть. Человеческие законы, охранительная и судебная систе-мы — мощная преграда злу, и они необходимы, ибо в мире много зла. Этот мир иррационален, и его можно остановить только силой, поскольку совладать с ним убеждением или с помощью образования невозможно. Конечно, грехов-ная природа людей может также затронуть и власть, которая

коррумпируется и начинает способствовать скорее злу, нежели добру. Это лишь подтверждает ту истину, что человеческая власть, как и другие благословения общей благодати, которые дает нам Бог, может быть использована как для благих, так и для дурных целей.

Другими установлениями человеческого общества являются образова-тельные учреждения, коммерческие и финансовые структуры, добровольные ассоциации (такие, как многочисленные благотворительные организации) и бесчисленные примеры обычной человеческой дружбы. Все это направлено на то, чтобы сделать человека немного добрее, и все это является выражением общей благодати Божьей.

**6. Религиозный аспект.** В сфере религии общая благодать Бога приносит некоторые благословения даже неверующим. Иисус говорит нам: «Любите врагов ваших... *молитесь за обижающих вас и гонящих вас*» (Мф. 5:44, курсив мой. — У.Г.). В данном контексте не говорится, что мы должны молиться толь-ко о спасении врагов; здесь, кроме того, есть указание любить их. Разумным было бы сделать вывод, что Бог хочет отвечать на наши молитвы за тех, кто гонит нас, даже если речь идет о самых разных сферах их жизни. Павел осо-бенно подчеркивает необходимость молитвы «за царей и за всех начальству-ющих» (1 Тим. 2:1,2). Когда мы желаем добра неверующим, это стремление совпадает принципом Самого Бога, солнце Которого «восходит над злыми и добрыми» (Мф. 5:45), и с принципом Иисуса, который во время своего земно-го служения исцелял всех, кого к Нему приводили (Лк. 4:40). Ничто не ука-зывает на то, что Иисус от каждого из них требовал поверить в Него или при-знать Его Мессией, прежде чем даровать ему физическое исцеление.

<sup>4</sup> **Подробное обсуждение Евр. 6:4-6 см. в гл. 39.**

Отвечает ли Бог на молитвы неверующих людей? Бог и не давал обетова-ния отвечать на молитвы неверующих так, как он обещал отвечать на молитвы тех, кто молится во имя Иисуса; и Он не брал на Себя обязательств отвечать на молитвы неверующих, тем не менее по Своей общей благодати Бог может слы-шать молитвы неверующих и отвечать на них, демонстрируя таким образом Свое милосердие и доброту также и в этом (ср.: Пс. 144:9,15; Мф. 7:22; Лк. 6:35,36). Таков смысл и 1 Тим. 4:10, где говорится, что Бог «есть Спаситель всех челове-ков, а наипаче верных». Здесь слово «Спаситель» означает не просто «Тот, Кто прощает грехи и дает вечную жизнь», ибо это даруется только верующим; «Спа-ситель» обладает здесь более широким смыслом, а именно «Тот, Кто спасает от беды, Тот, Кто выручает людей». В несчастье Бог часто слышит молитвы неве-рующих людей и выручает их из беды. Более того, даже неверующие люди иног-да испытывают чувство благодарности к Богу за благое творение, за избавле-ние от опасности, а также за благословение семьи, дома, друзей и страны. Бо-лее того, неверующие, которые по какой-либо причине связаны с церковью, даже в течение небольшого времени, часто имеют определенный религиозный опыт, очень близкий к опыту спасенных (см.: Евр. 4:4—6; Мф. 7:22,23)<sup>4</sup>.

Наконец, даже возвешение Евангелия тем, кто не принимает его оконча-тельно, есть явное проявление милосердия Божьего, которое ярко свидетел-ствует о том, что Богу не доставляет удовольствия смерть или осуждение лю-бого из Его творений (ср.: Иез. 33:11; 1 Тим. 2:4).

**7. Общая благодать и частная благодать взаимосвязаны.** Общая благо-дать, безусловно, влияет на церковь и обогащает ее, поскольку, если бы не об-щая благодать, даруемая Богом плотникам и другим ремесленникам, не было бы даже самих церковных зданий; если бы не общая благодать, даруемая Бо-гом печатникам, наборщикам и переплетчикам (и даже тем, кто работает на бумажных мельницах и рубит деревья в лесу), Библия не была бы доступна людям. Церковь пользуется плодами общей благодати в своей повседневной жизни в самых разнообразных видах деятельности.

<sup>5</sup> **Представленный в этой главе взгляд на общую благодать согласуется с общей ре-форматской (кальвинистской) направленностью книги, которая наиболее четко видна в рассуждении о верховной власти Бога (см. гл. 12), Божьем провидении (гл. 15), о грехе (гл. 23), избрании, призыве Евангелия и рождении свыше (гл. 31—33). Однако следует отметить, что арминианское понимание общей благодати несколько иное; с их позиции, общая благодать дает каждому человеку способность обратиться к Богу в вере и раская-**

С другой стороны, частная благодать, которую Бог дарует спасенным, при-носит больше благословений общей благодати неверующим, которые живут в тех местах, где активна церковь. Неверующие получают пользу оттого, что ви-дят в обществе примеры христианской жизни, наблюдают молитвы и дела ми-лосердия, которые совершают члены общины. Неверующие получают пользу от того, что узнают, о чем учит Писание, а его мудрость приводит к интеллекту-альному и моральному прогрессу. Социальная и политическая активностъ хри-стиан оказывает влияние на законы, обычаи и верования общества. В истори-ческом плане, деятельность тех людей, чья жизнь была изменена Евангелием, повлекла за собой отмену рабства (в британских колониях и в Соединенных Штатах), дала права и свободы женщинам, послужила распространению все-общего образования, развитию технического и научного

прогресса, эффективности экономики; благодаря христианам честность, бережливость и трудолюбие стали очень высоко цениться — все перечислить просто невозможно.

**8. Общая благодать не спасает людей.** Несмотря на все это, мы должны отдавать себе отчет в том, что общая благодать не является спасительной благодатью. Общая благодать не изменяет человеческого сердца и не приводит людей к подлинному раскаянию и вере — она не может и не должна спасать людей (хотя в интеллектуальном и моральном плане общая благодать может подготовить человека к принятию Евангелия). Общая благодать ограничивает грех, но не отменяет фундаментальной предрасположенности к греху и ни в какой мере не очищает падшую человеческую природу<sup>5</sup>.

Нам также следует осознавать, что действия неверующих, совершенные по общей благодати, сами по себе не заслуживают одобрения Бога. Эти действия основаны не на вере («Все, что не по вере, грех», Рим. 14:23) и не на любви к Богу (Мф. 22:37), а скорее на любви к самому себе, в той или иной форме. Следовательно, мы можем утверждать, что поступки неверующих людей могут внешне согласовываться с законом Бога и быть «благими» в определенном смысле, но тем не менее они не являются благими в том смысле, что они не способны заслужить одобрения Бога и никоим образом не обязывают Бога изменить Своё отношение к грешникам.

Наконец, мы должны помнить, что неверующие люди часто получают больше общей благодати, чем верующие, — они могут обладать большими талантами, быть более трудолюбивыми, более умными, обладать большими способностями к творчеству или же большими материальными благами. Это совершенно говорит не о том, что Бог благосклонен к этим людям в большей степени или что они будут спасены, а лишь о том, что Бог распределяет благословения общей благодати разными путями, часто даруя значительные благословения неверующим людям. Все это, конечно, должно привести их к осознанию доброты Бога (Деян. 14:17) и признанию открытой нам воли Бога, которая заключается в том, что «благость Божия» должна в конечном счете привести их «к покаянию» (Рим. 2:4).

## В. Основания общей благодати

Почему Бог дарует общую благодать не заслуживающим этого грешникам, которые никогда не будут спасены? У этого факта есть, по нашему мнению, как минимум четыре основания.

**/ Возрождение тех, кто будет спасен.** Петр говорит, что день суда и последнего наказания отложен по той причине, что есть еще люди, которые должны быть спасены: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, **не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию.** Придет же день Господень, как тать ночью» (2 Пет. 3:9,10, курсив мой. — У. Г.). Фактически, это основание было действительно с самого начала человеческой истории, ибо если Бог хотел спасти некоторых людей, не принадлежащих к общей массе греховного человечества,

**нии и фактически влияет на грешника, чтобы он поступил именно так, если только он не старается сопротивляться этому воздействию. Таким образом, арминианская точка зрения предполагает гораздо большую связь общей благодати со спасительной благодатью — общая благодать практически является первым выражением общей спасительной благодати. Эта точка зрения (отом, что способность раскаяться и уверовать дарована всем людям) обсуждается в гл. 31, в которой идет речь об избрании, и в гл. 32 и 33, в которых говорится о Евангелии и рождении свыше.**

Он не мог уничтожить всех грешников сразу же (в этом случае человечество вообще бы не существовало, так как не осталось бы ни одного человека). Он решил позволить грешным людям пожить еще некоторое время, чтобы они имели возможность раскаяться, а также чтобы они могли родить детей и дать жизнь следующим поколениям, которые могли бы услышать Благою весть и прийти к покаянию.

**2. Демонстрация благости и милосердия Бога.** Благость и милосердие Бога видны не только в спасении верующих, но также и в благословениях, которые Он дарует грешникам. Когда Бог «благ и к неблагодарным и злым» (Лк. 6:35), Его благость открывается миру к Его славе. Давид говорит: «Благ Господь **ко всем**, и щедроты Его на всех делах Его» (Пс. 144:9, курсив мой. — У. Г.). В истории об Иисусе, беседующем с богатым юношей, мы читаем: «Иисус, взглянув на него, **полюбил его**» (Мк. 10:21, курсив мой. — У. Г.), несмотря на то что юноша был неверующим и тут же смог отказаться от Иисуса из-за своих богатств. Беркхоф говорит, что Бог, «посылая несказанные благословения всем людям, явно показывает, что эти благословения являются выражением благо-расположения Бога, которое не

зависит от воли к прощению их грехов, сня-тия с них осуждения и дарования им спасения»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 445.

Откладывая наказание за грех и даруя временные благословения людям, Бог не становится несправедливым, поскольку наказание не забыто, а лишь отложено. Откладывая наказание, Бог показывает, что осуществление окончательного наказания не приносит Ему никакой радости, напротив, Он радуется спасению мужчин и женщин. «Живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был» (Иез. 33:11). Бог «хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины» (1 Тим. 2:4). Все это говорит о том, что, откладывая наказание, Бог проявляет Свое милосердие, благодать и любовь.

**3. Демонстрация справедливости Бога.** Бог многократно призывает грешников прийти к вере, а те многократно отказываются, и это отчетливо показывает, насколько справедлив был Бог, прокляв грешников. Павел предостерегает тех, кто упорствуют в неверии, говоря, что они навлекают на себя все больший и больший гнев: «Но, по упорству твоему и нераскаянному сердцу, ты сам себе собираешь гнев на день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим. 2:5). В день суда «загораются всякие уста» (Рим. 3:19), и никто не сможет сказать, что Бог несправедлив.

**4. Демонстрация славы Бога.** Слава Бога проявляется самыми различными путями, во всем, что связано с человеческими делами, в которых действует общая благодать. Развивая и осуществляя власть над землей, мужчины и женщины отражают мудрость своего Творца, демонстрируя качества, в которых они подобны Богу, — мастерство, добродетель, власть над миром и т. д. Хотя все дела человека заражены греховными побуждениями, тем не менее они отражают совершенство нашего Творца, а потому славят Бога — в неполном и несовершенном виде, однако это прославление весьма значимо.

#### Г. Наша реакция на учение об общей благодати

Размышляя о разнообразных проявлениях благодати Бога в жизни неверующих людей благодаря общей благодати, мы должны твердо помнить о трех вещах:

**7 Павел недвусмысленно говорит, что мы должны возносить «благодарения» за «царей и за всех начальствующих» (1 Тим. 2:1,2).**

**1. Проявление общей благодати не означает, что те, кто получает ее, будут спасены.** Даже огромные блага, даруемые по общей благодати, не говорят о том, что получившие их будут спасены. Даже самые искусные, самые умные и наиболее богатые или облеченные властью люди нуждаются в Евангелии Иисуса Христа, иначе они обречены на вечное проклятие! Даже самые добрые и достойные из наших ближних нуждаются в Евангелии Иисуса Христа, иначе они обречены на вечное проклятие! Внешне они могут быть вполне благополучными, но все же Писание говорит, что неверующие — «враги» Бога (Рим. 5:10; ср.: Кол. 1:21; Иак. 4:4) и что они «против» Христа (Мф. 12:30). Они «поступают как противники креста Христова» и «мыслят о земном» (Флп. **3:18,19**), они «по природе чада гнева» (Еф. 2:3).

**2. Мы не должны отвергать все добрые дела, которые совершают неверующие, как абсолютное зло.** По общей благодати неверующие совершают **не-которое** добро, и в этом мы должны видеть десницу Божью и быть благодарными за общую благодать, которая действует в каждой дружеской привязанности, в каждом добром поступке, во всем, что приносит благословение еще кому-то. Все это — хотя неверующие и не знают об этом — в конечном счете исходит от Бога, а потому заслуживает прославления.

**3. Учение об общей благодати должно подвигнуть наши сердца к еще большей благодарности Богу.** Всякий раз, когда мы идем по улице и видим дома, сады и счастливые семьи; встречаем многочисленные свидетельства прогресса; видим красоту природы; оказываемся под защитой государства<sup>7</sup>; черпаем знания из обильной сокровищницы человеческой мудрости, мы должны помнить, что только всемогущий Бог даровал нам все эти благословения, и даровал все это также и всем грешникам, которые **совершенно этого не заслуживают!** Эти благословения не только свидетельство Божьей силы и мудрости, они также и проявления Его изобильной **благодати**. Осознание этого факта должно заставить наши сердца трепетать от благодарности Богу за все, что мы делаем в жизни.



## Вопросы для самостоятельной работы

1. Как вы считали до того, как прочитали эту главу, заслуживают ли неверующие те блага мира, которые их окружают? Изменились ли ваши взгляды, и если да, то каким именно образом?
2. Знаете ли вы примеры, когда Бог ответил на молитву неверующего человека, попавшего в беду, или на вашу молитву о неверующем друге? Послужило ли это поводом к распространению Евангелия? Принял ли неверующий впоследствии спасение во Христе? Полагаете ли вы, что Бог часто использует благословения общей благодати как средство для того, чтобы подготовить человека к принятию Евангелия?
3. Каким образом это учение изменило ваше отношение к неверующим ближним и, в частности, к вашим неверующим друзьям? Помогло ли оно вам ощутить благодарность за то благое, что вы видите в их жизни? Как вы думаете, может ли это учение изменить ваши отношения с неверующим другом?
4. Осмотритесь вокруг себя, можете ли вы назвать хотя бы несколько примеров общей благодати? Какие чувства это в вас рождает?
5. Изменилось ли после прочтения этой главы ваше отношение к таким творческим видам деятельности, как музыка, изобразительное искусство, архитектура и (что очень сходно с вышеназванным) к творчеству, которое проявляется в спорте?
6. Если вы добры к неверующему человеку, но он или она так и не пришли к Христу, является ли это добром в глазах Бога (см.: Мф. 5:44,45; Лк. 6:32-36)? Каков итог вашего доброго поступка? Почему вы думаете, что Бог добр даже к тем, кто никогда не будет спасен? Как вы думаете, каковы намерения Бога по отношению к миру? Полагаете ли вы, что мы должны быть добрыми в первую очередь к верующим? Назовите отрывки из Писания, которые помогли бы помочь ответить на этот вопрос.

## Специальные термины

общая благодать спасительная благодать частная благодать

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)  
1930 Thomas, 210-214
5. Лютеранские  
1934 Mueller, 242-254
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
1871-1873 Hodge, 2: 654-674  
1937-1966 Murray, *CW*, 2:93-119  
1938 Berkhof, 432-446

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия  
1955 Ott, 238-242

## Другие работы

Hoekstra, Anthony A. "The Restraint of Sin". In *Created In God's Image*. Grand Rapids: Eerdmans, and Exeter: Paternoster, 1986, pp. 187—202. Hughes, P. E. "Grace". In *EDT*, pp. 479-482. Kearsley, R. "Grace". In *NDT*, pp. 280, 281. Van HI, Cornelius. *Common Grace and the Gospel*. Nutley, N. J.- Presbyterian and Reformed, 1972. Van Til, Cornelius. In *Defense of the Faith*, vol. 5: *An Introduction to Systematic Theology*, n. p.: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1976, pp. 75-99, 253-262.

## Отрывок для запоминания

Лк. 6:35,36:

*Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым. Итак будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд.*

### Г Л А В А 31

## Избрание и осуждение

*Когда и почему Бог избрал нас? Есть ли неизбранные люди?*

В предшествующих главах мы обсуждали тот факт, что все мы грешны и заслуживаем вечного наказания Божьего; мы говорили также, что Христос умер и таким образом *заслужил* для нас спасение. Теперь, в гл. 31—42, мы рассмотрим то, как Бог *применяет* это спасение в нашей жизни. В этой главе мы начнем с избрания, т. е. с решения избрать нас к спасению, которое было осуществлено еще до сотворения мира. Этот акт избрания, строго говоря, не является частью *применения* к нам спасения, поскольку он состоялся до того, как Христос за-служил наше спасение, умерев на кресте. Но мы начинаем с избрания, потому что хронологически это начало благих отношений Бога с человеком. Справедливо считается, что это первый шаг в спасении лично каждого из нас<sup>1</sup>.

Последующие этапы в применении Богом спасения к нашим жизням таковы: евангельский призыв, который мы слышим; рождение свыше Святым Духом; наш ответ в вере и покаянии; прощение нас Богом и дарование нам права быть членами Его семьи, равно как и дарование нам возможности расти в христианской жизни и в течение всей жизни оставаться верными Ему. В конце нашей жизни мы умираем и отправляемся в Его присутствие, а затем, когда приходит Христос, мы получаем воскресенные тела, и процесс спасения таким образом завершается.

<sup>1</sup> *Эту тему можно было бы рассмотреть и в другой главе. Она могла бы находиться, напр., сразу же после гл. 15, в которой говорится о провидении Божьем, поскольку избрание — часть провиденциального плана Бога. Можно было бы поместить этот матери-ал и в гл. 24 — как часть рассуждения о завете между Богом и человеком. Или же в гл. 39 — как часть рассуждения о неотступности, особенно в связи с вопросом об уверенности в спасении, поскольку, избрав нас к спасению, Бог дал нам огромную уверенность в том, что Он исполнит свое намерение. Но я предпочел рассмотреть эту тему именно здесь, непосредственно перед главами, в которых речь пойдет о предрасположении Бога лично к каждому из нас. (Отметим сходное расположение тем у Павла в Рим. 8:29,30.)*

Разные богословы называли эти события разными терминами и перечне-ляли их в определенном порядке, так как были убеждены, что эти события имен-но так и происходят в нашей жизни. Такой список событий, через которые

Бог проводит спасение в наши жизни, называется *порядком спасения*, его ча-сто определяют латинским выражением *ordosalutis*, которое, собственно, и оз-начает «порядок спасения». Прежде чем начать обсуждение всех этих элемен-тов спасения, мы приведем здесь полный список тем, которые будут рассмот-рены в последующих главах.

Порядок спасения:

1. Избрание (выбор тех людей, которые будут спасены).
2. Евангельский призыв (провозглашение Благой вести).
3. Рождение свыше (новое рождение).
4. Обращение (вера и покаяние).
5. Оправдание (обретение состояния праведности).

6. Усыновление (принятие в семью Бога).
7. Освящение (правильный образ жизни).
8. Неотступность (стойкость в христианской вере).
9. Смерть (уход к Господу).
10. Прославление (получение воскресенного тела).

Следует отметить, что пункты 2—6 и частично 7 связаны с тем, как чело-век становится христианином. Пункты 7 и 8 связаны с земной жизнью, 9 — с концом жизни, а 10 — с пришествием Христа<sup>2</sup>.

Мы начинаем наше обсуждение порядка спасения с первого пункта — избрание. В связи с этим в конце главы мы также рассмотрим вопрос «осуж-дение» — решение Бога, какие именно люди не будут спасены и будут наказа-ны за их грехи. Как будет показано ниже, избрание и осуждение — весьма различные процессы, и следует их различать, чтобы не возникало ложного представления о Боге и Его делах.

<sup>2</sup> Анализ порядка этих событий см.: John Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), pp. 79—87. Новые подходы в анализе порядка спасения, изложенного у Павла см.: Vern Poythress, "Using Multiple Thematic Centers in Theological Synthesis: Holiness as a Test Case in Developing a Pauline Theology" (неопубликованная рукопись, с которой можно ознакомиться в Вестминстерской богословской семинарии: Campus Bookstore, Westminster Theological Seminary, P.O. Box 27009, Philadelphia, PA, 19118).

В обсуждении этой проблематики также часто используется термин «*предо-пределение*». В этом учебнике, как и вообще в реформатском богословии, *предо-пределение* считается более широким термином; он включает в себя два аспекта: избрание (верующих) и осуждение (неверующих). А термин «*двойное предо-пределение*» мы не считаем полезным, поскольку он создает впечатление, что как из-брание, так и осуждение происходит одинаково, и между ними нет никаких существенных различий, что никак нельзя признать истинным. Поэтому термин «*двойное предо-пределение*» не употребляется богословами-реформатами, хотя иног-да используется теми, кто критикует реформатское учение. Термин «*двойное пре-до-пределение*» не будет использоваться в этой книге для обозначения избрания и осуждения, поскольку он стирает грань между ними и затемняет смысл учения.

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Понятие «избрание» мы можем определить следующим образом: *избра-ние — это действие Бога, которое было совершено еще до творения; Бог изби-рает некоторых людей к спасению, не по причине каких-либо их заслуг, а лишь по своему верховному изволению.*

Относительно этого учения в церкви было множество споров и разногла-сий. Многие сложные вопросы, касающиеся справедливости Бога и свободы выбора человека, долгое время обсуждались в связи с Божьим провидением (гл. 15). Здесь мы рассмотрим только те аспекты, которые непосредственно связаны с избранием.

В этой главе мы прежде всего просто приведем отрывки из Нового Завета, в которых говорится об избрании. Затем мы постараемся понять цель Бога, проанализировав учение об избрании, которое содержится в произведениях новозаветных авторов. И в заключение мы постараемся четко сформулиро-вать это учение и ответить на некоторые возражения, а также рассмотрим во-прос об осуждении.

### Л. Говорит ли Новый Завет о предо-пределении?

Многие части Нового Завета довольно определенно говорят о том, что Бог заблаговременно избрал тех, кто будет спасен. Лука пишет о проповеди Пав-ла и Варнавы язычникам в Антиохии и Писидии: «Язычники, слыша это, ра-довались и прославляли слово Господне, и уверовали *все, которые были преду-ставлены к вечной жизни*» (Деян. 13:48). Немаловажно, что Лука упоминает об избрании как бы вскользь. Создается впечатление, что это было чем-то впол-не естественным во время проповеди Евангелия. Сколько людей уверовало? «Все, которые были преду-ставлены к вечной жизни».

В Послании к Римлянам (8:28—30) читаем:

<sup>3</sup> **Кларк Пиннок говорит, что в этом тексте речь идет не о предо-пределении к спа-сению, а скорее о некоем предпочтении, привилегии быть подобными Иисусу Христу: «В Библии не говорится ни о предо-пределении к спасению, ни о предо-пределении к проклятию. Речь идет лишь о предо-пределении для тех, кто уже стал чадом Божьим, и об определенных привилегиях, которыми они обладают». Однако подобная точка зрения никак не согласуется с Рим. 8:29,30, поскольку те, о ком здесь говорится, что они пре-до-пределены к спасению, еще не являются чадами Божьими, ведь Павел говорит здесь о предо-пределении прежде, чем об оправдании. Более того, привилегия быть подобным Христу дана не только избранным христианам, а вообще всем людям.**

Притом знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу; *ибо, кого*

**Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего, дабы Он был первородным между многи-ми братьями; а кого он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил<sup>1</sup>. (Курсив мой. — У. Г.)**

В следующей главе, рассуждая о том, почему Бог избрал Иакова, а не Иса-ва, Павел пишет, что выбор был обусловлен не тем, что сделали Иаков и Исава.

**Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, — дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего, — сказано было ей: «большой будет в порабощении у меньшего», как и написано: «Иакова Я возлюбил, а Исава возненави-дел» (Рим. 9:11—13, курсив мой. — У. Г.).**

Относительно того факта, что часть израильского народа была спасена, а часть нет, Павел говорит: «Израиль, чего искал, того не получил; **избранные** же получили, а прочие ожесточились» (Рим. 11:7, курсив мой. — У. Г.). Здесь Павел вновь упоминает о двух различных группах внутри израильского на-рода. Те, кто был «избранным», получили спасение, которого искали, а те, кто не был избран, просто «ожесточились».

В начале Послания к Ефессянам Павел с полной определенностью гово-рит о том, что Бог избрал верующих еще до того, как был сотворен мир.

**...Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей (Еф. 1:4-6, курсив мой. — У. Г.).**

Павел обращается к верующим и говорит, что Бог «избрал нас» во Хрис-те, имея в виду всех верующих. О том же речь идет и несколькими стихами ниже: «В Нем мы и сделались наследниками, **бывши предначначены** к тому по определению Совершающего все по изволению воли Своей, дабы послу-жить к похвале славы Его нам, которые ранее уповали на Христа» (Еф. 1:11,12, курсив мой. — У. Г.)<sup>4</sup>.

К фессалоникийцам он пишет: «Зная **избрание** ваше, возлюбленные Бо-гом братья; потому что наше благовествование у вас было не в слове только, но и в силе и во Святом Духе, и со многим удостоверением!» (1 Фес. 1:4,5, курсив мой. — У. Г.)

<sup>4</sup> Русский синодальный перевод менее последовательно, чем английские версии, дает русские параллели к терминам, касающимся **предопределения**. Так, формы глагола *προορίζω* («предопределять»; лат. *praedestino*, откуда англ. *predestination*) в разных местах переводятся по-разному, тогда как греческий текст убедительно свидетельствует о том, что приводи-мые автором отрывки действительно говорят об одном и том же — а именно о предопреде-лении. В Еф. 1:11 употреблено причастие аориста страдательного залога *προορισθέντες*, «мы были предопределены», т. е. форма того же самого глагола, что и в Еф. 1:5 — *προορίσας*, «предопределив», и в Рим. 8:30 — *προόρισεν*, «предопределил». — *Примеч. пер.*

Павел говорит, что, так как фессалоникийцы уве/?ова/ш в Евангелие в ре-зультате его проповеди («потому что наше благовествование у вас было... в силе... и со многим удостоверением»), **оנוверен, что Бог избрал их**. Когда они стали верующими, Павел пришел к выводу, что Бог уже давно избрал их и что именно поэтому они уверовали, услышав его проповедь. Позже он пишет той же церкви: «Мы же всегда должны благодарить Бога за вас, возлюбленные Господом братья, что **Бог от начала**, чрез освящение Духа и веру истине, **из-брал вас ко спасению**» (2 Фес. 2:13, курсив мой. — У. Г.).

Хотя текст, который будет приведен следующим, не говорит об избрании человеческих существ, он представляет большой интерес в связи с тем, что Павел говорит об ангелах. Давая наставления Тимофею, он пишет: «Пред Бо-гом и Господом Иисусом Христом и избранными Ангелами заклинаю тебя сохранить сие без предубеждения» (1 Тим. 5:21). Павел отдает себе отчет в том, что добрые ангелы являются свидетелями его наставления и ответственности, которую оно налагает на Тимофея; он абсолютно уверен, что эти добрые анге-лы были избраны Богом, и поэтому называет их «избранными Ангелами».

Когда Павел рассуждает о причинах, по которым Бог избрал нас и при-звал к Себе, он отвергает мысль о том, что причиной этого были наши дела. Он указывает на изволение Самого Бога, на Его благодать, незаслуженную нами, которая излилась на нас в прошлой вечности. Павел говорит, что Бог спас и призвал нас «не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен» (2 Тим. 1:9).

Петр пишет сотням христиан малоазийских церквей: «...Пришельцам, рассеянным в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии, избранным по предведению Бога Отца...» (1 Пет 1:1,2). Позже он называет их «родом избран-ным» (1 Пет. 2:9).

<sup>5</sup> В греческом тексте слова «от создания мира» могут относиться как к словам «кото-рых имена не написаны в книге жизни», так и к словам «агнца закланного». Однако решающим аргументом является

параллельный текст Отк. 17:8: «...И удивятся те из жи-вущих на земле, имена которых не вписаны в книгу жизни от начала мира». Здесь двух толкований быть не может, кроме того, в греческом тексте бросается в глаза явный струк-турный параллелизм: в обоих отрывках, повествующих о людях, чьи имена записаны в книге жизни, встречается одиннадцать одинаковых слов. Более того, первое утвержде-ние более логично в свете Писания в целом, ведь в Библии часто говорится о том, что Бог избрал нас прежде создания мира, но нигде больше не сказано, что Христос был заклан прежде создания мира. Это утверждение просто абсолютно неверно, поскольку Христос не был заклан до того момента, как умер на кресте. Таким образом, этот отрывок ело-довало бы интерпретировать примерно в таком духе: «От начала мира Бог *планировал*, что Христос будет заклан», но текст имеет в виду совершенно не это, к каким бы ело-вам не было отнесено выражение «от создания мира».

В Откровении Иоанна те, кто поклонится зверю, — это люди, чьи имена не были записаны в книгу жизни еще до создания мира: «И дано было ему вести войну со святыми и победить их; и дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем. И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от со-здания мира» (Отк. 13:7,8)<sup>5</sup>.

В гл. 17 Откровения мы читаем о бездне: «...И удивятся те из живущих на земле, *имена которых не вписаны в книгу жизни от начала мира*, видя, что зверь был, и нет его, и явится» (Отк. 17:8, курсив мой. — У. Г.).

## Б. Учение об избрании, представленное в Новом Завете

Прочитав отрывки, в которых говорится об избрании, важно увидеть, как это учение представлено в Новом Завете.

**1. Как утешение.** Новозаветные авторы часто говорят об избрании как об утешении для верующих. Когда Павел пишет римлянам, что «любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу» (Рим. 8:28), он ука-зывает на предопределение Божье как на причину нашей уверенности в том, что это именно так. В следующем стихе он поясняет: «*Ибо*, кого Он предузнал, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего... а кого Он предопределил, тех и призвал... оправдал... прославил» (Рим. 8:29,30). Павел считает, что Бог *всегда* действует во благо тех, кого Он призвал к Себе. Павел обращает взгляд в глубокое прошлое и видит, что Бог предузнал Свой народ и предопределил ему быть подобным Христу<sup>6</sup>. Затем он смотрит на недавнее прошлое и видит, что Бог призвал и оправдал тех, кого Он предопределил. А обра-щая взгляд в будущее, к пришествию Христа, он видит, что Бог намеревается дать совершенные, прославленные тела тем, кто верит в Христа. От вечности в вечность Бог действовал во благо Своему народу. Но если Бог *всегда* содей-ствовал нашему благу и будет в будущем действовать так же, рассуждает Па-вел, то *разве в настоящем Он не делает то же самое*, направляя ко благу все обстоятельства нашей жизни? Таким образом, предопределение рассматри-вается как утешение верующим в их повседневной жизни.

**2. Как основание для прославления Бога.** Павел говорит: «Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благово-лению воли Своей, *в похвалу славы благодати Своей*» (Еф. 1:4—6, курсив мой. — У. Г.). Он говорит также: «Дабы послужить к похвале славы Его нам, которые ранее уповали на Христа» (Еф. 1:12).

<sup>6</sup> О значении слова «предузнал» см. ниже, на с. 761.

Христианам в Фессалониках Павел говорит: «Всегда благодарим Бога за всех вас... *зная избрание ваше*, возлюбленные Богом братия» (1 Фес. 1:2,4, кур-сив мой. — У. Г.). Павел благодарит Бога за фессалоникских христиан, пото-му что он знает, что Бог отвечает за их спасение и что Он избрал их к спасе-нию. Еще отчетливее эта мысль изложена во 2 Фес. 2:13: «Мы же всегда должны благодарить Бога за вас, возлюбленные Господом братия, что Бог от начала, чрез освящение Духа и веру истине, избрал вас ко спасению». Павел считал, что ему следует благодарить Бога за христиан в Фессалониках, потому что их спасение в конечном счете основано на избрании Бога. Поэтому он и благо-дарит за них Бога, а не хвалит их за спасительную веру.

При таком понимании учение об избрании велит нам еще больше славить Бога за наше спасение; оно сводит на нет гордость, которую мы могли бы ис-пытывать, полагая, что наше спасение основано на чем-то благом в нас са-мих или на чем-то, чем мы заслужили его.

**3. Как призыв к проповеди.** Павел говорит: «Посему я все терплю ради избранных, дабы и они получили спасение во Христе Иисусе с вечною ела-вою» (2 Тим. 2:10). Он знает, что Бог избрал некоторых людей к спасению, и

он видит в этом повеление проповедовать Евангелие, несмотря на скорби. Избрание для Павла — гарантия того, что его проповедь будет успешной, поскольку он знает, что среди людей, которым он проповедует, есть избран-ные, и они примут Благою весть, и спасутся. Это можно сравнить с тем, что кто-то приглашает нас на рыбалку и говорит: «Я гарантирую тебе, что ты наловишь рыбы — ведь рыбы голодны и только того и ждут, чтобы ты бросил им наживку».

## В. Неверное толкование учения об избрании

*/.* **Избрание не является ни фаталистичным, ни механистическим.** Иногда те, кто отвергает учение об избрании, говорят, что оно связано с «фатализмом» и представляет «механистическую систему» мироздания. Здесь идет речь о разных вещах. Под «фатализмом» подразумевается система, в которой человеческий выбор и принятие человеком решений не имеют никакого реального значения. Фатализм — это исход событий в соответствии с некоторой заранее заданной схемой, вне зависимости оттого, что мы сами предпринимаем. Из этого следует, что нет никакого смысла пытаться повлиять на исход событий или на итог всей нашей жизни, поскольку наш выбор просто не в состоянии повлиять на что-либо. В действительно фаталистической системе человечество действительно разрушено, выбор не имеет значения и никакого мотива для моральной ответственности за поступки просто нет.

В механистической системе вселенная безлична и все происходит в соответствии с давным-давно запланированным безличной силой ходом вещей, а вселенная функционирует механистически, так что люди похожи на роботов, а не на личностей. Здесь также человеческая личность сведена до уровня машины, которая действует в соответствии с заданным планом, с заданными причинами и воздействиями.

В отличие от такой механистической картины, Новый Завет представляет всю картину нашего спасения, связанного **сличным** Богом, Который вступил в отношения с нами, как с **личностями**. «Бог избрал нас... в любви» (Еф. 1:4; в соответствии с особенностями греческого синтаксиса, «в любви» может относиться как к «избрал», так и к выражению «непорочны пред Ним». Синодальный перевод отдает предпочтение последнему варианту. — *Примеч. пер.*) Божье избрание не было ни безличным, ни механистическим, оно было пронизано личной любовью к тем, кого Он избрал. Более того, личная забота Бога о своих творениях, даже тех, которые восстают против Него, ясно видна в увещании Бога через пророка Иезекииля: «Живу Я, говорит Господь Бог: **нехочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был.** Обратитесь, обратитесь от злых путей ваших; для чего умирать вам, дом Израилев?» (Иез. 33:11, курсив мой. — *У. Г.*).

Говоря об ответе на евангельский призыв, Писание постоянно рассматривает нас не как механических существ или роботов, но как **истинные личности**, которые совершают выбор за или против Евангелия<sup>7</sup>. Иисус призывает всех: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас» (Мф. 11:28). Мы видим призыв и в конце Книги Откровение: «И Дух и невеста говорят: прииди! И слышавший да скажет: прииди! Жаждающий пусть приходит, и **желающий** пусть берет воду жизни даром» (Отк. 22:17, курсив мой. — *У. Г.*). Этот призыв и многие другие, подобные ему, обращен к подлинным личностям, способным воспринять такой призыв и ответить на него решением своей воли. В отношении тех людей, которые не хотят прийти к Нему, Иисус отчетливо говорит о жестокосердии и упорном нежелании: «Но вы **не хотите** придти ко Мне, чтобы иметь жизнь» (Ин. 5:40, курсив мой. — *У. Г.*). Иисус в горе восклицает о городе, который отверг Его: «Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы **не захотели!**» (Мф. 23:37, курсив мой. — *У. Г.*).

<sup>7</sup> О том, как именно мы можем стать подлинными личностями и совершить реальный выбор, см. в гл. 15.

Новый Завет представляет собой разительный контраст с фатализмом. Мы не просто принимаем волевые решения, как реальные личности, наш выбор — это **реальный выбор**, поскольку он влияет на ход событий в мире. Он влияет на наши собственные судьбы и на судьбы других. Ибо **«верующий в Него не судится, а не верующий уже осужден**, потому что не уверовал во имя единого-родного Сына Божия» (Ин. 3:18, курсив мой. — *У. Г.*). Наш выбор — верить или не верить в Христа — имеет последствия для нашей жизни в вечности, а Писание отчетливо говорит о нашем решении в пользу веры или неверия как о факторе, который определяет нашу судьбу.

Следовательно, мы должны проповедовать Евангелие, так как судьба людей в вечности зависит от того, проповедуем мы его или нет. Когда Господь однажды ночью сказал Павлу: «Не бойся, но говори и не умолкай, ибо Я с тобою, и никто не сделает тебе зла; потому что у Меня много людей в этом городе» (Деян. 18:9,10), Павел не стал делать из этого вывод, что «много людей», принадлежащих Богу, будет спасено вне зависимости от того, будет он там проповедовать Евангелие или нет. Напротив, «он **оставался там год и шесть месяцев**, поучая их слову

Божию» (Деян. 18:11, курсив мой. — У. Г.), — это самый долгий срок пребывания Павла в каком бы то ни было городе, за исключением Эфеса. Когда Павлу было сказано, что у Бога в Коринфе много избранных, он оставался там долгое время и проповедовал, чтобы эти избран-ные были спасены! Павел ясно говорит, что если Евангелие не проповедуется, то люди не могут быть спасены:

**Но как призывать Того, в Кого не уверовали? Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего? <...> Итак вера от слышания, а слышание от слова Божия (Рим. 10:14,17, курсив мой. — У. Г.).**

Знал ли Павел до того, как пришел в город, кто был избран Богом к спасению, а кто нет? Он не знал этого. Этого Бог не открывает нам заранее. Но как только человек приходит к вере в Христа, мы можем быть уверены, что Бог прежде избрал его к спасению. Именно это и понял Павел в отношении фессалоникийцев; он говорит, что Бог избрал их, потому что Евангелие пришло к ним в силе и со многим удостоверением: «Зная избрание ваше, возлюбленные Богом братия; **потому что наше благовествование у вас было** не в слове только, но и в силе и во Святом Духе, и со многим удостоверением» (1 Фес. 1:4,5, курсив мой. — У. Г.). Павел не считал, что вне зависимости от его проповеди Бог спасет тех, кого Он избрал, напротив, он претерпевал невероятные трудности и тяготы, чтобы донести Евангелие до тех, кого Бог избрал. В конце жизни, которая была исполнена страдания, он сказал: «Посему **я все терплю ради избранных, дабы и они получили спасение** во Христе Иисусе с вечною славою» (2 Тим. 2:10, курсив мой. — У. Г.).

**2. Избрание не основывается на знании Богом нашей судьбы.** Обычно люди соглашались с тем, что Бог некоторых предназначает к спасению. Но они говорят, что Он избирает тех или иных людей, потому что знает, кто в будущем уверует в Христа, а кто нет. Если Бог видит, что человек придет к спасительной вере, Он предопределяет, что этот человек спасется, **основываясь на предвидении о вере этого человека.** Если Бог видит, что человек не придет к спасительной вере, то Он не предопределяет спасения этого человека. Та-ким образом получается, что причина спасения или проклятия заключается **в самих людях**, а не в Боге. Все, что Бог делает в предопределении — это под-тверждает решение, которое, как Он знает, будет принято самими людьми. Эта точка зрения обычно подкрепляется стихом из Рим. 8:29: «Ибо, **кого Он предузнал**, тем и предопределил (быть) подобными образу Сына Своего»<sup>8</sup> (курсив мой. — У. Г.).

<sup>8</sup> Мысль о том, что предопределение основано на предузнании Богом тех, кто уверует, оспаривается Джеком У. Коттреллом (Jack W. Cottrell, "Conditional Election", in *Grace Unlimited*, pp. 51—73). Коттрелл пишет: «В предузнании Бог видит, кто именно уверует в Иисуса Христа как в Господа и Спасителя и воссоединится с Ним в христианском крещении; тогда (а именно еще до творения) Он предопределяет верующих присоединиться к славе воскресшего Христа» (р. 62).

<sup>9</sup> Русский синодальный перевод в этом месте очень двусмысленен: можно подумать, что речь идет о некоем знании, которое дается Богом человеку, тогда как греческий текст ясно гласит: *εἰ δὲ τις ἠγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἐγνωσται ὑπὸ αὐτοῦ* — «Если же кто любит Бога, то Бог его знает». — Примеч. пер.

<sup>10</sup> Здесь вновь та же двусмысленность в русском тексте. По-гречески: *νῦν δὲ γινώσκετε θεόν, μάλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ* — «Теперь же, познав Бога, вернее, когда Бог вас познал...» Конструкция *γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ* (равно как и *ἐγνωσται ὑπὸ αὐτοῦ* из первого примера) структурно аналогична английской страдательной конструкции *known by God*, что по смыслу абсолютно равно действительному заложу *God knows you* (соответственно, в первом случае — *one is known by Him = He knows that one*). — Примеч. пер.

<sup>11</sup> Также и в Рим. 11:2 говорится о предузнании Богом *личностей*, а не фактов, которые касаются этих личностей, не о предузнании факта, уверуют эти люди или нет: «Не отверг Бог народа Своего, **который Он наперед знал**».

1) **Предузнание совершается в отношении личностей, а не фактов.** Однако этот стих (Рим. 8:29) вряд ли можно использовать как аргумент в пользу того, что Бог основывает предопределение на знании **того факта, что определенная личность уверует.** Этот отрывок говорит скорее о том, что Бог предузнал личности («кого Он предузнал»), а не о том, что Он предузнал какие-либо факты, **касающиеся этих личностей**, например, тот факт, что эти личности придут к вере. Здесь говорится о личном знании, т. е. узнавании, характерном для отношений, связывающих тех, кто знает друг друга. Бог, видя будущее, мыслит об определенных людях, о тех, кто вступит с Ним в спасительные взаимоотношения, и в этом смысле Он уже давно знал этих людей. Именно это имеет в виду Павел, когда говорит о «знании» Богом кого-либо, например, в 1 Кор. 8:3: «Но кто любит Бога, тому дано знание от Него»<sup>9</sup>. Павел говорит также: «Ныне же, познавши Бога, или лучше, получивши познание от Бога...» (Гал. 4:9)<sup>10</sup>. Когда в Писании говорится, что люди **знают** Бога, или о том, что Бог **знает** их, то речь идет о личных отношениях, связанных со спасением каждого конкретного человека. Поэтому Рим. 8:29 («кого Он **предузнал**») следует понимать

так: «Те, о ком Он уже давно *мыслил как о людях, которые состоят с Ним в спасительных взаимоотношениях*». Этот текст ничего не говорит нам о предузнании или предвидении Богом того факта, что те или иные люди уверуют; ничего подобного не находим мы и в других местах Писания<sup>11</sup>.

Иногда утверждают, что Бог избрал к спасению г/туллы людей, а не инди-видуальные личности. С точки зрения некоторых арминиаков, Бог избрал церковь как группу людей, а швейцарский богослов Карл Барт (1886—1968) утверждал, что Бог избрал Христа и всех людей во Христе. Но в Рим. 8:29 говорится о некоторых людях: «...кого Он предузнал, тем и предопределил...», а не о каких-либо неопределенных или пока неполных группах людей. Также и в Послании к Ефессянам Павел говорит об определенных людях, которых избрал Бог, в том числе и о себе самом: «Он избрал нас в Нем прежде создания мира» (Еф. 1:4). Утверждение об избрании Богом группы, в которую не входит ни один человек, — абсолютно небиблейское. Говорить об избрании Богом группы людей можно лишь в том смысле, что Бог избрал определенные личности, которые и составляют эту группу<sup>12</sup>.

2) **В Писании не говорится, что наша вера — это та причина, по которой Бог нас избрал.** Более того, когда мы переходим от отрывков, которые говорят о предузнании, и рассматриваем стихи, повествующие о *причине*, по которой Бог избрал нас, мы обнаруживаем, что Писание никогда не говорит о нашей вере или о том, что мы начали верить в Христа, как о причине избрания. Павел совершенно явно исключает обстоятельства жизни людей из причин, по которым Бог избрал, например, Иакова, а не Исава: «Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, — *дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего*, — сказано было ей: „большой будет в порабощении у меньшего“, как и написано: „Иакова возлюбил, а Исава возненавидел“» (Рим. 9:11—13, курсив мой. — *У. Г.*). Ничто из того, что совершили в своей жизни Иаков или Исава, не повлияло на выбор Бога; изволение Божье в избрании происходит не от дел.

<sup>12</sup> **Ответ на утверждение Барта о том, что все люди избраны во Христе, см. выше, в рассуждении об осуждении (некоторые люди не являются избранными), и в гл. 6 и 55 о том, что те люди, которые не веруют в Иисуса Христа, не будут спасены.**

Рассуждая об иудеях, пришедших к вере в Христа, Павел говорит: «Так и в нынешнее время, *по избранию благодати*, сохранился остаток. Но, если по благодати, то не по делам» (Рим. 11:5,6, курсив мой. — *У. Г.*). Здесь Павел вновь подчеркивает роль благодати Божьей и полное отсутствие человеческих заслуг в процессе избрания. Кто-то может сказать, что вера в Писании не рассматривается как «дело» и приведенная цитата («не по делам») не может рассматриваться в контексте вопроса о вере. Такая точка зрения подразумевает, что Павел имел в виду: «Но, если по благодати, то не по делам, а по тому, верует кто-либо или нет». Однако это маловероятно: Павел противопоставляет здесь не человеческую веру и человеческие дела; он противопоставляет собственный выбор Бога и *любые* факторы, связанные с человеком. Павел подчеркивает, что именно суверенная воля Бога — единственная основа выбора Богом тех иудеев, которые пришли к вере в Христа.

Равным образом, рассуждая об избрании в Послании к Ефессянам, Павел не упоминает о предузнании того факта, что мы уверуем, или о чем-либо заслуживающем избрания в нас (напр., склонности к тому, чтобы уверовать). Напротив, Павел говорит: «Предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, *по благоволению воли Своей*, в похвалу славы благодати Своей, которою Он облагодатствовал нас в Возлюбленном» (Еф. 1:5,6, курсив мой. — *У. Г.*). Если за избрание следует славить благодать Бога, а не человеческую способность уверовать или человеческое решение уверовать, то Павел, конечно же, ничего не говорит о человеческой вере. Он упоминает лишь Божье предопределение, Его цель и Его волю, а также даруемую Им благодать.

Во Втором послании к Тимофею Павел вновь говорит о силе Бога, «спасшего нас и призвавшего званием святым, не по делам нашим, но *по Своему изволению* и благодати, данной нам во Христе Иисусе прежде вековых времен» (2 Тим. 1:9, курсив мой. — *У. Г.*). Вновь высшее изволение Божье рассматривается как основа нашего спасения, и Павел связывает это с тем фактом, что Бог даровал нам благодать в Иисусе Христе прежде вековых времен — другими словами, Бог по Своему единовластному решению предпочел именно нас, вне зависимости от предвидимых Им заслуг с нашей стороны или любых других наших достоинств.

3) Избрание, основанное на каких-либо **наших** добрых качествах (**нашей вере**), означало бы спасение, **основанное на заслугах**. Существует и другое возражение против того, что Бог избрал нас именно потому, что Он знал заранее, что мы уверуем. Если *решающим* фактором в нашем спасении является наше решение принять Христа, то мы можем думать, что заслуживаем определенных похвал зато, что мы спасены, — в отличие от других людей, продолжающих отвергать Христа, мы были достаточно мудры или морально более совершенны, а возможно и более тонко духовно устроены, поскольку решили уверовать в Христа. Но, как только мы начинаем так рассуждать,



мы уменьшаем ту славу, которую следует воздать Богу за наше спасение. Нам уже неприятно говорить, подобно Павлу, что Бог предопределил «усыновить нас... по благо-волению воли Своей, в похвалу славы **благодати** Своей» (Еф. 1:5,6, курсив мой. — *У. Г.*), и мы начинаем думать, что Бог «предопределил усыновить нас, так как Он знал, что в нас достаточно склонности к тому, чтобы быть благими и веровать». Когда мы начинаем размышлять таким образом, это резко контрастирует с Новым Заветом и со всем тем, что в нем говорится об избрании и предопределении. Напротив, если мы понимаем, что избрание основано исключительно на единовластном желании Бога и Его решении любить нас, не-смотря на недостаток в нас добродетели, то в нас возникает глубокое чувство благодарности к Нему за наше спасение, которое мы никоим образом не за-служили, и мы непрестанно будем думать о «похвале славы благодати» Божьей (Еф. 1:6).

Разница между двумя воззрениями на избрание отчетливо видна в ответе на один очень простой вопрос. Если мы знаем, что некоторые люди примут решение принять Христа, а некоторые не придут к Нему, то спросим себя: «В чем заключается различие между этими людьми?» То есть каково **главное различие** между теми, кто верит, и теми, кто не верит? Если наш ответ заключается в том, что это различие основывается на чем-то, что в конечном счете совершается Богом (а именно на Его суверенном избрании тех, кто будет спасен), то мы видим, что спасение, на его самом фундаментальном уровне, осно-вано **исключительно на благодати**. С другой стороны, если мы отвечаем, что разница между теми, кто спасен, и теми, кто не спасен, основывается на чем-то, что заключено **в самом человеке** (т. е. в его предрасположенности к вере или неверию), то спасение в конечном счете зависит от сочетания благодати и че-ловеческих способностей<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> **Арминиане определяющим фактором в спасении считают нечто, заключающееся в самом человеке; это ясно видно из утверждения И. Говарда Маршалла: «Призыв Бога заключается в том, что человек ставится перед выбором: сказать ли ему „да“, или „нет“ (чего он не может сделать до того, как Бог призовет его; до этих пор он непрерывно пре-бывает в состоянии „нет“)**» (I. Howard Marshall, "Predestination in the New Testament", in *Grace Unlimited*, p. 140). Из этого утверждения Маршалла видно, что главной причиной спасения человека является то, как отвечает человек на призыв Бога: согласием или отказом, а следовательно, спасение зависит от чего-то, что заключается в самом человеке, — от его способности или предрасположенности ответить именно «да», а не «нет».

4) **Предопределение, основанное на предузнании, вовсе не оставляет людям свободного выбора.** Идея о том, что предопределение Бога о людях, которые уверуют, основано на предузнании их веры, ставит другую проблему. Мы при-ходим к выводу, что такая система также не оставляет человеку никакой ре-альной свободы. Поскольку Бог видит, что человек «А» придет к вере в Хрис-та, а человек «В» **не** придет к вере в Христа, то эти факты уже **установлены**, они уже **определены**. Если мы считаем, что знание Бога о будущем **истинно** (а та-ковым оно и должно быть), то нет никакого сомнения в том, что человек «А» уверует, а человек «В» не уверует. Не существует никакой вероятности, что их жизни сложатся как-то иначе. Следовательно, справедливо будет утверждать, что их судьбы все же **определены**, поскольку они не могут сложиться никаким иным образом. Но **кем** определены их судьбы? Если они определены самим Богом, то избрание может быть основано не на предузнании, а лишь на суве-ренной воле Бога. Но если эти судьбы определены не Богом, то кто или что определяет их? Вне всякого сомнения, ни один христианин не скажет, что су-ществует некое мощное существо, не являющееся Богом, которое контроли-рует судьбы людей. Следовательно, единственным другим возможным реше-нием является предположение, что судьбы определяются некоторой безличной силой, чем-то вроде рока, который действует во вселенной и определяет весь ход событий. Но чем оборачивается такое решение? Мы жертвуем избра-нием по любви Бога, Который является личностью, ради разновидности де-терминизма, где решающую роль играет безличная сила, и мы уже не обязаны своим спасением Богу.

5) **Заключение: избрание безусловно.** Опираясь на четыре вышеприведен-ные соображения, следует отвергнуть мысль о том, что избрание основывает-ся на предузнании Богом нашей судьбы. Мы приходим к выводу, что причи-ной избрания является суверенный выбор Бога — он предопределил усыно-вить нас «по благоволению воли Своей» (Еф. 1:5). Бог избрал нас просто потому, что возлюбил нас. Не потому, что предвидел в нас веру или какие-то достоинства.

<sup>14</sup>**Безусловное избрание (Unconditional election) — это расшифровка буквы «U» в ак-**рониме TULIP. (Сокращение TULIP — «тюльпан» — построено на заглавных буквах пяти основополагающих доктрин кальвинизма. Расшифровку остальных букв см. ниже. — *Примеч. пер.*) «Т» означает абсолютную греховность (Total depravity), см. гл. 23; «L» — ограниченное искупление (Limited atonement), см. гл. 26; «I» — непреодолимая бла-

годать (Irresistible grace), см. гл. 33; «Р» — неотступность святых (Perseverance of the saints), см. гл. 39.

<sup>15</sup>В реформатских кругах (т. е. среди тех, кто придерживается той формы учения об избрании, которая представлена здесь) имела место дискуссия между сторонниками двух точек зрения, *т. е. как супралапсарианизм и инфралапсарианизм*. Различие касается предположения о том, что происходило в сознании Бога до сотворения мира. Речь идет не о временном порядке происшедшего, а о *логическом*. В логическом порядке вопрос заключается в следующем: а) Бог сперва решил, что Он *спасет некоторых людей*, а затем *позволил греху* проникнуть в мир, чтобы Он мог спасти людей от него (позиция супралапсариан), или же все происходило наоборот: б) Бог сперва *позволил греху* проникнуть в мир, а затем решил, что Он *спасет от него некоторых людей* (позиция инфралапсариан). Слово «супралапсарианизм» означает «до падения», а «инфралапсарианизм» — «после падения». Дискуссия крайне сложна и умозрительна, поскольку прямых библейских сведений на этот счет практически нет. Достойные внимания аргументы выдвигались как в пользу первой, так и в пользу второй точек зрения, и, вероятно, доля истины содержится в каждой из них. Однако в конечном счете мудрее всего признать, что Писание не дает нам возможности проникнуть в эту тайну, и, следовательно, практически бесполезно пытаться сделать это.

Я решил упомянуть данную дискуссию в этом учебнике лишь потому, что слова «суп-ралапсарианизм» и «инфралапсарианизм» иногда используются в богословских кругах как синоним в высшей степени абстрактных и темных богословских дискуссий, и мне пока-залось необходимым просто проинформировать читателя о природе этого спора и о значении этих терминов. По этой проблематике см.: Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 118—125.

Такое понимание избрания традиционно определяется как «безусловное избрание»<sup>14</sup>. Оно «безусловно», потому что не *обусловлено* ничем из того, что Бог видит в нас и что делало бы нас достойными Его избрания<sup>15</sup>.

## В. Возражения, выдвигаемые против учения об избрании

Следует отметить, что учение об избрании в той форме, в которой оно здесь изложено, вовсе не является общепризнанным во всех христианских церквях, от католических до протестантских. Процесс принятия учения в этой форме имеет долгую историю, многие выдвигали против него свои возражения. В современных евангельских церквях — реформатских и кальвинистских (на-пример, в консервативных пресвитерианских) — такой взгляд принимается; а также многими лютеранами и англиканами и большинством баптистов и членов независимых церквей. С другой стороны, такая позиция решительно отвергается практически всеми методистами, многими членами баптистских, англиканских и независимых церквей<sup>16</sup>. Большинство возражений против учения об избрании являются частными случаями и касаются учения о про-видении, изложенного в гл. 15 (там же содержится и ответ на эти возражения), но о некоторых из них следует упомянуть также и здесь.

<sup>16</sup>Полный обзор возражений, касающихся учения об избрании, вы можете найти в двух прекрасных, недавно вышедших сборниках статей, написанных с арминианской позиции, которая отвергает взгляд на избрание, представленный в этой главе; см.: Clark H. Pinnock, ed., *Grace Unlimited* (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975); Clark H. Pinnock, ed., *The Grace of God, the Will of Man—A Case for Arminianism*. Ответ на эти сборники Том Шрайнер и Брюс Уэр издали основательный сборник статей реформатских исследователей: Тот Schreiner, Bruce Ware, *The Grace of God, the Bondage of the Will: A Case for Calvinism*. (Baker Book House, Grand Rapids, 1995).

<sup>17</sup>Грант Р. Осборн неоднократно подчеркивает, что в текстах, в которых идет речь об избрании и предопределении, постоянно упоминается человеческое волеизъявление и человеческий выбор (Grant R. Osborne, "Exegetical Notes on Calvinist Texts", in *Grace Unlimited*, pp. 167— 189). Показательно то, как Осборн разбирает стих из Деян. 13:48 — «...Уверовали все, которые были предстали к вечной жизни». Он пишет: «Хотя мы и соглашаемся с тем, что основой здесь является божественное избрание, это не отрицает присутствия человеческого волеизъявления, как это видно из контекста» (p. 175). Такое возражение, похоже, подразумевает, что реформатская точка зрения отрицает человеческое волеизъявление или выбор, совершаемый человеком. Однако следует ответить, что, с реформатской позиции, истинное человеческое волеизъявление и воля человека, проявляющаяся в выборе, полностью признается. Просто реформаты утверждают, что Бог настолько мудр и могуществен, что *предопределяет* наш свободный ответ. Осборн не комментирует прямо эту точку зрения.

/ . *Избрание означает, что у нас нет выбора, принять нам Христа или нет*. Если согласиться с этим возражением, то получится, что учение об избрании отрицает призыв Евангелия, обращенный к воле человека, призыв, который предлагает людям сделать выбор — ответить Христу или нет. В ответ на это мы должны сказать, что учение об избрании вполне согласуется с представлением о том, что у нас есть выбор: мы совершаем волевые

действия, принимая или же отвергая Христа. Наш выбор является выбором воли, потому что он связан с тем, что мы хотим сделать, и с тем, что мы решаем сделать<sup>17</sup>. Это не означает, что наш выбор абсолютно свободен, поскольку (как это показано в гл. 15 о про-видении) Бог может полновластно действовать через наши желания. Он гарантирует, что результат нашего выбора будет таков, каким Он его предопределил, и все же это можно рассматривать как реальный выбор, поскольку Бог создал нас и повелел, чтобы выбор человека был реален. Короче говоря, мы можем сказать, что Бог делает так, что мы избираем Христа добровольно. В разбираемом возражении кроется неверное положение о том, что выбор должен быть абсолютно свободен (т. е. что Бог никак не должен влиять на него), чтобы считать его истинным человеческим выбором.

## **2. В соответствии с таким определением избрания, наш выбор не является истинным выбором.**

Продолжая возражение, изложенное в предыдущем параграфе, кто-то может заметить, что если выбор определяется Богом, то он только кажется нам свободным и мы думаем, что он зависит от нашей воли; такой выбор не является абсолютно свободным и поэтому не может быть истинным, реальным выбором. И вновь мы должны ответить, что это неверное определение: нельзя считать, что выбор обязан быть абсолютно свободным и только тогда он может быть истинным и действительным. Ведь если Господь создает нас определенным образом и затем говорит нам, что выбор нашей воли реален и подлинен, то мы должны согласиться, что этот выбор действительно таков. Только Бог может определить, что во Вселенной является подлинным и реальным. Кроме того, где в Писании говорится о том, что наш выбор должен быть свободен от влияния Бога или Его контроля, чтобы считаться реальным и истинным выбором? В Писании ничего подобного не сказано.

**3. Учение об избрании делает из нас кукол или роботов, а не реальных личностей.** В соответствии с этим возражением, если Бог действительно предопределяет наш выбор во всем, что касается спасения, то мы вовсе не являемся реальными личностями. И вновь следует ответить, что мы созданы Богом и должны предоставить Ему право решать, что значит быть реальной личностью. Аналогия с «куклами» и «роботами» низводит нас к категории, ниже человеческой, — к категории предметов, созданных людьми. Но истинные человеческие существа стоят гораздо выше кукол и роботов, поскольку у нас есть истинная воля и мы принимаем волевые решения, основанные на наших собственных предпочтениях и желаниях. Именно способность принимать волевые решения отличает нас от большей части творения, которое стоит на ступень ниже, чем человек. Мы — реальные люди, сотворенные по образу Божьему, и Бог позволил нам совершать подлинный выбор, который оказывает подлинное влияние на нашу жизнь.

**4. Учение об избрании означает, что у неверующих никогда не было шанса уверовать.** Это возражение означает, что если Бог от века положил, что некоторые люди не уверуют, то для них никогда не было истинного шанса уверовать, а это несправедливо. На это возражение есть два ответа. Во-первых, мы должны отметить, что Библия не позволяет нам говорить, что у неверующих нет шанса уверовать. Когда люди отвергали Иисуса, Он всегда возлагал вину за это на них, на их волевое решение, а не на что-либо, установленное Богом-Отцом. «Почему вы не понимаете речи Моей? потому что не можете слышать слова Моего. Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего» (Ин. 8:43,44). Он говорит Иерусалиму: «Сколько раз хотел Я собрать детей твоих... **и вы не захотели!**» (Мф. 23:37, курсив мой. — **У. Г.**). Он сказал иудеям, которые отвергали Его: «Но вы **не хотите прийти ко Мне**, чтобы иметь жизнь» (Ин. 5:40, курсив мой. — **У. Г.**). В гл. 1 Послания к Римлянам открыто говорится, что всем людям дано явное откровение от Бога и «им нет прощения» (Рим. 1:20. Прилагательное *αναπόλητος*, «не заслуживающий прощения», в синодальной русской версии переведено как «безответный». — **Примеч. пер.**). Это постоянная тема всего Писания: люди, пребывающие в безверии, остаются таковыми лишь потому, что они не хотят прийти к Богу, и вина за это неверие всегда возлагается на самих неверующих, а вовсе не на Бога.

На следующем уровне ответом на этот вопрос будет просто ответ Павла на сходное замечание: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему (его): „зачем ты меня так сделал?“» (Рим. 9:20).

**5. Избрание несправедливо.** Иногда люди рассматривают учение об избрании как несправедливое, поскольку оно говорит о том, что одних Бог избирает к спасению, а других решает не спасать. Разве это справедливо?

На это можно дать два ответа. Во-первых, мы должны помнить, что **для Бога было бы абсолютной справедливостью вообще никого не спасать**, как Он и поступил с ангелами: «Бог ангелов согрешивших не пощадил, но, связав узами адского мрака, предал блюсти на суд для наказания» (2 Пет. 2:4)<sup>18</sup>. Что было бы действительно справедливо со стороны Бога — так это поступить с людьми также, как и с ангелами, а именно не спасать никого из тех, кто согрешил и восстал против Него. Но если Он все же спасает некоторых, то это является

благодатью с Его стороны и далеко выходит за рамки спра-ведливости.

<sup>18</sup> См. гл. 18, где рассматривается вопрос о том, что со стороны Бога было бы спра-ведливо вообще никого не спасать.

Однако рассуждение можно продолжить и сказать, что со стороны Бога было несправедливо создавать тех людей, которые, как Он знал, согрешат и будут про-кляты и которых Он не освободит. Павел рассматривает это возражение в гл. 9 Послания к Римлянам. Сказав, что Бог «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9:18) <sup>19</sup>, Павел как раз говорит об этом возражении: «Ты скажешь мне: „за что же еще обвиняет? ибо кто противостанет воле Его?“» (Рим. 9:19). Вот са-мая суть возражения, которое обвиняет избрание в несправедливости. Если судь-ба каждого человека в конечном счете определяется Богом, а не самим человеком (т. е. даже когда люди совершают выбор, определяющий, будут они спасены или нет, и если Бог так или иначе выступает в качестве причины их выбора, направ-ляя их в ту или иную сторону), то как это может быть справедливым?

Ответ Павла взывает вовсе не к нашей гордости; он не пытается фило-софски объяснить, почему это справедливо. Он просто обращает наше вни-мание на права Бога как всемогущего Творца:

<sup>19</sup> Арминианское толкование этого стиха находим у Джека Коттрелла. Он утверждает, что Рим. 9:18 — «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» — говорит не о выборе Богом людей к спасению, а об избрании Им людей для тех или иных дел: «Он избирает кого хочет для служения, а не для спасения» (Jack Cottrell, "The Nature of the Divine Sovereignty", in *The Grace of God, the Will of Man*, p. 114). Однако такая интерпретация неубедительна, поскольку весь контекст определенно говорит о спасении. Павел гово-рит: «Великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему: я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим. 9:2,3), и гово-рит он это не потому, что иудеи не были избраны для какого-либо служения, а потому, тго они не были спасены! В ст. 8 он говорит не о том, что кто-то был избран для служения, а кто-то нет; он говорит о тех, кто может сказать, что они «дети Божий», и кто не является гаковым. А в ст. 22 — не о тех, кто упустил возможность принять на себя служение, а о «сосудах гнева, готовых к погибели». Очевидно, что речь здесь идет о спасении.

<sup>20</sup> Джеймс Д. Стросс считает, что фразу «сосуды гнева, готовые к погибели» (Рим. 9) следует понимать как «приготовившие себя» к гневу (James D. Strauss, "God's Promise and Universal History: The Theology of Romans 9", in *Grace Unlimited*, p. 200). Но он не приво-дит ни одного примера употребления возвратной формы употребления глагола «*ἑταρτίξω*», что было бы убедительным аргументом. В BAGD(pp. 417—418) говорится, что тассив может употребляться в непереходной конструкции (как в том случае, когда мы переводим: «готовые к погибели»), однако не приводится ни одного примера употребле-ния этого глагола в действительном залоге без прямого дополнения. Более того, предпо-ложение Стросса о том, что сосуды сами «приготовили себя» к гневу, противоречит кон-тексту: сосуды не делают сами себя, их изготовляет горшечник.

Другое возражение Стросса заключается в том, что, по его мнению, образы горшечни-са и глины в Рим. 9:20—23 опираются на ветхозаветные тексты, говорящие о призвании Бога ;вободно избрать покаяние и веру. Он говорит, что это исключает идею о суверенном предо-!ределении со стороны Бога (p. 199). Но здесь Стросс просто неверно понимает позицию «еформатов, которые никогда не отрицали ответственность человека за свой выбор.

А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделав-шему (его): «зачем ты меня так сделал?» Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного упо-требления, а другой для низкого? Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосу-дами милосердия, которые Он приготовил к славе, над нами, которых Он призвал не только из Иудеев, но и из язычников? (Рим. 9:20—24)<sup>20</sup>.

Павел говорит, что есть предел, за которым мы не можем спорить с Богом или ставить под сомнение Его справедливость. Он свершил то, что Он свер-шил, в соответствии со Своей высшей волей. Он — Творец; мы — творения, и у нас просто нет оснований обвинять Его в несправедливости или нечестно-ти<sup>21</sup>. Читая эти слова Павла, мы встаем перед выбором: принять или не при-нять то, что говорит Бог и что Он делает, просто потому, что Он — Бог, а мы нет. Это тот вопрос, который затрагивает глубочайшие аспекты нашего самосо-знания как творений и наших отношений с Богом-Творцом.

Возражение о несправедливости принимает несколько иную форму, ког-да люди утверждают, что *со стороны Бога несправедливо спасти некоторых людей и не спасти всех*. Это возражение основано на человеческом представ-лении о справедливости, которое мы ощущаем интуитивно. В человеческих делах мы признаем, что с равными людьми следует обращаться одинаково. Следовательно, нам кажется справедливым сказать, что если Бог

спасет **не-которых** грешников, то Ему следовало бы спасти **всех** грешников. Ответить на это возражение можно, только сказав, что мы не в праве навязывать Богу наше внутреннее, человеческое ощущение справедливости. Когда в Писании поднимается эта тема, все сводится к верховной власти Бога как Творца и говорится, что Он в праве сделать со своим творением все, что Ему будет угодно (см.: Рим. 9:19,20, процитированное выше)<sup>22</sup>. Если Бог решил сотворить кого-то и спасти его, а кого-то не спасать, то на то была Его верховная воля, и у нас нет ни моральных оснований, ни подтверждения в Писании, чтобы утверждать, что это несправедливо.

<sup>21</sup> Более подробный анализ этого вопроса см.: John Piper, *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1—23* (Grand Rapids: Baker, 1983).

<sup>22</sup> Говард Маршалл говорит, в частности: «Я не понимаю, как может быть справедливым спасти одного виновного, а не другого» (I. Howard Marshall, "Predestination in the New Testament", in *Grace Unlimited*, p. 136). Однако, похоже, именно такова точка зрения Павла в Рим. 9:18—20: Бог спасает одних и решает не спасать других, и у нас, творений, нет никакого права считать, что это несправедливо.

**б. Библия говорит, что Бог хочет спасти всех.** Другое возражение заключается в том, что учение об избрании противоречит тем отрывкам из Писания, в которых говорится о том, что Бог хочет, чтобы все были спасены. Павел пишет: «Ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, **Который хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины**» (1 Тим. 2:3,4, курсив мой. — *У. Г.*). А Петр говорит: «Не медлит Господь исполнением обетования, какие-которые почитают то медленней; но долготерпит нас, **не желая, чтобы кто погиб**, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3:9, курсив мой. — *У. Г.*). Разве эти слова не противоречат утверждению, что Бог избрал к спасению лишь некоторых?

Одним из решений этого вопроса (с реформатской точки зрения, которая и отстаивается в этой книге) будет утверждение о наличии **явной воли** Бога (когда нам говорится, что мы должны сделать) и Его **скрытой воли** (которая касается Его плана о том, что должно произойти)<sup>23</sup>. Эти стихи просто говорят нам, что Бог призывает каждого и повелевает каждому раскаяться и прийти к Христу ради спасения, но они ничего не говорят нам о тайных намерениях Бога, мы не можем знать, кто именно будет спасен.

Арминианский богослов Кларк Пиннок отрицает положение о том, что у Бога есть явная и скрытая воля. Он называет это утверждение «чрезмерно парадоксальным представлением о двух божественных волях относительно спасения»<sup>24</sup>. Однако Пиннок не дает ответа на вопрос о том, почему не все люди спасены (с арминианской точки зрения). В конечном счете арминиане также должны признать, что Бог **желает** чего-то более сильно, чем спасения всех людей, **ибо не все люди спасены**. Арминиане говорят, что не все спасены, потому что желание Бога сохранить свободную волю человека **сильнее, чем** Его желание спасти всех людей. Но не является ли также и это разделением воли Бога на два аспекта? С одной стороны, Бог хочет, чтобы все были спасены (1 Тим. 2:5,6; 2 Пет. 3:9). Но, с другой стороны, Он хочет, чтобы за веком оставалось право абсолютно свободного выбора. То есть второго Он желает **больше, чем первого**. Следовательно, арминиане также должны признать, что в 1 Тим. 2:5,6 и во 2 Пет. 3:9 не подразумевается, что Бог желает спасения всем людям полностью и безусловно; они также должны признать, что эти стихи говорят об одной разновидности или одном аспекте воли Бога.

Здесь ясно видно различие между реформатским и арминианским представлениями о воле Божьей. И кальвинисты, и арминиане согласны, что повеления Бога в Писании открывают нам Его волю и что повеления Бога в Писании призывают нас к покаянию и вере в Христа ради нашего спасения. Следовательно, и те и другие согласны, что Бог желает, чтобы мы были спасены, — это Его воля, которую Он открыто являет нам в призыве Евангелия.

<sup>23</sup> **О явной и скрытой воле Бога см. в гл. 12 и 15. См. также: John Piper, "Are There Two Wills in God? Divine Election and God's Desire for All to Be Saved", in *The Grace of God, the Bondage of the Will*, ed. Tom Schreiner and Bruce Ware.**

<sup>24</sup> Clark Pinnock, "Introduction", in *Grace Unlimited*, p. 13.

Но обе стороны должны также признать, что есть еще нечто, что является для Бога более важным, чем спасение всех людей. Реформатские бого-слова говорят, что Бог расценивает **Свою славу** как нечто более важное, чем спасение всех людей, и что (в соответствии с Рим. 9) слава Божья возвеличивается именно тем фактом, что некоторые не спасены. Арминианские бого-слова также говорят, что нечто является более важным для Бога, чем спасение всех людей, а именно **сохранение свободной воли человека**. Таким образом, в реформатской системе высшей ценностью для Бога является Его собственная слава, а в арминианской системе высшей ценностью для Бога является свободная воля человека. Эти две концепции четко различаются, и, похоже, реформатская позиция в этом вопросе находит в Библии гораздо большее подкрепление, чем арминианская<sup>25</sup>.

## Д. Учение об осуждении

Если мы понимаем избрание как выбор Богом некоторых людей к спасению, то возникает вопрос и о другом аспекте этого выбора, а именно решение Бога не спасать прочих людей. Это решение Бога, имевшее место прежде вековых времен, называется осуждением. **Осуждение — это решение Бога, принятое в печали и еще до творения, не избирать некоторых людей к спасению, наказать их за их грехи и таким образом явить Свою справедливость.**

Из всех библейских доктрин учение об осуждении нам труднее всего осмыслить и принять. Ведь речь идет о столь ужасных и бесповоротных последствиях для людей, которые созданы по образу Божьему. Мы знаем, что Бог дарует любовь таким же людям, как и мы сами, и что Бог повелевает нам любить наших ближних, и это объясняет тот ужас, с которым мы воспринимаем учение об осуждении<sup>26</sup>. Это как раз то, во что мы не хотели бы верить, и не стали бы верить, если бы Писание ясно не учило нас об этом.

Но действительно ли есть в Писании слова, которые подтверждают такое решение Бога? Да, безусловно, есть. Иуда говорит о том, что существуют люди, **«издревле предназначенные к сему осуждению**, нечестивые, обращающие благогодать Бога нашего в повод к распутству и отвергающиеся единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа» (Иуд. 4, курсив мой. — У. Г.). Также и Павел говорит о фараоне и других:

<sup>25</sup>См. гл. 14 и 20, где говорится о том, что Бог создал нас и вообще весь мир для собственной славы. Арминяне могут сказать, что Бог гораздо больше прославляется, когда мы предпочитаем Его, пользуясь абсолютно свободным выбором нашей воли. Однако это лишь сомнительное предположение, основанное на собственных ощущениях и на аналогии с миром людей, и в Писании оно не находит подтверждения. Более того, арминянам следовало бы быть последовательными и принять в расчет те миллионы людей, которые не делают выбора в пользу Бога, и тогда пришлось бы признать, что Бог также гораздо в большей степени прославляется свободным выбором этих миллионов, которые свободно решили быть против Бога — иначе почему Бог позволил им упорствовать в этом свободном выборе против Него?

<sup>26</sup>Сам Жан Кальвин говорит об осуждении: «Я признаю, что мы должны ужасаться Божьему решению» (Calvin, *Institutes*, 3.23.7 [2:955]).

Ибо Писание говорит фараону: «для того самого Я и поставил тебя, чтобы показать над тобою силу Мою, и чтобы проповедано было имя Мое по всей земле». Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает.

<".>Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели?.. (Рим. 9:17-22).

Говоря о результатах того факта, что Бог избрал к спасению не всех людей, Павел отмечает: «Избранные же получили, а прочие ожесточились» (Рим. 11:7). А вот что Петр говорит отех, кто отвергает Евангелие: «Они претыкаются, не по-коряясь слову, **на что они и оставлены**» (1 Пет. 2:8, курсив мой. — У. Г.)<sup>27</sup>.

Несмотря на то что мы испытываем ужас перед этим учением, мы должны быть осторожны в нашем отношении к Богу и к этим отрывкам из Писания. Мы не должны уступать желанию увидеть Библию иной, чем она есть, увидеть ее без этих стихов. Более того, если мы уверены, что эти стихи говорят об осуждении, то мы обязаны верить в это и принимать как нечто правильное и справедливое, даже если мы содрогаемся от ужаса, думая об этом. В таком контексте нас, возможно, удивит, что Иисус может благодарить Бога и за то, что Он скрывает знание о спасении от некоторых людей, и за то, что другим Он это открывает: «Иисус сказал: славлю Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаил сие от мудрых и разумных и открыл то младенцам; ей, Отче! ибо такую было Твое благоволение» (Мф. 11:25,26).

Кроме того, мы должны признать, что осуждение и вечное проклятие не-которых людей тем не менее показывают справедливость Бога, а также служат к его прославлению. Павел говорит: «Что же, если Бог, **желая показать гнев и явить могущество Свое**, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели» (Рим. 9:22, курсив мой. — У. Г.). Павел также отмечает, что факт подобного наказания «сосудов гнева» показывает величие милости Бога по отношению к нам: Бог делает это, «дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия» (Рим. 9:23).

<sup>27</sup> Исследование этого вопроса см.: Wayne Grudem, / *Peter*, pp. 107—110. Этот стих говорит не просто о том, что Бог предопределил сам факт преткновения непокорных, а именно о том, что Бог предопределил некоторых людей ктому, что они будут непокорны и преткнутся: «...на что они и оставлены» (греческая форма *ετέθησαν* [«они были оставлены»] подразумевает подлежащее во множественном числе).

Мы также должны помнить, что **в Библии избрание и осуждение представ-лены как совершенно разные процессы**. Избрание к спасению рассматривается как причина для радости и восхваления Бога, Который достоин этого восхва-ления и является первопричиной нашего спасения (см.: Еф. 1:3—6; 1 Пет. 1:1—3). Бог показан активно избирающим нас к спасению, причем с любовью и радостью. Однако осуждение рассматривается как нечто, печальное Бога, а вов-се не радующее (см.: Иез. 33:11), а вина за проклятие грешников всегда воз-лагается на непокорных людей или ангелов, и никогда — на Самого Бога (см.: Ин. 3:18,19; 5:40). Писание говорит, что причиной избрания является Бог, а причиной осуждения является грешник. Другим важным различием является то, что основой избрания является благодать Бога, тогда как основой осужде-ния является справедливость Бога. Поэтому термин «двойное предопределе-ние» нельзя считать ни полезным, ни корректным, поскольку он игнорирует различия между избранием и осуждением. .

Печаль Бога, которую Он испытывает из-за смерти грешника («Не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был», Иез. 33:11), помогает нам понять, насколько уместна была печаль Павла, ко-торая охватывала его, когда он размышлял о неверующих иудеях, отвергших Христа. Павел говорит:

**Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу мое-му. я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти, то есть, Израильтян... (Рим. 9:1—4, курсив мой. — У. Г.).**

Нам также следует испытывать великую печаль, когда мы думаем об учас-ти неверующих.

Могут спросить, почему Бог, если Он испытывает подлинную печаль, наказывая грешников, допускает или даже утверждает их проклятие? Ответ заключается в том, что это в конечном счете служит к Его прославлению. В этом является Его гнев, Его справедливость и Его милость, и иным образом они не могут быть явлены. Ведь мы знаем, что в нашей земной человеческой жизни мы можем совершать поступки, о которых потом глубоко сожалеем, но которые впоследствии приносят большое благо. Эта аналогия относится к сфере человеческого, но все же помогает нам понять, что Бог может свершать то, что печалит Его, но тем не менее служит к Его прославлению.

## **Е. Практическое применение учения об избрании**

В наших взаимоотношениях с Богом учение об избрании находит очень важное практическое применение. Размышляя о библейском учении как об избрании, так и об осуждении, следует прилагать это к каждому из нас в на-шей собственной жизни. Для христианина правильно задавать такие вопро-сы: «Почему я христианин? По какой причине Бог решил спасти меня?»

Учение об избрании говорит нам, что мы являемся христианами просто потому, что Бог прежде вековых времен решил излить на нас Свою любовь. Но почему Он решил излить на нас Свою любовь? Не из-за того, что в нас есть нечто благое, а просто потому, что Он решил любить нас. Другой перво-причины нет.

Если мы размышляем именно так, это смиряет нас перед Богом. Это по-могает нам осознать, что мы не можем требовать Божьей благодати. Нашим спасением мы обязаны исключительно Его милости. И единственным отве-том с нашей стороны может быть только вечная хвала Богу.

## **Вопросы для самостоятельной работы**

1. Считаете ли вы, что Бог избрал к спасению лично вас еще до сотворения мира? Вы полагаете, что Он сделал это, зная, что вы уверуете в Христа, или же это было «безусловное избрание», не основанное на предвидении Богом чего бы то ни было в вас, что заслуживало бы Его любви? Независимо от того, как вы ответи-ли на предыдущие вопросы, поясните, как ваш ответ влияет на ваши взаимоот-ношения с Богом.

2. Придает ли вам знание учения об избрании уверенности в своем будущем?

3. После прочтения этой главы действительно ли вы чувствуете себя в состо-янии благодарить или славить Бога за то, что Он Избрал вас к спасению? Полага-ете ли вы, что со стороны Бога несправедливо не спасти всех людей?

4. Знание учения об избрании, как оно изложено в этой главе, не мешает ли вам ощущать собственную индивидуальность, не чувствуете ли вы себя роботом или куклой в руках Бога? Полагаете ли вы, что такие ощущения в данном случае были бы естественны?

5. Не повлияет ли тема этой главы на ваше желание проповедовать? Поло-жительное это влияние или отрицательное? Считаете ли вы возможным рассмат-ривать учение об избрании как стимул к проповеди (см.: 1 Фес. 1:4,5; 2 Тим. 2:10)?

6. Вне зависимости от того, арминианской или реформатской точки зрения вы придерживаетесь в вопросе об избрании, полагаете ли вы, что представители противоположной точки зрения в своей

христианской практике могут быть более успешны, чем вы сами? Даже если вы не согласны с другой точкой зрения, можете ли вы перечислить несколько полезных практических истин о христианской жизни, которым вы можете научиться у последователей противоположных взглядов? Могут ли кальвинисты и арминиане сделать что-либо, что привело бы к большей ясности и к меньшему разделению в этом вопросе?

## Специальные термины

детерминизм  
избрание  
осуждение  
предопределение  
предузнавание  
фатализм

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)  
1930 Thomas, 236-257  
1882-1892 Litton, 351-363
2. Арминианские (уэслианские или методистские)  
1847 Finney, 481-515  
1875-1876 Pope, 2:363-367  
1892-1894 Miley, 2:254-308  
1940 Wiley, 2:335-357  
1983 Cottrell, 2:331-502
3. Баптистские  
1767 Gill, 1:251-288, 300-306  
1887 Boyce, 341-367  
1907 Strong, 779-790  
1917 Mullins, 338-358  
1976-1983 Henry, 6:76-107  
1983-1985 Erickson, 907-928
4. Диспенсационалистские  
1947 Chafer, 3:165-182  
1949 Thiessen, 257-263  
1986 Ryrie, 310-318
5. Лютеранские  
1917-1924 Pieper, 3:473-506  
1934 Mueller, 585-612
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
1559 Calvin, 2:920-986 (3.21-24)  
1861 Heppe, 150-189  
1871-1873 Hodge, 2:313-353  
1878 Dabney, 223-246  
1887-1921 Warfield, *BTS*, 270-333; *SSW*, 1:103-111, 285-298; *BD*, 3-70; *PS*, 13-112  
1937-1966 Murray, *CW*, 1:119-123; *CW*, 2:123-131; *BAA*, 79-87  
1938 Berkhof 109-125  
1962 Buswell 2:133-156
7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:13-22

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях



## 1. Традиционные богословия

1955 Ott, 242-246

## 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien (вопрос напрямую не рассматривается)

Другие работы

Basinger, David, and Randall Basinger, eds. *Predestination and Free Will*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1985.

Berkouwer, G. C. *Divine Election*. Trans. by Hugo Bekker. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

Carson, D. A. *Divine Sovereignty and Human Responsibility: Biblical Perspectives in Tension*. Atlanta: John Knox Press, 1981.

Coppedge, Allan. *John Wesley in Theological Debate*. Wilmore, Ky.: Wesley Heritage Press, 1987.

Feinberg, John S. "God Ordains All Things". In *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*. David Basinger & Randall Basinger, eds. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986.

Godfrey, William R. "Predestination". In *NDT*, pp. 528-530.

Klein, William W. *The New Chosen People: A Corporate View of Election*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.

Klooster, F. H. "Elect, Election". In *EDT*, pp. 348-349.

Nettles, Thomas. *By His Grace and for His Glory: A Historical, Theological and Practical Study of the Doctrines of Grace in Baptist Life*. Grand Rapids: Baker Book House, 1986.

Packer, J. I. "Election". In *IBD*, vol. 1, pp. 435-438.

Pinnock, Clark H., ed. *Grace Unlimited*. Minneapolis: Bethany, 1975.

Pinnock, Clark H., ed. *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism*. Grand Rapids: Zondervan, 1989.

Piper, John. *The Justification of God: An Exegetical and Theological Study of Romans 9:1—23*. Grand Rapids: Baker, 1983.

Poythress, Vern. "Using Multiple Thematic Centers in Theological Synthesis: Holiness as a Test Case in Developing a Pauline Theology". Неопубликованная рукопись, с которой можно ознакомиться в Вестминстерской богословской семинарии: Campus Bookstore, Westminster Theological Seminary, P.O. Box 27009, Philadelphia, PA, 19118 (исследование изложения темы спасения у Павла).

Reid, W. S. "Reprobation". In *EDT*, p. 937.

Schreiner, Thomas, and Bruce Ware, editors. *The Grace of God, the Bondage of the Will: A Case for Calvinism* (планируемое заглавие). 2 vols. Планируется к изданию в 1995 г.: Grand Rapids: Baker.

Shank, R. *Elect in the Son: A Study of the Doctrine of Election*. Springfield, Mo.: Westcott, 1970.

Sproul, R. C. *Chosen by God*. Wheaton, 111.: Tyndale, 1986.

Steele, David N. and Curtis C. Thomas. *The Five Points of Calvinism — Defined, Defended, Documented*. International Library of Philosophy and Theology: Biblical and Theological Studies, ed. J. Marcellus Kik. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1963.

Storms, C. Samuel. *Chosen for Life: An Introductory Guide to the Doctrine of Divine Election*. Grand Rapids: Baker, 1987.

Warfield, B. B. *The Plan of Salvation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1942.

Warfield, B. B. "Predestination". In *Biblical and Theological Studies*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1952.

## Отрывок для запоминания

Еф. 1:3-6:

*Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах, так как Он избрал нас в Нем прежде создания мира, чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в люб-ви, предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа, по благоволению воли Своей, в похвалу славы благодати Своей, которую Он облагодатствовал нас в Возлюбленном.*

Г Л А В А 32

## Евангельский призыв и актуальный призыв

*В чем смысл евангельского призыва? Как этот призыв становится актуальным?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Когда Павел повествует о том, каким образом Бог приносит спасение в нашу жизнь, он пишет: «Кого Он *предопределил*, тех и *призвал*; а кого призвал, тех и *оправдал*; а кого оправдал, тех и *прославил*» (Рим. 8:30). Здесь Павел при-водит порядок событий, в котором к нам приходит благословение спасения. Хотя уже давно, еще до сотворения мира, Бог «предопределил» нас к тому, что-бы быть Его детьми и быть подобными образу Его Сына, Павел отмечает, что при осуществлении плана Бога в нашей жизни Он «призвал» нас (здесь име-ется в виду Бог-Отец). Затем Павел называет оправдание и прославление, тем самым указывая, что они идут после призвания. Павел отмечает тем самым, что в плане спасения Бога существует твердый порядок (хотя здесь названы не все аспекты нашего спасения). Поэтому мы начнем рассматривать вопрос о спасении именно с призвания.

### А. Актуальный призыв<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Effectual calling* — очень важный термин реформатского богословия; русский экви-валент пока не выработан. Возможные варианты: конкретный, сугубый, направленный, индивидуальный. См.: Англо-русский словарь: В помощь христианскому переводчику / Сост. М. Волович и др.; Под ред. М. Макарова. М.: Духовное возрождение, 1997. — При-меч. пер.

Когда Павел говорит: «Кого Он предопределил, тех и призвал; а кого при-звал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил» (Рим. 8:30), он тем самым показывает, что призвание — это акт, совершаемый Богом. Это по существу акт Бога-Отца, ибо именно Он предопределяет людей «(быть) по-добными образу Сына Своего» (Рим. 8:29). Другие стихи еще более полно раскрывают суть этого призыва. Когда Бог мощно призывает людей, Он при-зывает их «из тьмы в чудный Свой свет» (1 Пет. 2:9); Он призывает их «в общение Сына Его» (1 Кор. 2:12; ср.: Деян. 2:39) и «в Свое Царство и славу» (1 Фес. 2:12; ср.: 1 Пет. 5:10; 2 Пет. 1:3). Призванные Богом люди принадлежат

Иисусу Христу (Рим. 1:6)<sup>2</sup>. Они также призваны к тому, чтобы быть «святы-ми» (Рим. 1:7; 1 Кор. 1:2), а также призваны к миру (1 Кор. 7:15; Кол. 3:15), свободе (Гал. 5:13), надежде (Еф. 1:18; 4:4), святости (1 Фес. 4:7), к терпению и страданию (1 Пет. 2:20,21; 3:9); к вечной жизни (1 Тим. 6:12).

Эти стихи свидетельствуют о том, что речь идет не о бессильном челове-ческом призыве. Этот призыв исходит от Царя вселенной, и в нем заключена такая мощь, что человеческое сердце не может не ответить на него. Это деяние Бога, которое *гарантирует* реакцию на него, поскольку Павел в Рим. 8:30 под-черкивает, что всех, кого Бог «призвал», Он также и «оправдал». Этот призыв способен изъять нас из царства тьмы и привести в царство Христа, чтобы мы присоединились к Нему в совершенном общении: «Верен Бог, Которым вы *призваны в общение Сына Его* Иисуса Христа» (1 Кор. 1:9)<sup>3</sup>.

Это величественное деяние Божье называют *актуальным призывом*, что-бы провести грань между ним и общим евангельским призывом, который до-стигает всех людей и который многие отвергают. Это вовсе не значит, что воз-вещение Евангелия не имеет отношения к призванию. Актуальный призыв действует *через* проповедь Евангелия людьми; Павел говорит: «К которому и призвал вас *благовествованием нашим, для* достижения славы Господа нашего Иисуса Христа» (2 Фес. 2:14, курсив мой.— У. Г.). Безусловно, существует много людей, которые услышали общий евангельский призыв, но не ответили на него. Но в некоторых случаях евангельский призыв с помощью Святого Духа становится столь мощным, что человеческое сердце откликается на него; в та-ком случае мы можем говорить, что эти люди услышали «актуальный призыв».

Актуальный призыв можно определить как *действие божественной бла-годати, обращенное к конкретному человеку и приводящее его к спасению*.

Очень важно, чтобы не создалось такого впечатления, будто люди могут быть спасены силой этого призыва *безучастия* их собственного ответа, про-диктованного их волей (см. гл. 34 о личной вере и покаянии, которые необхо-димы для обращения). Хотя и справедливо утверждать, что актуальный при-зыв пробуждает человека и способствует тому, чтобы он ответил на него, тем не менее нам следует твердо помнить, что наш ответ является актом нашей воли, в котором человек устремляет свою веру к Христу.

<sup>2</sup> Выражение *κλητοί Ἰησοῦ Χριστοῦ* в синодальной русской версии переведено как «призванные Иисусом Христом», тогда как родительный падеж *Ἰησοῦ Χριστοῦ* здесь вряд ли можно понимать как логическое подлежащее. Точнее было бы перевести: «призван-ные Иисуса Христа», т. е. «призванные [и принадлежащие] Иисусу Христу», как это и сделано в англоязычной версии, которую цитирует автор. — Примеч. пер.

<sup>3</sup> Вопрос об оправдании рассматривается в гл. 35.

Пример актуального евангельского призыва находим в описании первого приезда Павла в Филиппы. Когда Лидия слушала проповедь Евангелия, «Господь *отверз сердце ее* внимать тому, что говорил Павел» (Деян. 16:14).

Мы можем говорить также и о *евангельском призыве*, который действует через человеческую речь, в отличие от актуального призыва, который полностью является деянием Бога. Этот евангельский призыв обращен ко всем людям, даже к тем, кто не принимает его. Иногда такой евангельский призыв называют *внешним* или *общим призыванием*. Актуальный призыв Бога, который связан с выбором слышащего человека в пользу этого призыва, напротив, называется *внутренним призыванием*. Евангельский призыв является общим, внешним, и его часто отвергают, тогда как актуальный призыв является частным, внутренним и *всегда* действенным. Однако это никак не обесценивает евангельского призыва — это то средство, которое Бог избрал для передачи актуального призыва. Без евангельского призыва ни один человек не отозвался бы и не был бы спасен! «Как верить в Того, о Ком не слышали?» (Рим. 10:14). Следовательно, нам необходимо точно знать, что такое евангельский призыв.

## Б. Составляющие евангельского призыва

В человеческой проповеди Евангелия есть три важнейшие составляющие.

**1. Объяснение фактов, касающихся спасения.** Любой человек, приходящий к Христу, должен иметь хотя бы общее представление о том, кто такой Христос и каким образом Он спасает нас. Следовательно, объяснение фактов, касающихся спасения, должно включать в себя, как минимум, следующие пункты:

- 1) Все люди согрешили (Рим. 3:23).
- 2) Наказанием за наш грех является смерть (Рим. 6:23).
- 3) Иисус Христос умер, приняв наказание за наши грехи (Рим. 5:8).

Однако осознание этих фактов и даже согласие с тем, что они являются истинными, не могут быть достаточными для спасения. Должен иметь место также призыв к личному ответу со стороны человека, который придет к покаянию и лично уверует в Христа.

**2. Призыв лично ответить Христу в покаянии и вере.** Новый Завет повествует о том, как люди приходят к спасению, в терминах личного ответа на призыв Самого Христа. Этот призыв прекрасно выражен в словах Иисуса:

**Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко (Мф. 11:28-30).**

Важно подчеркнуть, что это не просто слова, давным-давно произнесенные одним из религиозных лидеров прошлого. Каждый нехристианин, слышащий эти слова, должен осознавать, что это те слова, которые Иисус Христос говорит ему лично *прямо сейчас, в этот самый момент*. Иисус Христос есть Спаситель, который ныне жив на небесах, и каждому нехристианину следует думать об Иисусе как о Том, Кто прямо сейчас говорит: *«Приидите ко Мне... и Я успокою вас»* (Мф. 11:28, курсив мой. — У. Г.). Это истинно *личный* призыв, требующий личного ответа от каждого, кто его слышит.

Иоанн также имеет в виду личный ответ, когда говорит: «Пришел к своим, и свои Его не приняли. А те, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1:11,12). Подчеркивая необходимость «принять» Христа, Иоанн тем самым подчеркивает необходимость личного ответа. К тем, кто является членом «теплой» церкви и кто не осознает своей духовной слепоты, Господь Иисус также обращается с призывом, требующим личного ответа: «Се, стою у двери и стучу: если кто услышит голос Мой и отворит дверь, войду к нему и буду вечерять с ним, и он со Мною» (Отк. 3:20).

Наконец, пять стихов в самом конце Библии также гласят о призыве Святого Духа и церкви прийти к Христу: «И Дух и невеста говорят: прииди! И слышавший да скажет: прииди! Жаждающий пусть приходит, и желающий пусть берет воду жизни даром» (Отк. 22:17).

Но что означает наш приход к Христу? Хотя более подробно об этом пойдет речь в гл. 34, все же здесь следует кое-что отметить. Если мы приходим к Христу и верим, что Он спасает нас от греха, мы должны отречься от греха в подлинном покаянии. В некоторых случаях в Писании говорится о покаянии и вере в связи с первоначальным

обращением (Павел сказал, что провел время «возвещая Иудеям и Еллинам **покаяние** пред Богом и **веру** в Господа нашего Иисуса Христа», Деян. 20:21, курсив мой. — У. Г.). Но во многих случаях названо только раскаяние в грехах, а спасительная вера при этом подразумевается как сопутствующий фактор («И проповедану быть во имя Его **покаянию** и прощению грехов во всех народах», курсив мой. — У. Г.; Лк. 24:47; ср.: Деян. 2:37,38; 3:19; 5:31; 17:30; Рим. 2:4; 2 Кор. 7:10 и др.). Таким образом, истинная проповедь Евангелия должна включать в себя призыв принять сознательное решение отречься от грехов и прийти к Христу в вере, прося Его о прощении грехов. Если не говорится о необходимости раскаяния в грехах и веры в Христа для прощения грехов, то проповедь Евангелия нельзя считать истинной и полной<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> См. гл. 34, где рассматривается вопрос о необходимости истинного покаяния и подлинной веры, а также вопрос о том, может ли кто-либо спастись, «приняв Иисуса как Спасителя, но не приняв как Господа».

Но что обещано тем, кто приходит к Христу? Это уже третья составляющая евангельского призыва.

**3. Обещание прощения и вечной жизни.** Да, Христом и произнесены слова личного призыва, в которых обещается покой, вода жизни и сила стать чадом Божиим, и все же весьма полезно в точности пояснить, что именно обещает Христос тем, кто приходит к Нему в вере и покаянии. Первое, что обещается в Евангелии, — это прощение грехов и вечная жизнь с Богом. «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий, верующий в Него, **не погиб, но имел жизнь вечную**» (Ин. 3:16, курсив мой. — У. Г.). А Петр, проповедуя Евангелие, говорит: «Покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши» (Деян. 3:19; ср.: 2:38).

Наряду с обещанием прощения и вечной жизни должна присутствовать и уверенность в том, что Христос примет тех, кто в подлинном раскаянии и вере стремится к спасению: «Приходящего ко Мне не изгоню вон» (Ин. 6:37).

#### В. Важность евангельского призыва

Учение о евангельском призыве очень важно, поскольку, если бы призыва Евангелия не существовало, мы не смогли бы спастись. «Как веровать в Того, о Ком не слышали?» (Рим. 10:14).

Евангельский призыв важен также и потому, что через него Богобращается к нам, учитывая всю полноту нашей человеческой сущности. Он не спасает нас «автоматически», не дожидаясь ответа от нас, как от полноценных личностей. Он обращает Свой призыв к нашему интеллекту, нашим эмоциям, нашей воле. Он обращается к нашему интеллекту, объясняя в Своем Слове все, что касается спасения. Он обращается к нашим эмоциям с личным и теплым приглашением ответить. Он обращается к нашей воле с просьбой услышать Его приглашение и ответить в покаянии и вере — отворотиться от грехов, принять Христа как Спасителя и успокоить свое сердце в надежде на спасение.

### Вопросы для самостоятельной работы

1. Помните ли вы, как впервые услышали евангельский призыв и ответили на него? Можете ли вы описать ощущения, которые вы тогда испытали? Полагаете ли вы, что призвание стало в вашем случае действенным благодаря Святому Духу? Сопrotивлялись ли вы тогда этому призыву?

2. Недостает ли чего-либо в вашем изложении евангельского призыва другим людям? Как вы полагаете, действительно ли эти элементы настолько важны, чтобы включить их в проповедь? Что более всего необходимо для того, чтобы сделать вашу проповедь более эффективной?

3. До того, как вы прочли эту главу, воспринимали ли вы Иисуса как Господа, даже сегодня обращающего слова евангельского призыва к каждому человеку лично? Если нехристиане станут думать об Иисусе таким же образом, как они ответят на евангельский призыв?

4. Достаточно ли ясно вы представляете себе составляющие евангельского призыва, чтобы суметь изложить их другим людям? Могли бы вы найти четыре-пять подходящих стихов из Библии, которые объяснили бы евангельский призыв? (Запоминание составляющих евангельского призыва и стихов, которые объясняют его, должны быть первым и важнейшим элементом жизни каждого христианина.)

### Специальные термины

актуальный призыв

внутреннее призвание

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные), 1882-1892 Litton, 239-255
  2. Арминианские (уэслианские или методистские) 1875-1876 Pope, 336-357
    - 1940 Wiley, 2:334-357
    - 1960 Purkiser, 269-278
  3. Баптистские
    - 1767 Gill, 1:530-537; 2:121-131
    - 1887 Boyce, 367-373
    - 1907 Strong, 790-793
    - 1917 Mullins, 365-368
    - 1983-1985 Erickson, 929-933
  4. Диспенсационалистские
    - 1947 Chafer, 3:210-224, 371-393
    - 1949 Thiessen, 257-263
    - 1986 Ryrie, 324-325, 335-339
  5. Лютеранские
    - 1917-1924 Pieper, 2:423-426, 502; 3:220-252
    - 1934 Mueller, 364-365, 470-485
- 6
- |  |           |                   |
|--|-----------|-------------------|
| Реформатские   | (или      | пресвитерианские) |
| 1559 Calvin, 1:537-542 (3.1)   |           |                   |
| 1861 Herpe, 510-542  |           |                   |
| 1871-1873 Hodge,   | 2:639-732 |                   |
| 1878 Dabney, 553-579   |           |                   |
| 1937-1966 Murray, <i>CW</i> , 1:124-134, 143-165; <i>CW</i> , 2:161-166; <i>CW</i> , 4:113-132; <i>RAA</i> , 88-94 |           |                   |
| 1938 1962  |           |                   |
| Berkhof, 454-464 Buswell, 2:157-168  |           |                   |
7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:13-33

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия
  - 1955 Ott (вопрос напрямую не рассматривается)
2. Написанные после II Ватиканского собора
  - 1980 McBrien (вопрос напрямую не рассматривается)

### Другие работы

- Aldrich, Joseph C. *Life-Style Evangelism: Crossing Traditional Boundaries to Reach the Unbelieving World*. Portland: Multnomah, 1981.
- Alleine, Joseph. *Sure Guide to Heaven*. Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1978. First published in 1672 as *An Alarm to the Unconverted*.
- Baxter, Richard. *A Call to the Unconverted to Turn and Live*. Reprint: Grand Rapids: Zondervan, 1953.
- Coleman Robert E. *The Master Plan of Evangelism*. Old Tappan, N. J.: Revell, 1963.
- Hoekema, Anthony A. *Saved by Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, and Exeter: Pa-ternoster, 1989, pp. 68-92.
- Kevan, Ernest F. *Salvation*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1973.
- Little, Paul. *How to Give Away Your Faith*. Revised by Marie Little. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988.

- Kennedy, D. James. *Evangelism Explosion*. 3d ed. Wheaton, 111.: Tyndale, 1983.  
MacArthur, John F., Jr. *The Gospel According to Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.  
Murray, John. "Effectual Calling". In *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955, pp. 88-94.  
Packer, J. I. "Call, Calling". In *EDT*, p. 184.  
Packer, J. I. *Evangelism and the Sovereignty of God*. Downers Grove, 111.: InterVar-sity Press, 1961.  
Wells, David F. *God the Evangelist: How the Holy Spirit Works to Bring Men and Women to Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

## Отрывок для запоминания

Мф. 11:28-30:

*Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко.*

## Г Л А В А 33

# Рождение свыше

*Что значит родиться заново?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Мы можем определить понятие «рождение свыше» следующим образом: *это тайное деяние Бога, которым Он вовлекает нас в новую духовную жизнь*. Иногда это называют рождением заново (следуя терминологии Ин. 3:3—8)<sup>1</sup>.

### А. Рождение свыше—деяние Бога

В некоторых аспектах даруемого нам Богом искупления, которые будут разбираться в последующих главах, мы играем активную роль (это справедливо, напр., в случае обращения, освящения и следования). Однако в деле рождения свыше мы не играем никакой активной роли. Это от начала и до конца деяние Божье. Мы видим это, например, когда Иоанн говорит о тех, кому Христос дал власть стать чадами Божьими — «которые не от крови, ни от хотения плоти, ни от хотения мужа, но от Бога родились» (Ин. 1:13). Здесь Иоанн подчеркивает, что чада Божьи — это те, кто «от Бога родились», а наша чело-веческая воля («хотение мужа») не имеет никакого отношения к такому рождению.

Тот факт, что мы совершенно пассивны в акте рождения свыше, очевиден также из тех мест Писания, где об этом акте говорится как о «рождении», «возрождении» или «рождении заново» (и «рождении свыше». — *Примеч. пер.*; ср.: Иак. 1:18; 1 Пет. 1:3; Ин. 3:3—8). От нашего выбора не зависит, живем ли мы физически, и мы не избираем — рождаться нам или нет. Это просто случается с нами. Сходным образом и рождение свыше не зависит от нашей воли, как об этом свидетельствуют аналогии, использованные в Писании.

<sup>1</sup> Выражение *коя/μή τις γεννηθή ενωθεν* (Ин. 3:3) в большинстве английских версий переводится как «unless he is born again», тогда как в русском синодальном тексте — «если кто не родится свыше». Все дело в наречии *Ινωθεν*, которое можно перевести как «сверху, с высоты», так и «заново, сызнова». Таким образом, выражения «родиться заново» и «родиться свыше» практически эквивалентны, поскольку оба опираются на один и тот же новозаветный текст. — *Примеч. пер.*

Это деяние Бога предсказано также в пророчестве Иезекииля. Через него Бог дал обетование о том будущем времени, когда Он даст новую духовную жизнь Своему народу:

**И дам вам сердце новое и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять (Иез. 36:26,27, курсив мой. — У. Г.).**

Какое из Лиц Святой Троицы свершает акт рождения свыше? Когда Иисус говорит о «рождении от Духа» (Ин. 3:8), Он подчеркивает, что именно Бог-Дух Святой свершает рождение свыше. Однако другие стихи показывают, что также и Бог-Отец имеет отношение к рождению свыше. Павел говорит, что именно Бог «нас... оживотворил со Христом» (Еф. 2:5; ср.: Кол. 2:13). Также и Иаков говорит, что новое рождение дается нам «Отцом светов»: «Восхотев, **родил Он нас** словом истины, чтобы нам быть некоторым начатком Его созда-ний» (Иак. 1:17,18, курсив мой. — У. Г.)<sup>2</sup>. Наконец, Петр говорит, что Бог есть «**возродивший** нас воскресением Иисуса Христа из мертвых» (1 Пет. 1:3, курсив мой. — У. Г.). Мы можем заключить из этого, что в рождении свыше участвуют как Бог-Отец, так и Бог-Дух Святой.

<sup>2</sup> Когда Иаков говорит, что Бог «родил нас», он использует лексику, характерную для описания физического рождения, но имеет в виду рождение духовное. (В приведенном автором стихе из Послания Иакова употребляется глагол *ἀποκρέω*, который имеет в виду именно физиологический аспект рождения, а не *γεννάω*, используемый в цитированном отрывке из Евангелия от Иоанна и в послании Петра [*ἀναγεννάω*], который означает не только «рождать» [в послании Петра — «возрождать, рождасть заново»], но и «по-рождать, создавать»; это скорее философский, чем «физиологический» термин. — *При-меч. пер.*)

<sup>5</sup> См. гл. 32 об актуальном призыве.

Какова связь между действенным призванием<sup>3</sup> и рождением свыше? Как мы увидим дальше в этой главе, Писание говорит нам, что рождение свыше должно состояться прежде, чем мы ответим на актуальный призыв нашей спасительной верой. Таким образом, мы можем сказать, что рождение свыше происходит прежде, чем проявляется **результат** актуального призыва (наша вера). Однако намного труднее установить точное соотношение во времени между рождением свыше и человеческой проповедью Евангелия, через которую Бог призывает к вере. По меньшей мере, два отрывка из Писания говорят о том, что Бог перерождает нас тогда же, когда обращается к нам с актуальным призывом. Петр говорит: «**Возрожденные** не от тленного семени, но от нетленного, **от слова Божия, живого и пребывающего в век.** <...> ...А это есть то слово, которое вам проповедано» (1 Пет. 1:23,25, курсив мой. — У. Г.). А Иаков говорит: «Восхотев, **родил Он нас словом истины**» (Иак. 1:18, курсив мой. — У. Г.).

Когда мы слышим проповедь Евангелия, Бог говорит через нее, призывая нас к Себе (актуальный призыв), и дает нам новую духовную жизнь (рождение свыше), так что мы становимся способны ответить верой. Актуальный призыв, таким образом, это сам Бог-Отец, **властно обращающийся к нам**, а рождение свыше — Бог-Отец и Бог-Дух Святой, **властно действующие в нас**, чтобы привести нас в жизнь. Должно быть, и то и другое произошло одновременно, когда Петр проповедовал в доме Корнилия, потому что, «когда Петр еще продолжал эту речь, Дух Святой сошел на всех, слушавших его» (Деян. 10:44).

Иногда в связи с этим употребляется термин «**непреодолимая благодать**»<sup>4</sup>. Он подчеркивает тот факт, что Бог действенно призывает людей, а также дарует им рождение свыше, и оба эти деяния гарантируют, что мы ответим спасительной верой. Все же термин «**непреодолимая благодать**» ведет к не вполне верному пониманию, поскольку создает **впечатление**, что люди не по собственной воле отвечают на призыв Евангелия — что полностью неверно, и такое понимание термина «**непреодолимая благодать**» совершенно недопустимо. Однако этот термин ценен тем, что он показывает, что этот акт Бога столь властно проникает в человеческое сердце, что человек не может не ответить — хотя наш ответ и является добровольным<sup>5</sup>.

#### **Б. Природа рождения свыше остается для нас тайной**

<sup>4</sup> **Непреодолимая благодать (Irresistible grace)** — это буква «I» в акрониме TULIP, который представляет собой «**пять основополагающих доктрин кальвинизма**». «T» в нем означает абсолютную греховность (Total depravity), см. гл. 23; «U» — безусловное избрание (Unconditional election), см. гл. 31; «L» — ограниченное искупление (Limited atonement), см. гл. 26; «P» — неотступность святых (Perseverance of the saints), см. гл. 39.

<sup>5</sup> Можно возразить, что Бог не может **гарантировать** наш ответ, поскольку этот ответ все-таки является результатом выбора воли, т. е. добровольным с нашей стороны. Однако это возражение лишь вводит такие определения терминов «воля» и «добровольно», которые не находят подтверждения в Писании. Подробнее см. гл. 15 о соотношении Божьего провидения с решениями, продиктованными результатом выбора нашей воли.

От нас скрыто, в чем собственно заключается процесс рождения свыше. Мы знаем, что неким образом мы,

которые прежде были духовно мертвы (Еф. 2:1), стали живыми в Боге и в самом прямом смысле «родились вновь» (Ин. 3:3,7; Еф. 2:5; Кол. 2:13). Однако мы не понимаем, как это происходит и что именно Бог делает с нами, чтобы дать нам новую духовную жизнь. Иисус говорит: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:8).

Писание представляет рождение свыше как процесс, затрагивающий и личность в целом. Безусловно, наш «дух жив» для Бога после рождения свыше (Рим.8:10), но лишь потому, что наша личность **полюстью** затронута рождением свыше. И не потому, что наш дух был прежде мертв, — **мы** были мертвы для Бога в наших грехах и преступлениях (см.: Еф. 2:1). И неверно было бы говорить, что во время рождения свыше происходит единственное — наш дух становится живым (как тому иногда учат)<sup>6</sup>, ибо **все в нас** затрагивается рождением свыше: «Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор. 5:17).

Так как рождение свыше — акт Бога, в котором Он дает нам новую жизнь, то справедливо полагать, что это **мгновенное событие**. Это случается лишь однажды. В определенный момент мы духовно мертвы, а в следующий момент мы обладаем новой духовной жизнью, дарованной нам Богом. Тем не менее мы не всегда точно знаем, когда именно происходит это изменение. Особенно с детьми, которые воспитываются в христианской семье, или с людьми, которые в течение определенного времени посещают церковь или библейскую школу. Вполне может быть так, что не произойдет никакого драматического перехода от «закоренелого грешника» к «святому и праведному мужу». Тем не менее мгновенное изменение происходит, когда Бог незримо, через Святого Духа, пробуждает в человеке духовную жизнь. Это изменение станет **явным** с течением времени. Оно проявится в поведении и желаниях, которые угодны Богу.

<sup>6</sup> Такой взгляд на рождение свыше обычно обусловлен трихотомическим восприятием человека (мнение о том, что человеческая природа состоит из трех частей: тела, духа и души). Это мнение рассматривается в гл. 22. Однако если мы отрицаем трихотомию и полагаем, что слова «дух» и «душа» в Писании являются синонимами и оба называют нематериальную часть нашего существа, то подобное объяснение становится неубедительным. Писание, которое говорит о нас как о новом творении и о том, что мы рождаемся заново (а не только наш дух), должно убедить даже тех, кто признает трихотомию, что рождение свыше есть нечто большее, чем оживление нашего духа.

В других случаях (вероятно, в большинстве тех случаев, когда христианином становится взрослый человек) рождение свыше происходит довольно явно. Время рождения свыше можно определить по тому, как меняется человек, который, осознав, что прежде он жил вдали от Бога и был мертв духовно, вдруг в некоторый следующий момент отчетливо обнаруживает в себе новую духовную жизнь. Результаты, как правило, можно увидеть сразу же. В человеке вдруг обнаруживается искреннее стремление к Богу и к спасению в Нем, уверенность в прощении грехов, желание читать Библию и молиться (и ощущение, что это значимая духовная деятельность), радость в служении, стремление к христианскому братолюбию, искреннее желание быть послушным Слову Божьему, а также жажда говорить с другими людьми о Христе. Человек может сказать примерно следующее: «Я не знаю, что в точности случилось, но до этого момента я не верил, что мое спасение зависит от Христа. Внутренне я все еще сомневался. Но в тот момент я осознал, что уверовал в Христа и что Он — мой спаситель. Что-то произошло в моем сердце»<sup>7</sup>. Но даже в таких случаях мы не можем точно определить, что собственно произошло в нашем сердце. Все происходит именно так, как Иисус сказал о ветре — мы слышим его шум, мы видим последствия его дуновения, но мы не можем видеть самого ветра<sup>8</sup>. Так же действует и Святой Дух в наших сердцах.

## **В. Такое определение «рождения свыше» означает, что оно происходит прежде спасительной веры**

На основании процитированных выше отрывков из Писания мы определили, что рождение свыше — это деяние Бога, Который пробуждает в нас духовную жизнь. Он выводит нас из духовной **смерти** к духовной **жизни**. Основываясь на таком определении, естественно утверждать, что рождение свыше имеет место прежде обретения человеком спасительной веры. Именно этот акт Бога делает нас **способными** ответить Богу верой. Тем не менее, когда мы говорим, что рождение свыше происходит «прежде», чем мы обретаем веру, важно помнить, что эти два явления необычайно близки. Обычно кажется, что они происходят одновременно. Когда Бог обращается к нам с актуальным призывом через Евангелие, Он перерождает нас и мы отвечаем на Его призыв верой и покаянием. Итак, **с нашей точки зрения**, трудно определить различие во времени, особенно потому, что рождение свыше — это явление духовное, и мы не можем увидеть его глазами, и даже осознать разумом.



<sup>7</sup> Льюис так рассказывает о своем обращении: «Я точно знал, что последний шаг был сделан, но едва ли понимал, каким именно образом. Одним солнечным утром я от-правился в Уипснейд. Когда мы выехали, я не верил, что Иисус Христос — Сын Бо-жий, а когда мы добрались до зоопарка — уже верил. Однако эта поездка прошла не в размышлениях. Я также не испытывал и никаких особых эмоций» (C. S. Lewis, *Surprised by Joy* [New York: Harcourt, Brace and World, 1955], p. 237).

<sup>8</sup> Слово *пνευμα* из Ин. 3:8 может быть переведено либо как «ветер», либо как «дух» (последнему варианту отдает предпочтение синодальная версия, первому — текст, на который опирается автор в своем рассуждении). — *Примеч. пер.*

Итак, многие места в Писании говорят нам, что это тайное, скрытое дея-ние Бога относительно наших душ происходит прежде, чем мы отвечаем Богу спасительной верой. Беседуя с Никодимом о рождении свыше, Иисус ска-зал: «Если кто не родится от воды и Духа, **не может войти в Царствие Божие**» (Ин. 3:5, курсив мой. — У. Г.). Теперь мы входим в Царство Божье, когда ста-новимся христианами вследствие нашего обращения. Но Иисус говорит, что мы должны родиться «от Духа», прежде чем сможем сделать это<sup>9</sup>. Наша не-способность прийти к Христу самостоятельно, без первоначальной работы Бога внутри нас, подчеркивается также и в следующих словах Иисуса: «Ни-кто не может придти ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин. 6:44) и «Никто не может придти ко Мне, если то не дано будет ему от Отца Моего» (Ин. 6:65). Этот внутренний акт рождения свыше прекрасно описан Лукой, когда он го-ворит о Лидии: «**Господь отверз сердце ее** внимать тому, что говорил Павел» (Деян. 16:14, курсив мой. — У. Г.). Сперва Господь отверз ее сердце, а затем она стала способна внимать проповеди Павла и ответить верой.

<sup>9</sup> Когда Иисус говорит о «рождении от воды», вероятнее всего, здесь имеется в виду **духовное очищение от греха**, о котором пророчествовал Иезекииль: «И окроплю вас чистой водою, — и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое и дух новый дам вам...» (Иез. 36:25,26). Вода здесь символизирует духов-ное очищение от греха, так же как новое сердце и новый дух, которые дарует Бог, говорят о новой духовной жизни. Иезекииль пророчествует о том, что Бог тогда же ниспошлет внут-реннее очищение от скверны греха, укоренившегося в сердце, когда пробудит новую ду-ховную жизнь в Своем народе. И то, что эти два понятия тесно связаны в известном проро-честве Иезекииля; и предположение Иисуса, что Никодим должен понимать эту истину («Ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь?»; Ин. 3:10); и что в продолжение всей беседы Иисус затрагивает глубоко духовные темы — все говорит о том, что это самое вер-ное понимание этого отрывка. Существует также предположение, что «рождение от воды» имеет в виду физическое рождение и те «воды», которые его сопровождают. Однако Иисус, рассуждая о духовном рождении, вряд ли стал бы подчеркивать, что люди рождаются именно таким образом, и весьма сомнительно, что иудеи 1 в. поняли бы эту фразу именно так. Другая интерпретация состоит в том, что Иисус говорит здесь о воде крещения. Но креще-ние или иная другая подобная церемония не может здесь фигурировать (было бы невер-ным считать, что Иисус говорит здесь о христианском крещении, поскольку оно оформи-лось лишь после Пятидесятницы). Более того, это означало бы, что Иисус учит, что физи-ческий акт крещения необходим для спасения; а это не согласуется с новозаветной мыслью о том, что спасение достигается лишь благодаря вере. Если бы это было истиной, мы дол-жны были бы найти твердое учение об этом в других местах Нового Завета — в тех, где речь идет о крещении (см. гл. 48 о крещении).

<sup>10</sup> Переводы выражения *άνθρωπος ψυχικός* в синодальном русском и в английском текстах на первый взгляд почти прямо противоположны друг другу: в первом случае — «душевный человек», во втором — «the man without the Spirit\* («человек, лишенный Духа», автор поясняет это своей трактовкой — «естественный», т. е. человек, следующий врож-денным инстинктам). Не вдаваясь в детали, следует отметить, что слово *ψυχικός*, неза-висимо от его значения, является контекстуальным антонимом слова *πνευματικός* («ду-ховный») из ст. 15, т. е. «душевность» русского перевода является здесь яркой противопо-ложностью «духовности». — *Примеч. пер.*

Павел говорит также: «Душевный человек [дословно: „естественный че-ловек“] не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем надобно судить духовно» (1 Кор. 2:14)<sup>10</sup>. Он также говорит о людях, которые отделили себя от Христа: «Нет разумевающего; никто не ищет Бога» (Рим. 3:11).

Освобождение от духовной смерти и от неспособности ответить верой на-ступает тогда, когда Бог дарует нам новую духовную жизнь. «Бог, богатый милостью, по Своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, оживотворил со Христом» (Еф. 2:4,5). Павел говорит так-же: «И вас, **которые были мертвы во грехах** в необрезании плоти вашей, **оживил вместе с Ним**» (Кол. 2:13, курсив мой. — У. Г.)<sup>11</sup>.

Не все евангельские церкви признают сегодня учение о том, что рожде-ние свыше происходит до обретения спасительной веры. Иногда даже гово-рят: «Если вы верите в Христа как в Спасителя, тогда (после того, как вы уве-ровали) вы рождаетесь заново». Однако в Писании не написано ничего по-добного. Это новое рождение

рассматривается как нечто, что совершает в нас Бог, чтобы мы смогли уверовать.

Люди часто думают, что рождение свыше наступает после акта спасительной веры, потому что они **видят результаты** (любовь к Богу и к Его слову, от-вращение от греха) **после того**, как они приходят к вере, и заключают из этого, что рождение свыше также должно происходить после того, как человек уверовал. Однако судить об этом мы должны на основании Писания, поскольку мы не можем судить о том, что такое рождение свыше непосредственно: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа» (Ин. 3:8).

Поскольку христиане часто склонны концентрироваться **на результатах** рождения свыше, а не на скрытом духовном деянии Самого Бога, некоторые евангельские исповедания веры включают в себя формулировки, подразумевающие, что рождение свыше происходит после того, как человек обретает спасительную веру. Так, например, в исповедании веры американской Евангелической свободной церкви (которое было принято также многими другими евангельскими организациями) сказано:

<sup>11</sup> RSV (и приведенный здесь синодальный текст. — *Примеч. пер.*) переводит: «И вас, которые были мертвы...» (Английский текст N1V, который цитирует автор, звучит так: «Когда вы были мертвы в ваших грехах и необрезании вашей греховной природы, Бог оживил вас со Христом». — *Примеч. пер.*) Однако в греческом тексте нет относительного местоимения (*ой*), которое Павел мог бы легко использовать. В этом стихе употреблен причастный оборот с причастием настоящего времени *ὄντας*, «будучи», которое передает действие, продолжающееся **одновременно с действием** основного глагола («оживил»). Таким образом, N1V выражает смысл точнее: «В то время, когда мы продолжали пребывать в состоянии смерти от наших грехов, Бог оживил нас». Вне зависимости от того, каким оборотом мы переводим причастие, этот временной нюанс все равно будет присутствовать. И все же N1V, переводя этот текст с помощью ярко темпорального предлога («когда вы были мертвы»), лучше всего передает смысл, который был заложен в него автором.

**Мы верим, что истинная Церковь состоит из всех людей, которые через спасительную веру в Иисуса Христа были перерождены Святым Духом и соединены вместе в теле Христовом, которого Он Глава (Артикул 8).**

Здесь выражение «рождение свыше» явно означает **внешние признаки рождения свыше**, которые становятся очевидными в измененной жизни, те признаки, которые, вне всякого сомнения, появляются после того, как человек обретает спасительную веру. Таким образом, «рождение заново» нужно понимать не в смысле первоначального наделения нас новой жизнью, а в смысле **полного изменения всей жизни, которое является результатом** этого первоначального акта. Если термин «рождение свыше» понимать именно таким образом, то будет справедливым утверждать, что рождение свыше происходит после того, как человек обретает спасительную веру.

Тем не менее, если мы стремимся согласовывать нашу терминологию с тем, что мы обнаруживаем в Писании, следовало бы сузить употребление термина «рождение свыше» до обозначения исключительно мгновенного, **первоначального** акта Бога, в котором Он наделяет нас духовной жизнью. Тогда можно подчеркнуть, что мы не в состоянии наблюдать самого рождения свыше, мы лишь видим его результаты, которые проявляются в нашей жизни, и то, что вера в Христа ради спасения есть самый первый результат, который мы наблюдаем. Мы не можем осознать своего перерождения до тех пор, пока не придем к вере в Христа, поскольку это является внешним проявлением скрытого, внутреннего акта Бога. Как только мы приходим к спасительной вере в Христа, мы можем быть уверены, что родились заново.

Нам следует отдавать себе отчет в том, что изложение Евангелия в Писании не имеет формы приказа: «Родись вновь, и ты будешь спасен». Эту мысль Писание формулирует следующим образом: «Веруй в Иисуса Христа, и будешь спасен»<sup>12</sup>. Это постоянная тема апостольской проповеди в Деяниях, а также в изложении Евангелия, которое мы находим в посланиях.

#### **Г. Подлинное рождение свыше должно приводить к видимым результатам**

<sup>12</sup> Иисус и в самом деле говорит Никодиму о необходимости заново родиться (Ин. 3:7: «Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше»), но это нельзя считать указанием Никодиму, ведь никто никогда не сможет сделать этого (т. е. даровать самому себе новую духовную жизнь). Это предложение является утверждением о том, что Никодим духовно нуждается в том, чтобы войти в Царство Божье, но не способен сделать этого самостоятельно. Несколько позже Иисус, когда начинает говорить об ответе, которого Он ждет от Никодима, подчеркивает необходимость личного ответа каждого человека верой: «Так должно вознесено быть Сыну Человеческому, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:14,15, курсив мой. — У. Г.).

В предыдущем разделе мы видели прекрасный пример первоначального результата рождения свыше — когда

Павел проповедовал Евангелие Лидии и «Господь *отверз сердце ее* внимать тому, что говорил Павел» (Деян. 16:14; ср.:

Ин. 6:44, 65; 1 Пет. 1:3, курсив мой. — *У. Г.*) Иоанн говорит также: «Всякий верующий, что Иисус есть Христос, от Бога рожден» (1 Ин. 5:1)<sup>13</sup>. Но есть и другие результаты рождения свыше, многие из них перечислены в Первом послании Иоанна. Например, Иоанн говорит: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и *он не может грешить*, потому что рожден от Бога» (1 Ин. 3:9, курсив мой. — *У. Г.*). Здесь Иоанн поясняет, что человек, родившийся заново, имеет в себе духовное «семя» (рож-дающее жизнь и усиливающееся), и это освобождает жизнь человека от по-стоянного греха. Это, конечно, не означает, что такой человек будет жить со-вершенной жизнью. Просто сама жизнь человека не будет зависеть от привычки к греху. Когда людей спрашивают, в чем заключается особенность жизни возрожденного человека, на ум приходит не слово «грех», а слова «под-чинение Христу» или «подчинение Писанию». Обратите внимание: Иоанн го-ворит, что это справедливо для всех людей, которые действительно заново ро-дидись: «*Всякий*, рожденный от Бога, не делает греха». Иными словами это можно выразить так: «Всякий, делающий правду, рожден от Него» (1 Ин. 2:29).

Подлинная, христианская *любовь* — один из самых важных результатов рождения свыше: «Всякий любящий рожден от Бога и знает Бога» (1 Ин. 4:7). Другое последствие — *победа над миром*: «...И заповеди Его не тяжки. Ибо всякий, рожденный от Бога, побеждает мир...» (1 Ин. 5:3,4). Здесь Иоанн поясняет, что рождение свыше дает способность победить трудности и соблазны, ко-торые мешают нам исполнять Божьи заповеди и ходить Его путями. Иоанн го-ворит, что мы можем победить эти соблазны, и потому следование заповедям Божьим не будет «тяжким», напротив, это будет приносить радость. Он продол-жает рассуждение и поясняет, что результатом победы над миром становится вера: «...И сия есть победа, победившая мир, вера наша» (1 Ин. 5:4).

Наконец, Иоанн отмечает, что другим следствием рождения свыше является защита от самого сатаны: «Мы знаем, что всякий, рожденный от Бога, не грешит; но рожденный от Бога хранит себя, *нлукавый не прикасается к нему*» (1 Ин. 5:18, курсив мой. — *У. Г.*). Конечно, сатана может нападать на возрож-денного человека, однако Иоанн успокаивает своих читателей: «Тот, кто в вас, больше того, кто в мире» (1 Ин. 4:4). И эта более мощная сила Святого Духа, пребывающая в нас, хранит от духовного зла, которое пытается причинить лукавый, стремясь погубить нашу душу.

Мы должны отдавать себе отчет в том, что эти последствия, как подчер-кивает Иоанн, *обязательно* проявляются в жизни тех, кто родился вновь. Если речь идет об истинном рождении свыше, то христианин *будет* верить, что Иисус есть Христос и *будет* освобожден от власти постоянного греха,

<sup>13</sup> Причастие прошедшего времени, которое переведено здесь словом «рожден», можно было бы перевести более развернуто: «родился и живет новой жизнью, которая

*является результатом этого события».*

*будет* любить своего ближнего, *будет* преодолевать искушения мира и *будет* защищен от зла, которое пытается причинить лукавый, стремящийся погу-бить нашу душу. Эти отрывки свидетельствуют о том, что невозможно возо-диться и не пережить истинного обращения<sup>14</sup>.

Другие последствия рождения свыше перечислены Павлом, когда он го-ворит о «*плодах Духа*», т. е. о результатах, которые производит в человеческой жизни Святой Дух, действующий в верующем: «Плод же духа: любовь, ра-дость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержа-ние» (1ал. 5:22,23). Если речь идет об истинном рождении свыше, то эти плоды Духа будут все больше и больше проявляться в жизни возрожденного челове-ка. Напротив, те, кто не верует, включая и тех, кто говорит, что верует, но на самом деле это не так, будут ярко демонстрировать отсутствие этих качеств. Иисус сказал своим ученикам:

Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные: по плодам их узнаете их. Собирают ли с терновника виноград или с репейника смоквы? Так всякое дерево доб-рое приносит и плоды хорошие, а худое дерево приносит и плоды худые: не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое при-носить плоды хорошие. Всякое дерево, не приносящее плода доброго, сру-бают и бросают в огонь. Итак по плодам их узнаете их (Мф. 7:15—20).

<sup>14</sup> Выше мы отметили, что человек сначала перерождается, а уже затем обретает спасительную веру, следовательно, есть краткий промежуток времени, в течение ко-торого человек уже возрожден, а результаты этого свершения (вера, любовь и т. д.) еще не видны. Но Иоанн говорит, что эти результаты *будут*; они неизбежны, если человек заново родился.

Ни Иисус, ни Павел, ни Иоанн не говорят об участии в делах церкви или о чудесах как о свидетельстве рождения свыше. Они говорят о чертах, кото-рые проявляются в самой жизни человека. Сразу же после стихов, которые были процитированы выше, Иисус предостерегает, что в судный день многие скажут Ему: «Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?» Но Он ответит им: «Я **никогда не знал вас**; отойдите от Меня, дела-ющие беззаконие» (Мф. 7:22,23, курсив мой. — У. Г.). Пророчества, экзор-цизм, многие чудеса и великие деяния, совершенные во имя Иисуса (не го-воря уже о других видах деятельности в церкви, свершаемых силой плоти, и даже в течение десятилетий), не являются убедительными свидетельствами истинного рождения свыше. Внешне все это может быть совершено есте-ственной силой самого человека или даже с помощью дьявола. Но истин-ная любовь к Богу и к Его народу, искренняя покорность Его заповедям и христианские качества, которые Павел называет плодами Духа, если они видны в течение определенного времени в жизни какого-либо человека, просто **не могут** быть результатом действия сатаны, **не могут** быть результатом соб-ственных усилий этого человека. Это дается только через новую жизнь, через работу Духа Божьего в нас.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Родились ли вы заново? Есть ли в вашей жизни свидетельства нового рож-дения? Помните ли вы, когда в вашей жизни произошло рождение свыше? Можете ли вы объяснить, как вы узнали, что это случилось с вами?

2. Если вы (или друзья, с которыми вы общаетесь) не уверены в том, что вы родились заново, посмотрите, что предлагает сделать Писание, чтобы при-обрести подобную уверенность (или действительно впервые родиться зано-во). (Вопрос о покаянии и спасительной вере рассматривается в следующей главе.)

3. Полагали ли вы, что рождение свыше происходит прежде, чем человек обретает спасительную веру? Считаете ли вы так теперь, или все еще сомневае-тесь в этом?

4. Думаете ли вы, что ваше рождение свыше есть полностью деяние Божье и вы никак не повлияли на этот процесс? Что вы чувствуете, размышляя об этом? Как это отражается на вашем отношении к Богу? Проведите аналогию с физичес-ким рождением. Что вы чувствуете, осознавая, что у вас не было выбора, когда вы рождались физически?

5. Есть ли сферы в вашей жизни, в которых рождение свыше не проявляется? Полагаете ли вы, что человек может переродиться, а затем впасть в духовную стаг-нацию, так что не будет наблюдаться никакого роста? Какие обстоятельства мог-ли бы способствовать этому (если вы считаете, что такое возможно)? Влияет ли на духовную жизнь человека и его духовный рост то, как часто он посещает цер-ковь, какие получает наставления, каковы его отношения с братьями и сестрами во Христе, как часто он читает Писание и молится?

6. Если рождение свыше есть полностью деяние Божье и люди никак не уча-ствуют в этом, то какой смысл в проповеди Евангелия? Может быть, проповедь Евангелия — нечто абсурдное и даже жестокое, ведь духовно мертвые люди не мо-гут ответить на евангельский призыв? Каким образом разрешается это противоречие?

## Специальные термины

непреодолимая благодать новое рождение рождение от воды

рождение от Духа рождение свыше

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 320-328

### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1847 Finney, 282-364

1892-1894 Miley, 2:327-336  
1960 Purkiser, 292-297

3. Баптистские

1767 Gill, 2:107-121  
1887 Boyce, 373-382  
1907 Strong, 809-829  
1917 Mullins, 385-389  
1983-1985 Erickson, 932-933, 942-946

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 6:104-121  
1949 Thiessen, 271-276  
1986 Ryrie, 325-326

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 2:498-501  
1934 Mueller, 363-364

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:592-621 (3.3)  
1724-1758 Edwards, 543-565, 849-855  
1861 Heppe, 518-527  
1871-1873 Hodge, 2:682-732; 3:3-40  
1878 Dabney, 579-599  
1887-1921 Warfield, *BTS*, 351-374; *SSW*, 2:321-324  
1889 Shedd, 2b, 490-528  
1937-1966 Murray, *CW*, 2:167-201; *RAA*, 95-105  
1938 Berkhof, 465-479  
1962 Buswell, 2:168-175

7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:35-59

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 219-249

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 2:991-1005

Другие работы

Ноекета, Anthony A. "Regeneration". In *Saved by Grace*. Grand Rapids: Eerd-mans, and Exeter: Paternoster, 1989, pp. 93—112.

Kevan, E. F. *Salvation*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1973. Packer, J. I. "Regeneration". In *EDT*, pp. 924-926.

Toon, Peter. *Born Again: A Biblical and Theological Study of Regeneration*. Grand Rapids: Baker, 1987.

Отрывок для запоминания

Ин. 3:5-8:

*Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие: рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше. Дух дышет, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рожденным от Духа.*

Г Л А В А 34

Обращение (вера и покаяние)

**Что такое истинное покаяние? Что такое спасительная вера? Может ли человек принять Иисуса как Спасителя, но не принять как Господа?**

В двух предыдущих главах было рассказано, как Сам Бог (через проповедь Евангелия людьми) обращает к нам евангельский призыв и возрождает нас Святым Духом, наделяя новой духовной жизнью. Понятие «обращение» мы можем определить следующим образом: **обращение — это наш добровольный ответ на евангельский призыв, когда мы искренне раскаиваемся в грехах и веруем в Христа ради спасения.**

Духовное обращение есть обращение от греха к Христу. Отступление от греха называется **покаянием**, а приход к Христу называется **верой**. Не имеет значения, с какого из этих двух элементов начинать рассматривать данный вопрос, поскольку ни один из них не может быть без другого, они должны происходить одновременно. Для удобства изложения мы начнем со спасительной веры, а затем рассмотрим покаяние.

**А. Истинная спасительная вера включает в себя знание, одобрение и личное доверие**

**1. Одного знания недостаточно.** Личная спасительная вера, в том понимании, которое мы находим в Писании, связана с чем-то гораздо большим, чем просто знание. Конечно же, **нам необходимо знать о том, Кто такой Иисус, и каковы Его деяния**, ибо «как верить в Того, о Ком не слышали?» (Рим. 10:14). Но знание **фактов** о жизни Иисуса, Его смерти и воскресении для нас недостаточно, поскольку люди могут знать эти факты, но протестовать против них и не принимать их: «Они знают праведный суд Божий, что делающие такие дела достойны смерти; однако не только их делают, но и делающих одобряют» (Рим. 1:32). Даже бесы знают, Кто есть Бог, и знают факты, касающиеся жизни Иисуса и Его спасительного труда, ибо Иаков говорит: «Ты веруешь, что Бог един: хорошо делаешь; и бесы веруют, и трепещут» (Иак. 2:19). Но это знание вовсе не свидетельствует о том, что бесы спасены.

**2. Знания и одобрения недостаточно.** Более того, даже знания фактов и **одобрения**, или **согласия** стем, что они истинны, недостаточно. Никодим знал, что Иисус пришел от Бога, потому что он сказал: «Равви! мы знаем, что Ты — Учитель, пришедший от Бога; ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин. 3:2). Никодим рассмотрел факты, которыми располагал, включая учение Иисуса и Его чудеса, и сделал верный вывод из анализа этих фактов: Иисус — Учитель, посланный Богом. Но одно лишь это не означало, что у Никодима была спасительная вера, поскольку он еще не уверовал в Христа ради спасения. Царь Агриппа также представляет собой пример знания и одобрения без спасительной веры. Павел располагал информацией о том, что царь Агриппа знал и с одобрением относился к иудейским писаниям (теперь мы называем их Ветхим Заветом). Когда Павел предстал на суд перед Агриппой, то сказал: «Веришь ли, царь Агриппа, пророкам? знаю, что **веришь**» (Деян. 26:27, курсив мой. — *У. Г.*). Тем не менее у Агриппы не было спасительной веры, ведь он сказал Павлу: «Ты не много не убеждаешь меня сделаться христианином» (Деян. 26:28).

**3. Я должен поверить, что только Иисус может спасти меня лично.** Помимо знания фактов Евангелия и одобрения этих фактов, для того чтобы спасти, я должен уверовать в то, что только Иисус может спасти меня. Только таким образом я становлюсь не просто наблюдателем, интересующимся библейским учением, — я вступаю во взаимоотношения с живым Иисусом Христом как с личностью. Таким образом, понятие «спасительная вера» мы можем определить следующим образом: **спасительная вера — это доверие Иисусу-Христу как живой личности, ради прощения грехов и ради вечной жизни с Богом.**

Такое определение подчеркивает, что спасительная вера — это не просто уверенность в каких-то фактах, а **личная вера в то, что Иисус спасет меня**. Как будет разъяснено в следующих главах, спасение влечет за собой гораздо больше, чем прощение и вечную жизнь, — человек, приходящий к Христу, ред-ко осознает, какое большое количество благословений приносит спасение. Однако будет справедливо утверждать, что две вещи важнее всего для человека, верующего в Христа, — это «прощение грехов» и «вечная жизнь с Богом». Безусловно, вечная жизнь с Богом требует исповедания праведности перед Богом (часть освящения, как это будет показано в следующей главе), усыновления, освящения и прославления, но все это можно подробно разобрать несколько позже. Наибольшее значение для неверующего человека, который приходит к Христу, имеет тот факт, что прежде грех отделял его от Бога, а между тем мы были созданы для общения с Ним. Неверующий приходит к Христу для того, чтобы

освободиться от греха и от вины и чтобы вступить в истинные взаимоотношения с Богом, которые будут длиться вечно.

Такое определение подчеркивает *личное доверие* Христу, а не веру в истинность каких-либо фактов, касающихся Христа. Поскольку спасительная вера в том понимании, которое мы находим в Писании, связана с личным доверием, то в контексте современной культуры лучше употреблять слово «доверие», чем слово «вера». Дело в том, что мы можем «верить» во что-либо и при этом лично никак не быть с этим связанными и никак не зависеть от этого. Я могу *верить*, что Канберра — столица Австралии или что шестью семь будет сорок два, но, веря в эти факты, я не испытываю никакого влияния на мою личность, меня это не затрагивает — я просто верю в них. С другой стороны, ело-во «*вера*» в наши дни часто связано с почти иррациональным стремлением быть уверенным в чем-либо, притом в действительности очевидно, что все обстоит совершенно иначе, — это своего рода иррациональное решение верить во что-либо, относительно чего мы практически уверены, что это нетак. (Если ваша любимая футбольная команда все время проигрывает, вам говорят, чтобы вы «не теряли веры», даже если в действительности все противоположно тому, во что вы верите.) Эти два очень распространенных употребления слова «вера» по смыслу совершенно противоположны библейскому смыслу этого слова<sup>1</sup>.

Слою «*доверие*» гораздо ближе к библейскому контексту, ведь в повседневной жизни мы часто сталкиваемся с доверием к тому или иному человеку. Чем больше мы знаем кого-либо, чем больше мы видим по образу жизни этого человека, что он заслуживает доверия, тем в большей степени мы способны доверять обещаниям такого человека и рассчитывать на его поддержку. Та-кой более широкий аспект личного доверия встречается ю многих местах в Писании, где обретение спасительной веры описывается очень лично и не-редко аналогии проводятся с частной жизнью человека. Иоанн гоюрит: «А тем, которые *приняли Его*, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими» (Ин. 1:12, курсив мой. — *У. Г.*). Иоанн говорит о том, каклюдипринимают Христа, почти так же, как если бы гоюрил о людях, которые принима-ют гостя в своем доме.

<sup>1</sup> Конечно же, слово «*вера*» часто встречается в Библии, и мы не должны отказы-ваться от употребления этого слова в библейском его смысле только потому, что наша культура иногда придает ему неверное значение. Я просто хочу подчеркнуть, что, изла-гая Евангелие неверующему человеку, слово «*доверие*» в наши дни гораздо больше соот-ветствуеттому, что имеется в виду в Библии. (Слово /ratf означает как «*веру*», так и «*дове-рие*», и автор предлагает использовать именно это слово, чтобы отделить понятие веры [как он его видит] от дополнительных значений, которыми в современном английском языке обладают слова *believe* — *belief* и *faith*. — *Примеч. пер.*)

В Ин. 3:16 говорится: «...Дабы всякий, *верующий в Него*, не погиб, но имел жизнь вечную» (курсив мой. — *У. Г.*). Здесь Иоанн употребляет очень необыч-ное выражение, он говорит не просто: «*верящий Ему*» (т. е. верящий в то, что Его слова правдивы), а «*верующий в Него*». Греческое выражение *πιστεύων εἰς αὐτόν*/ можно было бы пояснить так, что чувство доверия исходит из человека, идет к Христу и пребывает в Нем, как в личности. Леон Моррис говорит: «Вера для Иоанна есть нечто, влекущее человека извне и объединяющее его с Хрис-том». Греческое выражение *πιστεύω εἰς ὁν* трактует как важное обозначение того факта, что в новозаветном понимании вера не только интеллектуальный акт, важной ее составляющей является «моральный элемент личного доверия»<sup>2</sup>. Это выражение употреблялось крайне редко или даже вообще не использова-лось вне Нового Завета, но оно очень подходило для обозначения личного до-верия Христу, с которым связана спасительная вера.

Иисус неоднократно говорит о том, что люди должны «придти к Нему». Он говорит: «Все, что дает Мне Отец, *ко Мне придет*, и приходящего ко Мне не изгоню вон» (Ин. 6:37, курсив мой. — *У. Г.*). Он говорит также: «Кто жаж-дет, иди ко Мне и пей» (Ин. 7:37). Сходным образом Он говорит: «Приидите ко Мне, все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф. 11:28—30). В этих отрывках речь идет о приходе к Христу с просьбой принять, дать на-питья живой воды, научить и успокоить. Все это свидетельствует о том, что спасительная вера связана с глубоко личными вещами. Автор Послания к Евреям также предлагает нам мыслить об Иисусе как о ныне живущем на не-бесах и готовом принять нас: «Посему и может всегда спасать приходящих чрез Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр. 7:25). Об Иисусе здесь говорится (как и во многих других местах в Писании) как о ныне живущем на небесах и способном помочь всякому, кто приходит к Нему. Реформатский богослов Дж. И. Пакер цитирует следующий отрывок из со-чинения британского писателя-пуританина Джона Оуэна, в котором говорит-ся о личной вере:

<sup>2</sup> Leon Morris, *The Gospel According to John*, p. 336, со ссылкой на С. Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), pp. 179—186. Моррис отмечает, что Додд не нашел в памятниках греческого языка того периода ни од-ного случая употребления глагола *πιστεύω* с предлогом *εἰς* для обозначения доверия к человеку. Это выражение является, скорее всего, калькой выражения «верить в»,

взято-го из еврейского варианта Ветхого Завета.

Вот какие слова ныне говорит Он вам: «Зачем вам умирать? Зачем гибнуть? Почему в вас нет сострадания к вашим собственным душам? Выдержат ли ваши сердца, будут ли руки ваши сильны в день гнева, ко-торый уже приблизился? <. <“Взгляните на Меня и спаситесь; придите ко Мне, и Я освобожу вас от ваших грехов, печалей, страхов, горестей и дам успокоение душам вашим. Молю вас, придите; не медлите более; не отталкивайте Меня более; у порога вечность... Не имейте в сердце вашем такой ненависти ко Мне, что заставляет вас скорее погибнуть, чем принять от Меня освобождение.

Вот что Господь Христос непрестанно провозглашает, вот с чем обращается Он к душам грешников... Он делает это в проповеди Слова так, словно бы Он был вместе с вами, стоял среди вас и лично обращался к каждому из вас... Он назначил служителей Евангелия, которые предстают пред вами, и обращаются к вам вместо Него, и от Его имени призывают вас к Нему (2 Кор. 5:19,20)<sup>3</sup>.

Принимая такое понимание новозаветной веры, мы можем сказать теперь, что, когда человек приходит к вере в Христа, должны присутствовать все три составляющие спасительной веры. Должно присутствовать первоначальное знание или **понимание** фактов Евангелия. Равным образом должно иметь мес-то и **одобрение** или согласие с этими фактами. Такое согласие включает в себя убеждение в том, что факты, излагаемые Евангелием, истинны, и в особенно-сти тот факт, что я — грешник, нуждающийся в спасении, и что Христос по-нес наказание за мои грехи и предоставил мне спасение. Оно также включает в себя осознание того факта, что мне необходимо верить в Христа ради спасе-ния и что это единственный путь к Богу и единственная возможность спас-тись. Одобрение фактов Евангелия также связано с желанием спастись через Христа. Однако даже всего этого недостаточно для спасительной веры. Она приходит лишь тогда, когда я принимаю добровольное решение возложить свою надежду, **дове-рие**, на Христа как **моего** Спасителя. Я принимаю в моем сердце такое личное решение доверять Христу, и от этого важнейшего центра зависит все, что связано с моей личностью.

**4. Вера должна возрастать, по мере того как возрастает наше знание.** Вопреки распространенному мирскому пониманию «веры», истинная ново-заветная вера возрастает не от невежества или уверенности в чем-то, что про-тиворечит действительности. Спасительная вера тесно связана со знанием и верным пониманием тех или иных фактов. Павел говорит: «Итак вера отелы-шания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17). Если люди располагают истинной информацией о Христе, тогда они способны доверять Ему. Более того, чем больше мы знаем о Нем и о Его божественной сущности, которая полное-тью в Нем раскрыта, тем с большей вероятностью мы способны уверовать в Него. Таким образом, вера не ослабляется знанием, а возрастает вместе с воз-растанием истинного знания.

<sup>3</sup> J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God*, p. 104.

В случае спасительной веры в Христа, наше знание о Нем приходит к нам через веру достоверным свидетельствам о Нем. В данном случае достоверное свидетельство, которому мы верим, есть слово Писания. Поскольку это есть слово Самого Бога, оно полностью достоверно и через него мы приобретаем истинное знание о Христе. Вот почему «вера от слышания, а слышание от слова Божия» (Рим. 10:17). В повседневной жизни мы верим многим вещам по сви-детельству людей, которых мы считаем достойными доверия. Здесь такое решение еще более оправдано, ведь свидетельством в данном случае являются слова Самого Бога, и мы верим им.

## Б. Вера и покаяние должны быть одновременны

Понятие «покаяние» мы можем определить следующим образом: **покая-ние есть искреннее сожаление о грехе, отречение от него, истинное стремление отбросить его от себя и ходить путями Христа.**

Это определение показывает, что покаяние есть нечто, происходящее в определенный момент времени, оно не эквивалентно постепенной демонстра-ции изменения образа жизни человека. Покаяние, как и вера, есть интеллек-туальное **понимание** (того, что грех есть нечто неправильное), эмоциональное **одобрение** учения Писания о грехе (сожаление о грехе и ненависть к нему) и **личное решение** отойти от греха (отречение от греха и решение воли не возвра-щаться к нему, а также быть покорным Христу). Мы не можем сказать, что человек должен **жить** такой измененной жизнью в течение определенного пе-риода времени, для того чтобы покаяние было истинным, ведь в таком случае покаяние стало бы чем-то вроде послушания, чем-то, что нам нужно было бы **сделать**, чтобы заслужить спасение. Конечно же, истинное покаяние приве-дет к изменению жизни. Человек, переживший истинное покаяние, сразу же начинает жить иначе, и эту измененную жизнь мы можем назвать плодом по-каяния. Но мы не



должны пытаться требовать, чтобы человек жил определенный период времени измененной жизнью, прежде чем мы сможем удостовериться в его прощении. Покаяние происходит в сердце и влияет на личность в целом таким образом, что она отвращается от греха.

Важно отдавать себе отчет в том, что сожаление человека о своих поступках или даже глубокое отвращение к своим поступкам не является истинным покаянием, если не сопровождается искренним решением отречься от греха, который был совершен против Бога. Павел проповедовал «покаяние *пред* Богом и веру в Господа нашего Иисуса Христа» (Деян. 20:21, курсив мой. — У. Г.). Радуюсь о коринфянах, он говорил: «...Не потому, что вы опечалились, но что вы *опечалились к покаянию... Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть*» (2 Кор. 7:9,10, курсив мой. — У. Г.). Мирская печаль может быть очень тягостной для человека, он может глубоко сожалеть о своих поступках и даже бояться наказания, но при этом в человеке может не быть никакого истинного стремления отречься от греха. В Евр. 12:17 говорится, что Исава плакал, осознав последствия своих поступков, но в нем не было истинного покаяния. Из 2 Кор. 7:9,10 видно, что и печаль ради Бога — только один из факторов, ведущих к подлинному покаянию; сама по себе такая печаль не приводит к искреннему решению сердца в присутствии Бога отречься от греха, ведь только это и является подлинным покаянием.

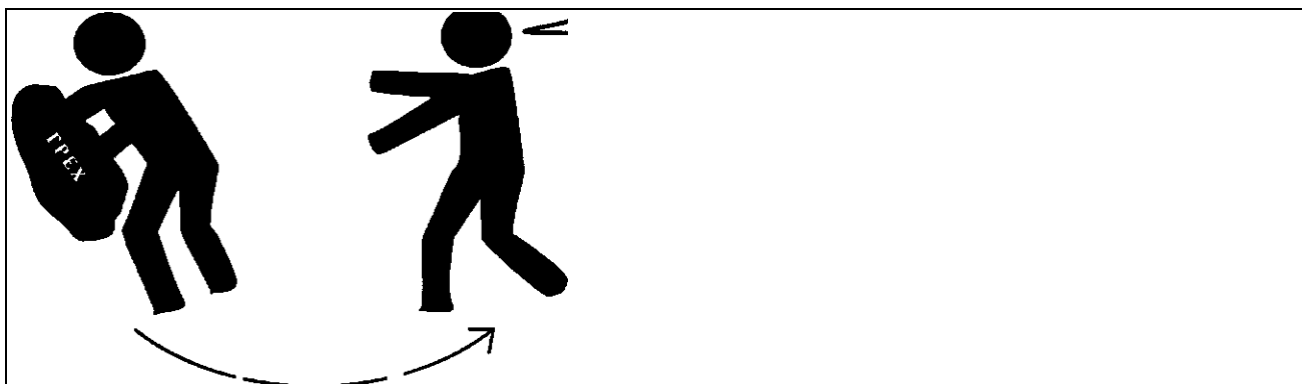
Писание представляет покаяние и веру в качестве двух разных аспектов одного акта — прихода к Христу ради спасения. Это не означает, что человек сперва отвращается от греха, а затем приходит к вере в Христа, или сначала обретает веру в Христа, а затем отвращается от греха, напротив — и то, и другое происходит одновременно. Когда мы обращаемся к Христу *р*оди спасения от наших грехов, мы одновременно отвращаемся *от* наших грехов, от которых мы и просим Христа спасти нас. Если бы это не было справедливо, то наше обращение к Христу ради спасения от греха едва ли было бы истинным обращением к Нему или истинной верой в Него.

Тот факт, что покаяние и вера — две стороны одной медали или два аспекта одного события — обращения, — виден на рис. 34.1.

На этом рисунке мы видим, что человек, который подлинно обращается к Христу ради спасения, должен одновременно освободиться от греха, в котором он пребывал, и отворотиться от этого греха, чтобы обратиться к Христу. Таким образом, ни о покаянии, ни о вере нельзя сказать, что то или другое наступает прежде; они должны быть одновременно. Джон Мюррей говорит о «покаянной вере» или о «покаянии верой»<sup>4</sup>.

.Покаяние + вер<sup>^</sup>. Обращение

Рис. 34.1



Нехристианин

<sup>4</sup> John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, p. 113.

Из этого видно, что утверждение о возможности истинной спасительной веры без покаяния в грехе противоречит учению Нового Завета. Мысльютом, что человек может принять Христа «как Спасителя», но не принять «как Гос-пода», также противоречит Новому Завету, если имеется в виду лишь надежда на спасение через Него, но не отречение от греха и покорность Христу.

Многие известные евангельские верующие не могли прийти к единой точке зрения по этому вопросу. Они утверждали, что если говорят, что Евангелие требует *покаяния* в такой же степени, как и веры, — то это проповедь

спасения по делам. Утверждают, что точка зрения, которая отстаивается в этой главе, о том, что покаяние и вера— явления одновременные, есть лжеевангелие «спа-сения господства» (**Lordship salvation**). Говорят, что спасение **только** верой свя-зано с верой в Христа как в Спасителя, а подчинение Ему как Господу — это более поздний шаг, и он не является необходимым для спасения. Для тех, кто разделяет этот подход, вера требует лишь интеллектуального согласия с фак-тами Евангелия.

Когда Иисус призывает грешников: «Приидите ко Мне, все труждающие-ся и обремененные, и Я успокою вас», Он тут же добавляет: «Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня» (Мф. 11:28,29). Прийти к Нему означает взять на себя Его иго, быть подчиненным Его водительству, учиться от Него и быть покорным Ему. Если мы не готовы к этому, то мы не можем говорить, что ве-рим в Него.

**Hodges, *The Gospel Under Siege* (Dallas: Redencion Viva, 1981).**

Однако не все в Далласской семинарии или не все диспенсационалисты под-держивают данную точку зрения. Оппозиция этому взгляду возникла в американских евангельских кругах с появлением книги диспенсационалиста Джона Макарттура (см.: John MacArthur, *The Gospel According to Jesus*, Grand Rapids: Zondervan, 1988, rev. ed. 1994). В этой книге (вдохновенное предисловие к ней было написано Дж. И. Пакером и Джейм-зом Монтгомери Бойсом) остро критикуются мнения авторов, подобных Чеферу и Ход-жесу, о проповеди и о природе спасительной веры. Макартур на основании Нового Заве-та убедительно доказал, что человек не может принять Христа как Спасителя, не приняв Его как R)споаа, или, другими словами, не может быть спасительной веры без подлинного покаяния. Он сказал, что любой другой взгляд проповедует «дешевое» Евангелие, которое дает необращенным ложное чувство успокоенности. Такие обращенные убеждены в том,

Когда Писание говорит о вере в Бога или о вере в Христа, то часто вера ассоциируется с подлинным покаянием. Например, Исайя дает красноречи-вое свидетельство, крайне характерное для ветхозаветных пророков:

**Ищите Господа, когда можно найти Его; призывайте Его, когда Он близко. Да оставит нечестивый путь свой и беззаконник — помыслы свои, и да обратится к Господу, и Он помилует его, и к Богу нашему, ибо Он многомилостив (Ис. 55:6,7, курсив мой. — У. Г.).**

Здесь говорится как о раскаянии в грехе, так и о приходе к Богу ради про-щения. В Новом Завете Павел кратко характеризует евангельское служение так: «Возвещая Иудеям и Еллинам **покаяние** пред Богом и **веру** в Господа на-шего Иисуса Христа» (Деян. 20:21, курсив мой. — У. Г.). Автор Послания к Евреям включает два элемента в список основ учения: это«офди<е/шеотмерт-вых дел» (*μετανοίας καθ' νεκρὸν ἔργων*— букв.: «**покаяние** в мертвых делах». — **Примеч. пер.**) и «**вера** в Бога» (Евр. 6:1).

Конечно же, чаще только вера упоминается как нечто необходимое для спасения (см.: Ин. 3:16; Деян. 16:31; Рим. 10:9; Еф. 2:8,9 и т. д.). Эти места в Писании нам хорошо известны, и мы делаем акцент именно на них, когда проповедуем Евангелие другим. Однако мы далеко не всегда осознаем, что существует и множество других мест, где названа **только вера**, и предполага-ется, что истинное обращение включает в себя и веру в Христа ради прощения грехов. Новозаветные авторы столь ясно осознавали, что истинное покаяние

что спасены, только потому, что признают истинность Евангелия и прочитали молитву, хотя они не пережили истинного покаяния и никакого реального изменения образа жиз-ни. Макартур доказал, что такой небиблейский евангелизм никогда, на всем протяже-нии церковной истории, не принимали в качестве церковного учения и что такое «ослаб-ленное» Евангелие проповедуется сегодня столь часто, что в результате появилось целое поколение христиан, чей образ жизни никак не отличается от окружающей их культуры и которые на самом деле вовсе не спасены. Ходжес быстроотреагировал на критику Макарттура другой книгой: *Absolutely Free! A Biblical Reply to Lordship Salvation* (Dallas: Redencion Viva, and Grand Rapids:

Zondervan, 1989).

В этой главе я отстаивал мнение Макарута, считая, что он безусловно прав, утверждая, что истинная спасительная вера в новозаветном понимании — это нечто гораздо большее, чем просто интеллектуальное принятие фактов. Она должна включать в себя искренний приход к Христу и личную зависимость от Него в деле спасения, и это должно сочетаться с искренним раскаянием в грехах. Называть это учение «спасением гос-подства» просто неуместно, словно бы это было некое новое учение или словно бы речь шла о некоем другом спасении. Макарут учит о том, о чем всю историю учило ортодоксальное христианство, что он и демонстрирует в приложении к своей книге (р. 221—237). Это не спасение по делам; речь идет о Евангелии *свободной* благодати и о спасении по благодати через веру во всей библейской полноте. Изменение, которое происходит в нашей жизни после истинного обращения, не спасает нас, но это изменение, безусловно, будет иметь место, если наша вера подлинна, ибо «вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Иак. 2:17).

Взгляды, сходные с учением Зейна Ходжеса, проповедовались сандеманианцами — маленькой группой евангельских церквей в Соединенных Штатах и Англии начиная с 1725 г. и вплоть до 1900 г., когда это движение прекратило свое существование; см.: R. E. D. Clark, "Sandemanians", in *NIDCC*, p. 877.

и истинная вера идут рука об руку, что они часто упоминали только покаяние, подразумевая также и веру, поскольку подлинное отвращение *от* греха невозможно без обращения *к* Богу. Именно поэтому Иисус, незадолго до Своего вознесения, сказал Своим ученикам: «Так написано, и так надлежало пострадать Христу и воскреснуть из мертвых в третий день, и проповедану быть во имя Его *покаянию* и прощению грехов во всех народах» (Лк. 24:46,47, курсив мой. — *У. Г.*). Спасительная вера подразумевается в словах «прощение грехов», однако прямо не названа.

В апостольской проповеди, записанной в Деяниях, мы также видим подобные примеры. После пасхальной проповеди Петра народ спросил: «Что нам делать, мужи братия?». Петр ответил: «*Покайтесь*, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов» (Деян. 2:37,38, курсив мой. — *У. Г.*)<sup>6</sup>. Во время своей второй проповеди Петр подобным же образом говорил своим слушателям: «Итак *покайтесь* и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, да придут времена отрады от лица Господа» (Деян. 3:19,20, курсив мой. — *У. Г.*). Позднее, когда апостолы были на суде синедриона, Петр говорил о Христе: «Его возвысил Бог десницею Своею в Начальника и Спасителя, дабы дать Израилю *покаяние* и прощение грехов» (Деян. 5:31, курсив мой. — *У. Г.*). А когда Павел проповедовал в афинском ареопаге собранию греческих философов, он сказал: «Итак, оставляя времена неведения, *Бог ныне повелевает людям всем повсюду покаяться*» (Деян. 17:30, курсив мой. — *У. Г.*). Он также говорит в своих посланиях: «Или пренебрегаешь богатство благодати, кротости и долготерпения Божия, не разумея, что благодать Божия ведет тебя к покаянию?» (Рим. 2:4), а также: «Печаль ради Бога производит неизменное *покаяние* к спасению» (2 Кор. 7:10, курсив мой. — *У. Г.*).

Мы видим также, что Христос, обращаясь к людям лично, требует, чтобы они отвратились от греха, прежде чем последовать за Ним. Иисус постоянно указывал на ту сферу жизни конкретного человека, в которой грех укоренился сильнее всего. Шла ли речь о богатом юноше, которого Он просит раздать все имение (Лк. 18:18—30); или о Закхее, придя в дом которого Он говорит, что тот обрел спасение потому, что половину имущества своего отдал нищим, а обиженным воздал вчетверо (Лк. 19:1—10); или о женщине, с которой Он беседовал у колодца и которую попросил позвать ее мужа (Ин. 4:16); или о Никодиме, в беседе с которым Он опровергал неверие и гордыню раввинов (Ин. 3:1—21). Будет уместным задать вопрос: есть ли в Евангелиях упоминание о людях, которые пришли к искренней вере в Христа, не раскаявшись в своих грехах?

<sup>6</sup> См. гл. 48, где рассматривается вопрос о том, необходимо ли крещение для спасения.

Если мы осознаем, что подлинная спасительная вера должна сопровождаться подлинным покаянием в грехах, это помогает нам понять, почему в наши дни проповедь далеко не всегда имеет адекватный результат. Если не говорится о необходимости покаяния, то иногда проповедь звучит примерно так: «Веруйте в Иисуса Христа, и спасетесь», а о покаянии даже и речи нет<sup>7</sup>. Однако такая размытая версия Евангелия не призывает к преданности Христу всем сердцем — ведь преданность Христу, если она подлинна, должна включать в себя и готовность отвернуться от греха. Проповедовать необходимость веры, умалчивая о покаянии, означает проповедовать лишь половину Евангелия. Результатом такой проповеди становится то, что многие люди оказываются сбитыми с толку, ведь они думают, что слышали христианское Евангелие и попробовали следовать ему, но ничего не произошло. Такие люди часто говорят что-то вроде: «Я принимал Христа как Спасителя вновь и вновь, но это не помогало». Тогда как в действительности они так и не приняли Христа как Спасителя, ибо Он приходит к нам в Своем величии и призывает нас принять Его таким, каков Он есть — таким, каким Он достоин быть и должен быть, — абсолютным Господом, и это касается также и нашей жизни.

И наконец, несколько слов о *молитве* о том, чтобы принять Христа как личного Спасителя и Господа. Поскольку личная вера в Христа должна быть связана с выбором воли, часто бывает весьма полезным *выразить* этот выбор в словах, и это вполне может быть облечено в форму молитвы, обращенной к Христу. Мы можем в

молитве рассказать Ему о том, что сожалеем о грехах, совершенных нами, что хотим отвернуться от них, и о нашем решении дове-ряться Ему. Такая устная молитва не спасает сама по себе, однако душевное состояние, которое в ней проявляется, свидетельствует об обращении, и ре-шение произнести такую молитву может быть как раз тем поворотным мо-ментом, в который человек подлинно приходит к вере в Христа.

### В. Как вера, так и покаяние длятся в течение всей жизни

<sup>7</sup> Верно, что Павел сказал стражу темницы: «Веруй в Господа Иисуса Христа, и спа-сешься ты и весь дом твой» (Деян. 16:31). Тем не менее даже это высказывание содержит в себе признание того факта, что Иисус есть «Господь», более того, из следующего пред-ложения мы понимаем, что Павел сказал тому человеку гораздо больше, чем это ко-роткое наставление: «И проповедали слово Господне ему и всем, бывшим в доме его» (Деян. 16:32).

Мы рассмотрели веру и покаяние как два аспекта обращения в самом начале христианской жизни, но важно осознать, что вера и покаяние не огра-ничены началом христианской жизни. И то и другое является скорее состоя-нием нашего сердца, которое мы, как христиане, сохраняем в течение всей нашей жизни. Иисус велит своим ученикам ежедневно молиться так: «И про-сти нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» (Мф. 6:12). Эта молитва, если она произносится с подлинным чувством, подразумевает ежедневное ощущение печали о грехе и истинное раскаяние. Воскресший Хри-стос говоритлаодикийской церкви: «Кого Я люблю, тех обличаю и нака-зываю. Итак будь ревностен **и покаяйся**» (Отк. 3:19; ср.: 2 Кор. 7:10, курсив мой. — У. Г.).

Павел говорит нам о вере: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13:13). Павел, безусловно, имеет в виду, что эти три чувства присутствуют в человеке в течение всей его жизни, но он, вероятно, также имеет в виду, что они длятся в вечности: если вера есть дове-рие Богу и уверенность в том, что Он восполнит все наши нужды, то это ощу-щение никогда не ослабевает, даже в будущем веке. Однако в любом случае со-вершенно очевидно, что Павел подчеркиваеттотфакт, что вера длится всю нашу земную жизнь. Павел говорит также: «А что ныне живу во плоти, то живу **ее-рою в Сына Божия**, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал. 2:20, курсив мой. — У. Г.).

Итак, несмотря на то что **первоначальная** спасительная вера и **первоначаль-ное** покаяние случаются в нашей жизни лишь однажды, и тогда, когда они про-исходят, они составляют истинное обращение, тем не менее состояние веры и покаяния, которое поселяется всердце, получает лишь самое начало при обра-щении. Это состояние должно длиться в течение всей нашей христианской жиз-ни. Каждый день мы должны ощущать искреннее раскаяние в тех грехах, кото-рые мы совершили, и веру в Христа, т. е. уверенность в том, что Он восполнит все наши нужды и даст нам силы жить христианской жизнью.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Скажите, вы лично уже пришли к вере в Христа или пока лишь интел-лектуально и эмоционально одобряете факты, касающиеся спасения, но лично не устремляете свое доверие к Христу? Если вы пока еще не верите в Христа, что именно заставляет вас колебаться?

2. Помогла ли вам эта глава воспринимать веру в Христа в более личном пла-не? Если да, то как это помогает вам в усилении вашей веры? Полагаете ли вы, что детям легче, чем взрослым, поверить в Христа как в **реальную личность**, ныне жи-вущую на небесах? Если вы считаете, что это так (или наоборот), то почему? Что родителям-христианам следует рассказывать своим детям об Иисусе?

3. Если ваше знание о Боге возросло в процессе чтения этой книги, возросла ли вместе с тем и ваша вера? Если это так (или не так), то почему? Если ваша вера не возросла вместе со знанием, то что вы могли бы сделать для возрастания ва-шей веры?

4. Выражаясь в терминах человеческих взаимоотношений, скажите, когда вы в большей степени доверяете человеку: когда вы его не знаете или же когда узна-ете его получше (и понимаете, что этот человек действительно достоин доверия)?

Как это помогает вам осознать, что ваше доверие Богу может возрасти? Что вы могли бы сделать уже завтра, чтобы лучше узнать Бога, лучше узнать Иисуса и Святого Духа?

5. Когда вы впервые обратились к Христу, испытывали ли вы искреннее со-жаление о грехе? Можете ли вы описать это ощущение? Привело ли это вас к ре-шимости отречься от греха? Случилось ли это задолго до того, как вы ощутили изменение вашего образа жизни?

6. Искренне ли вы раскаялись в грехе, или вы считаете, что слышали проповедь «ослабленного» Евангелия, которая не включала в себя призыва к покаянию? Как вы полагаете, может ли человек подлинно верить в Христа ради прощения грехов, не раскаиваясь при этом в грехах? Полагаете ли вы, что подлинное покаяние заключается лишь в ощущении искреннего сожаления о грехе вообще или же в сожалении о конкретных грехах и в отказе от этих конкретных грехов?

7. Остались ли вера и покаяние неотъемлемой частью вашей христианской жизни, или это состояние сердца ослабло со временем? Каковы результаты вашей христианской жизни?

## Специальные термины

вера доверие покаяние

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1

Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 288-300

2

Арминианские (уэслианские или методистские)

1847 Finney, 364-382

1875-1876 Pope, 2:367-385

1940 Wiley, 2:357-378

1983 Carter, 1:496-499

Баптистские

1767 Gill, 2:131-141

1887 Boyce, 373-394

1907 Strong, 829-849

1917 Mullins, 368-385

1983-1985 Erickson, 933-942

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 3:371-393

1949 Thiessen, 264-270

1986 Ryrie, 324-327

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 2:422-503

1934 Mueller, 319-366

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:340-367, 423-428 (2.6,7,9; 3.2-5), 542-684

1724-1758 Edwards, 2:578-596

1861 Heppel, 526-542

1871-1873 Hodge, 3:41-113

1878 Dabney, 600-612, 651-660

1887-1921 Warfield, *BTS*, 375-403; *SSW*, 1:267-282; *SSW*, 2:655-659; *BD*, 467-510

1889 Shedd, 2b:529-537

1937-1966 Murray, *CW*, 2:235-274; *RAA*, 106-116

1938 Berkhof, 480-509

1962 Buswell, 2:175-186

7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:28-31

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

## 1. Традиционные богословия

1955 Ott, 252-254

## 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 1:31-46

### Другие работы

- Berkouwer, G. C. *Faith and Justification*. Trans, by Lewis B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.
- Boice, James Montgomery. *Christ's Call to Discipleship*. Chicago: Moody, 1986.
- Chantry, Walter. *Today's Gospel: Authentic or Synthetic?* Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1970.
- Hodges, Zane C. *Absolutely Free! A Biblical Reply to Lordship Salvation*. Dallas: Redencion Viva, and Grand Rapids: Zondervan, 1989.
- Hodges, Zane C. *The Gospel Under Siege: A Study on Faith and Works*. Dallas: Redencion Viva, 1981.
- Hoekema, Anthony A. *Saved by Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, and Exeter: Pa-ternoster, 1989, pp. 113-151.
- Kromminga, C. G. "Repentance". In *EDT*, pp. 936, 937.
- MacArthur, John E, Jr. *The Gospel According to Jesus*. Grand Rapids: Zondervan, 1988.
- Machen, J. Gresham. *What is Faith?* Grand Rapids: Eerdmans, 1925. Morris, Leon. "Faith". In *IBD*. Vol. 1, pp. 496-498.
- Murray, John. "Faith and Repentance". In *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955, pp. 106—116.
- Murray, John. "Repentance". In *The New Bible Dictionary*. Ed. by J. D. Douglas. London: Tyndale Press, and Grand Rapids: Eerdmans, 1962, pp. 1083-1084.
- Packer, J. I. "Evangelicals and the Way of Salvation: New Challenges to the Gospel-Universalism and Justification by Faith". In *Evangelical Affirmations*. Ed. by Kenneth S. Kantzer and Carl F. H. Henry. Grand Rapids: Zondervan, 1990, pp. 107—136.
- Packer, J. I. *Evangelism and the Sovereignty of God*. London: Inter-Varsity Press, 1961.
- Packer, J. I. "Faith". In *EDT*, pp. 399-402.
- Ryrie, Charles C. *So Great Salvation: What It Means to Believe in Jesus Christ*. Wheaton, 111.: Scripture Press, 1989.
- Watson, Thomas. *The Doctrine of Repentance*. Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1987.

### Отрывок для запоминания

Ин. 3:16:

*Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную.*

Г Л А В А 35

## Оправдание (статья праведным пред Богом)

*Когда и каким образом нам даруется состояние праведности?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

В предшествующих главах мы разбирали евангельский призыв (призыв Бога верить в Христа ради спасения), рождение свыше (через которое Бог наделяет нас новой духовной жизнью) и обращение (в котором мы отвечаем на евангельский призыв раскаянием в грехах и верой ради спасения). Но как обстоит дело с **наказанием за наши грехи**? Евангельский призыв говорит нам, что мы должны верить для того, чтобы нам были прощены наши грехи. Рождение свыше сделало нас способными откликнуться на этот призыв. В обращении мы реализуем наш ответ, веруя в Христа ради прощения грехов. Следующим шагом в процессе спасения будет ответ Бога на нашу веру. Он свершает то, о чем дал нам обетование, а именно признает наши грехи прощенными. Это должно быть **законным**

**признанием** особого характера наших взаимоотношений с Божьим законом, утверждением, что мы полностью прощены и больше не подлежим наказанию.

Правильное понимание учения об оправдании абсолютно принципиально для христианства в целом. Когда Мартин Лютер осознал истину об оправдании одной только верой, он стал христианином и исполнился новой для него радостью Евангелия. Самым первым испытанием протестантской Реформации была дискуссия с Римско-католической церковью об оправдании. Если мы стремимся сохранить евангельскую истину для будущих поколений, мы должны правильно осознавать истину об оправдании. Даже сегодня верный взгляд на оправдание — это разделительная линия между библейским Евангелием спасения одной лишь верой и лжеевангелиями спасения, основанных на добрых делах.

Когда Павел рассматривает процесс спасения, он прямо называет оправдание: «А кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и **оправдал**; а кого **оправдал**, тех и прославил» (Рим. 8:30, курсив мой. — У. Г.). Как мы показали в предыдущей главе, слово **«призвал»** означает здесь актуальный призыв Евангелия, который включает в себя также и рождение свыше, за которым следует наш ответ в раскаянии и вере (или обращении). После актуального призыва и ответа с нашей стороны следующим шагом в процессе спасения будет «оправдание». Павел отмечает, что это — акт Самого Бога: «а кого оправдал, тех и прославил».

Более того, Павел достаточно ясно говорит о том, что оправдание происходит *после* того, как мы обретаем веру, и в *ответ* на нашу веру: «Во время долготерпения Божия, к показанию правды Его в настоящее время, да явится Он праведным и *оправдывающим* верующего в Иисуса» (Рим. 3:26, курсив мой. — У. Г.). Павел говорит также: «Человек оправдывается *верою*, независимо от дел закона» (Рим. 3:28, курсив мой. — У. Г.). «Итак, оправдавшись *верою*, мы имеем мир с Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5:1, курсив мой. — У. Г.). «Человек оправдывается не делами закона, а только *верою* в Иисуса Христа» (Гал. 2:16, курсив мой. — У. Г.).

Но что такое оправдание? Мы можем определить его следующим образом: *оправдание есть единовременное деяние Божье, в котором Он !)мыслит о наших грехах как о прощенных и о праведности Иисуса как о принадлежащей нам; 2) признает нас праведными в Его глазах.*

Разъясняя составные части этого определения, мы сначала рассмотрим вторую его часть: аспект оправдания, в котором Бог «признает нас праведными в Его глазах». Эти пункты рассматриваются в обратном порядке потому, что в Новом Завете слово **«оправдание»** и связанные с ним термины соотносятся в основном со второй частью этого определения. Однако есть также и места, в которых ясно говорится о том, что признание нашей праведности Богом основывается на том факте, что Бог сначала думает о праведности как о чем-то, что принадлежит нам. Таким образом, следует рассмотреть оба аспекта, хотя новозаветные термины, относящиеся к оправданию более связаны с тем, что Бог в этом акте признает нас праведными.

#### **А. Оправдывая, Бог выносит официальное решение**

Употребление слова **«оправдать»** в Библии показывает, что оправдание есть акт Бога, в котором Он выносит о нас официальное суждение. Слово **«оправдать»** в Новом Завете (греч. *δικαίω*) обладает целым рядом значений, однако самое распространенное из них — «признать справедливым, праведным». Так, в Евангелии от Луки читаем: «И весь народ, слушавший Его, и мытари воздали славу Богу, крестившись крещением Иоанновым» (Лк. 7:29). Конечно же, народ и мытари не *сделали* Бога праведным — этого никто не мог бы сделать. Они *признали* Бога праведным. Именно в этом значении этот термин употребляется в тех местах Нового Завета, где говорится о том, как Бог признает кого-либо праведным (Рим. 3:20,26,28; 5:1; 8:30; 10:4,10; Гал. 2:16; 3:24). Это значение особенно четко проявляется в Рим. 4:5: «А не делающему, но верующему в Того, Кто *оправдывает нечестивого*, вера его вменяется в праведность». Невозможно предположить, что Павел здесь имеет в виду, что Бог «делает нечестивого праведным» (изменяя его внутренне и делая его морально совершенным), ибо тогда человек зависел бы от результата своих добрых дел. Павел хочет здесь сказать, что Бог признает нечестивого праведным в Своих глазах, и не на основе добрых дел, а в ответ на его веру.

Положение о том, что оправдание есть вынесение официального решения, очевидно при сравнении с осуждением. Павел говорит: «Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает их. Кто осуждает?» (Рим. 8:33,34). «Обвинить» означает признать кого-либо виновным. Противоположностью осуждения является оправдание, т. е. «признание кого-либо невиновным». Это также очевидно из того факта, что Павел говорит об оправдании нас Богом в связи с тем, что кто-то обвиняет народ Божий: такое признание неправедное-ти не может устоять перед суждением о нашей праведности, изреченным Самим Богом.

Некоторые ветхозаветные употребления слова **«оправдать»** (напр., в Септуагинте греч. *δικαίω*) также подтверждают правильность изложенной трактовки. Например, мы читаем о судьях: «Правого пусть оправдают, а

виновного осудят» (Втор. 25:1). И в этом случае «оправдать» означает «признать праведным или невиновным», а «осудить» — «признать виновным». Утверждать, что «оправдать» означает здесь «сделать кого-либо внутренне благим», было бы бессмысленно, поскольку судьи не делают людей внутренне благими, да они и не в состоянии сделать это. Приговор судьи в отношении преступника также не делает человека внутренне преступным; судья просто констатирует, что человек виновен в определенном преступлении, которое и рассматривается в суде (ср.: Исх. 23:7; 3 Цар. 8:32; 2 Пар. 6:32). Таким же образом Иов не хочет признать, что его утешители правы: «Далек я от того, чтобы **признать вас справедливыми**» (Иов. 27:5, в тексте то же самое еврейское и греческое слово «оправдывать» [имеется в виду Септуагинта. — *При-меч. пер.*]). То же самое находим и в Притчах: «Оправдывающий нечестивого и обвиняющий праведного — оба мерзость пред Господом» (Прит. 17:15). Здесь представление об официальном признании какого-либо факта выражено особенно ясно. Нет никакого сомнения в том, что ни о какой мерзости пред Господом не шла бы речь, если бы слово «оправдывать» означало *«еде-лать* кого-либо внутренне благим или праведным». В таком случае «оправдать нечестивого» было бы прекрасным деянием в глазах Бога. Но если «оправдывать» — значит «признать праведным», то предельно ясно, почему «оправдывающий нечестивого» есть «мерзость пред Господом». Также Исайя призывает горе на голову тех, «которые за подарки оправдывают виновного» (Ис. 5:23). Здесь вновь слово «оправдывать» означает «признать праведным» (в контексте официального признания).

Павел часто употребляет это слово в значении *«признать праведным»* или *«признать невиновным»*, когда говорит об оправдании нас Богом, о Его признании того факта, что мы, хотя и являемся виновными грешниками, тем не менее праведны в Его глазах. Следует подчеркнуть, что такое официальное признание само по себе не меняет нашей внутренней природы. В этом значении слова «оправдать» Бог выносит о нас официальное суждение. Вот почему богословы говорят, что оправдание является *судебным* актом, где слово *«судебный»* означает «имеющий отношение к официальному судопроизводству».

Джон Мюррей проводит очень важное различие между рождением свыше и оправданием:

**Рождение свыше — деяние Божье в нас самих; оправдание — суждение Бога о нас. Разница такая же, как между действиями хирурга и судьи. Хирург, удаляя раковую опухоль, совершает нечто в нас самих. Но совсем другое дело судья — он выносит вердикт относительно нашего юридического статуса. Если мы невиновны, он признает это.**

**Чистота Евангелия зависит от признания этого различия. Если оправдание смешивается с рождением свыше или освящением, открывается путь для извращения самой сути Евангелия. Оправдание и сей-час есть вопрос того, быть церкви или не быть<sup>1</sup>.**

### **Б. Бог признает нас праведными в Его глазах**

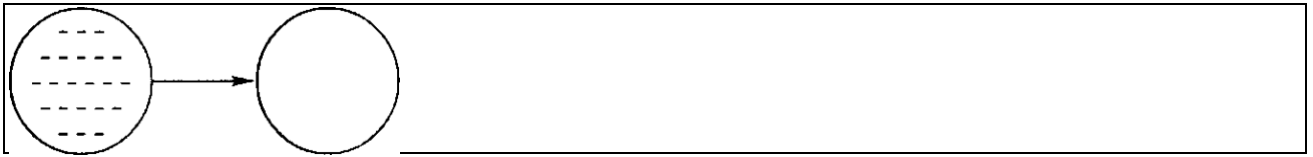
Когда Бог выносит официальное суждение, Он признает, что мы праведны *в Его глазах*. В таком признании есть два аспекта. Во-первых, это означает, что Бог постановляет, что мы не подлежим наказанию за грех, в том числе за прошлые, нынешние и будущие грехи. После пространного рассуждения об оправдании одной только верой (Рим. 4:1 — 5:21) и вводного рассуждения о грехе в христианской жизни, Павел вновь возвращается к главной теме Послания к Римлянам и говорит о том, что именно характеризует тех, кто оправдан верой: «Итак нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе» (Рим. 8:1). Это означает, что оправданные не подлежат наказанию за грех. Мы не подлежим никаким обвинениям или осуждениям: «Кто будет обвинять избранных Божиих? Бог оправдывает их. Кто осуждает?» (Рим. 8:33,34).

Мысль о полном прощении грехов раскрывается в гл. 4, когда Павел рассматривает оправдание одной только верой. Павел цитирует Давида, который благословляет «человека, которому Бог вменяет праведность независимо от дел». Далее Павел напоминает, что Давид сказал: «Блаженны, **чьи беззакония прощены** и чьи грехи покрыты; блажен человек, которому Господь не вменит греха» (Рим. 4:6—8, курсив мой. — *У. Г.*). Очевидно, что такое оправдание связано с прощением грехов. Также и Давид говорил в Пс. 102:12: «Как далеко восток от запада, так удалил Он от нас беззакония наши» (ср.: ст. 3).

Однако, если бы Бог просто признал нас *прощенными за наши прошлые грехи*, это не решило бы наших проблем полностью, это просто сделало бы нас

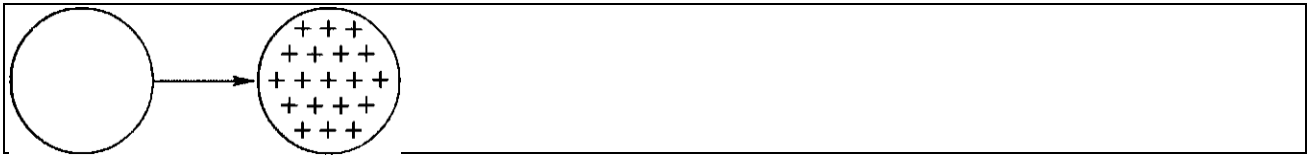
<sup>1</sup> John Murray. *Redemption Accomplished and Applied*, p. 121.  
Рис. 35.1





нейтральными в глазах Бога. Мы пребывали бы в том же состоянии, в каком пребывал Адам еще до того, как он сделал что-либо хорошее или плохое в глазах Бога, — он не был виновен пред Богом, но не заслужил и оправдания в глазах Бога. Этот первый аспект оправдания, в котором Бог признает прощенными наши прошлые грехи, представлен на рис. 35.1, где знаки «минус» представляют наши грехи, полностью прощенные в момент оправдания.

**Рис. 35.2**



Однако такого перехода недостаточно, чтобы обрести благосклонность со стороны Бога. Мы должны от моральной нейтральности перейти к позитивной праведности перед Богом, праведности жизни в совершенной покорности Ему. Эта необходимость представлена на рис. 35.2, на котором знаки «плюс» означают обретение праведности в глазах Бога.

Таким образом, второй аспект оправдания заключается в том, что Бог должен признать нас не просто *нейтральными* в Его глазах, но *праведными* в Его глазах. Он должен признать, что мы обладаем достоинствами совершенной праведности пред Ним. Ветхий Завет иногда говорит о том, что Бог дарует такую праведность Своему народу, хотя сам народ этого не заслужил. Исайя говорит: «Он облек меня в ризы спасения, *одеждою правды одел меня*» (Ис. 61:10, курсив мой. — У. Г.). В Новом Завете Павел говорит об этом более конкретно. Он говорит, что для разрешения нашей нужды в праведности «явилась правда Божия, о которой свидетельствуют закон и пророки, *правда Божия чрез веру в Иисуса Христа* во всех и на всех верующих» (Рим. 3:21,22, курсив мой. — У. Г.). Он говорит: «Поверил Авраам Богу, *и это вменилось ему в праведность*» (Рим. 4:3; цитата из Быт. 15:6, курсив мой. — У. Г.). Это связано с послушанием Христу, ибо Павел говорит в самом конце пространного рассуждения об оправдании верой, что «послушанием одного *сделаются праведными* многие» (Рим. 5:19, курсив мой. — У. Г.). Итак, второй аспект оправдания заключается в том, что мы обретаем пред Богом достоинства совершенной праведности.

Однако возникает вопрос: как Бог может признать, что мы не подлежим наказанию за грех и что мы обладаем достоинствами совершенной праведности, если мы при этом являемся виновными грешниками? Как Бог может признать нас невиновными и праведными, если на самом деле *мы неправедны*? Эти вопросы подводят нас к следующему пункту нашего рассуждения.

### **В. Бог может признать нас праведными, потому что Он вменяет нам праведность Христа**

Когда мы говорим, что Бог *вменяет* нам праведность Христа, это означает, что Бог *мыслит о* праведности Христа как о принадлежащей нам или рассматривает ее *как принадлежащую* нам. Мы читаем: «Авраам поверил Богу, *и это вменилось ему в праведность*» (Рим. 4:3, цитата из Быт. 15:6, курсив мой. — У. Г.). Павел поясняет: «А не делающему, но верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность. Так и Давид называет блаженным человека, которому Бог *вменяет праведность* независимо отдел» (Рим. 4:5,6, курсив мой. — У. Г.). Именно таким образом праведность Христа становится нашей. Павел говорит, что мы — те, кто получил «дар праведности» (Рим. 5:17).

<sup>2</sup> См. гл. 23 о том, что грех Адама был вменен нам.

<sup>3</sup> См. гл. 26 о том, что наша вина была вменена Христу. Павел говорит: «Ибо незначительного греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделались праведными пред Богом» (2 Кор. 5:21).

<sup>4</sup> Часто можно слышать популярное объяснение, что *оправданный* означает «словно-никогда-и-не-грешивший». Такое определение — хорошая игра слов (англ. justified —

Уже в третий раз, изучая учение Писания, мы сталкиваемся с понятием «*вменить*» вину или праведность». Когда Адам согрешил, его вина была вменена нам; Бог-Отец рассматривал вину Адама как лежащую на нас, а значит, так оно и было<sup>2</sup>. Затем, когда Христос страдал и умер за наши грехи, наш грех был *вменен* Христу; Бог мыслил о грехе как о принадлежащем Ему, и понес за него наказание<sup>3</sup>. Теперь, в учении об оправдании, мы сталкиваемся с понятием

«вменить» в третий раз. Праведность Христа **вменяется** нам, а потому Бог **мыслит о ней** как о принадлежащей нам. Это не наша праведность, а праведность Христа, которая безвозмездно даруется нам. Поэтому Павел говорит, что Иисус «сделался для нас премудростью от Бога, **праведностью** и освящением и искуплением» (1 Кор. 1:30, курсив мой. — У. Г.). Павел говорит также, что желает «найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая чрез веру во Христа, **с праведностью от Бога** по вере» (Флп. 3:9, курсив мой. — У. Г.). Павел знает, что праведность, которой он обладает пред Богом, не зависит от его дел; это праведность Бога, которая приходит через Иисуса Христа (ср.: Рим. 3:21,22)<sup>4</sup>.

Для понимания сути Евангелия очень важно подчеркнуть, что Бог признает нас справедливыми или праведными не на основе нашего нынешнего состояния праведности или святости, а на основе совершенной праведности Христа, которая принадлежит нам. В этом состояло основное различие между протестантизмом и католицизмом во времена Реформации. В протестантизме, со времен Мартина Лютера, подчеркивалось, что оправдание не **меняет** нас внутренне. Если бы оправдание изменяло нас внутренне, а затем признавало нас праведными, основываясь на том, какими благими мы стали в результате этого, то 1) нас никогда нельзя было бы признать совершенно праведными при этой жизни, потому что грех всегда в ней остается, и 2) не было бы никакого основания для прощения прошлых грехов (совершенных еще до того, как мы внутренне изменились); следовательно, мы никогда не были бы уверенными в том, что мы праведны пред Богом. Мы утратили бы уверенность, которой обладал Павел, когда писал: «Итак, **оправдавшись верою**, мы имеем мир с Богом чрез Господа нашего Иисуса Христа» (Рим. 5:1, курсив мой. — У. Г.)<sup>5</sup>. Если бы мы думали, что оправдание основано на том, каковы мы внутренне, мы никогда не осмелились бы сказать вместе с Павлом: «Итак нет ныне **никакого осуждения** ти, которые во Христе Иисусе» (Рим. 8:1, курсив мой. — У. Г.). Мы не были бы уверены, что прощены Богом, мы не имели бы дерзновения приступить к Богу «с искренним сердцем, с полною верою» (Евр. 10:22).

«just-as-if-I-d-never-sinned». — *Примеч. пер.*), и в нем есть доля истины (поскольку оправданный человек, подобно никогда не грешившему человеку, не подлежит наказанию за грех). Однако это определение неверно в двух других аспектах: 1) в нем ничего не говорится о том, что праведность Христа вменяется мне, если я оправдан; в таком случае следовало бы сказать также «словно-бы-я-жил-совершенно-праведной-жизнью»; 2) но, что еще более важно, это определение не демонстрирует того факта, что я **никогда** не буду «словно-никогда-и-не-грешившим», потому что я **всегда** буду отдавать себе отчет в том, что я **согрешил** и я не виновин, а напротив — виновен, но при этом прощен. Это уже совсем другая картина, по сравнению с определением «словно-никогда-и-не-грешивший»! Более того, это совсем другая картина и по сравнению с определением «словно-бы-я-жил-совершенно-праведной-жизнью», потому что я вечно буду помнить, что я **не жил** совершенно праведной жизнью, но праведность Христа была дарована мне по благодати Божьей.

Таким образом, когда мне прощаются грехи и вменяется праведность Христа, мое положение совершенно иное, нежели положение человека, который словно бы и не грешил никогда и жил совершенно праведной жизнью. Вовеки я буду помнить, что я **прощенный грешник** и что моя праведность основана не на мне самом, а на благодати Божьей через спасительный труд Иисуса Христа. Это ценное учение, сущность Евангелия, просто не будет понято теми, кого убеждают, что «оправданный» означает «словно-никогда-и-не-грешивший».

<sup>5</sup> Страдательное причастие аориста *δικαιοθῆντες*, поставленное перед сказуемым, означает действие, которое произошло прежде, чем действие, обозначенное глаголом в настоящем времени, — «мы имеем мир», т. е. «Поскольку мы были оправданы верой, мы имеем мир».

Мы не смогли бы говорить о «даре праведности» (Рим. 5:17) или сказать, что «дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:23, курсив мой. — У. Г.).

Традиционное римско-католическое понимание оправдания сильно отличается от изложенного здесь. Римско-католическая церковь понимает оправдание как нечто, меняющее нас внутренне и делающее нас более святыми. «В соответствии с учением Трентского собора, оправдание есть „внутреннее освящение и обновление человека“»<sup>6</sup>. Чтобы оправдание могло состояться, человек должен сначала креститься, а затем (уже в зрелом возрасте) продолжать веровать: «Действенной причиной... первоначального оправдания является таинство крещения»<sup>7</sup>. Однако «оправдание взрослого человека не-возможно без веры... Что касается содержания веры, то верить, так сказать, „отчасти“ вовсе недостаточно. Здесь требуется богословская или догматическая вера (конфессиональная вера), которая заключается в твердом принятии Божественных истин Откровения»<sup>8</sup>. Таким образом, крещение — это средство, посредством которого человек первоначально получает оправдание, а затем требуется вера, чтобы взрослый человек обрел оправдание или продолжил пребывать в состоянии оправдания. Людвиг Отт поясняет, что «верить „отчасти“» недостаточно — т. е. веры, которая просто доверяет Христу, недостаточно. Это должна быть вера, которая принимает учение католической церкви, «богословская или догматическая вера».

Можно сказать, что римско-католический взгляд на оправдание понимает его не как **вмененную** праведность,

а как **внедренную** праведность — т. е. Бог как бы внедряет в нас праведность, которая внутренне нас меняет, так что морально мы становимся лучше. Затем Он наделяет нас оправданием в различной степени — в соответствии с тем, какая степень праведности была внедрена или помещена в нас.

В итоге, люди не могут быть уверены, что они пребывают в «состоянии благодати», когда Бог, по своей милости, полностью принимает их и проявляет к ним благожелательность. Католическая церковь учит, что люди не могут быть уверены, что они пребывают в этом «состоянии благодати», если только не получают от Бога особого откровения на этот счет. Трентский собор постановил:

<sup>6</sup> Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 257. Следует отметить, что Отт представляет более традиционный католицизм до 11 Ватиканского собора. Многие современные католики стараются приблизить свое понимание оправдания к протестантскому.

<sup>7</sup> Ibid., p. 251.

<sup>8</sup> Ibid., p. 252, 253.

**Если кто-либо осознает свою слабость и склонность к греху, то этот человек вполне может чувствовать страх и беспокойство относительно благодати, ибо никто не знает с определенностью веры, не допускающей никакой ошибки, что он достиг благодати Божьей.**

К этому утверждению Отт добавляет следующий комментарий:

**Причина неуверенности относительно состояния благодати заключается в том, что без особого откровения никто не может с определенностью веры знать, удовлетворяет он или нет условиям, необходимым для достижения оправдания. Тем не менее невозможность определенности веры ни в коем случае не исключает высокой моральной уверенности, подкрепляемой свидетельством совести<sup>9</sup>.**

Более того, если Римско-католическая церковь рассматривает оправдание как нечто, что Бог совершает внутри нас, то из этого следует, что люди могут испытать состояние оправдания в разной степени. Мы читаем: «Степень оправдывающей благодати не одинакова во всех праведных людях», и «благодать увеличивается добрыми делами»<sup>10</sup>. Отт поясняет, как этот католический взгляд отличается от взгляда протестантских реформатов: «Поскольку реформаты ошибочно рассматривали оправдание как просто внешнее вменение праведности Христа, им пришлось также утверждать, что оправдание одинаково для всех людей. Однако Трентский собор постановил, что степень полученной благодати оправдания зависит от оправдываемого человека, в соответствии со степенью свободного Божьего распределения, и от состояния и содействия самого получающего»<sup>11</sup>.

И наконец, логическим следствием такого взгляда на оправдание является утверждение о том, что наша вечная жизнь с Богом основывается не на одной лишь благодати Божьей, но также частично и на наших заслугах: «Ибо оправданная вечная жизнь — это и дар благодати, обещанный Богом, и награда за собственные добрые дела и заслуги... Спасительные дела в одно и то же время являются и дарами Бога, и деяниями человека, которыми он заслуживает спасение»<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 261, 262.

<sup>10</sup> Ibid., p. 262.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid., p. 264.

Чтобы подтвердить этот взгляд на оправдание цитатой из Писания, Отт постоянно указывает на те тексты Нового Завета, где говорится не только об оправдании, но и о множестве других аспектов христианской жизни, таких, как рождение свыше (которое Бог производит в нас); освящение (которое является процессом, происходящим в течение всей христианской жизни, и, конечно же, различается от человека к человеку); обладание различными духовными дарами и их использование в христианской жизни (которые различны у каждого человека); вечное вознаграждение (которое также различается в случае каждого конкретного человека). Подвести все эти тексты под категорию «оправдание» — значит совершенно затемнить вопрос и в конечном счете прийти к выводу, что прощение грехов и признание нас праведными в глазах

Бога не является даром Божьим, а зависит от наших собственных заслуг. Таким образом, это затемнение различий в конечном счете разрушает саму суть Евангелия.

Это прекрасно понимал Мартин Лютер, и именно это стало одной из основных причин Реформации. Когда Благая весть стала воистину Благой вестью об абсолютно безвозмездном спасении в Иисусе Христе, она распространилась, подобно пожару, по всему цивилизованному миру. Но это было просто возвращение к первоначальному Евангелию, которое провозглашает: «Возмездие за грех — смерть, а **дар Божий** — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:23, курсив мой. — *У. Г.*), и настаивает на том, что «нет ныне **никакого осуждения** тем, кто во

Христе Иисусе» (Рим. 8:1, курсив мой. — У. Г.).

### Г. Мы оправданы исключительно благодаря благодати Божьей, а не каким-либо собственным заслугам

После того как Павел говорит (Рим. 1:18 — 3:20), что никто не может сам сделать себя праведным перед Богом («Потому что делами закона не оправдается пред Ним никакая плоть», Рим. 3:20), он объясняет, что «все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание **даром**, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе» (Рим. 3:23,24, курсив мой. — У. Г.). «Благодать» Бога означает Его «незаслуженную благосклонность». Поскольку мы не в состоянии заслужить эту благосклонность у Бога, единственный путь быть признанными праведными заключается в том, что Бог свободно предоставляет нам спасение по благодати, совершенно независимо от наших дел. Павел утверждает: «Ибо **благодатию** вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не отдел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:8,9, ср.: Тит. 3:7, курсив мой. — У. Г.). Благодать явно противопоставляется делам и заслугам, именно она стала причиной, по которой Бог пожелал оправдать нас. Бог не обязан был вменять наш грех Христу или вменять нам праведность Христа; это произошло лишь по Его благосклонности, незаслуженной нами.

В отличие от римско-католического учения о том, что мы оправдываемся благодатью Божьей **плюс в определенной мере нашими собственными заслугами**, будто мы делаем самих себя подходящими для принятия благодати оправдания и будто мы возрастаем в этом качестве через наши добрые дела, Лютер и реформаты настаивали, что оправдание обретается **одной лишь** благодатью, а не благодатью плюс собственные заслуги.

### Д. Бог оправдывает нас по нашей вере в Христа

В начале этой главы мы отметили, что оправдание обретается после спасительной веры. Павел ясно говорит об этом: «Мы уверовали во Христа Иисуса, **чтобы оправдаться** верою во Христа, а не делами закона; ибо делами закона не оправдывается никакая плоть» (Гал. 2:16, курсив мой. — У. Г.). Здесь Павел указывает, что сначала обретается вера, и именно ради того, чтобы быть оправданным. Он также говорит, что Христос обретается «чрез веру» и что Бог является «оправдывающим верующего в Иисуса» (Рим. 3:25,26). Вся гл. 4 Послания к Римлянам — это доказательство того факта, что мы оправдываемся верой, а не делами, так же как Авраам и Давид. Павел говорит: «Оправдавшись верою» (Рим. 5:1).

Писание отнюдь не говорит, что мы оправдываемся благодаря благому характеру, который внутренне присущ нашей вере, словно бы вера была неко-ей заслугой перед Богом. Писание не позволяет нам думать, что наша вера сама по себе есть заслуга перед Богом. Напротив, Писание говорит, что мы оправдываемся «чрез» веру, подразумевая, что вера — инструмент, посредством которого нам даруется оправдание, а не что-то заслуживающее благосклонность Бога. Мы оправдываемся исключительно благодаря заслугам Христо-ва труда (Рим. 5:17—19)<sup>13</sup>.

Однако мы можем задаться вопросом, почему Бог избрал **веру** в качестве того состояния сердца, которым мы и достигаем оправдания. Почему Бог не решил даровать оправдание всем тем, кто показывает искреннюю любовь? Или радость? Или удовлетворенность? Или смирение? Или мудрость? Почему Бог избрал **веру в** качестве средства, с помощью которого мы оправдываемся?

<sup>13</sup> Примером из обыденной жизни может служить получение чека за работу, выполненную для нанятого. «Способом» или «инструментом», с помощью которого я получаю этот чек, является то, что я протягиваю руку и вынимаю конверт из моего почтового ящика, а затем открываю его и достаю чек. Но работодатель не платит мне ни за одно из этих действий. Плата осуществляется исключительно за работу, которую я выполнил еще до этого. Ведь вытаскивание чека из конверта не принесло мне ни цента из заработанных мною денег — это был просто *инструмент* или *способ*, который я использовал, чтобы получить деньги. Сходным образом и вера есть *инструмент*, который мы используем, чтобы получить оправдание от Бога, но сама по себе она ни в коей мере не является заслугой. (Эта аналогия полезна, но несовершенна, поскольку прежде я все же работал, чтобы заслужить деньги, тогда как оправдание основано на труде Христа. Аналогия была бы точнее, если бы я работал, а затем умер, а уже затем моя жена вынула бы чек из почтового ящика.)

Очевидно, что все обстоит именно таким, а не иным образом, потому что **вера**—это то состояние сердца, которое прямо противоположно самоуверенности. Когда мы приходим к Христу в вере, мы говорим главное: «Я сдаюсь! Я больше не могу полагаться на самого себя и на мои добрые дела. Я знаю, что сам я не могу сделать себя праведным перед Богом. Поэтому, Иисус, я доверяю Тебе и полностью полагаюсь на Тебя, чтобы обрести праведность перед Богом». Таким образом, вера — полная противоположность состоянию, в котором человек полагается на себя самого, а потому вера — это то состояние, которое превосходно подходит для спасения, которое совершенно не зависит от наших заслуг, но полностью обусловлено свободным даром Божьей благодати. Павел

объясняет это, когда говорит: «Итак *по вере, чтоб было помилос-ти*, дабы обетование было непреложно для всех, не только по закону, но и по вере потомков Авраама» (Рим. 4:16, курсив мой. — *У. Г.*). Вот почему реформаты, начиная с Мартина Лютера, так настойчиво утверждали тот факт, что оправдание обретается не через веру плюс в определенной степени наши за-слуги или добрые дела, а *через одну только веру*. «Ибо благодатию вы спасены *через веру*, и сие<sup>14</sup> не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:8,9, курсив мой. — *У. Г.*). Павел постоянно повторяет, что «делами за-кона не оправдается пред Ним никакая плоть» (Рим. 3:20); о том же самом идет речь в Послании к Галатам 2:16; 3:11; 5:4.

Однако согласуется ли это с Посланием Иакова? Что Иаков имеет в виду, когда говорит: «Видите ли, что человек *оправдывается делами*, а не верою толь-ко?» (Иак. 2:24, курсив мой. — *У. Г.*). Здесь мы должны отдавать себе отчет в том, что Иаков употребляет слово «*оправдывать*» не в том смысле, в котором это слово употребляет Павел. В начале этой главы мы отметили, что слово «*оправдывать*» обладает целым рядом значений и что одно из самых распространенных — «признать праведным», но мы также должны отметить, что греч. *δικαίω* может также означать «демонстрировать или выказывать пра-ведность». Например, Иисус сказал фарисеям: «Вы выказываете себя пра-ведниками пред людьми, но Бог знает сердца ваши» (Лк. 16:15). Суть заклю-чалась не в том, что фарисеи делали здесь и там официальные заявления о том, что они были «невиновны» перед Богом, а в том, что фарисеи всегда ста-рались *показать другим*, что они были праведны в своих внешних поступках. Иисус знал, что на самом деле они вовсе не были таковы: «Но Бог знает серд-ца ваши» (Лк. 16:15). Таким же образом и законник, который решил испы-тать Иисуса, спросив Его, что нужно делать, чтобы наследовать жизнь вечную, на первый вопрос Иисуса ответил верно. Но когда Иисус сказал ему: «Так по-ступай, и будешь жить», законник был удовлетворен. Лука говорит: «Но он, *желая оправдать себя*, сказал Иисусу: а кто мой ближний?» (Лк. 10:28,29, кур-сив мой. — *У. Г.*). Он не хотел заявить, что он невинен в глазах Бога; скорее он хотел «выказать себя праведным» перед теми, кто его слушал. Есть и другие примеры употребления слова «оправдывать» в значении «выказывать себя пра-ведным»: Мф. 11:19; Лк. 7:35; Рим. 3:4.

<sup>14</sup> Слово, переведенное как «сие», — это местоимение среднего рода *τοῦτο*, которое относится не к слову «вера» и не к слову «благодать» (поскольку по-гречески это имена существительные женского рода), но к предыдущему высказыванию в целом, которое содержит в себе мысль о том, что вы были спасены благодатью через веру.

Трактовка гл. 2 Послания Иакова зависит не только от того, что мы при-нимаем «выказывать праведность» в качестве значения слова «*оправдывать*», но также и оттого, что это значение согласуется с контекстом гл. 2 Послания Иакова. Когда Иаков говорит: «*Не делами ли оправдался* Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего?» (ст. 21, курсив мой. — *У. Г.*), он говорит о чем-то, происшедшем позже в жизни Авраама, о жертвоприно-шении Исаака, описанном в Быт. 22. Это произошло гораздо позже времени, описанного в Быт. 15:6, когда Аврам поверил Богу, «и Он вменил ему это в праведность». Но именно это более раннее событие в начале отношений Ав-раама и Бога Павел приводит в гл. 4 Послания к Римлянам. Павел говорит о том времени, когда Бог раз и навсегда оправдал Авраама, вменив ему правед-ность в результате веры Авраама в Бога. А Иаков говорит о гораздо более позд-нем событии, происшедшем после того, как Авраам в течение многих лет прож-дал рождения Исаака, и после того, как Исаак стал достаточно взрослым, что-бы быть в состоянии нести дрова на гору для жертвоприношения. Тут Авраам «показал себя праведным» своими делами, и в этом смысле Иаков говорит, что Авраам оправдался делами, «возложив на жертвенник Исаака, сына сво-его» (Иак. 2:21)<sup>15</sup>.

Такое понимание подтверждается и более широким контекстом рассу-ждения Иакова. Он подчеркивает, что простое интеллектуальное согласие с Евангелием — это такая «вера», которая вовсе верой не является. Он спорит с теми, кто говорит, что у них есть вера, но в их жизни не видно никаких изме-нений. Иаков говорит: «Покажи мне веру твою без дел твоих, а я покажу тебе веру мою из дел моих» (Иак. 2:18). «Ибо, как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва» (Иак. 2:26). Иаков просто говорит здесь, что «вера» без результа-тов, или «дел», вовсе не является верой, это «мертвая» вера Он не отрицает ясного учения Павла о том, что оправдание (в смысле официального признания Богом того, что наши грехи прощены) достигается одной только верой, а не делами за-кона; он просто утверждает совсем другую истину, а именно что «оправдание», в смысле внешней демонстрации праведности, происходит только тогда, когда мы наблюдаем свидетельства этого в чьей-либо жизни. Иными словами, Иаков говорит, что человек «*показывает себя праведным* делами, а не одной только ве-рой». С этим, несомненно, согласился бы и Павел (2 Кор. 13:5; Гал. 5:19—24).

<sup>15</sup> Ведь Иаков цитирует текст «Веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в правед-ность» в ст. 23, но говорит при этом, что слово Писания «исполнилось», когда Авраам принес в жертву своего сына, явно имея в виду, что прежнее признание праведности тогда вылилось в дела; в жизни Авраама стало видно, что оправдание было истинным, именно тогда, когда он возложил Исаака на алтарь.

Практические выводы из учения об оправдании одной только верой имеют огромное значение. Во-первых, это учение дает нам возможность дать подлинную **надежду** неверующим, которые осознают, что они никогда не смогут сами сделать себя праведными перед Богом: если спасение — безвозмездный дар, который обретается **одной только** верой, то любой, услышавший Благоую весть, может надеяться, что вечная жизнь даруется безвозмездно и может быть обретена.

Во-вторых, это учение дает нам уверенность в том, что Бог никогда не принудит нас нести наказание за грехи, которые забыты в заслугах Христа. Конечно же, мы можем продолжать страдать от обычных **последствий** греха (алкоголик, бросивший пить, можетощущать физическую слабость до конца своей жизни, а вор, который оправдан, может, тем не менее, отправиться в тюрьму, чтобы понести наказание за преступление). Более того, Бог может **дисциплинировать** нас, если мы продолжаем неповиновение Ему (см.: Евр. 12:5—11), и Он делает это по любви и ради нашего же блага. Но Бог никогда не будет **мстить** нам за наши прошлые грехи, или **принуждать нас нести наказание** за них, или **в гневе наказывать нас, намереваясь причинить нам боль**. «Итак нет ныне ни-какого осуждения тем, которые во Христе Иисусе» (Рим. 8:1). Этот факт должен приносить нам огромную радость. Мы должны быть уверены, что Бог принял нас и мы стоим пред Ним как «невиновные» и «праведные» навеки.

### Вопросы для самостоятельной работы

1. Уверены ли вы в том, что Бог признал вас навечно «невиновным» в Своих глазах? Знаете ли вы когда это случилось в вашей жизни? Вы совершили что-либо, что стало причиной вашего оправдания? Вы совершили что-либо такое, чем за-служили оправдание? Если вы не уверены, что Бог оправдал вас полностью и навсегда, есть ли что-нибудь, что вам необходимо сделать прежде, чем это случит-ся? Что вас убедило бы в том, что Бог безусловно оправдал вас?

2. Представьте, что вы стоите перед Богом в Судный день; как вы полагаете, достаточно ли просто получить прощение грехов? Или же вы ощущаете, что необходимо, чтобы вам была вменена праведность Христа?

3. Как вы полагаете, важна ли разница между римско-католическим и протестантским взглядами на оправдание? Опишите, как бы вы оценивали ваши взаимоотношения с Богом, если бы разделяли римско-католический взгляд на оправдание. Современные католики, которых вы знаете, придерживаются такого же взгляда на оправдание, или у них другая точка зрения?

4. Вы когда-нибудь задумывались о том, наказывает ли вас все еще время от времени Бог за те грехи, которые вы совершили в прошлом, может быть уже очень давно? Как учение об оправдании помогает вам справиться с этими ощущениями?

### Специальные термины

вменить  
внедренная праведность  
оправдание

### Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

#### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 265-320  
1930 Thomas, 184-198, 210-220

#### 2. Арминьянские (уэслианские или методистские)

1847 Finney, 382-402  
1875-1876 Pope, 2:358-362, 402-451  
1892-1894 Miley, 2:309-326  
1940 Wiley, 2:379-401  
1960 Purkiser, 287-292

### 3. Баптистские

- 1767 Gill, 1:291-300; 2:68-93  
1887 Boyce, 394-404  
1907 Strong, 846-868  
1917 Mullins, 389-401  
1983-1985 Erickson, 954-961

### 4. Диспенсационалистские

- 1947 Chafer, 3:238-246  
1949 Thiessen, 271-276  
1986 Ryrie, 298-300

### 5. Лютеранские

- 1917-1924 Pieper, 2:3-54, 503-557  
1934 Mueller, 242-254, 367-383

### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

- 1559 Calvin, I, 725-833 (3:11-18)  
1861 Heppе, 543-564  
1871-1873 Hodge, 3:114-212  
1878 Dabney, 618-650  
1887-1921 Warfield, *BTS*, 262-268  
1889 Shedd, 2b:538-552  
1937-1966 Murray, *CW*, 2:202-222; *RAA*, 117-131  
1938 Berkhof, 510-526  
1962 Buswell, 2:187-196

### 7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:61-82

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

#### 1. Традиционные богословия

- 1955 Ott, 250-269

#### Другие работы

- Berkouwer, G. C. *Faith and Justification*. Trans. by Lewis B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.  
Carson, D. A., ed. *Right With God: Justification in the Bible and the World*. Grand Rapids: Baker, 1992.  
Hoekema, Anthony A. "Justification". In *Saved by Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, and Exeter: Paternoster, 1989, pp. 152—191.  
McGrath, Alister E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.  
McGrath, Alister E. *Justification by Faith: An Introduction*. Grand Rapids: Zonder-van, 1988.  
Morris, Leon. *The Apostolic Preaching of the Cross*. 3d ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1965, pp. 251-298.  
Murray, John. "Justification". In *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955, pp. 117—131.  
Packer, J. I. et al. *Here We Stand: Justification by Faith Today*. London: Hodder and Stoughton, 1986.  
Packer, J. I. "Justification". In *EDT*, pp. 593-597.  
Pink, A. W. *The Doctrines of Election and Justification*. Grand Rapids: Baker, 1974. Wright, N. T. "Justification". In *NDT*, pp. 359-361.  
Ziesler, J. A. *The Meaning of Righteous in Paul*. Cambridge: Cambridge University, 1972.

### Отрывок для запоминания

Рим. 3:27,28:

*Гдежето, чем бы хвалиться? уничтожено. Каким законом? законом дел? Нет, но законом веры. Ибо мы признаем, что человек оправдывается верою, независимо от дел закона.*

## Усыновление (принятие в семью Бога)

*В чем преимущества человека, принятого в семью Бога?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

При рождении свыше Бог дарует нам новую, духовную внутреннюю жизнь. В оправдании Бог дарует нам состояние праведности. А в усыновлении Бог делает нас членами Своей семьи. Таким образом, библейское учение об усыновлении сосредоточивается в гораздо большей степени на техличных отношениях с Богом и с Его народом, которые дает нам спасение.

#### А. Свидетельство Писания об усыновлении

Понятие «усыновление» мы можем определить следующим образом: *усыновление — это деяние Божье, через которое он делает нас членами Своей семьи.*

Иоанн упоминает об усыновлении в самом начале своего Евангелия, когда говорит: «А тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть *быть чадами Божиими*» (Ин. 1:12, курсив мой. — У. Г.). Напротив, те, кто не верит в Христа — это не чада Божьи, они не приняты в Его семью, это «чада гнева» (Еф. 2:3) и «сыны противления» (Еф. 2:2; 5:6). Хотя те иудеи, которые отвергали Христа, пытались утверждать, что Бог — это их отец (Ин. 8:41), Иисус сказал им: «Если бы Бог был Отец ваш, то вы любили бы Меня... <...> Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего» (Ин. 8:42—44).

В новозаветных посланиях содержатся многочисленные свидетельства того, что теперь мы—дети Божьи в особом смысле — члены Его семьи. Павел говорит:

**Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божий; потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божий. А если дети, то и наследники, наследники Божий, сонаследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться (Рим. 8:14—17, курсив мой. — У. Г.).**

Но если все мы дети Божьи, то тогда мы состоим в отношениях родства друг с другом? Безусловно, это так. Дело в том, что принятие нас в Божью семью делает нас членами *одной семьи* даже с верующими евреями ветхозаветного периода, ибо Павел говорит, что и мы являемся детьми Авраама: «И не все дети Авраама, которые от семени его; но (сказано): „в Исааке наречется тебе семя“. То есть, не плотские дети суть дети Божий; но дети обетования признаются за семя» (Рим. 9:7,8). Далее, уже в Послании к Галатам, он поясняет: «Мы, братия, дети обетования по Исааку. <... > «Мыдетинерабы, но свободной» (Гал. 4:28,31; ср.: 1 Пет. 3:6, где Петр рассматривает верующих женщин как дочерей Сарры по новому завету).

Павел объясняет, что этот статус усыновления в качестве чад Божьих не был полностью реализован в условиях ветхого завета. Он говорит, что «до пришествия веры мы заключены были под стражею закона... Итак закон был для нас детоводителем ко Христу, дабы нам оправдаться верою. По пришествии же веры, мы уже не под руководством детоводителя. **Ибо все вы сыны Божий по вере во Христа Иисуса**» (Гал. 3:23—26, курсив мой. — У. Г.). Это не значит, что ветхий завет делал невозможным говорить о Боге как о нашем Отце, поскольку Бог Сам называл Себя Отцом детей израилевых и называл их детьми во многих местах Писания (Пс. 102:13; Ис. 43:6,7; Мал. 1:6; 2:10). Но хотя представление о Боге как об Отце Израиля и существовало, преимущества и привилегии членства в семье Божьей и осознание этого членства не пришли в полном объеме до тех пор, пока не пришел Христос и Дух Сына Божьего не излился в наши сердца, свидетельствуя нашему духу о том, что мы — дети Божьи.

Какие свидетельства, подтверждающие, что мы являемся детьми Божьими, мы видим в нашей жизни? Павел видит очевидное доказательство в том, что Сам Святой Дух свидетельствует нашим сердцам о том, что мы — дети



Божьи: «Но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Едино-родного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить под-законных, дабы нам получить усыновление. А как **вы — сыны**, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: „Авва, Отче!“ Посему ты уже не раб, **но сын; а если сын, то и наследник**» (1ал. 4:4—7, курсив мой. — У. Г.).

В Первом послании Иоанна большое внимание уделяется нашему статусу-су детей Божьих: «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам назы-ваться и быть **детьми Божиими**. <...> Возлюбленные! мы теперь дети Божий» (1 Ин. 3:1,2, курсив мой. — У. Г.; Иоанн часто называет «детьми» или «малы-ми детьми»)¹.

**¹ Существует множество текстов, где говорится о нашем статусе детей Божьих, и о нашем членстве в Его семье (см.: Мф. 5:48; 7:11; 2 Кор. 6:18; Еф. 5:1; Флп. 2:15; Евр. 2:13,14; 12:5-11; 1 Пет. 1:14; 1 Ин. 3:10).**

Хотя Иисус и называет нас Своими «братьями» (Евр. 2:12), и в некотором смысле Он действительно наш старший брат в семье Божьей (ср.: Евр. 2:14) и может быть назван «первородным между многими братьями» (Рим. 8:29), тем не менее Он указывает нам на четкое различие между тем, каким именно образом Бог есть наш Небесный Отец, и тем, каково Его Собственное отно-шение к Богу-Отцу. Он говорит Марии Магдалине: «Восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему» (Ин. 20:17), проводя таким образом четкое различие между гораздо более великими и вечными отноше-ниями, в которых Бог есть Его Отец, и отношениями, в которых Бог есть наш Отец.

Хотя Новый Завет и говорит, что мы **теперь** являемся детьми Божьими (1 Ин. 3:2), мы также должны отметить, что существует и другой аспект, в кото-ром наше усыновление еще только дело будущего, поскольку мы все еще не получили все преимущества и привилегии усыновления, поскольку Хрис-гос еще не вернулся и не дал нам воскресенные тела. Павел имеет в виду этот эолее поздний, более полный аспект усыновления, когда говорит: «Ибо зна-;м, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, **ис-купления тела нашего**» (Рим. 8:22,23, курсив мой. — У. Г.). Здесь Павел рас-:матривает факт получения новых воскресенных тел как исполнение наших треимуществ усыновления.

## **Б. Усыновление происходит после обращения и является следствием спасительной веры**

Мы могли бы подумать, что становимся детьми Божьими по рождению ;выше, поскольку образ «нового рождения» наводит нас на мысль о детях, соторые рождаются в человеческой семье. Однако Новый Завет никогда не свя-!ывает усыновление с рождением свыше: и в самом деле, мысль об **усынове-ши** противоположна мысли о рождении в семье!

Напротив, Новый Завет связывает усыновление со спасительной верой и сворит, что в ответ на наше доверие Христу Бог принял нас в Свою семью. Павел говорит: «Все вы **сыны Божий по вере** во Христа Иисуса» (Гал. 3:26, кур-:ив мой. — У. Г.). А Иоанн пишет: «Атем, которые приняли Его, **верующим во шя Его**, дал власть **быть чадами Божиими**» (Ин. 1:12, курсив мой. — У. Г.)². Эти два стиха проясняют, что усыновление следует за обращением, и являют-:я ответом Бога на нашу веру.

**² Верно, в Ин. 1:13 говорится, что были такие люди, которые «от Бога родилиеь», но то лишь дополнительная информация о них (а именно сведения о том, что они были 1ерерождены Богом). Это вовсе не отрицает того факта, что именно «верующим во имя іго» Христос дал власть быть чадами Божьими.**

Можно возразить, указав на слова Павла: «Л **как вы — сыны**, то Бог по-;лал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: „Авва, Отче!“» (Гал. 4:6, курсив мой. — У. Г.). Кто-то может подумать, что этот стих означает, что сна-чала Бог усыновил нас, а затем послал Святого Духа в наши сердца, чтобы переродить нас. Но несколькими стихами раньше Павел сказал, что мы ста-ли детьми Божьими «по вере» (Гал. 3:26). Таким образом, лучше понимать утверждение Павла в Гал. 4:6 как относящееся не к дарованию Святого Духа в рождении свыше, а как утверждение о дополнительной деятельности Святого Духа, которой Он начинает свидетельствовать нашему духу и давать нам уве-ренность в том, что мы — члены семьи Бога. Труд Святого Духа дает нам **убеж-денность** в нашем усыновлении, и именно это имеет в виду Павел, когда гово-рит, что, после того как мы стали сынами, Бог посылает в наши сердца Дух, который вопиет: «Авва, Отче!» (ср.: Рим. 8:15,16).

## **В. Усыновление — это не то же самое, что оправдание**

Хотя усыновление — это привилегия, которую мы получаем тогдаже, когда становимся христианами (Ин. 1:12; Гал. 3:26; 1 Ин. 3:1,2), тем не менее эта привилегия отличается как от оправдания, так и от рождения свыше. В рож-

дении свыше мы становимся духовно живыми, способными обращаться к Богу в молитве и поклонении и способными слышать Его Слово восприимчивым сердцем. Однако, возможно, у Бога есть и такие творения, которые духовно живы и все же не являются членами Его семьи и не имеют особых привилегий членом семьи, — например, ангелы совершенно определенно относятся к этой категории<sup>3</sup>. Таким образом, вполне естественно, что Бог решил даровать нам рождение свыше, не давая нам огромных привилегий усыновления.

<sup>3</sup> Как добрые, так и падшие ангелы названы в одном месте Писания «сынами Божиими» (Иов. 1:6), но это явно ссылка на их сыновний статус, который основывается на том, что Бог их сотворил. Это не значит, что ангелы в целом (и особенно падшие ангелы) обладают теми привилегиями членом семьи, которыми обладаем мы, как дети Божьи. В Евр. 2:14—16 проводится четкое различие между статусом детей Божьих и статусом анге-лов. Более того, ангелы больше нигде не называются членами семьи Бога, и нигде не говорится, что они обладают привилегиями членом семьи, которыми обладаем мы, будучи чадами Божьими. (Маловероятно, что в Быт. 6:2—4 говорится об ангелах; см.: Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, pp. 211—215.)

Кроме того, Бог мог даровать нам оправдание без привилегий усыновле-ния, поскольку Он мог простить наши грехи и даровать нам состояние пра-ведности, не делая нас Своими детьми. Важно отдавать себе в этом отчет, поскольку это помогает нам осознать, насколько велики наши привилегии по усыновлению. Рождение свыше затрагивает нашу внутреннюю духовную жизнь. Оправдание определяет наше положение относительно Божьего зако-на. А усыновление затрагивает наши **взаимоотношения** с Богом как с нашим Отцом, и в усыновлении нам даруется множество благословений, которые пре-будут с нами вечно. Когда мы начинаем осознавать величие этих благословений и по достоинству оцениваем тот факт, что Бог совершенно не обязан нам их давать, тогда мы восклицаем вместе с апостолом Иоанном: «Смотрите, **какую любовь** дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими» (1 Ин. 3:1, курсив мой. — *У. Г.*).

#### Г. Привилегии усыновления

Преимущества или привилегии, которыми сопровождается усыновление, видны, во-первых, в том, как Бог относится к нам, а также в том, как мы от-носимся друг к другу в качестве братьев и сестер Божьей семьи.

Одной из величайших привилегий нашего усыновления является возмож-ность говорить с Богом и **относиться к нему**, как к доброму и любящему **Отцу**. Нам следует молиться: «Отче наш, сущий на небесах!» (Мф. 6:9), и нам следу-ет осознавать, что мы «уже не рабы» (Гал. 4:7). Таким образом, мы относимся к Богу уже не так, как раб к своему хозяину, а как ребенок относится к своему собственному отцу. Бог даже дает нам **внутреннее свидетельство Святого Духа**, и мы уже инстинктивно называем Бога Отцом. Мы «приняли Духа усыновле-ния, Которым взываем: „Авва, Отче!“ Сей Самый Дух свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божий» (Рим. 8:15,16). Это отношение к Богу, как к нашему Отцу, приносит множество других благословений в христианской жизни, и мы относимся к Богу в первую очередь именно таким образом. Без-условно, Бог — наш Творец, наш Судья, наш Господь, наш учитель и защит-ник и Тот, Кто провидением Своим поддерживает наше существование. Но ближе всего нам то, что дает нам величайшие привилегии вечного общения с Богом, — это Бог в роли Отца нашего небесного.

<sup>4</sup> В этом стихе Иисус говорит «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него». Здесь Он, вероятно, имеет в виду не дар Духа, который посылается в нас при рождении свыше, а дар сил для служения, дар талантов, необходимых для служения или для хрис-тианской жизни.

Тот факт, что Бог относится к нам как Отец, с очевидностью показывает, что Он **любит нас** (1 Ин. 3:1), **понимает нас** («Как отец милует сынов, так ми-лует Господь боящихся Его. Ибо Он знает состав наш, помнит, что мы — персть», Пс. 102:13,14) и **заботится о наших нуждах** («Потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом», Мф. 6:32). Кроме того, в качестве нашего Отца, Бог **дает нам множество благих даров**: «Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец ваш Небесный даст блага просящим у Него» (Мф. 7:11). Он **дает нам дар Святого Духа** для нашего утешения и под-держки в нашем служении и для того, чтобы мы могли вести христианскую жизнь (Лк. 11:13)<sup>4</sup>. И Бог дает нам дары не только в этой жизни, Он также дает нам великое **наследие** на небесах, поскольку мы стали сонаследниками с Христом. Павел говорит: «Ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник» (Гал. 4:7); мы — «наследники Божий, сонаследники же Христу» (Рим. 8:17). Как наследники, мы возрождены «к наследству нетленному, чистому, неувя-даемому, хранящемуся на небесах для вас» (1 Пет. 1:4). Все великие привиле-гии и благословения небес хранятся для нас и предоставлены в наше распоря-жение, потому что мы — дети Царя, члены царской семьи, великие князья и княжны, которые будут править с Христом на новых небесах и новой земле (Отк. 2:26,27; 3:21). В качестве предвосхищения этих великих привилегий ангелы уже сейчас посланы служить нам (Евр.

1:14).

Именно в контексте наших взаимоотношений с Богом как с Небесным Отцом следует понимать ту молитву, которой Иисус повелел своим ученикам ежедневно молиться: «Отец наш Небесный... **прости нам наши грехи**, как и мы прощаем тем, кто согрешил против нас» (Мф. 6:9—12, перевод мой. — У. Г.). Эта ежедневная молитва о прощении грехов не означает, что Бог снова и снова дарует нам оправдание в течение всей нашей жизни, поскольку оправдание — единовременный акт, который имеет место сразу же после того, как мы обретаем спасительную веру. Ежедневная молитва о прощении грехов под-черкивает отеческое отношение к нам Бога, которое было омрачено грехом, прогневившим Его. Эта молитва восстанавливает отеческое отношение Бога к Своим детям, и Он вновь, как Отец, радуется Своим детям, которых Он лю-бит. Таким образом молитву «Прости нам наши грехи...» мы обращаем не к Богу-Судье, а к Богу-Отцу. Это молитва, в которой мы желаем восстановить наше общение с Отцом, которое было нарушено грехом (см. также: 1 Ин. 1:9; 3:19-22).

Привилегия быть **ведомым Духом Святым** есть также преимущество усы-новления. Павел указывает, что это моральное преимущество, ибо Святой Дух зарождает в нас желание повиноваться Богу и жить в соответствии с Его волей. Он говорит: «Ибо все, **водимые Духом Божиим**, суть сыны Божий» (Рим. 8:14, курсив мой. — У. Г.). Он приводит это в качестве **причины**, которая обязывает христиан «умерщвлять дела плоти» с помощью Духа, который дейст-вует в них (ст. 13; следует обратить внимание на союз «ибо» в начале ст. 14). Он воспринимает Святой Дух как водящего детей Божьих путями послуша-ния Богу.

Другая привилегия принятия в семью Божью (хотя мы часто и не осозна-ем это как привилегию) заключается в том, что Бог **дисциплинирует** Своих де-тей. «Сын мой! не пренебрегай наказания Господня и не унывай, когда Он об-личаеттебя. Ибо Господь, кого любит, того наказывает; бьет же всякого сына, которого принимает» (Евр. 12:5,6, цитата из Прит. 3:11,12). Автор Послания к Евреям поясняет: «Бог поступает с вами, как с сынами. Ибо есть ли какой сын, которого бы не наказывал отец? <... <“Сей — для пользы, чтобы нам иметь участие в святости Его» (Евр. 12:7,10). Так же как земные дети растут в послушании и праведности, если они должным образом дисциплинированы их земными отцами, так и мы растем в праведности и святости, когда нас дис-циплинирует наш Небесный Отец.

С отеческой дисциплиной Бога связан тот факт, что мы, как дети Бога и :онаследники Христа, имеем **привилегию разделить Его страдания и Его по-следующую славу**. Как «надлежало пострадать Христу и войти в славу Свою» (Лк. 24:26), так и нам Бог дает привилегию пройти по тому же пути, по кото-рому прошел Христос, преодолевая страдания этой жизни, чтобы мы могли также получить и великую славу в будущей жизни: «А если дети, то и наслед-ники, наследники Божий, сонаследники же Христу, **если только с Ним стра-даем**, чтобы **с Ним и прославиться**» (Рим. 8:17, курсив мой. — У.Г.).

Помимо этих великих привилегий, которые касаются наших взаимоотношений с Богом и нашего общения с Ним, мы имеем также привилегии усы-новления, которые касаются нашего отношения друг к другу и нашего лич-ного поведения. Поскольку мы — дети Божьи, наши взаимоотношения друг с другом гораздо глубже и ближе, чем отношения, например, ангелов, ибо все ы — **члены одной семьи**. Новый Завет неоднократно говорит о христианах как о «братьях» и «сестрах» во Христе (Рим. 1:13; 8:12; 1 Кор. 1:10; 6:8; Иак. 1:2; Мф. 12:15; Рим. 16:1; 1 Кор.7:15; Флм. 1:2; Иак. 2:15). Кроме того, о целых церк-вах говорится как о «братьях», и не следует думать, что речь идет о тех людях, которые входят в общину; это скорее обозначение церкви в целом, и всюду, кроме тех случаев, где это противоречит контексту, это выражение следует по-ниматьследующим образом: «Братья и сестры во Христе». Обращение «брат» настолько привычно для посланий, что, похоже, новозаветные авторы по пре-имуществу именно так и обращались к другим христианам. Это показывает, насколько сильно они осознавали природу церкви как семьи Божьей. Павел говорит Тимофею относиться к церкви в Эфесе и к людям, которые входят в эту церковь, так, словно они — члены большой семьи: «Старца не укоряй, но увещавай, как **отца**; младших, как **братьев**; стариц, как **матерей**; молодых, как **сестер**, со всякою чистотою» (1 Тим. 5:1,2, курсив мой. — У.Г.)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Подробный анализ новозаветного учения о церкви как о семье содержится в кни-ге: Vern S. Poythress, "The Church as a Family: Why Male Leadership in the Family Requires Male Leadership in the Church as Well", in W.Grudem and J. Piper, eds., **Recovering Biblical Manhood and Womanhood**, pp. 233—247.

Понятие о церкви как о семье должно дать нам новое понимание служе-ния церкви; это «семейное служение», и разные члены семьи никогда не долж-ны соревноваться друг с другом или мешать друг другу в прилагаемых усил-ях, но должны помогать друг другу и возносить благодарность за всякое благо или успех, достигнутый любым из членов семьи, за все, что способствует бла-гу семьи и славе Бога — нашего Отца. Так же как члены земной семьи часто радуются и сотрудничают, когда вместе трудятся над общим делом, так и наши совместные усилия по строительству церкви должны приносить нам большую радость и ощущение братства. Более того, так же как члены земной семьи почитают своих родителей и лучше исполняют семейные обязанности, когда с радостью

приветствуют усыновленных и удочеренных братьев и сестер, так и мы должны с любовью приветствовать новых членов семьи Христа.

Другой аспект нашего членства в семье Бога заключается в том, что мы, как дети Божьи, должны **подражать нашему Отцу** на небесах всем нашим поведением. Павел говорит: «Итак подражайте Богу, как чада возлюбленные» (Еф. 5:1). Петр говорит о том же: «Как послушные дети, не сообразуйтесь с прежними похотями, бывшими в неведении вашем, но, по примеру призвавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех поступках; ибо написано: „будь-те святы, потому что Я свят“» (1 Пет. 1:14—16). Как Петр, так и Павел осознают, что для детей естественно подражать своим земным родителям. Они взы-вают к этому естественному чувству, которым обладают дети, чтобы напомнить нам, что и мы должны подражать нашему небесному Отцу. И в самом деле, мы должны были бы естественно стремиться к этому и находить в этом удовольствие. Если Бог, Отец наш на небесах, свят, — и мы должны быть святы, как Его послушные дети.

Когда мы ходим путями праведности, мы **славим нашего небесного Отца**. Нам следует вести себя так, как это угодно Богу, чтобы другие «видели [наши] добрые дела и прославляли Отца [нашего] Небесного» (Мф. 5:16). Павел велит филиппийцам вести себя праведно перед неверующими, «чтобы... быть не-укоризненными и чистыми, **чадами Божиими** непорочными среди строптивного и развращенного рода, в котором [они сияют], как светила в мире» (Флп. 2:15). И в самом деле, устойчивое моральное поведение также свидетельствует, что мы воистину чада Божьи. Иоанн говорит: «Дети Божий и дети диавола узна-ются так: всякий, не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего» (1 Ин. 3:10).

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Просмотрите список привилегий, которые получают дети Божьи с усыновлением. Считали ли вы раньше, что и вы ими обладаете, если родились зано-во? Можете ли вы описать, какой будет наша вечная жизнь, если мы были вновь рождены и оправданы и получили многие привилегии, которые связаны со спасением, но не обрели усыновления? Что вы думаете теперь, после прочтения этой главы, о том, что Бог принял вас в Свою семью? Что вы думали до того, как про-читали эту главу?

2. Ваши взаимоотношения в семье стали лучше или хуже после того, как вы стали христианином? Если ваши взаимоотношения в семье стали более сложны-ми, считаете ли вы, что сказанное в Мк. 10:29,30 имеет отношение к вашей хрис-тианской жизни?

3. Иногда люди, чьи земные отцы были черствыми и жестокими, с большим трудом могут воспринимать Бога как их небесного Отца. Каким образом отрывки из Евр. 12:10, Мф. 7:11 и Л к. 11:13, где противопоставляются земные отцы и совершенный небесный Отец, могли бы помочь в такой ситуации? Возможно, 1 Пет. 1:18 также станет полезным чтением? Что может сделать человек, чей зем-ной отец был черствым и жестоким, чтобы лучше понять, Кто такой Бог и что Он за Отец? Как вы думаете, могли быть у тех людей I в., что стали христианами, черствые и жестокие отцы? А может быть, их отцы умерли, еще когда эти люди были совсем маленькими детьми? Какие учения Ветхого Завета помогли бы та-ким людям? Как вы считаете, имеют ли те люди, чьи земные отцы были жестоки-ми, внутреннее представление, данное Богом, о том, каким должен быть добрый отец?

4. Подумайте о членах вашей церкви. Помогло ли вам чтение этой главы от-носиться к ним как к братьям и сестрам (или, если они старше, как к вашим «от-цам» и «матерям»)? Как вы полагаете, мысль о церкви как о семье могла бы стать полезной для вашей церкви? Как вы могли бы способствовать осознанию значи-мости этой мысли в вашей церкви?

5. Есть ли в вашей церкви дух соревнования с другими церквями? Можно ли его преодолеть с помощью учения об усыновлении?

6. В человеческой семье, когда один из членов семьи совершает преступление и его публично наказывают, вся семья страдает от позора. С другой стороны, если одному из членов семьи оказываются почести за какое-либо выдающееся достиже-ние, то вся семья радуется и гордится им. Как эта аналогия влияет на ваши ощу-ения относительно вашего личного уровня святости и на то, как это отражается на других членах вашей духовной семьи? Что вы думаете в связи с этим о необходимо-сти личной святости среди братьев и сестер вашей церкви? Вы лично стремитесь в поведении подражать вашему небесному Отцу (Еф. 5:1; 1 Пет. 1:14—16)?

7. Ощущаете ли вы действие Святого Духа внутри вас, Который свидетел-ствует вашему духу, что вы — чадо Божье (Рим. 8:15,16; Гал. 4:6)?

8. Ощущаете ли вы ваше отличие от христиан других народов или другого социального положения? Каким образом может учение об усыновлении устра-нить подобные различия в церкви (см.: Гал. 3:26-28)?

Осознаете ли вы, что учение об усыновлении не признает различий по полу, что нельзя считать представителей противоположного пола более или, наоборот, менее значимыми в церкви (см.: Гал. 3:28)?

## Специальный термин

усыновление

## Библиография

Во многих систематических богословиях усыновление не рассматривается отдельно, но подробно разбирается вопрос о привилегиях усыновления при анализе понятия «оправдание» и его результатов.

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)  
1882—1992 Litton (вопрос напрямую не рассматривается)
2. Арминианские (уэслианские или методистские)  
1875-1876 Pope, 3:1-27  
1892-1894 Miley, 2:337-338  
1940 Wiley, 2:402-439  
1960 Purkiser, 297-298
3. Баптистские  
1767 Gill, 1:288-291; 2:93-107  
1887 Boyce, 404-409  
1917 Mullins, 401-409  
1983-1985 Erickson, 961-966
4. Диспенсационалистские  
1947 Chafer, 3:241-243  
1949 Thiessen, 278-282  
1986 Ryrie, 301-302, 306-307
5. Лютеранские  
1917-1924 Pieper, 2:408-409
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
1937-1966 Murray, *CW*, 2:223-234; *RAA*, 132-140  
1962 Buswell, 2:212-213

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия  
1955 Ott (вопрос напрямую не рассматривается)
2. Написанные после II Ватиканского собора  
1980 McBrien (вопрос напрямую не рассматривается)

Другие работы

Dauids, P. H. "Adoption". In *EDT*, p. 13.

Murray, John. "Adoption". In *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955, pp. 132-140.

## Отрывок для запоминания

Рим. 8:14-17:

*Ибо все, водимые Духом Божиим, суть сыны Божий; потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли Духа усыновления, Которым взываем: «Авва, Отче!» Сей Самый Дух*

свидетельствует духу нашему, что мы — дети Божий. А если дети, то и наследники, наследники Божий, со-наследники же Христу, если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и проела-виться.

## Г Л А В А 37

# Освящение (возрастание в подобие Христу)

*Как мы достигаем христианской зрелости? Каковы благословения христианского роста?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

В предыдущих главах рассматривались многие деяния Божьи, которые имеют место в самом начале нашей христианской жизни: евангельский при-зыв (который обращает к нам Бог), рождение свыше (с которым Бог дарует нам новую жизнь), оправдание (с которым Бог дарует нам состояние правед-ности) и усыновление (с которым Бог принимает нас в Свою семью). Мы так-же рассмотрели обращение (в котором мы раскаиваемся в наших грехах и об-ретаем веру в Христа ради спасения). Все это происходит в самом начале на-шей христианской жизни<sup>1</sup>.

Оправдание	Освящение
Признанное состояние Раз и навсегда Полностью деяние Божье Совершенство в этой жизни Одинаково во всех христианах	Переходное состояние Продолжается в течение всей жизни Сотрудничество Бога и человека Отсутствие совершенства в этой жизни В одних — больше, в других — меньше

#### А. Различия между оправданием и освящением

<sup>1</sup> Хотя первоначальную спасительную веру, по которой мы оправдываемся, мы об-ретаем в период обращения, вера и покаяние продолжают в течение всей нашей жиз-ни (см. гл. 34). Сходным же образом, хотя и рождение свыше, и оправдание, и усыновле-ние — одномоментные однократные события, происходящие в самом начале христиан-ской жизни, их результат длится в течение всей нашей жизни: мы продолжаем жить духовной жизнью, которую получаем при рождении свыше, продолжаем пребывать в состоянии праведности, которое обретаем при оправдании, и, усыновленные однажды, продолжаем оставаться членами семьи Бога.

Но теперь мы рассмотрим ту часть спасительного труда, которая *длится* в течение всей нашей земной жизни. Это, кроме того, дело, в котором *Бог и чело-век сотрудничают*, и у обоих здесь своя собственная функция. Эта часть спаси-тельного труда называется освящением: *освящение есть длящийся во времени труд Бога и человека, в результате которого мы становимся все более и более свобод-ными от греха и все более и более подобными Христу в нашей жизни*.

Как здесь показано, освящение длится в течение всей нашей жизни. В христианской жизни освящение постоянно возрастает, и Новый Завет велит нам отдавать этому свои силы и внимание.

#### Б. Три стадии освящения

**1. Освящение начинается с рождения свыше.** Решительное моральное из-менение происходит в нашей жизни в период рождения свыше, поскольку Павел говорит о «бане возрождения и обновления Святым Духом» (Тит. 3:5). Как только мы рождаемся вновь, мы уже не можем продолжать грешить по привычке, по образу жизни (1 Ин. 3:9), поскольку сила новой духовной жиз-ни внутри нас удерживает нас от греха.

Первоначальное моральное изменение — это первая стадия освящения. В этом смысле рождение свыше и освящение пересекаются, поскольку мо-ральное изменение — часть рождения свыше. Но если мы будем рассмат-ривать его с точки зрения нашего внутреннего морального изменения, то мы так-же увидим, что это первая стадия освящения. Павел рассматривает совершив-шееся в прошлом событие, когда говорит коринфянам: «Но омылись, но освятились, но оправдались именем Господа нашего Иисуса Христа и Духом Бога нашего» (1 Кор. 6:11). Также и в Деян. 20:32 Павел говорит о коринфя-нах: «Со всеми освященными»<sup>2</sup>.

За этим первым шагом следует решительный отказ от руководящей силы греха и от любви к греху, так что верующий больше не управляется грехом и не любит грех. Павел говорит: «Так и вы почитайте себя мертвыми для

греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе... <...> **Грех не должен над вами господствовать...**» (Рим. 6:11,14, курсив мой. — У.Г.). Павел говорит, что христиане «освободились от греха» (Рим. 6:18). В этом контексте умереть для греха или освободиться от греха — значит обрести силу для того, чтобы преодолеть при-вычки и стандарты греховного поведения в собственной жизни. Павел велит римлянам не позволять греху «царствовать в смертном... теле», и он говорит также: «И не предавайте членов ваших греху в орудие неправды» (Рим. 6:13). Умереть для власти греха означает, что мы, как христиане, силою Святого Духа и воскресенной жизни Христа имеем власть преодолевать искушения греха. Грех больше не будет нашим хозяином, как это было до того момента, как мы стали христианами.

<sup>2</sup> В греческом тексте стоит выражение *τοῖς ἡγιασμένοις*, страдательное причастие перфекта, которое выражает как действие, совершившееся в прошлом, так и длящийся результат действия (т. е. они продолжают испытывать освящающее влияние этого действия).

Выражаясь практически, мы должны две вещи признать истинными. С одной стороны, мы никогда не сможем сказать: «Я полностью свободен от греха», поскольку наше освящение никогда не достигнет совершенства (см. ниже).

Но, с другой стороны, христианин никогда не должен говорить, например: «Этот грех победил меня. Я сдаюсь. Тридцать семь лет у меня был скверный характер, и таким он и останется до самой моей смерти, и людям просто придется принять меня таким, каков я есть!» Сказать нечто подобное — значит признать, что грех одолел нас. Это значит позволить греху царствовать в нашем теле. Это значит признать поражение. Это значит отрицать истину Писания, которая гласит: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (Рим. 6:11). Это значит отрицать истину Писания, которая говорит нам: «Грех не должен над вами господствовать» (Рим. 6:14). Итак, этот первоначальный разрыв с грехом приводит к переориентации наших желаний, так что в нашей жизни больше нет преобладающей любви к греху. Павел знает, что его читатели прежде были рабами греха (как и все неверующие), и говорит, что они не поработаны более. «Вы, бывши прежде рабами греха, от сердца стали послушны тому образу учения, которому предали себя. Освободившись же от греха, вы стали рабами праведности» (Рим. 6:17,18). Та-кое изменение предпочтений и желаний происходит в начале освящения<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Возможно, многие захотят привести здесь один или несколько отрывков из Послания к Евреям, где говорится об освящении как о чем-то, что произошло в прошлом. Например, автор говорит, что по воле Бога «освящены мы единократным принесением тела Иисуса Христа» (Евр. 10:10). В греческом тексте здесь перифрастическое страдательное причастие перфекта *ἡγιασμένοι ἔσμεν*, которое описывает длящееся в настоящем времени состояние как результат действия, имевшего место в прошлом: «Мы продолжаем освящаться (и ощущать результаты происшедшего акта освящения)».

Однако в Послании к Евреям термин «освящать» (греч. *ἁγιάζω*) больше соотносится с ветхозаветным понятием о ритуальной чистоте или святости в присутствии Бога, а потому «освященный» в Послании к Евреям означает святой и праведный в глазах Божи-их, а потому годный для того, чтобы приблизиться к Богу в поклонении. Грубо говоря, «освященный» из словаря Послания к Евреям приблизительно эквивалентен слову «оправданный» из словаря апостола Павла. В этом значении «освященный» встречается в Евр. 9:13; 10:10; 13:12. В этих отрывках говорится о разновидности ритуального очищения, которое дает возможность приблизиться к Богу, и «освящение» относится здесь к началу христианской жизни. Тем не менее акцент здесь поставлен на приближении к Богу в поклонении, тогда как Павел подчеркивает, что оправдание дает нам освобождение от наказания, которому мы подлежим по закону Бога.

<sup>4</sup> В традиции Уэслианского движения святости слово «освящение» в рамках протестантизма употребляется иначе. В этом понимании опыт освящения иногда рассматрива-

**2. Освящение возрастает с течением жизни.** Хотя Новый Завет и говорит о начальном пункте освящения, тем не менее освящение рассматривается как процесс, который продолжается в течение всей христианской жизни. Именно так об освящении говорится в систематических богословиях и просто в беседах христиан в наши дни<sup>4</sup>. Хотя Павел и говорит, что его читатели освободились от греха (Рим. 6:18) и должны «почитать себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе» (Рим. 6:11), он признает, тем не менее, что грех остается в их жизни, а потому велит им не позволять греху царить (Рим. 6:12,13). Таким образом, их христианский долг — возрастая в освящении, в противоположность тому, как прежде они возрастали в грехе: «Как предавали вы члены ваши в рабы нечистоте и беззаконию на дела беззаконные, так ныне представьте члены ваши в рабы праведности на дела святые» (Рим. 6:19; слова «как... так ныне» [греч. *ὡςτε... οὕτως*] означают, что Павел хочет, чтобы они сделали это таким же образом: «точно так, как» прежде они все больше и больше предавались греху, «таким же самым образом» те-перь им следует все больше и больше отдаваться праведности и освящению).

Павел говорит, что в течение всей христианской жизни «мы же все... пре-ображаемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3:18). В течение нашей христианской жизни мы постепенно становимся все больше похожи на Христа.

Поэтому Павел говорит: «Забывая заднее и простираясь вперед, **стремлюсь** к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе» (Флп. 3:13,14, курсив мой. — У.Г.) — и это в контексте рассуждения о том, что он еще не совершенен и стремится достичь всех тех целей, ради которых Христос спас его (ст. 9—12).

Павел говорит колоссянам, что они не должны лгать друг другу, «совлекшись ветхого человека с делами его и облекшись в нового, который **обновляется** в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3:9,10, курсив мой. — У.Г.), показывая таким образом, что освящение влечет к подобию Богу в наших помыслах, а также в словах и делах. Автор Послания к Евреям велит своим читателям: «Свергнем с себя всякое бремя и запинаящий нас грех» (Евр. 12:1), **«старайтесь иметь... святость**, без которой никто не увидит Господа» (Евр. 12:14, курсив мой. — У.Г.). Иаков говорит: «Будьте же исполнители слова, а не слышатели только» (Иак. 1:22), а Петр отмечает: «И сами будьте святы во всех поступках» (1 Пет. 1:15).

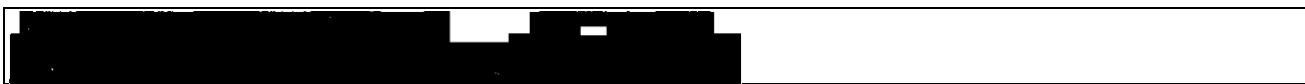
**есть как единовременный акт, следующий за обращением, в котором христианин достигает более высокого уровня святости, того уровня, который иногда называется «полным освящением» или «безгрешным совершенством». В этой традиции освящение рассматривается как тот опыт, которого христианин ищет и иногда достигает. (См. систематические богословия, перечисленные в библиографии в конце каждой главы, в разделе «арминианские».) Если большинство протестантов скажут: «Я освящаюсь», то последователь движения святости скажет: «Я освящен», имея в виду не первоначальный разрыв с грехом, который происходит во время обращения, а позднейший опыт, в котором человек начинает чувствовать свободу от сознательного греха. Сложности такого взгляда перечислены ниже.**

Нет необходимости приводить дополнительные цитаты, поскольку значительная часть Нового Завета посвящена тому, как именно следует верующим в различных церквях возрастать в подобии Христу. Сюда относятся все призывы и увещания новозаветных посланий, поскольку все они призывают верующих к тому или иному аспекту освящения. И все новозаветные авторы надеются, что освящение будет возрастать с течением нашей христианской жизни.

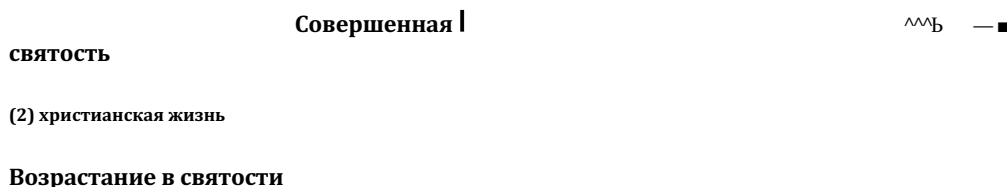
**3. Освящение завершается со смертью (для нашей души) и когда Господь возвращается (для нашего тела).** Хотя грех продолжает пребывать в нашем сердце, несмотря на то что мы стали христианами (Рим. 6:12,13; 1 Ин. 1:8), наше освящение не может быть завершено в этой жизни (см. ниже). Но когда мы умираем и отправляемся к Господу, то наше освящение завершается в одном аспекте, поскольку наши души освобождаются от обитающего в них греха и становятся совершенными. Автор Послания к Евреям говорит, что, когда мы входим в присутствие Господа в поклонении, мы приходим «к духам праведников, **достигших совершенства**» (Евр. 12:23, курсив мой. — У.Г.). Это верно уже потому, что «не войдет... ничто нечистое» в присутствие Бога, в небесный город (Отк. 21:27).

Однако, уясняя, что освящение касается человека в целом, включая и тело (см.: 2 Кор. 7:1; 1 Фес. 5:23), мы понимаем, что освящение не завершится в полном объеме до тех пор, пока Господь не возвратится и мы не получим воекрешенных тел. Мы ожидаем прихода нашего Господа Иисуса Христа с небес, «Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп. 3:21). «В пришествие Его» (1 Кор. 15:23) мы станем жить с воскресенными телами и тогда уже в полной мере «будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15:49)<sup>5</sup>.

**смерть**



Мы можем представить процесс освящения в виде схемы (рис. 37.1). Здесь видно, что мы рабы греха до нашего обращения; 1) начало освящения — обращение; 2) освящение должно увеличиваться в течение христианской жизни; 3) освящение становится совершенным в смерти. (Этап завершения освящения, после того как мы получим воскресенные тела, опущен ради простоты.)



© обращение  
Рабство греху  
Рис. 37.1. Процесс освящения  
нехристианин



<sup>5</sup> См. гл. 44 о прославлении (т. е. о получении воскресенного тела при втором пришествии Христа).

Я обозначил процесс освящения в виде неровной линии, тем самым по-казывая, что иногда мы осознаем прогресс в освящении, а иногда чувствуем некоторый регресс. В самом крайнем случае верующий, который очень мало делает для освящения, получает плохое наставление, не общается с братьями и очень малое внимание уделяет Слову Божьему и молитве, может в течение многих лет иметь очень маленький прогресс в святости — но это, безусловно, нельзя признать нормальным или предполагаемым образом жизни христианина. Это даже следует признать в высшей степени ненормальным явлением.

**4. Освящение не достигает завершенности в этой жизни.** В истории Церкви всегда были люди, которые принимали такие повеления, как Мф. 5:48 («Итак будьте *совершенны*, как совершен Отец ваш Небесный») или 2 Кор. 7:1 («Очистим себя от всякой скверны плоти и духа, *совершая святыню* в страхе Божиим»), и полагали, что если Бог дает нам такие повеления, Он также должен дать нам способность совершенно следовать им. Таким образом, заключали они, для нас возможно при этой жизни достичь состояния безгрешной святости. Кроме того, они указывали на молитву Павла о фессалоникийцах: «Бог мира да освятит вас во всей полноте» (1 Фес. 5:23) и считали, что эта молитва вполне могла исполниться. Иоанн говорит даже: «Всякий, пребывающий в Нем, не согрешает!» Разве эти стихи не говорят о возможности безгрешного совершенства в жизни некоторых христиан? В этой дискуссии я буду употреблять термин *«перфекционизм»*, чтобы обозначить точку зрения, допускающую возможность безгрешного совершенства при этой жизни.

<sup>6</sup> См. гл. 23, где говорится, что Божьи повеления в Писании не всегда предполагают, что мы способны исполнить их.

При более детальном изучении становится очевидно, что приведенные отрывки не подтверждают перфекционистской позиции. Во-первых, Писание просто не учит нас, что если Бог дает некое повеление, то Он также дает способность следовать ему в каждом случае<sup>6</sup>. Бог повелевает всем людям повсюду повиноваться Его моральным законам, и люди держат ответ за то, что поступают иначе, даже если речь идет о невозрожденных людях, которые являются грешниками, а потому мертвы в преступлениях и грехах и не в состоянии повиноваться Божьим повелениям. Когда Иисус повелевает нам быть совершенными, как совершенен Отец наш Небесный (Мф. 5:48), это пока-зывает, что абсолютная моральная чистота Бога — образец, к которому мы должны стремиться, что это мерка, по которой мы будем оцениваться. Тот факт, что мы не в состоянии достичь этого идеального образца, не означает, что мы должны снизить планку; скорее это означает, что мы нуждаемся в Божьей благодати и прощении для того, чтобы преодолеть остающийся в нас грех. Таким же образом Павел, когда говорит коринфянам сделать святость совершенной в страхе Божьем (2 Кор. 7:1; выражение *ἐπιτελούντες ἰσχυροσυνήν* в русской синодальной версии переведено как «совершая святыню». — *Примеч. пер.*) или молится о том, чтобы Богво всей полноте освятит фессалоникийцев (1 Фес. 5:23), выражает желание, чтобы они достигли этой цели. Он не предполагает, что кто-либо может достичь этой цели, он просто говорит, что это тот образец, к которому все мы должны стремиться, ибо этого хочет Бог.

Утверждение Иоанна, что «всякий, пребывающий в Нем, не согрешает» (1 Ин. 3:6), учит не о том, что некоторые из нас достигнут совершенства (поскольку греческие глаголы в настоящем времени лучше переводить, показывая, что обозначаемое действие продолжается постоянно, или привычно). Речь тут идет о том, что пребывающий в Нем не продолжает грешить. Это пере-кликается с тем, что Иоанн говорит несколькими стихами позже: «Всякий, рожденный от Бога, не делает греха, потому что семя Его пребывает в нем; и он не может грешить, потому что рожден от Бога» (1 Ин. 3:9). Если бы эти стихи говорили о безгрешном совершенстве, они утверждали бы это относительно всех христиан, поскольку здесь говорится обо всех, рожденных от Бога, и обо всех, кто видел Христа и знал Его<sup>7</sup>.

Итак, в Писании, похоже, нет стихов, которые убедительно показывали бы, что кто-то может быть абсолютно свободным от греха в этой жизни. С другой стороны, в Ветхом и в Новом Завете есть тексты, которые ясно учат о том, что в этой жизни мы не можем быть морально совершенными. Соломон, например, при освящении храма молится и говорит: «Когда они согрешат пред Тобою, — ибо нет человека, который не грешил бы» (3 Цар. 8:46). Сходным образом и в Книге Притчей читаем риторический вопрос с подразумеваемым отрицательным ответом: «Кто может сказать: „я очистил мое сердце, я чист от греха моего“?» (Прит. 20:9). Мы также читаем прямое утверждение Екклесиаста: «Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы» (Еккл. 7:20).

В Новом Завете Иисус велит своим ученикам молиться так: «Дай нам хлеб наш на каждый день; *и прости нам*

*наши грехи*, как и мы прощаем тем, кто со-грешил против нас» (Мф. 6:11,12, перевод мой. — У. Г.). Так же как молитва о хлебе — образец молитвы, которую следует произносить ежедневно, так и молитва о прощении грехов должна произноситься христианином каждый день.

**Таким же образом следует понимать и 1 Ин. 5:18.**

Как мы отметили выше, когда Павел говорит о новой власти над грехом, которая дана христианам, он не говорит, что в жизни христианина больше не будет греха, он говорит только, что верующие не должны позволять греху «царствовать» в их телах, а членам тела «предаваться» греху (Рим. 6:12,13). Он не говорит, что не будет греха, он говорит, что грех «не должен... господствовать» над ними (Рим. 6:14). Сам по себе тот факт, что Павел дает такие указания, показывает, что он осознает, что грех будет присутствовать в жизни верующих в течение всей их земной жизни. И если даже Иаков, брат нашего Господа, говорит: *«Все мы много согрешаем»* (Иак. 3:2, курсив мой. — У. Г.), то, конечно же, и мы должны признать это. И наконец, сам Иоанн в том же послании, в котором он так часто утверждает, что чадо Божье не будет продолжать грешить, также ясно пишет: «Если говорим, что не имеем греха, — обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1 Ин. 1:8). Иоанн исключает возможность полностью освободиться от греха в нашей жизни. Он даже говорит, что тот, кто утверждает, что он абсолютно свободен от греха — обманывает сам себя, и истины в таком человеке нет<sup>8</sup>.

Однако, придя к заключению о том, что освящение не может быть завершено в этой жизни, нам следует обращаться с этой истиной с мудростью и осторожностью. Кто-то может принять этот факт в качестве оправдания своего бездействия, отсутствия стремления к святости, или возрастания в освящении, — а это как раз противоречит десяткам новозаветных указаний. Другие, размышляя о том, что мы не можем стать совершенными в этой жизни, могут потерять надежду добиться успехов в христианской жизни — что также противоречит ясному учению гл. 6 Послания к Римлянам и другим текстам о воскрешающей силе Христа в нашей жизни, которая дает нам способность преодолевать грех. Таким образом, хотя освящение и не может завершиться в этой жизни, мы должны помнить, что нельзя прекращать возрастать в святости в этой жизни.

Кроме того, чем больше христианин возрастает в святости, тем меньше проявляются в его словах и делах грехи. Речь тут идет скорее о внутренних грехах, берущих начало в желаниях сердца, — гордыня и эгоизм, недостаток решимости и веры; недостаток любви к Богу всем сердцем нашим и любви к нашим ближним, как к себе самим; отсутствие полного доверия всему тому, что Бог обещает в каждой конкретной ситуации. Это настоящие грехи! Они показывают нам, насколько мы далеки от морального совершенства Христа.

Тем не менее осознание природы грехов, которые будут присутствовать даже в жизни зрелых христиан, помогает избежать недоразумений при разговоре о том, что в этой жизни никто не может быть совершенным и свободным от греха. Вполне возможно, что зрелые христиане множество раз в день действительно свободны от сознательных актов неповиновения Богу в своих словах и делах. Если христианские руководители должны быть *«образцом»* верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте» (1 Тим. 4:12, курсив мой. — У. Г.), то часто бывает так, что их жизни свободны от слов и дел, которые другие сочли бы достойными порицания. И все же это состояние лишь-ком далеко от достижения полной свободы от греха в устремлениях нашего сердца и в наших помыслах.

**См. гл. 23 о том, что 1 Ин. 1:8 не обязательно относится ко всем христианам.**

Джон Мюррей отмечает, что когда пророк Исайя оказался в присутствии Господнем, он лишь воскликнул: «Горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами, и живу среди народа также с нечистыми устами, — и глаза мои видели Царя, Господа Саваофа» (Ис. 6:5). А когда Иов, чья праведность была показана во всей истории его жизни, попал в присутствие всемогущего Бога, он лишь сказал: «Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя; поэтому я отрекаюсь и раскаиваюсь в прахе и пепле» (Иов. 42:5,6). Мюррей заключает из этих примеров и из свидетельства других святых в истории Церкви:

**Действительно, чем более человек освящен, чем более он приблизился к образу Спасителя, тем более ясно он осознает каждое несоответствие единообразия со святостью Бога. Чем глубже его осознание величия Бога, тем больше силы в его любви к Богу, чем больше его желание славить Бога, тем более ярко он осознает тяжесть остающегося в нем греха и тем большее отвращение он будет к нему испытывать... Разве это не очевидно из реакции тех людей, которые оказались близки к открытию Божьей святости?**<sup>9</sup>

**В. Бог и человек сотрудничают в освящении**

Некоторые исследователи (такие, как, напр., Джон Мюррей)<sup>10</sup> возража-ют против утверждения о том, что Бог и человек «сотрудничают» в освящении. Они настаивают, что Божье дело — главное, а наше дело — лишь второстепенное (см.: Флп. 2:12,13). Тем не менее, если мы внятно поясняем суть роли Бога в освящении и нашей собственной роли, то, скорее всего, мы сможем сказать, что Бог и человек сотрудничают в освящении. Бог трудится в освящении, и мы также трудимся, и ради той же цели. Мы не говорим, что имеем равное значение в освящении, но просто говорим, что сотрудничаем с Богом таким образом, который возможен при нашем статусе Божьего творения. Факт, что Писание подчеркивает роль, которую мы играем в освящении (все мо-ральные установления Нового Завета), подтверждает учение о том, что Бог призывает нас сотрудничать с Ним в этом деле<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, p. 145.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 148, 149.

<sup>11</sup>С одной стороны, если мы скажем, что освящение — это полностью дело Божье и что мы используем освящение таким образом (или подобное этому выражение), чтобы способствовать ему, то смысл будет тот же. Меня заботит лишь то, что нас могут непра-вильно понять, если мы будем говорить, что освящение — это полностью дело Божье, а это может дать повод к пассивному участию христиан в освящении; они могут решить, что им ничего не нужно предпринимать для освящения в этой жизни.

*/ Роль Бога в освящении.* Освящение — это прежде всего Божье дело, и Павел с полным основанием молится: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте» (1 Фес. 5:23). Один из особых аспектов роли Бога-Отца в нашем освящении заключается в том, что Он дисциплинирует нас, как Своих детей (см.: Евр. 12:5—11). Павел говорит филиппинцам: «Потому что **Богпроизводит в вас** и хотение и действие по Своему благоволению» (Флп. 2:13, курсив мой. — У. Г.), обозначая таким образом один из путей, которым Бог освя-щает их: производя в них желание того, чего желает и Он Сам, и давая им силу исполнять его. Автор Послания к Евреям о роли Отца и роли Сына говорит в известном благословении: «Богже мира... да усовершит вас во всяком добром деле, к исполнению воли Его, производя в вас благоугодное Ему чрез Иисуса Христа. Ему слава во веки веков!» (Евр. 13:20,21).

Роль Бога-Сына, Иисуса Христа, в освящении заключается в том, что Он, во-первых, **заслужил** для нас освящение. Поэтому Павел мог говорить о том, что Бог сделал Христа нашей «премудростью... праведностью и освяще-нием и искуплением» (1 Кор. 1:30). Кроме того, в процессе освящения Иисус — также и **пример** для нас, ибо мы должны жить, «взирая на начальника и со-вершителя веры, Иисуса» (Евр. 12:2). Петр говорит своим читателям: «Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Пет. 2:21). А Иоанн говорит: «Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:6).

Однако по преимуществу именно Бог-Дух Святой свершает в нас измене-ние и освящает нас, даруя нам большую святость жизни. Петр говорит об «ос-вящении от Духа» (1 Пет. 1:2), а Павел — об «освящении Духа» (2 Фес. 2:13). Именно Святой Дух производит в нас «плод духа» (Гал 5:22,23), те специфи-ческие черты, которые и составляют суть освящения. Если мы возрастаем в освящении, мы «поступаем по духу» и «водимы духом» (Гал. 5:16—18), т. е. мы становимся все более способными отвечать на устремления Святого Духа в наших делах и помыслах. Святой Дух есть Дух святости, и Он производит свя-тость в нас<sup>12</sup>.

**См. гл. 29, где более полно рассматривается действие Святого Духа в освящении.**

**2. Наша собственная роль в освящении.** Мы играем в освящении как **пас-сивную** роль, поскольку в освящении мы зависим от Бога, так и **активную**, поскольку стремимся повиноваться Богу и предпринимаем шаги, которые увеличивают наше освящение. Следует рассмотреть оба аспекта нашей роли в освящении. Во-первых, о том, что можно назвать «пассивной» ролью в про-цессе освящения, мы читаем в тех отрывках из Писания, которые повелевают нам доверять Богу и молиться о том, чтобы Он освятит нас. Павел говорит сво-им читателям: «Представьте себя Богу, как оживших из мертвых» (Рим. 6:13, ср. со ст. 19), и велит римским христианам: «Представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу» (Рим. 12:1). Павел осознает, что в освя-щении мы зависим от Святого Духа. Он говорит: «Если **духом** умерщвляете дела плотские, то живы будете» (Рим. 8:13, курсив мой. — У. Г.).

К сожалению, в наши дни эта «пассивная» роль в освящении, эта мысль о покорности Богу и доверии Ему производить в нас «хотение и действие по Своему благоволению» (Флп. 2:13) иногда так сильно подчеркивается, что это бывает практически вообще единственным, что люди узнают об освящении. Иногда выражение «пусть Бог все свершит так, как Ему угодно» преподается в качестве краткого руководства к христианской жизни. Однако это траги-ческое искажение учения об освящении, поскольку речь в этом случае идет только об одной части той роли, которую мы должны играть в этом процессе, и христиане таким образом призываются к лени и отказу от активных

действий, которые Писание велит нам предпринимать для нашего собственного освящения.

Эти активные действия описаны в Рим. 8:13, где Павел говорит: «Если [вы] духом умерщвляете дела плотские, то живы будете». Здесь Павел признает, что способны мы сделать это Духом. Но он также говорит, что именно мы должны сделать это! Не Святому Духу дается повеление умерщвлять дела плотские, а христианам! Павел также говорит филиппийцам: «Итак, возлюбленные мои, как вы всегда были послушны, не только в присутствии моем, но гораздо более ныне во время отсутствия моего, со страхом и трепетом **совершайте свое спасение**, потому что Бог производит в вас и хотение и действие по Своему благоволению» (Флп. 2:12,13, курсив мой. — У.Г.). Павел хвалит их за то, что они еще более послушны, чем в то время, когда он был с ними. Он говорит, что послушание — тот способ, которым они «совершают свое спасение», и при этом имеет в виду, что они в дальнейшем сами реализуют преимущества спасения в своей жизни<sup>13</sup>. Филиппийцам следует трудиться над возрастанием в святости и делать это с почтением («со страхом и трепетом»), поскольку свершается это в присутствии Самого Бога. Но есть и еще одна причина, по которой им следует трудиться и ожидать, что их труд будет иметь результат. Заключается она в том, что «Бог производит... хотение и действие». Предшествующий и дающий основу труд Бога в освящении усиливает их собственный труд, а потому не будет напрасным и принесет позитивные результаты.

<sup>13</sup> В этом стихе под «спасением» понимается не первоначальное оправдание, а длительный процесс, в результате которого благословение спасения все усиливается; «спасение» здесь приблизительно соответствует «освящению».

В нашей активной роли в освящении есть несколько аспектов. Нам дано повеление: «**Старайтесь иметь... святость**, без которой никто не увидит Иисуса» (Евр. 12:14, курсив мой. — У.Г.). Нужно, «чтобы вы **воздерживались от блуда**» и повиновались воле Божьей, которая и есть наше «освящение» (1 Фес. 4:3, курсив мой. — У.Г.). Иоанн говорит, что те, кто стремится быть подобным Христу, должны активно трудиться над очищением: «И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя, так как Он чист» (1 Ин. 3:3). Павел говорит коринфянам: «**Бегайте блуда**» (1 Кор. 6:18, курсив мой. — У.Г.) и «Не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными» (2 Кор. 6:14). Затем он говорит: «**Очищай себя** от всякой скверны плоти и духа, совершая святую в страхе Божию» (2 Кор. 7:1, курсив мой. — У.Г.). Такое стремление к послушанию Богу и к святости может потребовать больших усилий с нашей стороны, потому что Петр говорит своим читателям: «Прилагая к сему все старание, покажите в вере вашей добродетель» (2 Пет. 1:5). Многие места в Новом Завете призывают к пристальному вниманию к разнообразным аспектам святости и праведности (см.: Рим. 12:1-13; Еф. 4:17 - 6:20; Флп. 4:4-9; Кол. 3:5 - 4:64; 1 Пет. 2:11 - 5:11 и др.). Мы должны непрестанно работать над навыком к святости, поскольку зрелые христиане «навыком приучены к различению добра и зла» (Евр. 5:14).

Новый Завет не подсказывает нам никаких особых приемов, с помощью которых мы могли бы расти в освящении, нам просто многократно сказано о старом, хорошо проверенном способе: чтение Библии и размышление (Пс. 1:2; Мф. 4:4; 17:17), молитва (Еф. 6:18; Флп. 4:6), поклонение (Еф. 5:18-20), свидетельствование (Мф. 28:19,20), христианское братство (Евр. 10:24,25) и самодисциплина (самообладание; Гал. 5:23; Тит. 1:8).

Важно, что мы возражаем как в пассивном доверии Богу в деле освящения, так и в нашем активном стремлении к святости и большему послушанию. Если мы пренебрегаем активным стремлением повиноваться Богу, мы становимся пассивными, ленивыми христианами. Если мы пренебрегаем пассивной ролью доверия Богу и стремления к Нему, мы становимся гордыми и самодостаточными. И в том и в другом случае наше освящение сильно страдает от этого. Мы должны стремиться и к вере, и к усердию одновременно. Мудры слова старинного гимна: «**Верь и повинуйся**, ибо нет другого пути быть счастливым в Иисусе — только верить и повиноваться»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Джон Ливингстон сравнивает нашу жизнь с деревом, на котором есть две большие ветви: «Сатана поражает... либо ветвь веры, либо ветвь усердия». (См.: D. M. McIntyre, *The Hidden Life of Prayer!* Minneapolis: Bethany Fellowship, 1969], p. 39.)

В вопросе об освящении нужно отметить еще один момент. В Новом Завете об освящении обычно говорится как о коллективном процессе. Это происходит в общине. Нам сказано: «Будем внимательны друг ко другу, **поощряя к любви и добрым делам**; не будем оставлять собрания своего, как есть у некоторых обычай; но будем увещавать друг друга, и тем более, чем более усматриваете приближение дня оного» (Евр. 10:24,25, курсив мой. — У.Г.). Вместе христиане представляют собою «дом духовный, священство святое» (1 Пет. 2:5). Вместе христиане — «народ святой» (1 Пет. 2:9). Вместе им сказано: «увещивайте друг друга и назидайте один другого» (1 Фес. 5:11). Павел говорит, что «поступать достойно звания, в которое вы призваны», означает жить в общине особым образом: «со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф. 4:2,3). Когда такое происходит, то тело Христово живет как единое целое, «при действии в свою меру каждого члена», так что освящение происходит как бы в едином теле, «для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:16; ср.: 1 Кор. 12:12—26; Гал. 6:1,2). Немаловажно, что плод Духа включает в себя многое из

того, что объединяет общину («любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание», Гал. 5:22,23), тогда как «дела плоти» разрушают общину («прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение, волшебство, вражда, ссоры, зависть, гнев, распри, разногласия (соблазны), ереси, ненависть, убийства, пьянство, бесчинство и тому подобное», Гал. 5:19—21).

#### Г. Освящение затрагивает всю личность в целом

Когда Павел говорит, что мы облакаемся в новую природу, нового человека, «который обновляется в познании по образу Создавшего его» (Кол. 3:10), мы понимаем, что освящение затрагивает наш **интеллект** и наше сознание. Павел говорит филиппийцам: «Молюсь о том, чтобы любовь ваша еще более и более возрастала в познании и всяком чувстве» (Флп. 1:9). Он велит римским христианам: «Преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12:2). Хотя наше знание о Боге есть нечто большее, чем интеллектуальное знание, в нем несомненно есть интеллектуальный компонент, и Павел говорит, что знание о Боге должно возрастать в течение нашей жизни. Поступать «достойно Бога, во всем угождая Ему», — значит жить, «возрастая в познании Бога» (Кол. 1:10). Освящение нашего интеллекта связано с возрастанием в мудрости и познании, когда мы «плением всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10:5) и обнаруживаем, что наши помыслы — это именно те помыслы, которые Сам Бог дает нам через Свое Слово.

Кроме того, возрастание в освящении затрагивает наши **эмоции**. Мы все больше наблюдаем в нашей жизни такие эмоциональные состояния, как «**т**о-бовь, радость, мир, долготерпение» (Гал. 5:22). Мы обретаем все большую способность «удаляться от плотских похотей, восстающих на душу» (1 Пет. 2:11). Мы постепенно осознаем, что не любим «мира, ни того, что в мире» (1 Ин. 2:15), но, подобно Спасителю, находим удовольствие в воле Божьей. Мы все больше и больше «от сердца» становимся «послушны» (Рим. 6:17) и «удаляем» от себя такие негативные эмоции, как «раздражение и ярость, и гнев и крик, и злоречие со всякою злобою» (Еф. 4:31).

Кроме того, освящение затрагивает нашу **волю**, нашу способность принимать решения, поскольку в нас действует Бог, Который «производит... и хотение и действие по Своему благоволению» (Флп. 2:13). Чем больше мы возрастает в освящении, тем больше наша собственная воля согласуется с волей Отца нашего небесного.

Освящение также затрагивает наш **дух**, нематериальную часть нашего существа. Павел говорит: «Очистим себя от всякой скверны плоти и **духа**, со-вершая святуюню в страхе Божиим» (2 Кор. 7:1), атакже отом, что незамужняя христианка, в частности, заботится о делах Божьих, «чтоб быть святою и телом и **духом**» (1 Кор. 7:34)<sup>5</sup>.

И наконец, освящение касается наших **физических тел**. Павел говорит: «Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте, и ваш дух и душа и **тело** во всей целости да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисуса Христа» (1 Фес. 5:23, курсив мой. — У. Г.). Чем более наши тела становятся освященными, тем более они будут полезны в служении Богу, готовыми подчиниться воле Божьей и желаниям Святого Духа (ср.: 1 Кор. 9:27)<sup>6</sup>. Мы не позволим греху царствовать в наших телах (Рим. 6:4) и не позволим нашим телам участвовать в блуде (1 Кор. 6:13), но будем заботиться о наших телах, осознавая, что тела — это средство, через которое Святой Дух действует в нас в этой жизни. А потому к ним не следует относиться пренебрежительно, их еледует делать полезными и способными отвечать воле Божьей: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от Бога, и вы не свои? Ибо вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога в телах ваших...» (1 Кор. 6:19,20).

#### Д. Мотивы послушания Богу в христианской жизни

Иногда христиане не принимают в расчет большое количество мотивов послушания Богу, которые мы находим в Новом Завете.

<sup>15</sup> См. гл. 22 о том, что слова «душа» и «дух» означают в Библии примерно одно и то же.

<sup>16</sup> Конечно, с возрастом к нам приходит физическая слабость, а иногда и раньше — из-за болезни. Однако это не мешает возрастать в освящении, ибо Бог говорит: «Сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12:9). Павел ясно учит нас этому, когда говорит: «Но сокровище сие мы носим в глиняных сосудах, чтобы преизбыточная сила была приписываема Богу, а не нам» (2 Кор. 4:7); «Посему мы не унываем; но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется» (2 Кор. 4:16).

1) Желание угодить Богу и выразить нашу любовь к Нему — это очень важный мотив послушания Ему. Иисус говорит: «Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди» (Ин. 14:15); «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня» (Ин. 14:21; ср.: Ин. 5:3);

- 2) чтобы иметь чистую совесть перед Богом (Рим. 13:5; 1Тим 1:5,19; 2Тим. 1:3; 1 Пет. 3:16);
- 3) чтобы стать сосудом «в почетном употреблении» и быть эффективным в труде Царства (2 Тим. 2:20,21);
- 4) желание, чтобы неверующие приходили к Христу, видя наш образ жизни (1 Пет. 3:1,2,15,16);

5) желание получать благословения от Бога в нашей жизни и в нашем служении (1 Пет. 3:9—12);

6) чтобы не вызвать Божьего неудовольствия и не дать Ему повода дисциплинировать нас (иногда это называют «страхом Божиим»; Деян. 5:11; 9:31; 2 Кор. 5:11; 7:1; Еф. 4:30; Флп. 2:12; 1 Тим. 5:20; Евр. 12:3-11; 1 Пет. 1:17; 2:17; ср. состояние неверующих в Рим. 3:8);

7) чтобы заслужить большую награду на небесах (Мф. 6:19—21; Лк. 19:17-19; 1 Кор. 3:12-15; 2 Кор. 5:9,10)<sup>17</sup>;

8) чтобы иметь более близкие отношения с Богом (Мф. 5:8; Ин. 14:21; 1 Ин. 1:6; 3:21,22; Пс. 65:18; Ис. 59:2);

9) желание вести себя так, чтобы ангелы славилы Бога за наше послушание (1 Тим. 5:21; 1 Пет. 1:12);

10) стремление к миру (Флп. 4:9) и радости (Евр. 12:1,2) в нашей жизни;

11) желание делать то, что повелевает Бог, просто потому, что Его повеления справедливы, а мы любим делать то, что справедливо (Флп. 4:8; ср.: Пс. 39:8).

### **Е. Красота и радость освящения**

Было бы неправильно, если бы мы окончили наше рассуждение, не отметив того факта, что освящение приносит нам радость. Чем больше мы возрастаем в подобии Христу, тем больше мы лично испытываем «радость» и «мир», которые являются плодами Святого Духа (1ал. 5:22), и тем более мы приближаемся к тому образу жизни, который будет свойствен нам на небесах. Павел говорит, что если мы все более послушны Богу, то «плод [наш] есть святость, а конец—жизнь вечная» (Рим. 6:22). Он осознает, что это источник нашей истинной радости. «Ибо Царствие Божие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе» (Рим. 14:17). Вместе с возрастанием в святости мы возрастаем в подобии Христу, и все больше Его прекрасных черт видны в нашей жизни. Это и есть цель полного освящения, на которое мы надеемся, и к которому стремимся, и которое будет нам даровано по пришествию Христа. «И всякий, имеющий сию надежду на Него, очищает себя, так как Он чист» (1 Ин. 3:3).

### **Вопросы для самостоятельной работы**

**1. Помните ли вы момент начала освящения в вашей жизни, когда вы стали христианином? Ощущаете ли вы четкий разрыв с властью греха и любовью к греху в вашей жизни? Вы действительно убеждены, что теперь мертвы для власти греха и любви к нему? Как эта истина христианской жизни может помочь вам в тех сферах вашей жизни, в которых вы ощущаете необходимость возрастания в освящении?**

См. гл. 55 о вознаграждениях на небесах.

**2. Можете ли вы отметить стабильное возрастание в освящении в последние несколько лет вашей христианской жизни? Что ранее приносило вам удовольствие, а теперь не интересует вас? Что раньше вас совершенно не привлекало, а теперь вызывает живой интерес?**

**3. Достигнув большей зрелости и святости в христианской жизни, яснее ли вы осознаете тяжесть греха, который продолжает пребывать в вашем сердце? Если нет, то почему не осознаете? Полагаете ли вы, что вам было бы полезно яснее осознавать грех, который присутствует в вашей жизни?**

**4. Как на вашу жизнь повлияло бы ясное осознание того факта, что Святой Дух постоянно действует в вас и работает над возрастанием вашего освящения? Поддерживаете ли вы равновесие в христианской жизни между вашей пассивной и вашей активной ролью в освящении, или вы большое внимание уделяете лишь одному из этих аспектов, и почему? Что вы могли бы сделать для исправления этого дисбаланса, если он действительно имеет место в вашей жизни?**

**5. Вы полагали ранее, что освящение затрагивает ваш разум и образ мыслей? Какие сферы вашего сознания все еще нуждаются в освящении? Как вы полагаете, вы нуждаетесь в освящающем воздействии Бога в эмоциональной сфере? В чем именно? Есть ли некие аспекты, касающиеся вашего физического тела и его послушания воле Божьей, которые нуждаются в освящении?**

**6. Есть ли такие вещи, за которые вы боролись годами, чтобы добиться в них освящения, и тем не менее не добились никаких результатов? Помогло ли вам чтение этой главы обрести надежду добиться успеха в этом направлении? (Тем христианам, которые отчаялись из-за недостатка успехов в освящении, очень важно лично побеседовать с пастором или с другим зрелым христианином об этой ситуации; не следует пускать все**

на самотек в течение долгого времени.)

7. Обнадежила ли вас эта глава в целом, или вы ощутили отчаяние по поводу вашей христианской жизни?

## Специальные термины

безгрешное совершенство перфекционизм освящение

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

#### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 330-345  
1930 Thomas, 199-209, 223-235

#### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1847 Finney, 423-481  
1875-1876 Pope, 3:27-100  
1892-1894 Miley, 2:355-384  
1940 Wiley, 2:440-517; 3:7-102  
1960 Purkiser, 305-392, 428-441  
1983 Carter, 1:521-569

#### 3. Баптистские

1767 Gill, 2:93-107, 141-151, 364-557  
1887 Boyce, 409-425  
1907 Strong, 869-881  
1917 Mullins, 417-432  
1983-1985 Erickson, 967-984

#### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 3:355-363; 6:162-298  
1949 Thiessen, 283-289  
1986 Ryrie, 300-306

#### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 3:3-86  
1934 Mueller, 384-435

#### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 1:684-725, 833-849 (3.6-10, 19)  
1724-1758 Edwards, 2:173-185  
1861 Heppe, 565-580  
1871-1873 Hodge, 3:213-465  
1878 Dabney, 674-687  
1887-1921 Warfield, *SSW*, 2:325-328; *Perf.*, 3-464  
1889 Shedd, 2b:553-560  
1937-1966 Murray, *CW*, 2:277-317; *RAA*, 141-151  
1938 Berkhof, 527-544  
1962 Buswell, 2:196-215

#### 7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:83-117, 411-445

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

#### 1. Традиционные богословия

1955 Ott, 254-269

## 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 2:903-1099

### Другие работы

Alexander, Donald L., ed. *Christian Spirituality: Five Views of Sanctification*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1988.

Berkouwer, G. C. *Faith and Sanctification*. Trans. by John Vriend. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

Bockmuehl, Klaus. "Sanctification". In *NDT*, pp. 613-616.

Chafer, Lewis Sperry. *He That Is Spiritual*. Rev. ed. Grand Rapids: Zondervan, 1967.

Coppedge, Allan. *The Biblical Principles of Discipleship*. Grand Rapids: Francis As-bury Press, 1989.

Downs, Perry G. *Teaching for Spiritual Growth: An Introduction to Christian Edu-cation*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

Hoekema, Anthony A. "Sanctification". In *Saved by Grace*. Grand Rapids: Eerd-mans and Exeter: Paternoster, 1989, pp. 192—233.

Murray, John. "Sanctification". In *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerd-mans, 1955, pp. 141-150.

Packer, J. I. *Keep in Step With the Spirit*. Old Tappan, N. J.: Revell, 1984.

Prior, K. *The Way of Holiness*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1967.

Ryle, J. C. *Holiness: Its Nature, Hindrances, Difficulties and Roots*. Westwood, N. J.: Revell, n. d.

White, R. E. O. "Sanctification". In *EDT*, pp. 969-971.

Willard, Dallas. *The Spirit of the Disciplines: Understanding How God Changes Lives*. San Francisco: Harper and Row, 1988.

Ziesler, J. A. *The Meaning of Righteousness in Paul*. Cambridge: Cambridge Uni-versity Press, 1972.

## Отрывок для запоминания

Рим. 6:11-14:

*Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Хри-сте Иисусе, Господе нашем. Итак да не царствует грехе смертном вашем теле, чтобы вам повиноваться ему в похотях его; и не предавайте членов ваших греху в орудие неправды, но представьте себя Богу, как оживших из мертвых, и члены ваши Богу в орудия праведности. Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, но под благодатью.*

## Г Л А В А 38

# Крещение Святым Духом и исполнение Святым Духом

*Должны ли мы ожидать «крещения Святым Духом» после обращения? Что означает быть исполненным Святым Духом?*

<sup>1</sup>См. гл. 31 о «порядке спасения».

<sup>2</sup>Я использую термины «*пятидесятнический*» и «*харизматический*» в следующем значении. Понятие «*пятидесятнический*» относится к любой деноминации или группе, про-исхождение которой восходит к пятидесятническому возрождению, начавшемуся в Со-единенных Штатах в 1901 г., и которая придерживается следующих доктрин: а) креще-ние Святым Духом обычно происходит после обращения; б) крещение Святым Духом проявляется в говорении на языках; в) все духовные дары, упомянутые в Новом Завете, следует искать и использовать и в наши дни. Пятидесятнические группы обычно имеют собственные деноминационные структуры, главнейшей из которых является крупней-шая пятидесятническая церковь США «Ассамблеи Божьи».

Понятие «*харизматический*» относится к любой группе людей, которая исторически восходит к харизматическому обновленческому движению 1960—70-х гг., стремится прак-тиковать все духовные дары, упомянутые в Новом Завете (пророчества, исцеления, чу-деса, говорение на языках, истолкование языков и



различие духов), и допускает различные взгляды по вопросу, происходит ли крещение Святым Духом после обращения и является ли говорение на языках свидетельством крещения Святым Духом. Харизматы часто не создают собственной деноминации и рассматривают себя как обновленную структуру существующих протестантских и католической церквей. В наши дни в Со-единенных Штатах нет представительной харизматической деноминации, однако са-мой яркой харизматической фигурой является, пожалуй, Пэт Робертсон (Pat Robertson) со своей радиостанцией «Christian Broadcasting Network», телевизионной программой «The 700 Club» и Regent University (прежде — CBN University).

Систематические богословия традиционно не включают в «порядок спасения» (различные шаги, в которых преимущества спасения становятся частью нашей жизни)<sup>1</sup> главы о крещении Святым Духом и об исполнении Святым Духом. Однако с распространением пятидесятнического движения, которое возникло в 1901 г., под сильным влиянием харизматического движения в 1960-х и 1970-х гг., а также с возникновением пятидесятнических и харизматических церквей, начиная с 1970 г. и по настоящее время, вопрос о «крещении Святым Духом» (которое отличается от рождения свыше) приобрел огромное значение<sup>2</sup>. Я поместил эту главу именно в этом месте нашего рассуждения о спасении по двум причинам: **1)** правильное понимание этого вопроса предполагает верное представление о рождении свыше, усыновлении и освящении, что мы и разобрали должным образом в предыдущих главах; **2)** во всех предыдущих главах о спасении были рассмотрены события, которые происходят (или, как в случае освящения, начинаются) в тот момент, когда человек становится христианином. Однако этот вопрос касается события, которое происходит в момент обращения (согласно одной точке зрения) или в какой-то момент уже после обращения (согласно другой точке зрения). Кроме того, люди, придерживающиеся как первой, так и второй точек зрения, согласны в том, что многие испытали определенный вторичный опыт уже после обращения, а потому возникает очень важный вопрос: как относиться к этому опыту в свете Писания и какие категории Писания следует к нему применять.

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

### А. Традиционное пятидесятническое понимание

В 1980-х гг. возникло третье обновленческое движение, «*третья волна*», основателем которой стал профессор К. Питер Вагнер (C. Peter Wagner) из Фуллеровской семинарии (он говорил о пятидесятническом возрождении как о первой волне возрождающего действия Святого Духа в современной церкви, а о харизматическом движении — как о второй волне). Сторонники «третьей волны» призывают людей пользоваться новозаветными духовными дарами в наши дни и утверждают, что проповедь Евангелия должна сопровождаться «знамениями и чудесами» точно так же, как и в новозаветные времена. Однако они учат, что крещение Святым Духом происходит со всеми христианами во время обращения и что последующий опыт правильнее называть «исполнением» Святым Духом. Самым ярким представителем «третьей волны» является Джон Уимбер, старший пастор христианского содружества «Виноградник» в Анахайме, Калифорния (Vineyard Christian Fellowship in Anaheim, California), и лидер ассоциации церквей «Виноградник» (Association of Vineyard Churches). Широким признанием и авторитетом в качестве источников «третьей волны» пользуются следующие книги Уимбера: *Power Evangelism* (San Francisco: Harper and Row, 1986; rev. ed., 1992) и *Power Healing* (San Francisco: Harper and Row; 1987). В обеих книгах в качестве соавтора выступил Кевин Спрингер.

Основным источником по этим трем движениям является следующее издание: Stanley M. Burgess and Gary B. McGee, eds., *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements* (Grand Rapids: Zondervan, 1988).

Эта тема стала актуальной в наши дни. Многие христиане говорят, что они испытали «крещение Святым Духом», которое принесло в их жизнь великое благословение. Они утверждают, что молитва и изучение Библии стали гораздо более осмысленными и эффективными, что они открыли новую радость в богослужении и получили новые духовные дары (в особенности, и чаще всего, — говорение на языках).

Эта традиционная пятидесятническая или харизматическая позиция подкрепляется Писанием следующим образом:

<sup>3</sup> Не имеет большого значения, какими словами мы переводим греческое выражение *kv πνεύματι* — «в Духе» или «Духом», поскольку оба перевода верны, и в этой дискуссии обе стороны употребляют эти выражения примерно в одном и том же смысле. В этой главе употребляется выражение «Святым Духом». Я не провожу различия между двумя этими выражениями. (Однако см. ниже об утверждении пятидесятников о том, что крещение *Святым Духом* [как в 1 Кор. 12:13] не одно и то же, что крещение *во Свя-том Духе*.)

<sup>4</sup> Большинство пятидесятников, рассматривая вопрос о крещении Святым Духом, утверждают, что говорение на языках есть «знак» того, что человек крещен Святым Духом, и что этот знак дается всем, кто был крещен Святым Духом, хотя и не все будут иметь дар говорения на языках впоследствии.

<sup>5</sup> Я сам лично, будучи студентом-первокурсником, услышал такое учение о крещении Святым Духом в 1967 г. и затем уединенно молился, как мне это и рекомендовали, сперва раскаявшись во всех известных мне грехах. А затем я еще раз передал контроль над всеми сферами моей жизни Богу и попросил Иисуса крестить меня Святым Духом. Конечно, сейчас я по-иному воспринимаю этот опыт, да и выразил бы это тогда другими словами (см. ниже), но результат, несомненно, был положительным и длительным; он выразался, в частности, в более глубокой любви к Христу и гораздо большей эффективности в личном служении.

1) Учениками Иисуса были верующие, рожденные заново задолго до дня Пятидесятницы, вероятно во время жизни и служения Иисуса, но совершенно точно к тому времени, когда Иисус после Своего воскресения «дунул, и говорит им: примите Духа Святого» (Ин. 20:22).

2) Тем не менее Иисус повелел Своим ученикам: «Не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца» (Деян. 1:4); Он сказал: «Через несколько дней после сего будете **крещены Духом Святым**» (Деян. 1:5, курсив мой. — У.Г.). Он также сказал им: «Но вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Свя-тый» (Деян. 1:8). Тогда ученики исполнили это повеление и ждали в Иерусалиме сошествия на них Святого Духа, чтобы получить новую силу для свидетельства и служения.

3) Ученики прождали десять дней, наступил день Пятидесятницы, над их головами явились языки пламени, «и исполнились все Духа Святого и начали говорить на иных языках, как Дух давал им провещавать» (Деян. 2:4). Это ясно говорит о том, что они получили крещение Святым Духом (или в Святом Духе)<sup>3</sup>. Хотя ученики были рождены заново задолго до Пятидесятницы, во время Пятидесятницы они получили «крещение Духом Святым» (так об этом говорится Деян. 1:5 и 11:16), которое произошло уже после обращения и в результате чего они обрели огромные силы к служению и говорению на языках<sup>4</sup>.

4) Христиане в наши дни, подобно апостолам, должны просить Иисуса о «крещении Святым Духом» и следовать в этом примеру апостолов<sup>5</sup>. После крещения Святым Духом мы получим гораздо больше сил для служения, как это произошло в жизни учеников Иисуса, и это часто (или даже всегда, как утверждают многие) также выражается в говорении на языках.

5) Подтверждение этой последовательности — в соответствии с которой люди сперва рождаются вновь, а затем получают крещение Святым Духом — находим во многих местах Деяний Апостолов. Например, в гл. 8, где жители Самарии сперва стали христианами, когда «поверили Филиппу, благовеству-ющему о Царствии Божиим и о имени Иисуса Христа» (Деян. 8:12), и лишь позже получили Духа Святого, когда апостолы Петр и Иоанн пришли из Иерусалима и стали молиться о них (Деян. 8:14—17)<sup>6</sup>.

В Деян. 19 описывается, как Павел прибыл в Эфес и нашел там «некоторых учеников» (Деян. 19:1). «И, когда Павел возложил на них руки, нисшел на них Дух Свя-тый, и они стали говорить иными языками и пророчествовать» (Деян. 19:6).

Все эти примеры (Деян. 2,8, иногда 10 и 19)<sup>7</sup> цитируются пятидесятниками, чтобы показать, что «крещение Святым Духом» после обращения происходило очень часто в новозаветные времена. Если рассуждают они, для христиан, о которых говорится в Деяниях Апостолов, было естественным пере-живать подобный вторичный опыт после обращения, то это должно быть естественным и для нас сегодня.

Мы можем проанализировать тему крещения Святым Духом, поставив три вопроса: 1) Что означает выражение «крещение Святым Духом» в Новом Завете? 2) Как нам следует понимать тот «вторичный опыт» верующих, о которых говорится в Книге Деяния Апостолов? 3) Есть ли другие библейские выражения, такие, как «исполнение Святым Духом», которые лучше подходят для описания обретения силы Святого Духа после обращения?

#### Б. Что в Новом Завете означает выражение «крещение Святым Духом»?

<sup>6</sup> Другой пример — это Корнилий (Деян. 10). Он был благочестивым человеком, постоянно молившимся Богу (Деян. 10:2), и когда Петр проповедовал ему и его домочад-цам, то произошло нечто необычное. Петр и бывшие с ним «изумились, что дар Святого Духа излился и на язычников; ибо слышали их говорящих языками и величающих Бога» (Деян. 10:45,46).

<sup>7</sup> Иногда также приводят в пример обращение Павла (Деян. 9:17). Однако поведение Павла, его жестокое гонение на церковь, говорит о том, что он не был рожден заново до того, как пережил определенный опыт на

дороге в Дамаск. Но многие видят похожую схему: обращение на дороге в Дамаск и затем обретение Святого Духа через Ананию тремя днями позже.

<sup>8</sup>Во всех этих отрывках курсив мой. — У. Г.

В Новом Завете есть только семь мест, где говорится о крещении Святым Духом (в английских переводах в этих отрывках употребляется предлог *with*, а не *in*). Вот эти семь отрывков<sup>8</sup>:

Четыре стиха, где Иоанн Креститель говорит об Иисусе и предсказывает, что Он будет крестить людей Святым Духом:

**Мф. 3:11:** «Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; я не достоин понести обувь Его; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем».

**Мк. 1:8:** «Я крестил вас водою, а Он будет крестить вас Духом Святым».

**Лк. 3:16:** «Я крещу вас водою, но идет Сильнейший меня, у Которого-го я недостойн развязать ремень обуви; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем».

**Ин. 1:33:** «Пославший меня крестить в воде сказал мне: „на кого увидишь Духа сходящего и пребывающего на Нем, Тот есть крестящий Духом Святым“».

Из этих четырех текстов очень трудно сделать вывод, что же такое в действительности крещение Святым Духом. Мы узнаем, что Иисус — это Тот, Кто будет производить такое крещение, и что крестить Он будет Своих последователей. Однако здесь не дается никаких дальнейших уточнений.

Следующие два отрывка говорят непосредственно о Пятидесятнице:

**Деян. 1:5** [Иисус говорит]: «Иоанн крестил водою, а вы чрез несколько дней после сего будете крещены Духом Святым».

**Деян. 11:16** [Здесь Петр ссылается на те слова Иисуса, которые были процитированы выше. Он говорит]: «Тогда вспомнил я слово Господа, как Он говорил: Иоанн крестил водою, а вы будете крещены Духом Святым».

Эти два отрывка показывают, что, как бы мы ни понимали крещение Святым Духом, оно несомненно произошло в день Пятидесятницы, как это описано в Деян. 2, когда Святой Дух с великой силой снизошел на учеников и на тех, кто был с ними, и они стали говорить на иных языках, и около трех тысяч человек были обращены (Деян. 2:14).

Важно отдавать себе отчет в том, что все шесть стихов содержат в себе почти в точности одно и то же выражение на греческом, различия касаются только порядка слов и употребленного грамматического времени, а в одном примере это предложение скорее подразумевается, чем явно высказывается<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Во всех шести отрывках употреблен глагол βαπτίζω («крестить») и местоименное выражение *κν πνεύματι ἁγίῳ* («Святым Духом» или «в Святом Духе»), за исключением Евангелия от Марка, где опущен предлог *κν*. Но и в этом случае различия в значении нет никакого, поскольку сам по себе дательный падеж может иметь абсолютно тот же смысл, что и предлог *κν* плюс дательный падеж. Матфей и Лука добавляют «и огнем».

Остается еще одно упоминание в Новом Завете — 1 Кор. 12:13: «Ибо все мы *одним Духом крестились* в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом».

Вопрос заключается в следующем: в 1 Кор. 12:13 идет речь о том же самом, что и в других шести отрывках? Во многих английских переводах читаем: «*by one Spirit*», т. е. грамматическая конструкция здесь иная<sup>10</sup>. Те, кто придерживается пятидесятническую точку зрения о крещении Святым Духом после обращения (baptism in The Holy Spirit), склонны полагать, что здесь речь идет не о крещении Святым Духом, и часто подчеркивают различие, которое наблюдается в английском переводе. Во всех других шести отрывках Иисус — это Тот, Кто совершает крещение, а Святой Дух — это «стихия» (аналогичная воде в физическом крещении), в которой или которой Иисус совершает крещение. А в 1 Кор. 12:13, продолжают свое рассуждение пятидесятники, мы имеем дело с чем-то иным — здесь крещение совершается не Иисусом, а Святым Духом. Поэтому, заключают они, 1 Кор. 12:13 не следует принимать в расчет, если есть желание понять, что в Новом Завете подразумевается под «крещением Святым Духом»<sup>11</sup>.

Этот момент очень важен в позиции пятидесятников, поскольку если мы признаем, что в 1 Кор. 12:13 речь все же идет именно о крещении Святым Духом, то очень трудно говорить о том, что такой опыт происходит после обращения. Здесь Павел говорит, что это крещение сделало нас членами тела Христова — «Все мы одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12:13). Но если речь здесь идет о том же самом, что и в предыдущих шести отрывках, то Павел говорит о том, что это произошло с коринфянами тогда, *когда они стали членами тела Христова — т. е. когда они стали христианами*. Итак, это было крещение, в результате которого они стали членами тела Христова — церкви. Такое заключение вызывает большое затруднение для тех, кто отстаивает пятидесятническую

позицию о том, что крещение Святым Духом происходит после обращения, а не во время обращения.

<sup>10</sup> В приведенных выше шести отрывках английские переводы дают *in the Spirit* или *with the Spirit*. Русский синодальный перевод во всех семи случаях дает творительный падеж: «Духом». Разбор греческого текста автор приводит ниже. — *Примеч. пер.*

<sup>11</sup> То есть «baptism in the Holy Spirit» есть явление, отличное от того, что английская крсия называет «baptism with/by the Holy Spirit». — *Примеч. пер.*

<sup>12</sup> В контексте, где он постоянно говорит о Святом Духе и духовных дарах, едва ли ложно сомневаться в том, что он имеет в виду Святой Дух.

Могут ли пятидесятники настаивать, что предыдущие шесть стихов говорят о крещении, *производимом Иисусом*, которым Он крестит нас в Святом Духе (Святым Духом), а в 1 Кор. 12:13 говорится о чем-то другом: о крещении, *производимом Святым Духом*? Хотя на основании английских переводов и создается впечатление, что такое мнение обоснованно, исследование греческого текста опровергает это, поскольку здесь грамматическая конструкция практически идентична тем выражениям, которые мы находим в других стихах. Павел говорит: *ἐν ἐν πνεύματι... ἐβαπτίσθημεν* («одним Духом фестились»). За исключением небольшого различия (он говорит об «одном Духе», а не о «Святом Духе») <sup>11</sup>, все прочие элементы те же самые: употребляется глагол *βαπτίζω*, а предложная конструкция содержит те же самые слова *ἐν* плюс существительное в дательном падеже *πνεύματι*. Если мы переводим одно и то же греческое выражение как «крестить Святым Духом» (или «крестить во Святом Духе») в других шести местах Нового Завета, где имеется это выражение, то совершенно уместным было бы перевести его таким же образом и в седьмом случае, поскольку слова везде одинаковые <sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Что и сделано в русском синодальном переводе. — *Примеч. пер.*

<sup>14</sup> В пользу мнения, что греческое выражение в 1 Кор. 12:13 означает то же самое крещение Святым Духом, что и в других шести случаях, свидетельствуют также и данные грамматики: если бы Павел хотел сказать, что крещение в данном случае производит Святой Дух, он употребил бы другую грамматическую конструкцию. Если в Новом Завете кто-либо принимает крещение от кого-либо, то используется предлог **ὑπο** с существительным в родительном падеже. Именно таким образом новозаветные авторы говорят о том, что люди были крещены Иоанном Крестителем (Мф. 3:6; Мк. 1:5; Лк. 3:7), или о том, что Иисус был крещен Иоанном (Мф. 3:13; Мк. 1:9), или о том, что фарисеи не были крещены Иоанном (Лк. 7:30), или о том, как Иоанн Креститель сказал Иисусу: «Мне надобно креститься от Тебя» (Мф. 3:14). Таким образом, если бы Павел хотел сказать, что коринфяне были крещены Святым Духом, то он употребил бы предлог **ἐκ** с существительным в родительном падеже, а не предлог **κν** с существительным в дательном падеже. В Новом Завете логическое подлежащее, т. е. обозначение агента действия, выражается конструкцией **ἐκ** с родительным падежом при глаголе в страдательном залоге. Более подробную аргументацию мнения, что в 1 Кор. 12:13 речь идет о крещении Святым Духом, см.: M. J. Harris, "Prepositions and Theology in the Greek New Testament". In *NIDNTT*, vol. 3, p. 1210.

Но почему же современные английские переводы отдали предпочтение варианту «By one Spirit we were all baptized into one body», позволив тем самым пятидесятникам отстаивать свою позицию? Прежде всего мы должны отметить, что NASB дает *in* в качестве альтернативного варианта, а NIV — как *in*, так и *with*. В этих переводах предлог *by* введен, судя по всему, по той причине, что переводчик стремился избежать указания на два «места» крещения в одном и том же предложении. В этом предложении уже говорится, что крещение производится «в одно тело», и переводчик решил избежать конструкции «*in* one Spirit we were all baptized *into* one body». Однако в таком повторении предлогов нет никакого затруднения, так как Павел говорит об израильтянах: «И все крестились в Моисея в облаке и в море» (1 Кор. 10:2) — очень близкое по структуре высказывание, где облако и море — это «стихии», которые окружали или охватывали израильский народ, а *Моисей* означает новую жизнь участия в завете Моисея с Богом и единство народа Божьего (ведомого Моисеем), которое стало характеризовать израильтян после того, как они прошли сквозь облако и море. Не было двух мест одного крещения, но в одном случае говорится о стихии, в которой они были крещены, а в другом — о месте, в котором они оказались после крещения. Это очень похоже на 1 Кор. 12:13: Святой Дух был *стихией*, в которой они были крещены, а тело Христово, церковь, было *местом*, в котором они оказались после крещения <sup>14</sup>. Столь же уместным представляется заключить, что в 1 Кор. 12:13 говорится о крещении «Духом» или «в Духе», но о том же самом, что и в шести других приведенных отрывках.

<sup>15</sup> См.: Howard M. Ervin, *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984), pp. 98—102; здесь утверждается, что в 1 Кор. 12:13, независимо от того, как это место переводят, говорится о начале христианской жизни. Но затем автор замечает, что в следующем предложении — «все напоены одним Духом» — говорится об обретении силы к служению. Автор также говорит, что Павел употребляет выражение «крещение Святым Духом» в ином значении, чем в других шести случаях употребления этого выражения в Новом Завете. Таким образом, автор явно допускает толкование 1 Кор. 12:13,

которое отличается от пятидесятнического; он утверждает при этом, что Павел употребляет то же самое выражение в другом значении. Однако этот аргумент не выглядит убедительным. Маловероятно, чтобы Лука, который сопровождал Павла в его миссионерских путешествиях и который, вероятно, был вместе с Павлом в Риме, когда писал Деяния Апостолов (Деян. 28:30,31), употреблял это выражение в ином смысле, чем Павел, или чтобы Павел употреблял это выражение в ином смысле, чем Мат-фей, Марк, Лука и Иоанн.

См. также: John P. Baker, *Baptized in One Spirit* (Plainfield, N. J.: Logos Books, 1970), pp. 18—25, где предпринимается еще одна попытка опровергнуть наши выводы по 1 Кор. 12:13. Автор утверждает, что 1 Кор. 12:13 не означает, что мы были крещены в одно тело, и предлагает вариант, что мы были крещены «ради одного тела Христа» (р. 24). Однако аргументы Бейкера неубедительны, поскольку слово «ибо» в начале ст. 13 показывает, что это подтверждение мысли, изложенной в ст. 12, где Павел говорит, что мы — многие члены, но составляем одно тело. Но для того, чтобы ст. 13 показывал, что все христиане — члены одного тела, необходимо, чтобы ст. 13 сообщал, что мы *все* — члены одного тела и что Павел имеет в виду именно это, когда говорит, что мы все были крещены в одно тело. Мнение Бейкера о том, что это происходит только с теми людьми, «которые уже являются членами тела Христа, и для того, чтобы дать им силу эффективно служить» (р. 24), выглядит неубедительно, если вспомнить утверждение Павла о том, что *все* христиане были крещены в одно тело. Кроме того, крещение *ради* тела (именно такое значение видит в этом Бейкер) предполагает очень необычное понимание предлога  $\epsilon\iota\varsigma$  — если бы Павел имел в виду именно это, он сказал бы нечто вроде  $\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\kappa\alpha$ , «ради», или  $\beta\kappa\epsilon\rho\varsigma$  роди-тельным падежом, в смысле «ради, для».

Однако выводы из этого утверждения имеют для нас очень большое значение: это означает, что если уж речь идет об апостоле Павле, то **крещение Святым Духом происходило во время обращения**. Он говорит о том, что коринфяне были крещены Святым Духом и в результате стали членами тела Христова: «Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело» (1 Кор. 12:13). Таким образом, выражение «крещение святым Духом» должно обозначать деятельность Святого Духа в начале христианской жизни, когда Он дает нам новую духовную жизнь (или рождение свыше), очищает нас и дарует нам силы порвать с грехом и с любовью к греху (начальная стадия освящения). Таким образом, «крещение Святым Духом» — это все, что Святой Дух осуществляет в самом начале христианской жизни. Но это выражение не может означать ничего из того, что происходит после обращения, как это утверждают пятидесятники<sup>15</sup>.

Но как нам понимать упоминания о крещении Святым Духом в Деян. 1:5 и 11:6, которые повествуют о дне Пятидесятницы? Разве это не был момент, когда ученики, будучи уже перерожденными Святым Духом, теперь испытали новое обретение силы Святого Духа, которое дало им способность эффективно служить?

Верно: ученики были «рождены заново» задолго до Пятидесятницы, и даже, вероятно, задолго до того, как Иисус дунул на них и сказал им принять Святого Духа, как это описано в Ин. 20:22<sup>16</sup>. Иисус сказал: «Никто не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец» (Ин. 6:44), но ученики, несомненно, пришли к Иисусу и последовали за Ним (хотя осознание того, кем Он был, появилось лишь со временем). Безусловно, тот факт, что Петр сказал Иисусу: «Ты — Христос, Сын Бога Живого» (Мф. 16:16), свидетельствует о перерождающем действии Святого Духа в его сердце. Иисус сказал ему: «Не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, сущий на небесах» (Мф. 16:17). А Своему Отцу Иисус сказал о Своих учениках: «Слова, которые Ты дал Мне, Я передал им, и **они приняли и уразумели истинно**, что Я исшел от Тебя, и уверовали, что Ты послал Меня. <... > Тех, которых Ты дал Мне, **Я сохранил, и никто из них не погиб**, кроме сына погибели, да сбудется Писание» (Ин. 17:8,12, курсив мой. — У. Г.). Ученики иногда были «маловерны» (Мф. 8:26), но у них была вера! Нет никакого сомнения в том, что они были перерождены задолго до дня Пятидесятницы<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Когда Иисус дунул на своих учеников и сказал им: «Примите Духа Святого» (Ин. 20:22), видимо, это было пророчество, данное в форме действия, пророчество о том, что произошло в день Пятидесятницы. В этом контексте — буквально в предыдущем стихе — Иисус сказал им о том, что произойдет только в Пятидесятницу: «Как послал Меня Отец, так и Я посылаю вас» (Ин. 20:21). Но, даже несмотря на то что Он сказал это до того, как вознесся на небеса, реально Он не посылал их на проповедь Евангелия до дня Пятидесятницы. Таким образом эти слова относились к будущему, к тому, что произошло в Пятидесятницу. Лучше всего понимать слова из следующего стиха («Примите Духа Святого») таким же образом — Он заранее говорил о том, что произошло позднее, в день Пятидесятницы. В тот день они получили силу Святого Духа во всей полноте нового завета, гораздо большую силу Святого Духа, чем ту, которой они обладали прежде.

<sup>17</sup> Я не хочу сказать, что опыт рождения свыше верующих ветхого завета был таким же, как опыт верующих нового завета. Хотя дальнейшее рассмотрение показывает, что действие Святого Духа при ветхом завете было менее мощным, различие определить очень трудно, поскольку Писание дает мало информации об этом. Но тот факт, что в ветхозаветных верующих не было спасительной веры, дает нам основания полагать, что в них происходила определенная перерождающая работа Святого Духа, которая и давала

### им силу верить. (Вопрос о рождении свыше рассматривается в гл. 33.)

Однако мы должны отдавать себе отчет в том, что Пятидесятница есть нечто большее, чем индивидуальное событие в жизни учеников Иисуса и тех, кто был с ними. День Пятидесятницы был точкой перехода от старого труда завета и служения Святого Духа к новому труду завета и служению Святого Духа. Конечно же, Святой Дух действовал в течение всего ветхозаветного периода. Он носился над водой в первый день творения (Быт. 1:2), давал людям силу служить Богу, быть вождем, пророчествовать (Исх. 31:3; 35:31; Втор. 34:9; Суд. 14:6; 1 Цар. 16:13; Пс. 50:11 и др.). Но в то время труд Святого Духа в индивидуальной жизни был, в целом, менее мощным.

Существует множество указаний на менее мощный и менее распространенный труд Святого Духа в период ветхого завета. Святой Дух мощно явился с силой для служения лишь некоторым людям (см., напр.: Чис. 11:16,17), а Моисей лишь мечтал о том дне, когда Святой Дух излился бы на весь народ Божий: «О, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!» (Чис. 11:29). Помощь Святого Духа в особом служении можно было утратить, как это было в жизни Саула (1 Цар. 16:14) и как того боялся Давид (Пс. 50:11). Если говорить о духовной силе в жизни людей Божьих, то против владычества сатаны сил было мало. Это привело к неэффективной проповеди народам, обитавшим по соседству с Израилем, и не было даже примера изгнания бесов<sup>18</sup>. Ветхозаветный труд Святого Духа практически полностью ограничивался пределами народа Израиля, но в период Нового Завета было устроено «жилище Божие» — церковь, которая объединила как язычников, так и иудеев в теле Христовом.

Более того, ветхозаветные люди Божьи надеялись на эру «нового завета», когда труд Святого Духа стал бы гораздо более мощным и распространенным (Чис. 11:29; Иер. 31:31-33; Иез. 36:26,27; Иоил. 2:28,29)<sup>19</sup>.

В начале Нового Завета мы видим Иоанна Крестителя, последнего ветхо-заветного пророка. Иисус сказал: «Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его. <... Ибо все пророки и закон прорекли до Иоанна. И если хотите принять, он есть Илия, которому должно придти» (Мф. 11:11—14). Иоанн знал, что он крестил водой, а Иисус будет крестить Духом Святым (Ин. 3:16). А потому Иоанн Креститель жил все еще при ветхозаветном труде Святого Духа.

<sup>18</sup>Пример в Ветхом Завете, наиболее близкий к изгнанию бесов, обнаруживаем лишь в истории о том, как злой дух отступал от Саула, когда Давид играл на лире (1 Цар. 16:23), но это едва ли можно сравнить с эффективным и бесповоротным изгнанием бесов, которое мы видим в Новом Завете.

<sup>19</sup>Безусловно, в Ветхом Завете есть примеры, когда люди были одарены Богом и получали силу Святого Духа, — Моисей, Давид, Даниил, многие из пророков и даже Самсон получил необычайную силу от Святого Духа на особое служение. Но их опыт не был типичным для многочисленного народа Божьего, представители которого были спасены верой, поскольку верили в обещанный приход Мессии, но не испытывали такового новозаветного излияния Святого Духа, которое мы испытываем в наши дни.

В жизни Иисуса мы впервые видим новозаветную силу Святого Духа в действии. Святой Дух сходит на Него во время крещения (Лк. 3:21,22), а после искушения «возвратился Иисус в силу духа в Галилею» (Лк. 4:14). После этого мы увидели, как именно действует новозаветная сила Святого Духа, поскольку Иисус начал изгонять бесов словом, исцелять всех, кого к Нему приносили, и властно учить народ так, как прежде не слышали, чтобы кто-нибудь учил (см.: Лк. 4:16—44 и др.)

Тем не менее ученики не получают такой полной новозаветной силы для служения до дня Пятидесятницы — Иисус велит им ожидать в Иерусалиме и обещает: «**Вы примете силу**, когда сойдет на вас Дух Святой» (Деян. 1:8, курсив мой. — У. Г.). Это был также и перелом в жизни учеников (см.: Ин. 7:39; 14:17; 16:7; Деян. 2:16). Обещание Иоила о том, что Святой Дух придет в ново-заветной полноте, исполнилось (Деян. 2:16), поскольку Иисус вернулся на небеса и получил власть излить Святой Дух в новой полноте и силе (Деян. 2:33).

К каким результатам в жизни учеников это привело? Верующие, которые прежде имели ветхозаветный опыт действия Святого Духа, получили в день Пятидесятницы более мощный, новозаветный опыт действия Святого Духа<sup>20</sup>. Они получили гораздо большую «силу» (Деян. 1:8), силу жить христианской жизнью и нести христианское служение.

Этот переход от ветхозаветного опыта действия Святого Духа к новозаветному опыту действия Святого Духа можно увидеть на рис. 38.<sup>21</sup>

<sup>20</sup>Эрвин (*Conversion-Initiation*, pp. 14, 15—19) говорит, что новозаветная эпоха началась не в день Пятидесятницы, а ранее — во время смерти Иисуса. Это, безусловно, так, но дело не совсем в этом. Мы не стремимся доказать, что сама эра Нового Завета началась в день Пятидесятницы, но тот факт, что новозаветный опыт действия Святого Духа получил начало в Пятидесятницу, потому что именно тогда Иисус излил Святой Дух в новозаветной силе и полноте (Деян. 2:33; ср.: 1:4,5).

Эрвин также считает, что день Пятидесятницы — это не рубеж, перейдя который ученики вошли в период Нового Завета; в этот день они просто получили от Святого Духа «силу к служению» (pp. 17, 18). Но у Эрвина снова наблюдается неверное разделение. Здесь дело не в альтернативе «или/или», а в сочетании «и/и»: в день Пятидесятницы ученики и обрели новозаветный опыт действия Святого Духа, и (конечно же) получили новые силы к служению вместе с вновь обретенным опытом.

<sup>21</sup>Я взял этот рисунок из книги: George Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), pp. 68,69.

<sup>22</sup> Из-за того, что ученики постоянно были с Иисусом, они также получили какую-то часть силы Духа, которая должна была явиться в Пятидесятницу, что проявилось в исцелении больных и изгнании бесов (ср.: Лк. 9:1; 10:1,8,17—20 и многие другие стихи).

На этом рисунке тонкая полоса внизу показывает менее мощное действие Святого Духа в индивидуальной жизни в эпоху Ветхого Завета. Широкая полоса показывает более мощную работу Святого Духа в индивидуальной жизни, которая началась со дня Пятидесятницы. Линии «этот век» и «будущий век» теперь наложились друг на друга, поскольку силы будущего века про-рвались в нынешний век зла, так что христиане живут в «наложении веков». Пунктирные линии показывают, что еще прежде Пятидесятницы, во времена Иисуса, более мощная работа Святого Духа уже начала свое действие, таким образом предвосхищая (и даже превосходя) то, что еще только должно было произойти в день Пятидесятницы<sup>22</sup>.

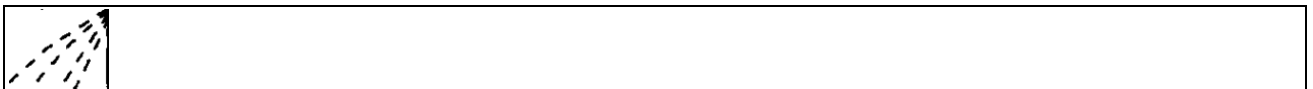
Пятидесятница  
Будущий век

Пришествие Христа

1

///

///



/// J--

! , , ,

Новозаветный опыт действия Святого Духа

Рис. 38.1



T

f i 1 it i l l l l 1 l l

Этот век

Ветхозаветный опыт действия Святого Духа

Эта новозаветная сила сделала более эффективным свидетельство и служение учеников (Деян. 1:8; Еф. 4:8,11—13); дала им гораздо большую власть в борьбе с грехом, что произошло как в их собственной жизни, так и в жизни всех верующих (отметим, что Павел подчеркивает силу воскресшего Христа, которая действует в нас; см.: Рим. 6:11—14; 8:13,14; 1ал. 2:20; Флп. 3:10); атаке дала власть побеждать сатану и бесовские силы, которые нападают на верующих (2 Кор. 10:3,4; Еф. 1:19—21; 6:10—18; 1Ин. 4:4). Эта новозаветная сила Святого Духа проявилась также в широко распространенном, а потому мало известном распределении даров к служению среди всех верующих (Деян. 2:16—18; 1 Кор. 12:7; 1 Пет. 4:10; ср.: Чис. 11:17, 24—29). Эти дары носили коллективный характер, потому что они распределялись не индивидуально, а для сози-дания тела Христова (1 Кор. 12:7; 14:12). Это также означало, что Евангелие уже действовало не только в отношении иудеев, теперь все народы и нацио-нальности должны были услышать Евангелие в силе и объединиться в одну церковь, к славе Божьей (Еф. 2:11 — 3:10)<sup>23</sup>. День Пятидесятницы, несомненно, был моментом выдающегося перехода во всей истории спасения, как мы видим в Писании. Это был выдающийся день в истории мира, потому что в этот день Святой Дух начал действовать в народе Божьем с новозаветной силой.

<sup>23</sup> Святой Дух обычно приходил в силе к группам людей, а не к отдельным личностям (так в Деян. 2:4;

8:17; 10:44; 19:6, но иначе дело обстояло с обращением Савла, см.: Деян. 9:17,18). Новая община, скрепленная взаимной любовью, ясно показывала, что Святой Дух излился именно таким образом (см.: Деян. 2:41—47).

Этот факт помогает нам понять, что именно произошло с учениками в день Пятидесятницы. Они получили эту удивительную новую силу Святого Духа, *потому что жили в период перехода от ветхозаветного действия Святого Духа к новозаветному действию Святого Духа*. Потому это и стало «вторичным опы-том» действия Святого Духа, происшедшим спустя долгое время после их обра-щения. И нам не следует стремиться к тому же, поскольку мы живем не в период перехода, связанного с действием Святого Духа. Тогда верующие с ветхозаветной силой Святого Духа стали верующими с новозаветной силой Святого Духа. Но в наши дни мы не становимся сначала верующими с более слабым, ветхозаветным действием Святого Духа в наших сердцах и не ждем, что позднее получим новозаветную силу Святого Духа. Мы, напротив, нахо-димся в таком же положении, как и те люди, которые стали христианами в коринфской церкви. Став христианами, «все мы одним *Духом крестились* в одно тело» (1 Кор. 12:13, курсив мой. — У. Г.) — точно так же, как и коринфя-не, и так же, как и множество верующих во множестве церквей, которые были обращены во время миссионерских странствований Павла.

И в заключение следует отметить, что ученики действительно испытали «крещение Святым Духом», которое произошло в день Пятидесятницы, уже после их обращения. Но это произошло потому, что они жили в уникальном периоде истории, так что нам не следует стремиться получить опыт, который был бы подобен их опыту.

Что нам сказать о выражении «крещение Святым Духом»? Это выраже-ние новозаветные авторы употребляют для того, чтобы обозначить обретение новозаветной силы Святого Духа. Это случилось с учениками в день Пятиде-сятницы, но с нами и с коринфянами это случилось во время обращения<sup>24</sup>.

Это выражение не употреблялось новозаветными авторами для обозна-чения обретения силы Святого Духа, которое происходило бы после обращения.

## В. Как нам следует понимать «вторичный опыт», описанный в Деяниях

### Апостолов?

<sup>24</sup> Мой студент Джеймс Ренеган (James Renahan) в длинном письменном докладе стремился доказать, что крещение Святым Духом, хотя и происходит одновременно с обращением, должно быть рассмотрено как отдельный пункт «порядка спасения» (см. гл. 31). Он отмечает, что крещение Святым Духом не совпадает в точности ни с одним из элементов порядка спасения (таких, как рождение свыше или обращение) и может быть названо «принятием Святого Духа» (см.: Деян. 8:15; 19:2,6; Рим. 8:9,11; Гал. 3:2). Идея Ренегана явно отличается от харизматического учения о крещении Святым Духом, кото-рое, по их мнению, происходит после обращения. Он утверждает, что крещение Святым Духом сопровождает истинное обращение и всегда происходит во время обращения. Та-кое предположение, безусловно, заслуживает внимания. И хотя я и не учитываю его в этой главе, считаю, что следует рассмотреть его более детально. Оно не будет противоре-чить той точке зрения, которая изложена в этой главе.

Но даже если мы верно поняли опыт учеников в день Пятидесятницы, опи-санный в Деян. 2, разве нет здесь других примеров «вторичного опыта» обретения силы Святого Духа после обращения? Например, в гл. 8 (в Самарии), в гл. 10 (в доме Корнилия) и в гл. 19 (ученики в Эфесе)?

Эти примеры также не могут быть убедительными аргументами в пользу пятидесятнического учения о крещении Святым Духом. Во-первых, выраже-ние «крещение Святым Духом» обычно не употребляется в отношении ни од-ного из этих событий<sup>25</sup>. Однако еще более важно то, что только тщательное исследование показывает нам, что же собственно произошло в каждом из этих случаев.

В Деян. 8:4—25 самаряне «когда поверили Филиппу, благовествующему о Царствии Божиим и о имени Иисуса Христа, то крестились и мужчины и жен-щины» (Деян. 8:12). Есть мнение, что самаряне тогда не обрели истинной спа-сительной веры<sup>26</sup>. Однако в тексте нет никаких указаний на то, что Филипп не обладал достаточным пониманием Евангелия (он был заметной фигурой в иерусалимской церкви). Нигде не сказано, что сам Филипп считал их веру в Христа в каком-либо смысле неадекватной, поскольку он позволил им при-нять крещение (Деян. 8:12).

<sup>25</sup> Единственное исключение — Деян. 11:15—17. Хотя в этом месте нисхождение Святого Духа на домочадцев Корнилия и не названо «крещением Святым Духом», тем не менее когда Петр говорит: «Сошел на них Дух Святой, как и на нас в начале», а затем вспоминает слова Иисуса о крещении Святым Духом, он явно имеет в виду, что домочадцы Корнилия были крещены Духом Святым, когда он им проповедовал (ср.: Деян. 10:44-48).

<sup>26</sup>Такой точки зрения придерживается Джеймс Данн: James Dunn, *Baptism in the Holy*



*Spirit* (London: SCM.1970), pp. 55-72.

<sup>27</sup>В этой части мои рассуждения весьма соответствуют выводам Джона Стотта: John Stott, *Baptism and Fulness*, 2d ed. (Leicester and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1976), pp. 31-34.

Гораздо правильнее было бы объяснить это так: Бог, в провидении Своем, решил даровать самарянам новозаветную силу Святого Духа непосредственно через руки апостолов (Деян. 8:14—17)<sup>27</sup>, чтобы показать руководителям иерусалимской церкви, что самаряне не граждане второго сорта, а полноправные члены церкви. Это было важно из-за исторически сложившейся вражды между иудеями и самарянами («Иудеи с Самарянами не сообщаются», Ин. 4:9) и потому, что Иисус дал указание о том, что распространение Евангелия в Самарии должно стать следующим главным шагом после проповеди в Иерусалиме и в прилегающем к нему районе Иудеи: «Будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8). Таким образом, событие, описанное в Деян. 8, было своего рода «самаритянской Пятидесятницей», особым излиянием Святого Духа на народ Самарии, где были потомки как иудеев, так и язычников, чтобы всем стало очевидно, что полное новозаветное благословение и полная сила Святого Духа пришла также и к этой общности людей, что она не была предназначена исключительно иудеям. И поскольку это было особое событие в истории спасения, в наши дни мы не должны стремиться повторить этот опыт в том виде, как мы находим его в Деян. 8. Это лишь часть перехода от ветхозаветного опыта действия Святого Духа к новозаветному опыту действия Святого Духа.

Ситуация, описанная в Деян. 10, менее сложна, поскольку нам даже не ясно, был ли Корнилий истинным верующим до того, как Петр пришел к нему с проповедью. Нет никакого сомнения в том, что он не верил в Христа ради спасения. Он, скорее всего, язычник, и его обращение — один из первых примеров того, как Евангелие распространялось «даже до края земли» (Деян. 1:8)<sup>28</sup>. Безусловно, нельзя думать, что Корнилий сперва уверовал в смерть и воскресение Христа ради своего спасения, а лишь только потом пережил некий вторичный опыт, уже после обращения.

В Деян. 19 мы снова встречаемся с ситуацией, в которой люди, в общем-то, не слышали Евангелия спасения через Христа. Они, вероятно, слышали проповедь Иоанна Крестителя или беседовали с теми, кто слышал Его проповедь, а затем были крещены «во Иоанново крещение» (Деян. 19:3) в знак того, что они раскаиваются в своих грехах и готовятся к пришествию Мессии. Они совершенно точно не слышали о смерти и воскресении Христа, поскольку даже не слышали о существовании Святого Духа (Деян. 19:2)! Тогда как те, кто присутствовал при событиях, происшедших в Пятидесятницу, или слышал проповедь в день Пятидесятницы, просто не могли не знать о существовании Святого Духа. Очень похоже на то, что крещенные в Иоанново крещение даже не слышали, что Иисус пришел, жил и умер, поскольку Павлу пришлось объяснить им: «Иоанн крестил крещением покаяния, говоря людям, чтобы веровали в Грядущего по нем, *то есть во Христа Иисуса*» (Деян. 19:4, курсив мой. — У. Г.). Таким образом, эти «ученики» в Эфесе не обладали ни новозаветным пониманием, ни новозаветной верой, и они совершенно точно не обладали новозаветным опытом действия Святого Духа — они были «учениками» лишь в том смысле, что были последователями Иоанна Крестителя и все еще продолжали ожидать Мессию. Когда они услышали о Нем, то уверовали в Него, а затем получили силу Святого Духа, которая и соответствовала Евангелию воскресшего Господа Иисуса Христа.

<sup>28</sup> Даже если мы будем рассматривать его как человека, обладавшего ветхозаветной верой в Мессию, которому должно было явиться, это лишь покажет, как человек от определенного опыта ветхозаветного действия Святого Духа приходит к новозаветному опыту.

Следовательно, эти эфесские ученики также не могут быть примером для нас, поскольку мы не проходили такой путь, как они: сначала они верили в приход Мессии, ожидали Его и только впоследствии узнали, что Иисус уже пришел, жил, умер, а затем воскрес. Мы обрели осознание Евангелия Христа сразу же и, подобно коринфянам, сразу же вошли в новозаветный опыт силы Святого Духа<sup>29</sup>.

Итак, похоже, что в Новом Завете нет текстов, которые давали бы нам основание искать вторичного опыта «крещения Святым Духом», который имел бы место после обращения.

### **Г. Какие термины нам следует использовать для описания обретения силы Святого Духа, которое происходит после обращения?**

В предыдущих разделах мы рассмотрели вопрос о том, что новозаветные авторы не стали бы употреблять выражение «крещение Святым Духом» для описания воздействия Святого Духа после обращения, и о том, что

«вторичный опыт», описанный в Деяниях Апостолов, не может служить примером для подражания в нашей христианской жизни. Однако хочется все-таки понять, что же собственно произошло с миллионами людей, которые утверждают, что они были «крещены Святым Духом» и что это принесло в их жизнь большие благословения? Действительно ли это было истинное воздействие Святого Духа? Может быть, просто библейские примеры, призванные проиллюстрировать этот опыт, были избраны неудачно? Может быть, существуют другие библейские выражения и библейские учения, указывающие на такой опыт воздействия Святого Духа после обращения и помогающие верно осмыслить подобный опыт? Я полагаю, что существуют, но прежде чем мы рассмотрим их, следует пояснить важность верного понимания этого явления.

<sup>29</sup> Относительно Деян. 19:1—7 Эрвин (Conversion-Initiation, pp. 55—59) считает, что эти ученики были сначала крещены, а затем, когда Павел возложил на них руки, получили силу Святого Духа. Мы допускаем, что это верно, но эти два события были столь близки по времени, что четкое разделение между ними провести очень трудно. И уж точно все происшедшее с этими учениками совершенно не подходит к пятидесятичной схеме: сначала обращение, потом первоначальное обучение и молитвы — иногда недели, месяцы или даже годы спустя после обращения, для того чтобы получить крещение Святым Духом. Если бы эфесских учеников спросили, было ли крещение Святым Духом в их случае «последующим» событием относительно обращения, они, вероятно, ответили бы, что все произошло одновременно, поскольку эти события были очень близки по времени.

*/. Церкви вредит учение о христианах двух типов.* В различные периоды истории церкви христиане пытались разделить верующих на две категории. Именно к этому и может привести пятидесятичное учение о крещении Святым Духом. Это можно изобразить так, как это сделано на рис. 38.2: мир разделен на христиан и нехристиан, а христиане в свою очередь разделены на две категории — обычных верующих и верующих, крещенных Святым Духом.

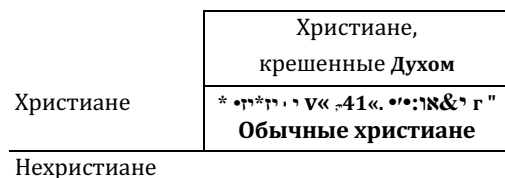


Рис. 38.2

Однако такое деление христиан на две категории не является уникальным, и присуще оно не только последователям пятидесятичного учения в XX в. Такой подход берет свое начало в учениях более ранних религиозных групп, которые утверждали, что христианин может быть обычным верующим или «освященным верующим». В учениях других групп христиане делились по другим принципам, например: на обычных верующих и «исполненных Духа», на обычных верующих и «учеников», на «плотских и «духовных» христиан. Римско-католическая церковь разделила церковь даже не на две, а на три категории: обычных верующих, священников и святых (см. рис. 38.3)<sup>30</sup>.



«Ученики»  
Рис. 38.3

Святые  
Обычные христиане  
Обычные христиане



Священники

<sup>30</sup> В эту схему я не включил деление по принципу, который существует в реформат-ских кругах, но не в официальном учении, а на практике и в отношениях: разделение на обычных христиан и «истинных реформатов».

Хотя те, кто придерживается пятидесятнического учения о крещении Свя-тым Духом, чаще всего отрицают, что они пытаются разделить христиан на две категории, такое разделение становится очевидным каждый раз, когда они спрашивают человека, был ли он крещен Святым Духом. Подобный вопрос явно свидетельствует о том, что в их представлении существует две группы христиан — те, кто имел опыт «крещения Святым Духом», и те, кто не имел подобного опыта.

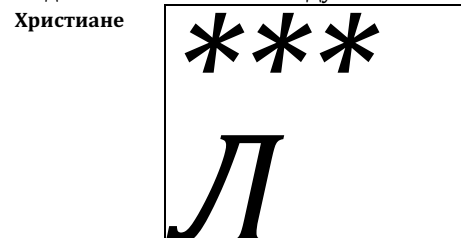
В чем опасность такого подхода? Проблема в том, что это способствует воз-никновению в церквях психологии «свои — чужие», а это, в свою очередь, ведет к ревности, гордости и разделением. Неважно, насколько уважительно те, кто получил эту особую силу Святого Духа, стараются относиться к тем, кто по-добного опыта не имел. Если это был ценный опыт их собственной христиан-ской жизни, то они просто не могут не желать, чтобы и другие братья и сестры во Христе, которых они истинно любят, обрели этот опыт. Даже если они и не гор-ды в своем сердце (и мне кажется, что большинство из них как раз не горды), убеждение, что существует вторая категория христиан, неизбежно приведет к гордости или ощущению духовного превосходства. Возникнет также и чувство зависти со стороны тех, кто не имел подобного опыта. Итак, поощряется убеж-денность в существовании двух групп внутри церкви, и христиане начинают верить обвинениям в стремлении к расколу, которые выдвигаются против хар-изматического движения. И в самом деле, расколы в церквях происходят.

Главное возражение заключается в том, что Новый Завет не учит нас тако-му двухуровневому, или разбитому на два класса, христианству. Нигде в посла-ниях мы не обнаруживаем, что Павел или Петр говорят церкви, в которой есть проблемы: «Вам всем нужно принять крещение Святым Духом». Мы не слы-шим такого, чтобы воскресший Господь Иисус говорил слабым и неспокой-ным церквям: «Просите Меня о крещении Святым Духом» (ср.: Отк. 2,3). Труд-но при этом не сделать вывод о том, что такое двухуровневое, или разбитое на два класса, христианство, проповедуемое всеми этими группами в течение разных исторических периодов, не имеет убедительного обоснования в Но-вом Завете.

**2. Существует много степеней обретения силы Святого Духа, общения с Богом и личной христианской зрелости.**

Существует ли лучший подход к осмыс-лению степеней зрелости, силы и общения с Богом, присущей разным хрис-тианам? Если мы хотим отказаться от разделения христиан на те или иные группы, то лучший подход возможен (см. рис. 38.4).

На рисунке показано, что мир разделен на христиан и нехристиан, но сре-ди христиан нет категорий, на которые мы могли бы разделить верующих. Напротив, христиане равны на всех стадиях возрастания в христианской зрелости (освящение), приближения к Богу (один из аспектов усыновления) и, несмотря на различие в опыте, воздействия силы Святого Духа в их жизни и служении.



Нехристиане

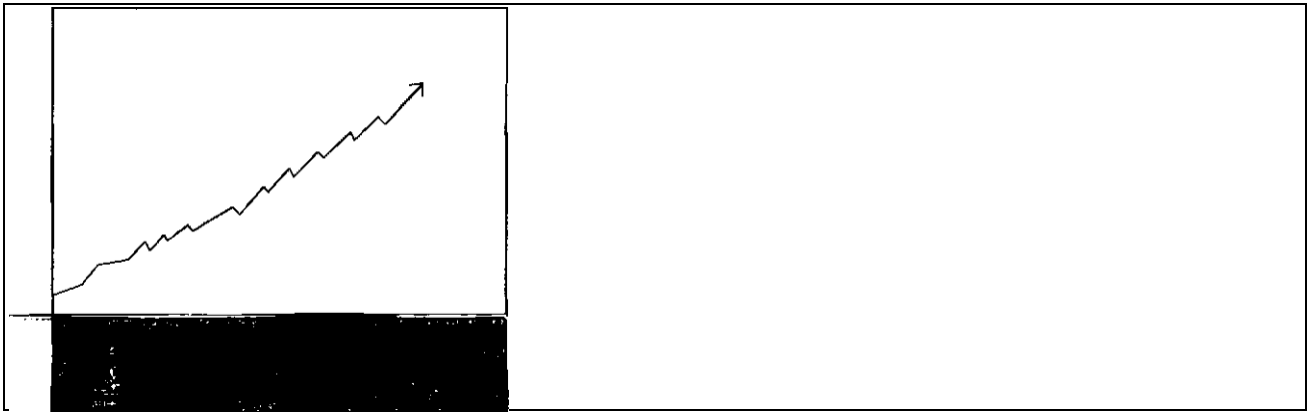
Христианский рост

Рис. 38.4

Христиане

Христианский рост

Нехристиане



Христианская жизнь должна **возрастать во всех этих сферах** постоянно. Для многих людей этот рост будет постепенным и растянется в их жизни на многие годы. Это можно представить в виде стрелки (см. рис. 38.5)<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Для большей точности следует признать, что мы можем возрастать в одних аспектах христианской жизни, не возрастая при этом в других, и одной схемы недостаточно, чтобы проиллюстрировать все аспекты. Например, христианин может возрастать в силе Святого Духа, но не возрастать в святости (как, напр., некоторые верующие в коринфской церкви); или возрастать в знании, но не возрастать в силе; или возрастать в знании, но не в святости жизни (так, как это трагически происходит в жизни некоторых — но совершенно точно не всех — студентов богословских семинарий и с некоторыми пасторами, сосредоточивающимися на академических изысканиях). Или же человек может возрастать в общении с Богом, но не в познании Писания (нечто подобное случается с теми, кто акцентирует свое

Годы христианской жизни Рис. 38.5

1) **Как нам следует понимать современный опыт?** Что же тогда произошло с теми людьми, которые утверждают, что они имели опыт «крещения Святым Духом» и что это принесло великое благословение в их жизни? Сначала нам следует осмыслить то, что говорится о необходимости подготовки к крещению Святым Духом. Очень часто людей учат, что следует исповедаться во всех известных им грехах и в том грехе, который еще остается в их жизни, верить в Христа ради прощения этих грехов, предоставить все сферы своей жизни служению Господу, полностью верить Ему и верить в то, что Христос даст им новую силу и наделит их новыми дарами для служения. После такой подготовки людям предлагают попросить Иисуса в молитве крестить их Святым Духом. Но что собственно это за подготовка? Ведь это рецепт роста христианской жизни с гарантированным результатом! Исповедь, покаяние, предоставление своей жизни Господу, усиление веры и ожидания, если они подлинны, могут принести исключительно благие результаты в жизни человека. Если христианин искренен в процессе подготовки к крещению Святым Духом, то результатом станет возрастание в освящении и общении с Богом. Кроме того, мы можем ожидать, что в это же время Святой Дух дарует дополнительную силу, которой ищут искренние христиане, даже если в этих исканиях становится понятно, что их богословская подготовка и терминология, которую они используют, несовершенно. Если такое происходит, то они вполне могут ощутить увеличение силы к служению, а также возрастание в духовных дарах. Мы могли бы сказать, что человек переместился из пункта А в пункт Б и совершил очень большой шаг в своей христианской жизни, как это показано на рис. 38.6.

Христиане  
Нехристиане  
Рис. 38.6



внимание на «пиетистских» моментах). Или же человек может возрастать в святости, но не возрастать в силе и в использовании духовных даров. Возможны самые разные сочетания подобного рода, но нам потребовалось бы много схем, чтобы показать наглядно их все. В целях доступности на этой схеме я просто показал «христианский рост» в целом.

Безусловно, молитва, изучение Библии и поклонение кажутся более важными. Конечно, это принесет большие плоды в проповеди и в других видах служения. Однако важно понимать, что человек, переместившийся из пункта А в пункт Б, как это показано на рисунке, теперь принадлежит к особой категории христиан, такой, как, например, «те, кто был крещен Святым Духом», и потому этот человек теперь отличается от тех, кто не имел подобного опыта. В той же самой церкви может быть другой христианин, не совершивший подобного резкого шага в возрастании, но тем не менее постепенно и стабильно возраставший в течение последних сорока лет своей христианской жизни и пришедший к пункту В на приведенной выше схеме. Хотя такой человек никогда не имел того единовременного опыта, который пятидесятники называют «крещением Святым Духом», тем не менее он находится гораздо дальше на пути христианского роста, чем те молодые христиане, которые недавно были «крещены Святым Духом» (по пятидесятнической терминологии) и переместились из пункта А в пункт Б. Хотя те христиане, которые переместились из пункта А в пункт Б, не продвинулись дальше в христианской жизни, чем тот человек, который находится в пункте В, человек, находящийся в пункте Б, безусловно, продвинулся дальше того состояния, в котором он находился прежде, и это, вне всякого сомнения, положительный результат в его жизни. Понимая христианскую жизнь таким образом, мы не разделяем христиан на две категории.

<sup>32</sup> Тем не менее во многих случаях, как в протестантских, так и в Римско-католической церкви, людям говорят, что они обрели Христа и стали христианами при крещении, когда были еще младенцами.

Следует сделать еще одно замечание: во многих случаях харизматическое движение принесло учение о крещении Святым Духом в более либеральные церкви, в которых в течение многих лет не было проповеди Евангелия спасения одной только верой в Христа и где людей не учили тому, что Библии следует полностью доверять, как данному нам Слову Божьему. В подобных случаях многие люди в таких церквях никогда не имели спасительной веры — они находились в пункте Г на представленной выше схеме, фактически они не были христианами и не родились заново<sup>32</sup>. И вот, когда в церковь приходит представитель харизматического возрождения и говорит этим людям, что они могут испытать новый подъем в своей христианской жизни и что подготовка к этому заключается в покаянии во всех известных им грехах; в обращении к Христу с просьбой простить эти грехи, чтобы верить в Него ради прощения этих грехов; и в том, чтобы полностью предать свою жизнь Христу, как Господу, они охотно следуют этим указаниям. Затем они молятся и просят Иисуса крестить их Святым Духом. Фактическим результатом этого является их перемещение из пункта Г на схеме в пункт А или даже в пункт Б, поскольку они очень искренне стремятся стать ближе к Богу. И хотя они думают, что в этот момент они были крещены Святым Духом и что это был вторичный опыт в их христианской жизни, на самом деле эти люди впервые стали христианами. (Они были «крещены Святым Духом» в истинно новозаветном смысле!) На следующий день они настолько возбуждены, что не могут молчать практически ни минуты. Внезапно чтение Библии наполнилось особым смыслом. Внезапно они ощутили присутствие Бога в своей жизни. Внезапно богослужение стало источником глубокой радости, и часто они обретают новые духовные дары, которыми прежде не обладали. Нет ничего удивительного в том, что харизматическое движение принесло такое оживление (и часто много противоречий) во многие римско-католические приходы и во многие протестантские деноминации либерального толка. Мы можем расходиться во взглядах на это учение, но никто не станет отрицать положительных результатов, к которым оно привело в этих церквях.

2) Какие термины следует употреблять в наши дни? Теперь мы можем осознать, почему термины, которые мы употребляем для описания этого опыта, и категории, которые мы подразумеваем под этими терминами, столь важны. Если мы используем традиционную пятидесятническую терминологию «крещения Святым Духом», то мы практически неизбежно приходим к пониманию христианства с двумя категориями христиан, поскольку при употреблении этого термина данный опыт рассматривается как опыт, который христиане *могут и должны* обретать одномоментно, и что повторяться он не должен. Этот опыт рассматривается как однократное обретение силы для служения, которое отличается от того опыта, который люди обретают, когда становятся христианами, и очевидно, что одни христиане обрели этот опыт, а другие — нет. В особенности если этот опыт описывается в терминах того, что произошло с учениками в день Пятидесятницы (Деян. 2; а это явно был однократный опыт), с самарянами (Деян. 8) и с эфесскими учениками (Деян. 19), то становится очевидным, что это было однократное

событие, в результате которого люди обрели силу для служения, но также и перешли в другую категорию или труппу, т. е. стали не такими, какими были до этого опыта. Употребление термина «крещение Святым Духом» неизбежно ведет к тому, что в христианстве подразумеваются две группы христиан.

Но если мы верно понимаем тот опыт, который обрели миллионы людей в рамках харизматического движения и который стал значительным шагом в их росте в христианской жизни, то следует использовать какой-нибудь другой термин для описания этого явления. Есть много выражений, которые мы могли бы использовать, таких выражений, которые по своему значению передают идею повторяемости, различные степени интенсивности и дальнейшее развитие уже за рамками этого опыта. Их можно использовать, если они не подразумевают, что все христиане должны иметь одинаковый опыт<sup>33</sup>. Одно из подобных выражений мы уже употребили: **«значительный прогресс в росте»** во многих аспектах христианской жизни». Очень важно подчеркнуть, что речь идет не об уникальном событии в жизни человека, этот опыт не переводит христианина в какую-то новую категорию. А поскольку речь идет о значительном прогрессе в росте, то совершенно очевидно, что другие люди могут испытать такой рост в течение более длительного периода и прогресс не будет столь заметен, но тем не менее эти люди достигнут в христианской жизни столь же значительных успехов<sup>34</sup>.

Другим полезным термином может быть «обретение новой **силы для служения**». Несомненно, многие люди, имеющие подобный харизматический опыт, действительно обретают в своей христианской жизни новую силу для служения, в том числе духовные дары, которыми они прежде не обладали. Однако проблема такого определения в том, что оно ничего не говорит о глубине взаимоотношений с Богом, о большей эффективности молитвы и изучения Библии и о новой радости, которую человек находит в богослужении, а все это является результатом подобного опыта.

<sup>33</sup> Такие же критерии можно использовать для замены некоторых других терминов, связанных с «христианством двух категорий», приведенных выше. Можно также просто пояснять употребляемые термины, чтобы избежать недоразумений.

<sup>34</sup> Павел говорит: «Но истинною любовью все возрашали в Того, Который есть глава Христос» (Еф. 4:15). (По-гречески: *κν ἐχράπτ| αὐξήσωμεν εἰς αὐτόν τὰ πᾶτα, ὅς 'εστιν ἡ κεφαλή, Χριστός*). Автор опирается на более точный английский перевод: «...are to grow up in every way into him who is the head, into Christ» — «Нам следует возрастать во всем [всеми способами] в Того, Кто есть глава, — в Христа». — *Примеч. пер.*)

3) Что значит «быть исполненным Духа»? Однако еще более общим для Нового Завета является выражение **«исполниться Святого Духа»**. Поскольку это выражение часто употребляется в контексте описания христианского роста и служения, **мне кажется, что это самое лучшее выражение** для описания «вторичного опыта» в наши дни (или опыта, который имеет место в третий или в четвертый раз). Павел говорит ефесянам: «И не упивайтесь вином, от которого бывает распутство; но **исполняйтесь Духом**» (Еф. 5:18). Он употребляет здесь глагол в повелительном наклонении настоящего времени, который лучше было бы перевести: «Будьте постоянно исполнены Святого Духа», т. е. речь идет о явлении, которое постоянно должно происходить с христианами. Та-кая полнота Святого Духа — результат **обновленного поклонения и благодарения** (Еф. 5:19,20) и обновленных взаимоотношений с другими людьми, вособенности с теми, кому мы подчиняемся, и теми, кто подчиняется нам (Еф. 5:21 — 6:9). Кроме того, поскольку Святой Дух — это Дух, Который освящает нас, такое исполнение часто связано с **возрастанием освящения**. А поскольку Святой Дух дает нам силы для христианского служения и посылает нам духовные дары, такое исполнение часто связано с **обретением силы для служения и возрастанием силы для служения**, а также возрастанием эффективности и, возможно, разнообразия в использовании **духовных даров**. В Деяниях Апостолов мы видим многочисленные примеры исполнения Святым Духом. В Деян.2:4 ученики и те, кто был с ними, **«исполнились все Духа Святого»**. Позже, когда Петр стоял перед синедрионом, мы читаем о нем: «Тогда Петр, исполнившись Духа Святого, сказал им...» (Деян. 4:8). А еще немного позже, когда Петр и другие апостолы вернулись в церковь, чтобы рассказать о том, что произошло (Деян. 4:23), они объединились в молитве. Помолившись, они вновь исполнились Святого Духа, и Лука явно подчеркивает эту последовательность: «И, **по молитве их**, поколебалось место, где они были собраны, и **исполнились все Духа Святого** и говорили слово Божие с дерзновением» (Деян. 4:31, курсив мой. — *У. Г.*). Хотя Петр и исполнился Святого Духа в Пятидесятницу (Деян. 2:4) и позднее, перед тем, как говорил в синедрионе (Деян. 4:8), он вновь исполнился Святого Духа после того, как помолился с группой христиан.

Итак, исполнение Святым Духом следует понимать **не как однократное событие**, а как **событие, которое повторяется в христианской жизни вновь и вновь**. Это может быть связано с одномоментным обретением силы

для особо-гослужения (как это, судя по всему, произошло в Деян. 4:8; 7:55), но исполнение Святым Духом может быть также характерно и для длительного периода чьей-либо жизни (см.: Деян. 6:3; 11:24). В любом случае такой процесс может происходить неоднократно. Например, Стефан, один из первых дьяконов (по-мощников апостолов), был человеком, «исполненным Святого Духа и мудрости» (Деян. 6:3,5), но когда его побивали камнями, он явно вновь исполнился Духом Святым и получил великую силу (Деян. 7:55).

Кто-то может возразить, что человек, который уже «полон» Святого Духа, не может стать еще более полным — если стакан полон воды, в него уже невозможно добавить еще какое-то количество жидкости. Однако аналогия со стаканом слишком бедна, чтобы применять ее к нам, людям, ибо Бог может едла-ть так, что мы возрастет и станем способны вместить гораздо больше полноты и силы Святого Духа. Более совершенной аналогией был бы воздушный шар, который может быть «наполнен» воздухом, даже если воздуха в нем очень много. Если шар надуть еще немного, то шар увеличивается и в определенном смысле становится «более полным». То же самое происходит и с нами: мы можем быть исполнены Святого Духа и тем не менее способны принять еще больше Духа. Лишь одному Иисусу Отец давал Святого Духа без всякой меры (Ин. 3:34).

Разделений, которые происходят от термина **«крещение Святым Духом»**, можно легко избежать, используя любые альтернативные термины, упомянутые в этом разделе. Люди могут благодарить Бога за «новую полноту Святого

Духа», или за «обретение новой силы для служения», или за «значительный прогресс в росте» в том или ином аспекте христианской жизни. Тогда не будет никакого разделения на «мы» и «они», поскольку придется признать, что все мы — части единого тела, которое не разделяется на категории<sup>35</sup>. Многие харизматы и даже традиционные пятидесятники в наши дни гораздо реже употребляют термин «крещение Святым Духом», предпочитая такие термины, как «исполнение Святым Духом»<sup>36</sup>.

Кроме того, многие люди, не имевшие однократного драматического опыта (такого, который пятидесятники называли крещением Святым Духом), тем не менее стали ощущать новые чувства свободы и радости в поклонении (часто с использованием современных форм богослужения или песнопений в их церкви). И эффективно и с пользой для самих себя и для церкви они стали использовать большее количество духовных даров (таких, как исцеление, пророчество, чудеса, различение духов, а также власть над бесовскими силами — с молитвой и словом запрещения, адресованным непосредственно злым духам). Иногда использовался также дар говорения на языках и дар истолкования языков, однако в других случаях этого не было. Все это говорит о том, что различий между пятидесятниками и харизматами, с одной стороны, и более традиционными евангельскими христианами, с другой стороны, на мой взгляд, остается все меньше.

<sup>35</sup>По моему личному убеждению, большинство разделений, имевших место во многих церквях под влиянием харизматического возрождения, произошли не из-за проблемы духовных даров, а из-за взаимного непонимания, обусловленного употреблением термина «крещение Святым Духом», которое подразумевает наличие двух групп христиан.

<sup>36</sup>Джон Уимбер, который не любит, когда его причисляют к пятидесятникам или харизматам, мудро говорит: «Я открыл, что споры, касающиеся крещения Святым Духом, обычно восходят просто к вопросу бирок. На «божье лекарство» можно наклеить неверную этикетку, что, вероятно, и произошло в данном случае. Опыт Бога, который имеют пятидесятники, гораздо лучше, чем их объяснение этого опыта» (John Wimber with Kevin Springer, *Power Evangelism*, p. 145). В последние годы в личных разговорах с профессорами, связанными с харизматическим движением, я заметил нарастающую тенденцию говорить скорее об исполнении Святым Духом, чем о крещении Святым Духом, когда речь идет об опыте, который обретают члены харизматического движения.

Кто-то может сказать, что именно такая молитва о крещении Святым Духом дает людям новые силы в служении и в использовании духовных даров. Поскольку этот опыт стал таким полезным в жизни миллионов людей, стоит ли нам так поспешно отказываться от него? Что же, если термин «крещение Святым Духом» будет заменен на что-либо более соответствующее учению Нового Завета, то возражений не будет тем, кто призывает людей подготавливать свои сердца к духовному обновлению через искреннее покаяние и веру в то, что Святой Дух может действовать в их жизни с гораздо большей мощью<sup>37</sup>. Нет ничего плохого в том, что людей учат молиться и ожидать большего исполнения Святым Духом или чтобы Господь излил на них больше духовных даров ради тела Христова (см.: 1 Кор. 12:31). Ведь большинство евангельских христиан любой деноминации стремятся к большей силе в служении, большей радости в поклонении и более тесным взаимоотношениям с Богом. Многие также будут рады лучшему пониманию духовных даров и откликнутся на призыв лучше использовать их. Если пятидесятники и харизматы будут учить подобным вещам, не говоря о двухуровневом христианстве, что подразумевает термин

«крещение Святым Духом», они, возможно, войдут в новую эру широкого распространения подобного учения о христианской жизни в среде евангельских христиан.

**3. Исполнение Святым Духом не всегда сопровождается говорением на языках.** Следует уточнить еще один момент, связанный с исполнением Святым Духом. Поскольку в Деяниях Апостолов упомянуто много случаев, когда люди получали новозаветную силу Святого Духа и начинали говорить на языках (Деян. 2:4; 10:46; 19:6; возможно, также в 8:17—19, поскольку здесь проводится параллель с опытом учеников из Деян. 2), пятидесятники обычно утверждают, что внешним признаком крещения Святым Духом является говорение на языках (т. е. говорение на тех языках, которые сам говорящий не понимает и никогда не изучал, при этом речь может идти о человеческих языках или других типах языков — ангельских или чудесно дарованных)<sup>38</sup>.

<sup>37</sup>Мой студент Джек Мэттерн (Jack Mattern), хотя сам и не является харизматом, сказал мне, что за десять лет работы в университетских городках он увидел в христианах огромное стремление узнать, каким образом они могли бы исполниться Святым Духом. Он справедливо замечает, что эффективное учение, касающееся этого вопроса, должно включать в себя указание на необходимость 1) полностью предать свою жизнь Богу (Рим. 12:1; Гал. 2:20); 2) полностью положиться на Бога в стремлении обрести силы жить христианской жизнью (Рим. 8:13; Гал. 2:20; 3:2,3); 3) повиноваться велениям Божиим в нашей жизни (1 Ин. 2:6). Эти элементы сходны с этапами подготовки, упомянутыми выше при обсуждении общего для харизматов учения. В любом случае к этим этапам может быть добавлена и молитва о том, чтобы Святой Дух наполнил нас, в соответствии с волей Божьей, как она выражена в Еф. 5:18. Не может быть никаких возражений против того, чтобы христиан учили ежедневно молиться по такой схеме.

<sup>38</sup>См. гл. 52 о говорении на языках.

Однако очень важно осознавать, что есть много случаев, когда исполнение Святым Духом **не было** связано с говорением на языках. Когда Иисус исполнился Духа (Лк. 4:1), то результатом этого стало обретение силы для преодоления искушений сатаны в пустыне. Когда искушения закончились «и возвратился Иисус в силу духа в Галилею» (Лк. 4:14), результатом были чудеса исцеления, изгнание бесов и власть учить людей. Когда Елисавета исполнилась Святого Духа, она произнесла слово благословения Марии (Лк. 1:41—45).

Когда Захария исполнился Святого Духа, он стал пророчествовать (Лк. 1:67—79). Другими итогами были: величественная проповедь Евангелия (Деян. 4:31), возможно, мудрость, христианская зрелость и здоровое суждение (Деян. 6:3), величественная проповедь и свидетельство на суде (Деян. 4:8), видение небес (Деян. 7:55) и, судя по всему, вера и жизненная зрелость (Деян. 11:24). Многие из этих случаев могут также предполагать полноту Святого Духа к усилению на какое-либо служение, особенно в контексте всей Книги Деяний святых Апостолов, где сила Святого Духа часто творит чудеса, дает дерзновение к проповеди и великим свершениям<sup>39</sup>.

Поэтому, хотя исполнение Святым Духом и может привести к говорению на языках или к обретению каких-либо других даров, которыми прежде человек не обладал, оно может произойти и без говорения на языках. Многие христиане в разные периоды истории испытали мощное воздействие Святого Духа, которое не сопровождалось говорением на языках. В отношении этого дара, как и в отношении всех других даров, мы просто должны сказать, что Святой Дух производит все это, «разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11).

### Вопросы для самостоятельной работы

<sup>39</sup>Писание не уточняет, что было в жизни Иоанна Крестителя, который «Духа Святого исполнился еще от чрева матери своей» (Лк. 1:15), но сказано, что «рука Господня была с ним» (Лк. 1:66). Кроме того сказано, что «младенец же возрастал и укреплялся духом» (Лк. 1:80).

1. Как вы понимали термин «крещение Святым Духом» до того, как прочитали эту главу? Как вы теперь понимаете его?

2. Было ли в вашей жизни событие, которое привело к «значительному росту» в той или иной сфере вашей христианской жизни? Или же это были небольшие, но непрерывные шаги в процессе освящения, общения с Богом, использования духовных даров и обретения сил для служения?

3. Знаете ли вы людей, которые говорят, что получили «крещение Святым Духом» после обращения? По вашему личному мнению, это был позитивный или негативный опыт в их жизни или однозначно это оценить



трудно? Если у вас самих был такой опыт, то какой термин вы считаете принципиально важным: «крещение Святым Духом» или «исполнение Святым Духом»? Как вы полагаете, нужно ли стремиться к исполнению Святым Духом в вашей жизни сейчас? Если да, то как этого добиться?

4. Подумайте о разнообразных путях роста в христианской жизни: знание Слова и здравого учения, молитва, любовь к Богу, любовь к другим христианам, доверие к Богу в каждом конкретном дне, поклонение, святость жизни, использование духовных даров, силы Святого Духа в свидетельстве, ежедневное общение с Богом и т. д. Как вы думаете, в какой сфере вам следует просить Бога о помощи? Естественным ли будет попросить Его наполнить вас Святым Духом для возрастания?

5. Как вы думаете, вопрос о крещении или исполнении Святым Духом производил разделение в евангельских церквах или способствовал сближению?

## Специальные термины

ветхозаветный опыт действия Святого Духа	крещение Святым Духом		
двухуровневое христианство	новозаветный	опыт	действия
исполнение Святым Духом	Святого Духа		
крещение во Святом Духе	Пятидесятница		

## Библиография

(Очень немногие систематические богословия открыто рассматривают этот вопрос, поскольку в XX в. он стал предметом разногласий.)

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1983 Carter, 1:435-447

3. Баптистские

1983-1985 Erickson, 879-880

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 6:138-161

1986 Ryrie, 362-366

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1962 Buswell, 2:208-212

7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:177-179, 181-207, 271-321

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

(Вопрос напрямую не рассматривается.)

### Другие работы

Bennett, Dennis and Rita. *The Holy Spirit and You*. Plainfield, N. J.: Logos, 1971. Bruner, Frederick Dale. *A Theology of the Holy Spirit: The Pentecostal Experience and the New Testament Witness*. Grand Rapids: Eerdmans, 1970.

Dunn, James D. G. *Baptism in the Holy Spirit*. London: SCM, 1970.

Ervin, Howard M. *Conversion-Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: A Critique of James D. G. Dunn, "Baptism in the Holy Spirit"*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1984.

Ervin, Howard M. *Spirit Baptism*. Peabody, Mass.: Hendriksen, 1987. Gaffin, Richard. *Perspectives on Pentecost*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1979.

Green, Michael. *Baptism: Its Purpose, Practice and Power*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1978, pp. 127-141.

Green, Michael. "The Spirit's Baptism". In / *Believe in the Holy Spirit*. London: Hodder and Stoughton, and Grand Rapids: Eerdmans, 1975, pp. 123—147.

- Hoekema, Anthony A. *Holy Spirit Baptism*. Grand Rapids: Eerdmans (1972).
- Lloyd-Jones, Martyn. *Joy Unspeakable: Power and Renewal in the Holy Spirit*. Ed. by Christopher Catherwood. Wheaton, 111.: Shaw, 1984.
- McGee, Gary B., ed. *Initial Evidence*. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1991.
- Packer, J. I. "Baptism in the Spirit". In *NDT*, pp. 73, 74.
- Packer, J. I. *Keep in Step With the Spirit*. Old Tappan, N. J.: Revell, and Leicester: Inter-Varsity Press, 1984.
- Stott, John. *Baptism and Fulness*. Leicester and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1976.
- Unger, Merrill F. *The Baptizing Work of the Holy Spirit*. Wheaton, 111.: Van Kampen Press, 1953.
- White, R. E. O. "Baptism of the Spirit". In *EDT*, pp. 121, 122.

## Отрывок для запоминания

1 Кор. 12:12,13:

*Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, — так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом.*

## Г Л А В А 39

# Неотступность святых (стойкость в христианской вере)

*Могут ли истинные христиане потерять свое спасение ? Как мы можем узнать, что воистину родились заново?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Мы уже рассмотрели многие аспекты полного спасения, которое заслужил для нас Христос и которое даруется нам через Святого Духа. Но как мы можем быть уверены в том, что останемся христианами в течение всей нашей жизни? Есть ли что-то такое, что будет удерживать нас около Христа, что будет гарантией того, что мы останемся христианами до самой смерти и будем вечно жить с Богом на небесах? Или может случиться так, что мы отвернемся от Христа и утратим благословения нашего спасения? Тема неотступности святых посвящена этой проблематике. ***Неотступность святых означает, что все те, кто истинно родился вновь, будут удерживаемы силой Божьей и сохранены как христиане до самого конца их жизни и что только те, кто был неотступен до самого конца, истинно родились вновь.***

В этом определении мы видим две части. Во-первых, для тех, кто истинно родился вновь, существует уверенность в том, что они не утратят веру, поскольку сила Божья сохранит их христианами до самой их смерти и они безусловно будут жить с Христом на небесах вечно. Во-вторых, неотступность христианина—это одно из свидетельств того, что человек истинно родился вновь. Об этом следует помнить, чтобы те, кто никогда в действительности не был верующим, не получали ложной уверенности.

<sup>1</sup> Учение о неотступности святых (Perseverance of the saints) в акрониме TULIP, который часто используется как краткая формулировка «пяти основополагающих доктрин кальвинизма», представлено буквой «Р».

Следует отметить, что евангельские христиане в течение долгого времени не могли прийти к согласию в этом вопросе. В рамках арминианской/уэслиан-ской традиции многие полагали, что даже воистину вновь родившийся человек может утратить свое спасение, тогда как реформаты утверждали, что та-кое невозможно для человека, который *истинно* родился заново<sup>1</sup>. Большой-ство баптистов согласилось в этом с реформатами; однако баптисты часто употребляли термин «*вечная безопасность*» (безусловное спасение, раз и на-всегда) или «*вечная безопасность верующего*», а не «*неотступность святых*».

#### А. Все истинно родившиеся вновь будут неотступны до конца

В Писании есть много мест, которые учат нас, что те, кто истинно родил-ся вновь, кто является истинным христианином, будут стойкими в христиан-ской жизни до самой смерти, а затем отправятся к Христу на небеса. Иисус говорит:

Ибо Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца. Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но все то воскресить в последний день; воля Пославшего Меня есть та, чтобы *всякий, видящий Сына и верующий* в Него, имел жизнь вечную; и *Я воскрешу его в послед-ний день* (Ин. 6:38—40, курсив мой — У. Г.).

<sup>2</sup> Грант Р. Осборн не дает другого объяснения утверждению Иисуса: «Я воскрешу его в последний день», когда рассматривает этот отрывок (см.: Grant R. Osborne, "Exegetical Notes on Calvinist Texts", in *Grace Unlimited*, pp. 170—171). Однако он говорит, что в данном контексте в ст. 35 подчеркивается тот факт, что вечная жизнь зависит от личности, кото-рая «приходит и верует» в Христа (р. 171), и что настоящее время, в котором употреблен глагол «верить» в этом отрывке, подразумевает не первоначальное решение веры, а ско-рее продолжительное состояние.

Я сожалею, что расхожусь в этом вопросе с моим другом и коллегой, но в ответ на это следует сказать следующее. Никто не станет отрицать, что людям самим следует ве-ровать в Христа ради вечной жизни; столь же верно и то, что Иисус здесь говорит не о первоначальной вере, а о вере, которую человек имеет в течение определенного време-ни. Здесь не говорится, что «каждый, кто непрерывно верит *до самой смерти*, будет иметь вечную жизнь», а просто утверждается, что «тот, кто *в настоящее время находится в со-стоянии веры* в Христа», будет иметь вечную жизнь и Иисус воскресит его в последний день. В этом стихе говорится обо всех, кто в настоящее время находится в состоянии веры в Христа, и что все они будут воскрешены Христом в последний день. Никаких более подробных замечаний относительно данного конкретного стиха не содержится и во второй работе Осборна — "Soteriology in the Gospel of John", in <sup>77</sup>е *Grace of God, the Will of Man*, p. 248.

Здесь Иисус говорит, что всякий, кто верует в Него, будет иметь вечную жизнь. Он говорит, что воскресит этого человека в последний день — что, в контексте веры в Сына и обладания вечной жизнью, ясно означает, что Иисус воскресит этого человека к вечной жизни с Ним (а не воскресит его для того, чтобы осудить и проклясть). Трудно не сделать вывод, что каждый, кто ис-тинно верует в Христа, останется христианином до самого дня окончательно-го воскресения, чтобы получить благословения жизни в присутствии Бога<sup>2</sup>. Более того, в этом тексте подчеркивается, что Иисус исполняет волю Отца: *ничего не погубить* «из того, что Он дал» (Ин. 6:39). Итак, те, кто дан Сыну Отцом, не погибнут.

В другом отрывке подчеркивается все та же истина, когда Иисус говорит:

Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их, и они идут за Мною, и Я даю им жизнь вечную, и *не погибнут вовек*, и никто не похи-тит их из руки Моей; Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех, и никто не может похитить их из руки Отца Моего (Ин. 10:27-29, курсив мой — У. Г.).

Здесь Иисус говорит, что тем, кто следует за Ним — Его пастве, — даро-вана вечная жизнь. Далее Он говорит: «Никто не похитит их из руки Моей» (ст. 28). Некоторые возражают, что даже если никто и не может забрать хрис-тиан из руки Христа, мы сами можем уйти. Однако это похоже на игру слова-ми ученого-педанта — разве «никто» не включает в себя также и того, кто на-ходится в руке Христа? Более того, мы знаем, что наши собственные сердца не заслуживают доверия. Поэтому, если бы существовала возможность отпасть от Христа, этот отрывок едва ли давал бы нам ту уверенность, которая в нем содержится.

<sup>3</sup> Здесь словом «погибнуть» переведено греческое слово *ἀπόλλυμι*, и этот же самый термин Иоанн употребляет в Ин. 3:16: «Дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную».

Грант Осборн говорит, что И н. 10:28 не следует толковать отдельно от учения о лозе и ветвях из Ин. 15:1-

7 ("Exegetical Notes on Calvinist Texts", p. 172). Однако он не дает никакого альтернативного объяснения выражению «не погибнут вовек» и не приводит никаких аргументов в пользу того, что мы не должны понимать его в том смысле, что эти люди безусловно будут вечно жить с Богом на небесах. В своей следующей статье, «Soteriology in the Gospel of John», Озборн вновь упоминает Ин. 10:28, но не приводит иного объяснения этого стиха, он лишь говорит, что здесь подчеркивается верховная власть Бога, а в других местах Евангелия от Иоанна делается акцент на ответе верой, который сочетается с верховной властью Бога. В этих статьях не содержится убедительного объяснения, почему мы должны понимать эти слова не в их обычном смысле; здесь говорится, что тот, кто верует в Христа, безусловно, не упадет от Него.

Конечно же, люди, верующие в учение о неотступности святых (такие, как я, напр.), сказали бы, что *способ*, которым Бог удерживает нас, — это Его власть, только Он может сделать так, чтобы мы продолжали верить в Христа (см. ниже). Следовательно, говорить о том, что Писание подчеркивает также и необходимость настойчивости в вере, — это не значит опровергать учение о неотступности святых, как его часто формулировали реформатские богословы в различные периоды церковной истории. Иными словами, можно верить в обе трактовки текстов, не делая вывода о том, что люди, которые истинно родились вновь, могут утратить свое спасение.

Однако самые важные слова здесь — «не погибнут вовек» (ст. 28). Греческая конструкция (*ὅψις*; плюс конъюнктив аориста) крайне выразительна и более отчетливо ее можно было бы перевести так: «и они совершенно точно никогда не погибнут». Здесь подчеркивается, что те, кто является «овцами» Иисуса, те, кто идет за Ним, и те, кому Он даровал вечную жизнь, никогда не утратят спасения и не будут разлучены с Христом — они «не погибнут вовек»<sup>3</sup>.

Существует много других мест, где говорится, что те, кто верует, имеют «вечную жизнь». Один из примеров — это Ин. 3:36: «Верующий в Сына *имеет жизнь вечную*» (курсив мой — У. Г. Ср. также: Ин. 5:24; 6:4—7; 10:28; 1 Ин. 5:13). А если верующий действительно имеет вечную жизнь, то речь идет о жизни, которая длится вечно с Богом. Это дар Божий, который обретается вместе со спасением (вечная жизнь противопоставлена проклятию и вечному осуждению в Ин. 3:16,17,36; 10:28). Арминяне возражают, что «вечная жизнь» — это лишь качество жизни, тип жизни во взаимоотношениях с Богом, которые человек может иметь, а затем утратить. Однако такое возражение не выглядит убедительным, если принять во внимание значение бесконечного времени, которое содержится в слове «*вечный*» (греч. *αἰώνιος*, «вечный, бесконечный»)<sup>4</sup>. Безусловно, это жизнь особого рода, однако акцент на слове «*вечный*» означает, что эта жизнь противоположна смерти; это противоположность проклятия и отделения от Бога; это жизнь, которая длится вечно в присутствии Бога. И тот, кто верит в Сына, обладает этой «вечной жизнью» (Ин. 3:36).

Послания Павла и другие новозаветные послания также указывают на то, что истинно заново рожденные будут неотступны до конца. «Нет ныне ни-какого осуждения тем, которые во Христе Иисусе» (Рим. 8:1); итак, со стороны Бога было бы несправедливо подвергать какому бы то ни было виду вечно-го наказания тех, кто является христианином, — им нет никакого осуждения, поскольку полное наказание за их грехи уже было.

В Рим. 8:30 Павел подчеркивает четкую связь между вечными целями Бога, которые Он predeterminedил, и осуществлением этих целей в жизни; и показывает также, что это, в свою очередь, связано с окончательным воплощением этих целей в «прославлении», или даровании окончательного воскресения тем, кого Он привел к союзу с Христом: «А кого Он predeterminedил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и прославил». Здесь Павел рассматривает будущее событие — прославление — с такой уверенностью в этом решении Бога, что говорит об этом как о чем-то уже происшедшем («тех и прославил»). Это верно для всех, кто был призван и оправдан — т. е. для тех, кто истинно стал христианином.

<sup>4</sup> BAGD, p. 28.

Еще одним свидетельством того, что Бог сохраняет для вечности тех, кто родился заново, является «печать», которой Бог нас запечатлевает. «Печать» — это Святой Дух внутри нас, Который действует так же, как данный нам Богом «залог» того, что мы получим обещанное нам наследство: «В Нем и вы, услышавши слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовавши в Него, *запечатлены обетованным Святым Духом*, Который есть *залог* наследия нашего, для искупления удела Его, в похвалу славы Его» (Еф. 1:13,14, курсив мой — У. Г.). Слово, переведенное в этом отрывке как «залог» (греч. *ὄραβήχη*), — это юридический и коммерческий термин, который означает «очередной взнос (при рассрочке); вклад, задаток; выплату; залог, заклад» и представляет собой «выплату, которая обязывает сторону, участвующую в соглашении, совершить дальнейшие выплаты»<sup>5</sup>. Когда Бог даровал нам Святой Дух, Который может обитать внутри нас, Он принял на Себя обязательство даровать и все последующие благословения вечной жизни и великую награду с Ним на небесах. Вот почему Павел говорит, что Святой Дух — это «*залог* наследия нашего, для искупления удела Его» (Еф. 1:14, курсив мой — У. Г.). Все, в ком есть Святой Дух, все, кто истинно родился вновь, получили неизменное обещание Бога и залог того, что они точно получат наследие вечной

жизни на небесах. Верность Самого Бога есть ручательство того, что так оно и про-изойдет\*.

<sup>5</sup> BAGD, p. 109.

<sup>6</sup> Озборн ("Exegetical Notes on Calvinist Texts", p. 181) отвечает, что в этом стихе Па-вел также говорит о личной ответственности, поскольку «христианам дано предостере-жение о том, чтобы они не „огорчали" Духа». Однако такое возражение не противоречит интерпретации разбираемого стиха, а просто дает ссылку на другие стихи, в которых говорится о личной ответственности, а с наличием подобной ответственности охотно со-гласится и реформатский богослов.

Богословы-арминиане часто полагают, что если говорится об ответственности чело-века и о необходимости быть настойчивым в вере, значит отрицается, что Бог безусловно оберегает и удерживает нас и что вечная жизнь нам гарантирована. Однако, часто рас-суждая подобным образом, они не приводят никакой другой убедительной интерпрета-ции текстов, цитируемых для подтверждения учения о неотступности святых, и никако-го объяснения, которое показало бы, почему нам не следует воспринимать эти слова как абсолютную гарантию того, что те, кто родился вновь, будут неотступны до конца. Чем утверждать, что отрывки, в которых говорится об ответственности человека, отрицают мысль о верховной защите Бога, кажется, лучше принять реформатскую позицию и со-гласиться, что верховная защита Бога не исключает ответственности человека и гаран-тирует наличие веры, которая необходима для неотступности.

<sup>7</sup> Озборн справедливо отвергает мысль о том, что здесь говорится лишь о том, что церковь будет продолжать свое существование. Он говорит: «Павел имеет в виду, что обетование распространяется на личность. Она будет оберегаться Богом в перспективе окончательного спасения, однако это не отменяет неотступности» ("Exegetical Notes on Calvinist Texts", p. 182).

Другое подтверждение того факта, что верующие будут неотступны до конца, находим в Послании Павла к Филиппийцам: «Будучи уверен в том, что начавший в вас доброе дело будет совершать (его) даже до дня Иисуса Христа» (Флп. 1:6). Верно, что «вас» означает здесь множественное число, греч. *ὑμᾶς* (здесь, возможно, ошибка, поскольку автор приводит не начальную фор-му этого предлога, а в греческом тексте он употреблен в форме *[tv] ὑμῶν*. — Примеч. пер.). Таким образом, Павел имеет в виду христиан филиппийской церкви в целом. И все же он обращается к конкретным верующим, которым и пишет свое послание, и говорит о том, что Божье деяние, которое начало дейст-вовать в них, будет продолжаться и завершится в день возвращения Христа<sup>7</sup>.

Петр говорит о своих читателях как о людях, «силою Божиею чрез веру со-блюдаемых ко спасению, готовому открыться в последнее время» (1 Пет. 1:5). Слово «**соблюдаемые**» (греч. *φρουρέω*) может означать «тех, кого стерегут и не да-ют сбежать», и «защищаемых от нападения»; возможно, здесь имеются в виду оба аспекта «соблюдения»: Бог оберегает верующих от побега из Его царства и защищает их от внешних нападений.

Причастие настоящего времени, которое употребляет Петр, придает вы-ражению смысл «вас постоянно и непрерывно соблюдают»<sup>8</sup>. Он подчеркива-ет тот факт, что происходит это силой Божьей. Но сила Божья не действует отдельно от веры тех, кого соблюдают, а напротив, через их веру. (Слово «вера», *πίστις*, в посланиях Петра обычно означает персональную активность лич-ности верующего; см.: 1 Пет. 1:7,9,21; 2 Пет. 1:1,5 и в Новом Завете в целом.) Сходные примеры, показывающие, как Бог действует «через» кого-либо или что-либо в посланиях Петра (1 Пет. 1:3,23; 2 Пет. 1:4 и, вероятно, также 1 Пет. 1:12; 2:14; 3:1), наводят на мысль о том, что персональная вера, или доверие к Богу верующего, — это средство, с помощью которого Бог хранит Свой народ. Та-ким образом, мы можем выразить значение этого стиха так: «Бог постоянно использует Свою силу, чтобы хранить Свой народ с помощью его веры». Из этого утверждения, похоже, следует вывод, что сила Бога придает энергию и постоянно поддерживает индивидуальную личную веру<sup>9</sup>.

Бог соблюдает нас не ради какой-то временной цели, а ради спасения, которое готово открыться в последнее время. Слово «спасение» означает здесь не прошлое оправдание и не нынешнее освящение (используя категории бого-словия), а будущее обладание всеми благословениями нашего искупления — окончательное, полное исполнение нашего спасения (ср.: Рим. 13:11; 1 Пет. 2:2). Хотя оно и «готово», оно еще не «открыто» Богом всем людям до «последнего времени» — времени последнего суда.

<sup>8</sup> Следующие три абзаца взяты из работы: W. Grudem, *The First Epistle of Peter* (Leicester: Inter-Varsity Press, and Grand Rapids: Eerdmans, 1988), pp. 58, 59.

<sup>9</sup> Перевод Дж. Н. Д. Келли «в результате... веры» — крайне сомнительная интерпре-тация широко распространенной конструкции *δια* с родительным падежом (несколько примеров этой конструкции в значении «в результате», приведенные в BAGD, p. 180, IV, можно трактовать и иначе, а сам Келли никаких примеров не приводит; см.: J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and Jude*, Black's New Testament Commentaries [London: Black, 1969], p. 52).

Это последнее выражение делает трудным, если вообще возможным, рас-суждение о каких-либо пределах Божьего отношения к нам. Если соблюде-ние имеет своей целью сохранение верующих до тех пор, пока они не получат полного, небесного спасения, то вполне справедливо было бы заключить из этого, что Бог достигнет этой

цели, т. е. верующие получают это окончательное спасение. В конечном счете достижение ими спасения зависит от силы Бога.

Как бы там ни было, сила Бога постоянно действует «через» их веру. Но хотят ли они, чтобы Бог соблюдал их? Знают ли они об этом? Если они продолжают верить в Бога через Христа, Бог действует и соблюдает их, и Его должно благодарить за это.

Акцент на том, что Бог соблюдает нас и это сочетается с нашей верой, образует естественный переход ко второй части учения о неотступности.

### **Б. Только те, кто неотступен до конца, истинно родились заново**

В Писании многократно подчеркивается, что те, кто истинно родился заново, будут неотступны до конца и безусловно обретут вечную жизнь с Богом на небесах, но есть и другие тексты, в которых говорится о настойчивости в вере в течение всей жизни. Это подтверждает сказанное Петром: Бог соблю-дает нас не *отдельно от нашей веры*, а лишь действуя *через* нашу веру, так что Он наделяет нас способностью продолжать верить в Него (см.: 1 Пет). Таким образом, те, кто продолжает верить в Христа, приобретают уверенность в том, что Бог действует в них и соблюдает их.

Один из примеров такого перехода можно найти в Ин. 8:31,32: «Тогда ска-зал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: *если пребудете в слове Моём*, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (курсив мой. — У. Г.). Иисус предупреждает здесь, что одним из свидетельств подлинной веры является пребывание в Его слове, т. е. состояние, в котором человек верит в то, что Он говорит и живет в послушании Богу. Иисус говорит также: «Претерпевший же до конца спасется» (Мф. 10:22), чем предостерега-ет людей, чтобы они не отошли от веры в период преследований.

Павел говорит колоссянам, что Христос примирил их с Богом, «чтобы представить... святыми и непорочными и неповинными пред Собою», и до-бавляет: *«если только пребываете тверды и непоколебимы в вере* и не отпадаете от надежды благовествования, которое вы слышали» (Кол. 1:22,23, курсив мой. — У. Г.). Вполне естественно, что Павел и другие новозаветные авторы говорят так, поскольку обращаются к группам людей, которые считают себя христианами, но при этом они не могут знать истинное состояние сердца каж-дого человека. В Колоссах вполне могли быть такие люди, которые присоеди-нились к церкви и, вероятно, даже исповедовали веру в Христа, приняли кре-щение и стали членами церковной общины, однако при этом у них не было подлинной спасительной веры. Каким образом Павел мог бы отличить таких людей от подлинно верующих? Он не хотел дать этим людям ложную уверен-ность в том, что они спасены в вечности, тогда как на самом деле все было вовсе не так, если только они не пришли к подлинному покаянию и вере. Павел знает, что те, чья вера не истинна, впоследствии отпадут от общины.

Поэтому он говорит своим читателям, что в конечном счете они спасутся, *«если только [пребывают] тверды и непоколебимы в вере»* (Кол. 1:23). Те, кто остается тверд, тем самым показывают, что они подлинны верующие. А те, кто не остается тверд в вере, тем самым демонстрируют, что в их сердце не было подлинной веры.

Та же самая мысль подчеркивается и в Евр. 3:14: «Ибо мы сделали при-частниками Христу, *если только начатую жизнь твердо сохраним до конца»* (курсив мой. — У. Г.). Этот стих открывает замечательный подход кучению о неотступности. Как нам узнать, что «мы сделали участниками Христу»? Как нам узнать, что это воссоединение с Христом произошло в определенный момент прошлого?<sup>10</sup> Один из путей узнать, что мы обрели подлинную веру в Христа — быть непоколебимыми в вере до конца нашей жизни.

Мы должны внимательно рассмотреть контекст Евр. 3:14. Нам следует помнить, что в Писании христианам даны и другие основания для уверенно-ти в своем спасении<sup>11</sup>. Поэтому *мы не должны думать, что обрести уверенность в том, что мы принадлежим Христу, невозможно до тех пор, пока мы не умрем*. Тем не менее твердость в вере — один из способов обрести ту уверенность, о которой говорит автор Послания к Евреям. Он упоминает об этом, чтобы предостеречь своих читателей и объяснить, что им не следует отходить от Христа (в той ситуации, о которой идет речь, подобное предостережение действительно требовалось). В начале этого раздела, буквально двумя стиха-ми выше, сказано: «Смотрите, братия, чтобы не было в ком из вас сердца лукавого и неверного, дабы вам не отступить от Бога живого» (Евр. 3:12). Во всех отрывках, где говорится, что признаком подлинной веры является твердость веры в Христа до конца жизни, нет цели обеспокоить верующих и внушить им опасение, что в какой-то момент будущего они могут отпасть (также и мы не должны использовать эти отрывки в

подобном смысле). Задача этих текстов — *открыть тем, кто собирается отпасть или уже отпал*, что их посту-пок ярко свидетельствует о том, что они никогда и не были спасены, что соб-ственно веры в них никогда и не было.

<sup>10</sup> Автор Послания к Евреям использует перфектную форму *ὑερόναμεν* (то, что произошло в определенный момент прошлого, но результат продолжается в настоящем).

<sup>11</sup> См. подразд. Г, с. 908-912.

Иоанн ясно говорит о том, что человек, который отпадает от церкви и от веры в Христа, тем самым показывает, что его вера не была подлинной и что он никогда в действительности не был членом тела Христова. О тех, кто оставил общение с верующими, Иоанн говорит: «Они вышли от нас, но не были наши; ибо, *если бы они были наши, то остались бы с нами*; но они вышли, и чрез то открылось, что не все наши» (1 Ин. 2:19, курсив мой. — У. Г.). Это подтверждает, что они не родились заново истинно.

### **В. И у тех, кто в конечном счете отпадает, могут быть внешние признаки обращения**

Всегда ли очевидно, какие люди в церкви обладают действительной верой, а какие — лишь интеллектуальной верой в истину Евангелия? Не все-гда легко это определить. И Писание неоднократно упоминает о том, что *неверующие* в общении с видимой церковью могут проявлять определенные признаки подлинно верующих людей. Например, Иуда, предавший Христа, должно быть, вел себя точно так же, как и другие ученики, в течение тех трех лет, что он был с Иисусом. Его поведение было столь убедительным, что, когда Иисус сказал, что один из учеников предаст Его, никто не оглянулся на Иуду и не заподозрил его, они «начали говорить Ему, каждый из них: не я ли, Господи?» (Мф. 26:22; ср.: Мк. 14:19; Лк. 22:23; Ин. 13:22). Тем не менее сам Иисус знал, что в сердце Иуды не было подлинной веры, поскольку однажды Он сказал: «Не двенадцать ли вас избрал Я? но один из вас диавол» (Ин. 6:70). Иоанн написал в своем Евангелии: «Иисус от начала знал, кто суть неверующие, и кто предаст Его» (Ин. 6:64). Но сами ученики не знали этого.

Павел говорит и о «вкравшихся *лжебратиях*» (Гал. 2:4), и о том, что в сво-их странствиях он был «в опасностях между *лжебратиями*» (2 Кор. 11:26). Он говорит также, что служители сатаны «*принимают* вый служителей правды» (2 Кор. 11:15). Это не означает, что все неверующие в церкви, которые, тем не менее, обнаруживают признаки истинного обращения, являются слу-жителями сатаны, тайно подрывающими работу церкви. Многие из них могут находиться в процессе размышления о Благой вести и двигаться по на-правлению к настоящей вере. Другие, возможно, слышали неверное объясне-ние Евангелия, а третьи еще не пришли к истинному убеждению. Но все же эти слова Павла действительно означают, что некоторые неверующие в церк-ви будут лжебратьями и лжесестрами, посланными для раздоров в общине, а другие будут просто неверующими, которые впоследствии придут к подлинной спасительной вере. Тем не менее и те и другие будут проявлять множество таких внешних признаков, которые сделают их похожими на истинно верую-щих людей.

Мы можем видеть это также в словах Иисуса о том, что произойдет на суде:

**Не всякий, говорящий Мне: «Господи! !Ъсподи!» войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. Многие ска-жут Мне в тот день: «!осподи! Господи! не от Твоего ли имени мы проро-чествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?» И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас; отой-дите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7:21—23, курсив мой. — У. Г.).**

Хотя эти люди и пророчествовали, изгоняли бесов и «многие чудеса тво-рили» во имя Иисуса, но это еще не значит, что они являются христианами. Иисус говорит: «Я никогда не знал вас». Он не говорит: «Некогда Я знал вас, но теперь не знаю» и не говорит: «Некогда Я знал вас, но вы отпали от Меня», Он говорит: «Я *никогда* не знал вас». Они никогда не были подлинно верую-щи ми людьми.

Схожее учение содержится и в притче о сеятеле (Мк. 4). Иисус гово-рит: «Иное упало на каменистое место, где не много было земли, и скоро взошло, потому что земля была не глубока; когда же взошло солнце, увяло и, как не имело корня, засохло» (Мк. 4:5,6). Иисус объясняет, что семя, упавшее на каменистую почву, символизирует тех людей, которые, «когда услышат слово, тотчас с радостью принимают его, но *не имеют в себе кор-ня* и непостоянны; потом, когда настанет скорбь или гонение на слово, тот-час соблазняются» (Мк. 4:16,17, курсив мой. — У. Г.). Тот факт, что они «не имеют в себе корня», показывает, что в этих растениях нет источника жизни; сходным образом и люди, которых они символизируют, не имеют в себе подлинной жизни. Они обладают внешними признаками обращения и вроде бы стали христианами, поскольку приняли слово «с радостью», однако, когда приходят трудные времена, их не видно, — их так называв-мое обращение не было подлинным и в их сердцах не было настоящей спа-

сительной веры.

О том, как важно сохранять твердость в вере, говорится также в притче Иисуса о лозе, где христиане представлены как ветви (Ин. 15:1—7). Иисус говорит:

**Я есмь истинная виноградная Лоза, а Отец Мой — Виноградарь; всякую у Меня ветвь, не приносящую плода, Он отсекает; и всякую, при-носящую плод, очищает, чтобы более принесла плода. < <."Кто не пре-будет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет; а такие ветви соби-рают и бросают в огонь, и они сгорают (Ин. 15:1,2,6).**

Арминиане утверждают, что ветви, не приносящие плода, все же являются ветвями Лозы, так как Иисус говорит: «Всякую у *Меня* ветвь, не при-носящую плода». Таким образом, по их мнению, ветви, которые собирают и бросают в огонь, символизируют истинных верующих, которые некогда были частью Лозы, но отпали и теперь подлежат вечному проклятию. Од-нако такой вывод вовсе не следует из этого учения Иисуса. Если Иисус хо-тел сказать, что рядом с Ним были истинные верующие и ложные, исполь-зуя при этом аналогию с лозой и ветвями, тогда, конечно, люди, в которых не было истинной жизни, — это те ветви, которые не приносят плода (эта аналогия идет после того, как Он использовал аналогию с семенами, кото-рые падают на каменистое место и «не имеют в себе корня»; Мк. 4:17). Здесь, в Ин. 15, ветви, не приносящие плода, хотя в определенной мере и связаны с Иисусом и проявляют внешние признаки истинных ветвей, однако их на-стоящая природа проявляется в том, что они не приносят плода. Это видно также из того, что человек «не пребывает» во Христе (Ин. 15:6) и извергается вон, как хворост. Суть образа в том, что те, кто приносит плод, тем самым свидетельствуют, что они пребывают во Христе; а те, кто не приносит, — не пре-бывают в Нем.

И наконец, в Послании к Евреям есть два текста, которые также говорят о том, что те, кто в конечном счете отпадает от веры, могут демонстрировать много внешних признаков обращения и выглядеть во многих отношениях по-добно христианам. Первый отрывок, Евр. 6:4—6, часто использовался арми-нианами в качестве доказательства того, что верующие могут утратить свое спасение. Но при детальном изучении такая интерпретация не выглядит убе-дительной. Автор пишет:

**Ибо невозможно — однажды просвещенных, и вкусивших дара не-бесного, и соделавшихся причастниками Духа Святого, и вкусивших благого глагола Божия и сил будущего века, и отпадших, опять обнов-лять покаянием, когда они снова распинают в себе Сына Божия и руга-ются Ему (Евр. 6:4-6).**

Автор продолжает и приводит пример из сельского хозяйства:

**Земля, пившая многократно сходящий на нее дождь и произраща-ющая злак, полезный тем, для которых и возделывается, получает бла-гословение от Бога; а производящая терния и волчцы — негодна и близ-ка к проклятию, которого конец — сожжение (Евр. 6:7,8).**

В этой метафоре те, кто получает проклятие, сравниваются с землей, на которой нет полезных плодов, на этой земле растут одни лишь тернии и волч-цы (чертополох). Если мы вспомним другие метафоры из Писания, в которых добрый плод — это признак истинной духовной жизни, а бесплодность—при-знак лжеверующих (напр.: Мф. 3:8—10; 7:15—20; 12:33—35), то мы поймем, что автор говорит о людях, которые не являются подлинными христианами (по плоду, который они приносят, — признак, наиболее заслуживающий доверия).

Некоторые исследователи говорят, что подробное описание того, что про-изошло с людьми, отпавшими от веры, означает, что они были подлинно ро-лившимися вновь. Однако это возражение окажется неубедительным, стоит только рассмотреть термины, которые здесь употреблены. Автор говорит, что они были «**однажды просвещенными**» (Евр. 6:4). Однако это просвещение означает, что они пришли к пониманию истин Евангелия, но не ответили на эти истины подлинной спасительной верой<sup>12</sup>.

То же самое справедливо и для слова «**однажды**» в выражении «однажды просвещенные». В греческом тексте это слово *δευτερος*, которое употребляется, например, в Флп. 4:16 в отношении филиппийцев, которые послали Павлу подарки «и **раз** и два», и в Евр. 9:7 — о схождении Духа «**однажды** в год». Та-ким образом, это слово не означает нечто, случившееся «однажды», которое не может повториться; речь просто идет о том, что однажды произошло, без уточнения, повторится это или нет<sup>13</sup>.

<sup>12</sup>Слово «**просвещенные**» — это перевод греческого слова *φωτισω*, которое означает обучение в принципе и не обязательно такое, которое приводит к спасению, — оно употреблено в Ин. 1:9, где сказано, что «просвещается» каждый человек, приходящий в мир; в 1 Кор. 4:5, где речь идет о просвещении на последнем суде; и в Еф. 1:18, где просвещение сопровождается рост в христианской жизни. Это слово не «специальный тер-мин», означающий, что те люди, о которых идет речь, были спасены.



Я написал гораздо более пространное исследование Евр. 6:4—6 с анализом дополнительного материала, с привлечением многих не упомянутых здесь сведений и других источников, см.: Wayne Grudem, "Perseverance of the Saints: A Case Study From Heb. 6:4—6 and the Other Warning Passages of Hebrews", in *The Grace of God, the Bondage of the Will*, vol. 1, ed. Tom Schreiner and Bruce Ware (Grand Rapids: Baker, 1995).

<sup>13</sup>Это не то же самое, что *ἐφθοιά*ζ— слово, которое в Новом Завете более регулярно употребляется в отношении неповторяющихся событий (Рим. 6:10; Евр. 7:27; 9:12; 10:10).

<sup>14</sup>*BAGD*, p. 157. Приведены также и другие примеры употребления глагола *γεύομαι* («пробовать, вкушать»). См., напр.: Геродот 6.5, где говорится, что жители Милета «вкусил свободы», однако здесь речь явно идет не о том, что им принадлежало. Цитируется также Дион Хризостом, 32.72. где он говорит о жителях Александрии и о том времени, когда они «вкусил войны» в столкновении с римскими войсками, которые просто изводили их, но не приступали к полномасштабным боевым действиям. Иосиф Флавий в «Иудейской войне», 2.158, говорит о богословских воззрениях ессеев, которые «весьма привлекали всех, кто однажды вкусил их философии». Здесь Иосиф недвусмысленно говорит о том, что те, кто «однажды вкусил», еще не приняли философии ессеев в качестве своей собственной, она просто сильно их привлекала. Также и в Евр. 6 те, кто «вкусил» дара небесного, глагола Божия и сил будущего века, могли или испытывать сильное влечение к этим вещам, или не испытывать, но само по себе вкушение не означает, что они обрели эти вещи как свои собственные. Напротив, следует сделать вывод, что они не обрели то, что вкусил, как нечто их собственное, принадлежащее им.

Далее в тексте об этих людях говорится как о «*вкусивших* дара небесного» и «*вкусивших* благого глагола Божия и сил будущего века» (Евр. 6:4,5). Глагол «вкусить» означает однократное действие, после которого человек может решить: принимать ему или не принимать то, что он попробовал. То же самое греческое слово (*γεύομαι*) употреблено в Мф. 27:34, где распинавшие Иисуса «дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, *отведав*, не хотел пить». Это слово также употребляется в переносном значении — «постигнуть что-либо»<sup>14</sup>. Если мы понимаем его в этом смысле (как это и следует сделать, поскольку в данном отрывке говорится не о пище в прямом смысле этого слова), то это означает, что люди «постигли» небесный дар (вероятно, они имели определенный опыт воздействия Святого Духа), узнали нечто о Слове Божьем и о силах будущего века. Это не означает, что они обладали (или не обладали) истинной спасительной верой, вероятнее всего, они «постигли» ее и имели определенный опыт духовной силы<sup>15</sup>.

В тексте говорится далее, что эти люди сделались «причастниками Духа Святого» (Евр. 6:4). Вопрос заключается в точном значении слова *μέτοχος*, которое здесь переведено как «причастник». Англоязычные читатели не всегда осознают, что это слово имеет целый ряд значений и может означать очень близкое участие и привязанность, а может — и лишь некоторую не очень тесную связь с кем-либо. Например, контекст показывает, что в Евр. 3:14 стать «причастником» Христа означает состоять с Ним в очень близких спасительных взаимоотношениях<sup>16</sup>. С другой стороны, слово *μέτοχος* может быть так же употреблено в гораздо более общем смысле, просто чтобы обозначить коллег или приятелей. Мы читаем, что когда ученики вытащили сеть большое количество рыбы, так что сеть начала прорываться, то они «дали знак *товары-цам*, находившимся на другой лодке, чтобы пришли помочь им» (Лк. 5:7). Здесь это слово просто обозначает тех, кто был приятелем или товарищем Петра и других учеников по их ремеслу<sup>17</sup>. В Еф. 5:7 употребляется близкое слово (*συνμέτοχος*, образованное путем прибавления приставки *συν* [«с»] со словом *μέτοχος*), когда Павел предостерегает христиан относительно греховных поступков неверующих и говорит: «Итак не будьте сообщниками их» (Еф. 5:7). Он не тревожится о том, что вся их природа будет изменена неверующими, его просто беспокоит, что они могут оказаться каким-либо образом связанными с ними и их свидетельство будет скомпрометировано, а в их жизни проявится определенное влияние этих людей.

<sup>15</sup> Слово «*вкусил*» употреблено также в Евр. 2:9, где говорится, что Иисусу надлежало «вкусить смерть», т. е. постигнуть ее через опыт (и «вкусил» здесь — подходящий термин, так как Он не остался мертвым). То же самое могло быть справедливо и для тех, кто имел определенный опыт небесных даров, как может быть справедливо даже в отношении неверующих (ср.: Мф. 7:22; 1 Кор. 7:14; 2 Пет. 2:20—22). В Евр. 6:4,5 опыт силы Святого Духа, который имели эти люди, и их опыт Слова Божьего был, безусловно, *подлинным опытом* (так же как Иисус умер *подлинно*), однако само по себе это не доказывает, что у этих людей был опыт рождения свыше.

<sup>16</sup>То же самое греческое слово *μέτοχος* употреблено и в Евр. 3:14, хотя в английском тексте RSV читаем: «We share in Christ\*».

<sup>17</sup> В Евр. 1:9 употреблено то же самое слово, хотя в RSV оно переведено «comrades», а в NIV и NASB — «companions». (В русской синодальной версии — «соучастники». — *Примеч. пер.*)

Аналогичным образом и в Евр. 6:4—6 говорится о людях, которые были «в *определенных отношениях*» со Святым Духом, и потому Он оказывал на их жизнь некоторое влияние. Но это не обязательно означает, что в их жизни имела место спасительная работа Святого Духа или что они были рождены заново. Точно то же самое и в

примере с товарищами-рыбаками в Лк. 5:7. Петр и другие ученики были с ними в *определенных отношениях*, и даже в определенной степени испытывали их влияние, однако эти отношения не вносили никакого кардинального изменения в их жизни. Само слово *μέτοχος* имеет целый спектр значений — от самой слабой связи до самой близкой и тесной, поскольку оно просто означает: «тот, кто участвует с кем-либо в каком-либо деле или сопро-вождает кого-либо в каком-либо виде деятельности». Судя по всему, это и произошло с людьми, о которых идет речь в Евр. 6, которые были связаны с церковью, а потому и с работой Святого Духа и, вне всякого сомнения, тем или иным образом испытали Его влияние в своей жизни<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> В других местах в Послании к Евреям (3:1 и 12:8) слово *μέτοχος* означает более тесную связь, но даже в Евр. 12:8, безусловно, подразумевается, что кто-то может испыты-вать на себе дисциплинирующее воздействие, но не изменяться под его влиянием. В любом случае в нашем распоряжении недостаточно свидетельств, подтверждающих, что автор Послания к Евреям употреблял это слово как «специальный термин», который все-гда обозначает спасительный род отношений (напр., в Евр. 1:9 и 12:8 оно не имеет такого значения). В своем исследовании мы должны учитывать все оттенки значения этого слова так, как оно используется в греческой литературе Нового Завета и в других памятниках, где встречается лексика, использованная новозаветными авторами.

В Септуагинте во многих случаях это слово обозначает просто товарищество, а не перерождающий или кардинально влияющий на жизнь опыт общения с Богом или со Святым Духом. Напр., в 1 Цар. 20:30 Саул обвиняет Ионафана в том, что он «подружил-ся» с Давидом. В Пс. 118:63 псалмопевец говорит, что он — «общник» всем боящимся Бога. В Еккл. 4:10 говорится о том, что двое лучше, чем один, поскольку если один упа-дет, то второй поднимет своего «товарища». В Прит. 28:24 в переводах Аквилы, Симмаха и Феодотия это слово употребляется, когда говорится о том, что человек, отрекшийся от отца или матери, — «сообщник» нечестивцев. Примеры несколько более тесной связи: Есф. 8:13; Прит. 29:10; Ос. 4:17; 3 Мак. 3:21.

Вывод из исследования значений слова *μέτοχος* таков: хотя оно и может быть упо-треблено для обозначения очень близких отношений со спасительными результатами в жизни человека, оно также может быть употреблено и просто для описания чьего-либо товарищества или участия. Таким образом, в Евр. 6:4—6 сам по себе термин не означает, что люди, о которых идет речь в этом отрывке, имели спасительное участие в Святом Духе или были рождены заново. Это слово означает, что они определенным образом были связаны со Святым Духом и в какой-то степени испытали на себе Его воздействие.

Пророчествующие, изгоняющие бесов и творящие чудеса во имя Иисуса (Мф. 7:22) — хороший пример людей, которые, без сомнения, имели определенное участие в действии Святого Духа, или стали «причастниками» Святого Духа в этом смысле, однако при этом они не были спасены, — Иисус говорит: «Я никогда не знал вас» (Мф. 7:23).

Наконец, текст говорит о том, что невозможно «обновлять *покаянием*» тех людей, которые имели подобный опыт и отпали. Многие утверждают, что если покаяние нуждается в обновлении, то это истинное покаяние. Во-первых, мы должны отдавать себе отчет в том, что «покаяние» (греч. *μετάνοια*) не обяза-тельно обозначает покаяние сердца к спасению. Например, в Евр. 12:17 этот термин употребляется там, где речь идет о перемене мыслей отца, которого

Исав, после того как продал свое первородство, просил о благословении; об этом состоянии говорится как о «раскаянии» (*μετάνοια*). Это не было раская-нием к спасению, а просто желание вернуть право первородства. (Отметим также пример раскаяния Иуды, Мф. 27:3, — однако с употреблением другого греческого слова.)

Однокоренной глагол «раскаяться» (греч. *μετανοέω*) иногда употребля-ется не для обозначения спасительного покаяния, а при описании сожаления о личных проступках. Например в Лк. 17:3,4: «Если же согрешит против тебя брат твой, выговори ему, и если *покается*, прости ему; и если семь раз в день согрешит против тебя и семь раз в день обратится, и скажет: „каюсь“, — про-сти ему». Из этого мы заключаем, что такое «раскаяние» просто означает со-жаление о совершенных поступках или грехах. Подлинное это спасительное покаяние или нет, сказать трудно; «покаяние ко спасению» не всегда разли-чимо. Автор Послания к Евреям не пытается уточнить, о каком покаянии идет речь: подлинном или нет. Он просто говорит, что если кто-либо сожалеет о грехе, приходит к пониманию Евангелия и получает эти разнообразные благослове-ния действия Святого Духа (без сомнения, в общении с церковью), а затем отпадает, то уже невозможно будет возродить в таком человеке чувство сожа-ления о грехе. Однако это вовсе не обязательно означает, что раскаяние было истинным спасительным покаянием.

Давайте попробуем понять: какой тип человека описан с помощью всех этих терминов? Без сомнения, это люди, которые были в тесном общении с церковью. Они испытывали определенное сожаление о грехах (покаяние). Они ясно понимали Евангелие (были просвещены). Они оценили преимущества христианской жизни и тех изменений, которые происходят в жизни человека после того, как он становится христианином, и они, вероятно, получали отве-

ты на свои молитвы, ощущали силу Святого Духа в действии и даже использовали определенные духовные дары, как это описано в Мф. 7:22 (были «свя-заны с» работой Святого Духа, или стали «причастниками» Святого Духа, и вкусили небесного дара и силы будущего века). Они слышали истинную проповедь Слова и оценили преимущества его учения («вкусили благого глагола Божия»).

Но, несмотря на все это, если они «отпали» и «распинают в себе Сына Божия и ругаются Ему» (Евр. 6:6), значит они сознательно отрекаются от этих благословений и решительно обращаются против них. Пожалуй, все мы встречали в наших церквях людей, которые (иногда по их собственному признанию) долго были связаны с церковью, но не были вновь рожденными христианами. Они размышляли о Евангелии в течение многих лет, но продолжали сопротивляться зову Святого Духа в их жизни, вероятно, из нежелания отречься от господства над собственной жизнью в пользу Иисуса.

И вот автор говорит нам, что *если эти люди сознательно отвергаются от всех этих временных благословений*, то невозможно будет пробудить в них ни малейшего раскаяния или сожаления о грехе. Их сердца ожесточатся, а совесть умолкнет. Что еще можно сделать ради их спасения? Если мы скажем им, что Писание истинно, они ответят, что знают об этом, но решили отречься от него. Если мы скажем им, что Бог отвечает на молитвы и изменяет жизни, они ответят, что знают также и об этом, но не нуждаются в этом. Если мы скажем им, что Святой Дух мощно действует в жизни людей и что дар вечной жизни неопишимо благо, они ответят, что понимают это, но им это не нужно. Их знакомство со всем тем, что связано с Богом, и их опыт действия Святого Духа просто послужили к их ожесточению против обращения.

При этом автор Послания к Евреям знает, что в той общине, к которой он обращается, есть люди, которым угрожает именно такая опасность (см.: Евр. 2:3; 3:8,12,14,15; 4:1,7,11; 10:26,29,35,36,38,39; 12:3,15-17). Он хочет предостеречь их и напомнить, что если они, проведя определенное время в церкви и получив опыт благословений Божьих, все же отпадут, то им не обрести спасения. Это не означает, что, по мнению автора, истинные христиане могут отпасть, — Евр. 3:14 заставляет предположить обратное. Однако он хочет, чтобы они обрели уверенность в спасении, сохранив твердость в вере, и потому говорит, что, если они отпадут, это будет свидетельствовать о том, что они никогда не были людьми Христовыми (см.: Евр. 3:6: «Дом же Его — мы, *если только* дерзновение и упование, которым хвалимся, твердо сохраним до конца»).

Итак, автор сурово предостерегает об опасности, которая угрожает тем, кто хочет отказаться от христианского исповедания. Он использует сильные выражения, чтобы показать, как много может получить человек в своем опыте *временных благословений* и все же не быть спасенным. Он призывает их быть внимательными, поскольку опыта временных благословений далеко не достаточно. Поэтому он говорит не об истинном изменении сердца и не о добром плоде, а просто об опыте временных благословений, который был у этих людей и благодаря которому они стали довольно хорошо разбираться в христианстве.

По этой причине он немедленно переходит от описания отпавших к едущей аналогии, которая показывает, что отпавшие люди никогда не имели подлинного плода. Как мы объяснили выше, ст. 7, 8 говорят об этих людях как о *«терниях и волчках»* — о таком «урожае», который произрастает на земле, не имеющей в себе подлинной жизни, хотя она и получает от Бога постоянные благословения (в терминах аналогии — несмотря на то что дождь часто изливается на эту землю). Здесь мы должны отметить, что отпавшие люди не сравниваются с полем, которое некогда приносило добрый плод, а теперь не приносит, они сравниваются с *землей, которая никогда не приносила добро-го плода*, а одни лишь тернии и волчки. Земля может выглядеть благой до того, как на ней начинает что-то расти, и только плод позволяет доподлинно определить, что эта худая земля.

Внутреннее подтверждение такой интерпретации Евр. 6:4—8 находим в следующем стихе. Автор очень резко говорил о возможности отпасть, а теперь вновь обращается к подавляющему большинству своих слушателей, каковых он считает истинными христианами. Он говорит: «Впрочем *о вас*, возлюбленные, мы надеемся, что вы в *лучшем состоянии и держитесь спасения*, хотя и говорим так» (Евр. 6:9, курсив мой. — У. Г.). Однако возникает вопрос: в лучшем состоянии, чем кто? Выражение «лучшее состояние» контрастирует с выражением «хорошее состояние», которое описано в ст. 4—6: автор убежден, что большинство его слушателей имели опыт лучшего состояния, чем просто частичное и временное влияние Святого Духа и церкви, о которых говорится в ст. 4—6.

<sup>19</sup> BAGD, р. 334. III, переводит причастие среднего залога от *ἐχω* как «держаться, цепляться за что-либо» и приводит Евр. 6:9 как единственный новозаветный пример употребления этой формы в значении «внутренней принадлежности и близкой связи» (ср.: LSJ, р. 750, С: «хвататься, крепко держаться»). Однако если мы переводим средний залог таким же образом, как действительный, то выражение будет иметь такое значение: «вещи, также имеющие спасение», и это никак не отразится на приведенных здесь доводах.

(Этот отрывок представляет определенные сложности для перевода на современные языки. Английский вариант, на который опирается У. Грудем, звучит так: «We feel sure of better things that belong to salvation\*. В русской синодальной Библии: «Мы надеемся, что вы в лучшем состоянии и держитесь спасения». Грудем считает, что союз *καί* здесь следует переводить «также» и предлагает собственную интерпретацию: «...В лучших вещах, также принадлежащих спасению», на которой и основывает все дальнейшее рассуждение. — *Примеч. пер.)*

<sup>20</sup> NASB переводит: «And things, that accompany salvation\* («Яте вещи, которые сопутствуют спасению»).

Автор упоминает об этом состоянии, говоря (дословно), что это «лучшие вещи, *также принадлежащие ко спасению*» (греч. *καί εὐόμενα σωτηρία*)<sup>19</sup>. Эти «вещи» не просто временные благословения, о которых говорится в ст. 4—6, это лучшие вещи, вещи, которые оказывают не просто временное влияние, но «также принадлежащие спасению». Таким образом, греческое слово *καί*, которое не выражено непосредственно в RSV и NIV (однако в NASB оно передано точнее)<sup>20</sup>, дает ключ к пониманию всего отрывка. Если автор хотел сказать, что люди, о которых шла речь в ст. 4—6, были подлинно спасенными, то весьма трудно понять, почему мы должны считать, что в ст. 9 он говорит, что убежден (или «надеется на...»), как в русской синодальной версии. — *Примеч. пер.) в лучших вещах для них, в вещах, которые принадлежат спасению, или имеют спасение, в дополнение к тем вещам, о которых речь шла выше. Таким образом он показывает, что люди «имеют спасение», если хотят этого (он избегает нагромождения предложений), и, кроме того, что люди, о которых идет речь в ст. 4—6, не являются спасенными<sup>21</sup>.*

Что же такое в точности эти «лучшие вещи»? В дополнение к спасению, упомянутому в ст. 9, это вещи, которые дают реальное свидетельство о спасении — истинный плод (ст. 10), уверенность в надежде (ст. 11) и такую спасительную веру, которая видна в тех, кто наследует обетования (ст. 12). Таким образом он обнадеживает подлинных верующих — тех, кто приносит плод, имеют любовь к другим христианам, надежду и подлинную веру, в которой они тверды в настоящее время и которые не могут отпасть. Он стремится обнадежить таких читателей (которые, несомненно, составляют большинство среди тех, к кому он обращается), но одновременно сурово предостерегает тех, кому грозит опасность отпасть.

Сходное учение содержится и в Евр. 10:26—31. Там автор говорит: «Ибо, если мы, получивши познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи» (ст. 26). Человек, который отвергает спасение Христа и «не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен» (ст. 29), заслуживает вечного наказания. Это также суровое предостережение отпадающим; но его не следует рассматривать как доказательство, что некто подлинно заново родившийся может утратить свое спасение. Когда автор говорит о крови завета, «которою освящен» такой человек, слово «освящен» означает просто «внешнее освящение, подобное освящению древних израильтян, по внешней связи с народом Божиим»<sup>22</sup>. В этом отрывке говорится не о подлинно спасенных, а о тех, кто испытал некоторое благотворное моральное влияние через контакт с церковью<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Кто-то может возразить, что «лучшие вещи» являются противоположностью не временных благословений, описанных в ст. 4—6, а проклятия, уготованного терниям и волчкам, которые вот-вот будут сожжены и о которых идет речь в ст. 8. Однако маловероятно, чтобы автор обозначил отсутствие проклятия выражением «лучшие вещи». Сравнительная степень «лучший» (*κρείσσοῦ*) в Послании к Евреям употребляется тринадцать раз, и она всегда появляется в сравнении чего-то *лучшего* с чем-то *хорошим* (лучший завет, лучшая Жертва и т. д.); Также и здесь предполагается сравнение с хорошими вещами (такими, как благословения в ст. 4—6), а не с ужасной участью вечного проклятия из ст. 8.

<sup>22</sup> A. H. Strong, *Systematic Theology*, p. 884. Стронг приводит уместную параллель употребления глагола «освящать» в 1 Кор. 7:14, где говорится о неверующем муже, который «освящается» верующей женой (здесь употреблен тот же самый греческий глагол, *ἁγιάζω*). Внешнее ритуальное освящение также упомянуто в Евр. 9:13; ср.: Мф. 23:17,19.

<sup>23</sup> В Исх. 24:7,8 говорится о крови завета, которая выделила народ Божий, хотя и не все были рождены вновь. В контексте Евр. 10 такой образ, параллельный ветхозаветному типу освящения, которое позволяло людям являться пред Богом для поклонения, — естественное основание всего рассуждения.

Еще в одном отрывке усматривали указание на то, что можно утратить спасение. В Отк. 3:5 записаны слова Иисуса: «Побеждающий облечется в белые одежды; и *не изглажу имени его из книги жизни*». Утверждают, что Иисус может изгладить имена некоторых людей из книги жизни, т. е. имена тех людей, которые уже были записаны в нее и, следовательно, уже были спасены. Но Иисус как раз подчеркивает, что Он *не* сделает этого; не следует истолковывать это как то, что Он может сделать нечто такое в других случаях! Такая же греческая конструкция<sup>24</sup> употреблена в эмфатическом отрицании в Ин. 10:28: «Я даю им жизнь вечную, и *не погибнут вовек*». Это не означает, что среди овец Христовых есть некоторые, не слушающиеся Его голоса и не следующие за Ним, и что они

могут погибнуть; здесь, напротив, говорится о том, что овцы, безусловно, не погибнут. И когда Бог говорит: «Не оставлю тебя и не покину тебя» (Евр. 13:5), здесь не подразумевается, что Он покинет и оставит других; здесь подчеркивается, что Он не оставит и не покинет Свой народ. Или, в еще более близком контексте, Мф. 12:32, Иисус говорит: «Если же кто скажет на Духа Святого, **не простится ему** ни в сем веке, ни в **будущем**». Это не означает, что некоторые грехи будут прощены в будущем веке (как это утверждают католики в поддержку учения о чистилище)<sup>25</sup>. Это логическая ошибка: сказать, что нечто не произойдет в будущем веке, не значит, что это может произойти в будущем веке! Точно так же и в Отк. 3:5 просто дана твердая уверенность в том, что имена тех, кто облечен в белые одежды, тех, кто остался верен Христу, не будут изглажены из книги жизни<sup>26</sup>.

<sup>24</sup>Эмфатическое отрицание выражается конструкцией *oī mī* в сочетании с конъюнктивом аориста.

<sup>25</sup>См. анализ вопроса о чистилище в гл. 41.

<sup>26</sup>Какая-то другая книга имеется в виду в Исх. 32:33, где Бог говорит Моисею: «Того, кто согрешил предо Мною, изглажу из книги Моей». Здесь говорится не о новозаветной «книге жизни». Это скорее связано с представлением о том, что Бог ведет запись тех, кто живет в Его народе; так, как это сделал бы земной царь. «Изгладить» чье-либо имя из такой книги означало бы, что человек умер. В свете такой образной системы лучше всего считать, что в Исх. 32:33 говорится, что Бог заберет жизнь того, кто согрешает против Него (см. ст. 35). В этом отрывке речь идет не о вечной жизни.

И наконец, еще одно место из Ветхого Завета иногда используется для доказательства, что спасение можно утратить. Это история о том, как Святой Дух отошел от царя Саула. Однако царь Саул не может служить примером чело-века, который утратил свое спасение, поскольку от Саула отступил Дух Господень» (1 Цар. 16:14) непосредственно после того, как Самуил помазал Давида на царство, и «почивал Дух Господень на Давиде с того дня и после» (1 Цар. 16:13). Таким образом, сообщение о том, что Дух Господень почил на Давиде, мы читаем в предложении, которое непосредственно предшествует сообщению о том, что Дух отошел от Саула. Такая тесная связь свидетельствует о том, что Писание здесь говорит не о полной утрате присутствия Святого Духа в жизни Саула. От Саула отошла та часть действия Святого Духа, которая усиливала его как царя<sup>27</sup>. Однако это не означает, что Саул был проклят навечно. Из све-дений, содержащихся в Ветхом Завете, очень трудно понять, каким челове-ком был Саул: перерожденным, который обладал лидерскими качествами и использовался Богом, или же он был перерожденным человеком, который пло-хо осознавал происходящее и вел жизнь, которая все больше и больше удаля-ла его от Бога.

#### Г. Что может дать верующему истинную уверенность?

Итак, мы знаем, что неверующие люди, которые в конце концов уйдут, могут иметь многие внешние признаки обращения. Тогда что же может свиде-тельствовать о подлинном обращении? Что может дать истинную уверенность настоящему верующему? Мы можем выделить три категории вопросов, кото-рые человек должен задавать самому себе.

*/ . Есть ли во мне сегодня вера в Христа ради спасения ?* Павел говорит ко-лоссянам, что они будут спасены в последний день, «если только пребываете тверды и непоколебимы в вере и не отпадаете от надежды благовествования, которое вы слышали» (Кол. 1:23). Автор Послания к Евреям говорит: «Мы сделали причастниками Христу, если только начатую жизнь твердо сохра-ним до конца» (Евр. 3:14), — и призывает своих читателей следовать примеру тех, «которые **верою** и долготерпением наследуют обетования» (Евр. 6:12). В самом известном стихе Библии употребляется глагол в настоящем времени, который можно перевести так: «тот, кто продолжает верить в Него», может иметь вечную жизнь (см.: Ин. 3:16).

Итак, человек должен спросить себя: «Верую ли я сегодня в Христа ради прощения моих грехов и ради того, чтобы Он взял меня на небеса навечно и без наказания? Верую ли я в своем сердце, что Он спас меня? Если бы этой ночью я умер и встал пред судом Божиим и Он спросил бы меня, почему Он должен взять меня на небеса, что бы я ответил Ему? Стал бы я думать о моих добрых делах или же без колебаний сказал о заслугах Христа; сказал бы, что для меня достаточно Его как Спасителя?»

<sup>27</sup> Таким же образом следует понимать и молитву Давида в Пс. 50:13: «...Духа Твоего Святого не отними от меня». Давид молится о том, чтобы помазание Святым Духом на царство не было у него отнято и чтобы присутствие и сила Бога в его жизни не прекрати-лись; он молится не о том, чтобы не утратить вечное

## **спасение.**

Этот упор на *нынешнюю* веру в Христа контрастирует со «свидетельством» некоторых церквей, где люди многократно говорят об опыте обращения, имевшем место 20 или 30 лет назад. Если свидетельство о спасительной вере подлинно, это должно быть свидетельство о вере, которая живет и развивается сегодня.

**2. Есть ли признаки перерождающей работы Святого Духа в моем сердце?** Признаки работы Святого Духа в нашем сердце проявляются различно. Ни чудеса (Мф. 7:22), ни долгие годы работы в какой-нибудь поместной церкви (что может легко оказаться строительством из «дерева, сена, соломы», выражаясь словами из 1 Кор. 3:12, направленным на улаживание собственного эго, или на приобретение власти над другими людьми, или на приобретение заслуг в глазах Божьих) не могут считаться такими признаками; существует много других свидетельств реальной работы Святого Духа в нашем сердце.

Во-первых, есть субъективное свидетельство Святого Духа в наших сердцах, которое говорит нам о том, что мы — дети Божьи (Рим. 8:15,16; 1 Ин. 4:13). Это свидетельство обычно сопровождается ощущением, что человек ведом Духом Святым на путях покорности воле Божьей (Рим. 8:14).

Кроме того, если Святой Дух действительно действует в нашей жизни, Он производит в нас те черты характера, которые Павел называет «плодами Духа» (Гал. 5:22). Он перечисляет несколько качеств, которые проявляются в нас с помощью Святого Духа: «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22,23). Конечно же, не стоит спрашивать себя: «Являюсь ли я совершенным примером, в котором сочетаются все эти качества?» Лучше спросить: «Характеризуют ли эти качества мою жизнь в целом? Ощущаю ли я их в моем сердце? Укрепился ли я в течение этих лет?» В Новом Завете не говорится о том, что нехристианин, невозрожденный человек, может сознательно подделать эти черты характера, особенно перед теми, кто хорошо его знает.

С этими плодами связаны другие плоды — результаты чьей-либо жизни и служения, которые повлияли на других людей и на церковь. Есть люди, которые считают себя христианами, но их влияние на других людей заключается в том, что они лишают их надежды, оскорбляют их веру и порождают раздоры и разделения. Результат их жизни и служения заключается не в поддержке других и созидании церкви, а в разрушении. А ведь есть и такие люди, которые поддерживают других в каждом разговоре, каждой молитве и в каждом конкретном деле своего служения, за которое они берутся. Иисус сказал о лжепророках: «По плодам их узнаете их. < <“Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые... < <“Итак по плодам их узнаете их» (Мф. 7:16—20).

Другое свидетельство работы Святого Духа — это твердость в вере и принятие здравого учения церкви. Те, кто начинает отвергать основные доктрины веры, должны опасаться за свое спасение: «Всякий, отвергающий Сына, не имеет и Отца... Если пребудет в вас то, что вы слышали от начала, то и вы пребудете в Сыне и в Отце» (1 Ин. 2:23,24). Иоанн говорит также: «Знающий Бога слушает нас; кто не от Бога, тот не слушает нас» (1 Ин. 4:6). Мы также можем сказать, что тот, кто знает Бога, будет тверд в чтении Слова Божьего и будет радоваться ему, а также полностью верить ему. Те, кто не верит Слову и не находит в нем радости, показывают, что они не «от Бога».

Другой признак подлинного спасения — это непрерывные нынешние отношения с Иисусом Христом. Иисус говорит: «Пребудьте во Мне, и Я в вас. < <“Если пребудете во Мне и слова Мои в вас пребудут, то, чего ни пожелаете, просите, и будет вам» (Ин. 15:4,7). Такое пребывание во Христе включает в себя не только ежедневное доверие Ему в разных ситуациях, но также, безусловно, и регулярное общение с Ним в молитве и поклонении.

И наконец, главной сферой свидетельства о том, что мы — подлинно верующие люди, является покорность повелениям Божьим. Иоанн говорит: «Кто говорит: „я познал Его“, но заповедей Его не соблюдает, тот лжец, и нет в нем истины; а кто соблюдает слово Его, в том истинно любовь Божия совершилась: из сего узнаем, что мы в Нем. Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:4—6). Конечно же, речь не идет о совершенной жизни. Иоанн скорее говорит, что в целом наши жизни должны быть подражанием Христу и тому, что Он говорил и делал. Если в нас есть подлинная спасительная вера, то результатом этого будет послушание (см. так же: 1 Ин. 3:9,10,24; 5:18). Поэтому Иаков говорит: «...Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе. <... <“Я покажу тебе веру мою из дел моих» (Иак. 2:17,18). Одной из важнейших составляющих послушания Богу является любовь к другим христианам. «Кто любит брата своего, тот пребывает во свете» (1 Ин. 2:10). «Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти» (1 Ин. 3:14, ср.: 3:17; 4:7). Одно из свидетельств такой любви — постоянство в общении с христианами (1 Ин. 2:19), а другое — помощь нуждающимся братьям (1 Ин. 3:17; ср.: Мф. 25:31—46).

**3. Вижу ли я стабильный рост в моей жизни?** Мы говорили об уверенности, которая связана с верой и с

работой Святого Духа в нашей жизни сегодня. Однако Петр предлагает еще один способ, чтобы проверить, являемся ли мы подлинно верующими людьми. Он говорит, что есть такие черты характера, которые, если мы постоянно совершенствуемся в них, гарантируют, что мы «никогда не преткнемся» (2 Пет. 1:10). Он говорит своим читателям, чтобы те прибавили к своей вере «добродетель... рассудительность... воздержание... терпение... благочестие... братолюбие... любовь» (2 Пет. 1:5—7). Затем он говорит, что все это должно присутствовать и «умножаться» в их жизни (2 Пет. 1:8); что им следует стараться «делать твердым... звание и избрание», и добавляет: **«Так поступаая** [дословно: „делая эти вещи" — имеются в виду черты характера, упомянутые в ст. 5—7], **никогда не преткнетесь»** (2 Пет. 1:10).

Итак, подтвердить наши звание и избрание можно, продолжая возрастать в «этих вещах». Из этого следует, что наша уверенность в спасении — это нечто нарастающее со временем в нашей жизни. Каждый год, прибавляя к этим чертам характера новые, мы приобретаем все большую уверенность в нашем спасении. Таким образом, хотя молодые верующие и могут обладать довольно-таки сильной уверенностью в спасении, со временем, по мере возрастания в христианской зрелости, эта уверенность может стать еще более глубокой<sup>28</sup>. Если они будут возрастать, они подтвердят свое звание и избрание и «никогда не преткнутся».

Результатом этих трех вопросов, которые нам следует задать самим себе, должна быть твердая уверенность в тех, кто является подлинно верующим. Таким образом, учение о неотступности святых — учение, дающее огромное утешение. Человек, имеющий подобную уверенность, не будет гадать, сможет ли он быть верен до конца и таким образом спастись. Каждый, добившийся уверенности через такого рода самоанализ, должен думать: «Я истинно родился вновь. Поэтому я, безусловно, буду неотступен до конца, поскольку меня хранит „сила Божия", которая действует через мою веру [см.: 1 Пет. 1:5], и потому я никогда не погибну. Иисус воскресит меня в последний день, и я навечно войду в Его Царство» (см.: Ин. 6:40).

С другой стороны, учение о неотступности святых, если оно верно понято, должно порождать и подлинную тревогу, и даже страх, в сердцах тех, кто отстраняется от Христа. Такие люди должны получить внятное предостережение: только прошедшие весь путь до конца могут считать себя истинно родившимися вновь. Если они отходят от веры в Христа и от жизни в послушании Ему, они, возможно, вовсе не спасены — напротив, все даже **свидетельствует** о том, что **они не спасены**, и никогда на самом деле спасенными не были. Как только они перестают верить в Христа и быть покорными Ему (я говорю в терминах внешних проявлений), у них уже не может быть подлинной уверенности в спасении, и им следует считать себя неспасенными и снова обратиться к Христу в покаянии и просить Его о прощении грехов.

<sup>28</sup> Ср. с 1 Тим. 3:13, где говорится, что «хорошо служившие» в качестве дьяконов приобретают «великое дерзновение в вере во Христа Иисуса». (Слово

Если говорить о пасторских обязанностях в отношении тех, кто отпадает от христианской веры, мы должны отдавать себе отчет в том, что **и кальвинисты** (которые верят в неотступность святых), **и арминиане** (которые считают, что христианин может утратить свое спасение) **беседуют с такими «отпавшими» совершенно одинаково**. По мнению арминиан, такой человек некогда был христианином, но теперь христианином не является. По мнению кальвинистов, такой человек никогда на самом деле христианином не был и в настоящий момент таковым не является. Однако в обоих случаях библейский совет будет один и тот же: «Теперь вы, похоже, не христианин — вам еле-удет раскаяться в ваших грехах и поверить в Христа ради вашего спасения!»

Хотя кальвинисты и арминиане расходятся в истолковании предшествующих событий, они полностью согласны в том, что следует делать в настоящем<sup>29</sup>.

Мы видим, почему выражение **«вечная уверенность»** может привести к недоразумениям. В некоторых евангельских церквях, вместо того чтобы преподать полное и уравновешенное учение о неотступности святых, пасторы иногда преподают неполную версию, в которой говорится, что все, кто однажды исповедал свою веру и был крещен, могут быть «вечно уверенными». Результат таков, что некоторые люди, не являющиеся в действительности образцовыми, в конце проповеди могут выйти вперед и исповедать свою веру в Христа, вскоре после этого принять крещение, но затем покинуть церковь и никак не изменить образ жизни, который был им свойствен до того, как они обрели такую «вечную уверенность». Таким образом, может случиться, что людям дадут ложную уверенность и они испытают жестокое разочарование, поскольку обещанные им небеса окажутся недоступными<sup>30</sup>.

## Вопросы для самостоятельной работы

<sup>29</sup> Конечно же, как кальвинисты, так и арминиане могут допустить, что такой «отпавший» человек истинно родился вновь, однако впал в грех и в сомнение. Однако и те и другие согласятся, что пастор поступит мудрее, если будет считать, что этот человек не христианин, до тех пор, пока в нем не появятся какие-нибудь свидетельства веры.

<sup>30</sup> Безусловно, не все, использующие термин «вечная уверенность», допускают подобные ошибки, однако само по себе выражение провоцирует подобное неверное понимание.

1. Уверены ли вы в том, что истинно родились вновь? Что в вашей жизни свидетельствует о том, что это действительно так? Как вы полагаете, хочет ли Бог, чтобы верующие беспокоились о том, действительно ли они родились вновь, или же Он хочет, чтобы они имели твердую уверенность в том, что являются частью Его народа? (См.: 1 Ин. 5:13.) Виден ли стабильный рост в вашей христианской жизни? Полагаетесь ли вы на ваши собственные силы в деле неотступности от веры в Христа, или же вы уверены в том, что сила Божья будет сохранять вашу веру живой и активной?

2. Если вы сомневаетесь в том, что истинно родились вновь, что в вашей жизни дает основания для подобных опасений? Что Писание велит вам делать, чтобы разрешить эти сомнения? (См.: 2 Пет. 1:5—11; Мф. 11:28—30; Ин. 6:37.) Как выдумаете, Иисус знает о ваших сомнениях, понимает их? Как вы думаете, что конкретно Иисус хочет, чтобы вы сделали, чтобы обрести большую уверенность в своем спасении?

3. Приходилось ли вам сталкиваться с людьми, возможно, в вашей церкви, чей плод был разрушительным или вредоносным для служения церкви и для веры других людей? Имеют ли эти люди большое влияние, может быть, они даже занимают в церкви руководящие посты? Полагаете ли вы, что оценка плодов чьей-либо жизни и влияние, которое человек оказывает на других, должны быть критерием выбора лидеров церкви? Возможно ли такое, что человек исповедует со-гласив со всем христианским учением, но все же не рожден вновь? Назовите другие надежные признаки подлинного обращения, помимо интеллектуального со-гласия со здоровым учением.

## Специальные термины

вечная уверенность  
неотступность святых

уверенность в спасении

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 345-351

### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1847 Finney, 544-619

1875-1876 Pope, 3:100-147

1892-1894 Miley, 2:268-270, 339-354

1960 Purkiser, 298-304

### 3. Баптистские

1767 Gill, 2:151-178

1887 Boyce, 425-437

1907 Strong, 881-886

1917 Mullins, 432-438

1983-1985 Erickson, 985-997

### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 3:267-355

1949 Thiessen, 290-295

1986 Ryrie, 328-334

### 5. Лютеранские



1917-1924 Pieper, 3:89-100  
1934 Mueller, 436-440

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 2:968-976 (3.24.4-9)  
1724-1758 Edwards, 596-604  
1861 Heppe, 581-589  
1871-1873 Hodge, 3:104-113  
1878 Dabney, 687-713  
1937-1966 Murray, RAA, 151-160  
1938 Berkhof, 545-554

7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:119-136

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

(Вопрос напрямую не рассматривается.)

Другие работы

- Berkouwer, G. C. *Faith and Perseverance*. Trans, by Robert D. Knudsen. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.
- Carson, D. A. "Reflections on Christian Assurance". In ИТ/54 (1992), pp. 1-29. Demarest, B. A. "Assurance". In EDT, pp. 91, 92.
- Grudem, Wayne. "The Perseverance of the Saints: A Case Study From Heb. 6:4—6 and the Other Warning Passages of Hebrews". In *He Grace of God, the Bondage of the Will*. Vol. 1. Ed. Tom Schreiner and Bruce Ware. Grand Rapids: Baker, 1995.
- Guthrie, William. *The Christian's Great Interest*. London: Banner of Truth, 1969. В особенности см. часть 1, *The Trial of a Saving Interest in Christ*, которая перво-начально была опубликована отдельной книгой в 1658 г.
- Ноекера, Anthony A. "The Perseverance of True Believers". In *Saved by Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, and Exeter: Paternoster, 1989, pp. 234—256.
- Kearsley, R. "Perseverance". In NDT, pp. 506, 507.
- Marshall, I. H. *Kept by the Power of God*. Minneapolis: Bethany, 1969.
- McKnight, Scot. "The Warning Passages of Hebrews", *TrinJ* 13, n. s. (1992), pp. 21-59.
- Murray, John. "Perseverance". In *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955, pp. 151-160.
- Shark, Robert. *Life in the Son*. 2d ed. Minneapolis: Bethany, 1989. White, R. E. O. "Perseverance". In EDT, pp. 844, 845.

## Отрывок для запоминания

Ин. 10:27,28:

*Овцы Мои слушаются голоса Моего, и Я знаю их, и они идут за Мною, и Я даю им жизнь вечную, и не погибнут вовек, и никто не похитит их из руки Моей.*

## Г Л А В А 40

# Смерть и промежуточное состояние

*Как христиане должны относиться к смерти? Что случается с нашим телом и нашей душой, когда мы умираем?*

ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

А. Почему христиане умирают?

Разбор процесса спасения должен включать в себя также и вопрос о том, как христиане должны относиться к своей собственной смерти и к смерти других людей. Мы также можем поставить вопрос о том, что будет происходить с нами с момента нашей смерти до того времени, когда придет Христос и дарует нам воскрешенные тела.

*/.* **Смерть для христиан не является наказанием.** Павел ясно говорит нам, что «нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе» (Рим. 8:1). Наказание за наши грехи уже было понесено в полном объеме. Поэтому, хотя мы и знаем, что христиане умирают, мы не должны рассматривать смерть христиан как наказание от Бога или как результат нашей виновности<sup>1</sup>. Верно, что наказанием за грех является смерть, однако мы более не подлежим этому наказанию — ни в смысле физической смерти, ни в смысле духовной смерти или отделения от Бога. Наказание за все понес Христос. Таким образом, если христиане умирают, то должно существовать иное объяснение этому, иное, нежели наказание за грех.

<sup>1</sup> **Даже смерть некоторых коринфских христиан, оскорблявших Вечерю Господню (1 Кор. 11:30), рассматривается Павлом как мера взыскания или очищения, а не как результат проклятия. Он говорит: «Будучи же судимы, наказываемся от Господа, чтобы не быть осужденными с миром» (ст. 32).**

**(Я употребляю слово «наказание» в смысле кары Божьей, направленной на причинение нам вреда, а «взыскание» — в смысле чего-то трудного и тяжелого, но посредством чего Бог совершает для нас благо.)**

**2. Смерть есть следствие жизни в падшем мире.** По Своей великой мудрости Бог решил не применять к нам все выгоды искупительной работы Христа сразу. Он предпочел это делать постепенно (как мы показали в гл. 32—39). Точно также Он не захотел устранить все зло из мира немедленно, Он предпочел отложить это до времени последнего суда, когда будут установлены новые небеса и новая земля (см. гл. 55 и 56). Короче говоря, мы все еще живем в падшем мире и наш опыт спасения все еще неполон.

Последним аспектом падшего мира является смерть. Павел говорит:

**А затем конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу; ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится — смерть (1 Кор. 15:24—26, курсив мой. — У. Г.).**

Когда вернется Христос:

**...Тогда сбудется слово написанное: «поглочена смерть победою». «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15:54,55).**

Однако до тех пор смерть остается реальностью даже в жизни христиан. Хотя смерть и не приходит к нам как наказание за наши личные грехи (поскольку за них понес наказание Христос), она приходит к нам как следствие жизни в падшем мире, где не все влияние греха было устранено. С опытом смерти связаны и другие последствия падения, которые наносят вред нашим физическим телам и свидетельствуют о присутствии смерти в мире. А именно: как христиане, так и нехристиане стареют, болеют, получают увечья и страдают от стихийных бедствий (наводнений, бурь и землетрясений). Хотя Бог часто отвечает на молитвы христиан (и нехристиан тоже) об избавлении от некоторых последствий грехопадения на какое-то время (и таким образом демонстрируя природу Его грядущего Царства), тем не менее христиане все-таки испытывают влияние этих явлений, и до тех пор, пока Христос не возвратится, мы будем стареть и умирать. «Последний враг» еще не истреблен. И Бог постановил, чтобы мы оставались смертными до тех пор, пока не обретем все преимущества спасения, которое было для нас заслужено.

**3. Бог использует опыт смерти, чтобы завершить наше освящение.** В течение всей нашей христианской жизни мы осознаем, что не подлежим наказанию за грех, поскольку это наказание понес за нас Христос (Рим. 8:1). По-этому, когда мы испытываем боль и страдания в этой жизни, нам вовсе не елдует полагать, что таким образом Бог **наказывает** нас (из желания причинить нам вред). Иногда страдание — это лишь следствие жизни в греховном, падшем мире, а иногда это случается как **взыскание** Божье (для нашего же блага), но в любом случае истина из Рим. 8:28 дает нам уверенность в том, что «любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу».

Позитивная цель взыскания Божьего очевидна в Евр. 12, где мы читаем:

**...Господь, кого любит, того наказывает... <... >."Для пользы, чтобы нам иметь участие в святости Его. Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным чрез него доставляет мирный плод праведности (Евр. 12:6,10,11).**

Не каждое взыскание направлено на то, чтобы исправить совершенные нами грехи; Бог может также желать усилить нас через это, дабы в нас было больше способности верить в Бога и сопротивляться греху на тяжком пути послушания. Мы ясно видим это в жизни Иисуса, Который, хотя и был безгрешен, все же *«страданиями навыв послушанию»* (Евр. 5:8, курсив мой. — У. Г.)<sup>2</sup>. Он стал совершенным «через страдания» (Евр. 2:10). Поэтому мы должны рассматривать все наши тяготы и страдания как нечто, что Бог свершает с нами *ради нашего блага*, ради усиления нашей веры в Него и нашего послушания и, в конечном счете, увеличивая нашу способность прославить Его.

Следовательно, нам нужно рассматривать старение, слабость, а иногда и болезнь, ведущую к смерти, как вид взыскания, через которое Бог повелевает нам пройти, чтобы через этот процесс наше освящение продвинулось далее и в конечном счете завершилось, когда мы отправимся к Господу. Слова, которые Иисус обращает к смиренной церкви, на самом деле обращены к каждому верующему: *«Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни»* (Отк. 2:10, курсив мой. — У. Г.). Павел говорит, что цель его жизни — стать подобным Христу: *«Чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его, сообразуясь смерти Его»* (Флп. 3:10, курсив мой. — У. Г.). Павел размышлял о смерти Иисуса и ставил себе целью обладать теми же качествами, которыми обладал Христос в Своей жизни, когда Ему пришло время умереть — что бы ни происходило, он стремился повиниться Богу, подобно Христу; верить в Бога, прощать другим и заботиться о тех, кто находится рядом, и славить Бога во всем, даже в своей смерти. Поэтому, будучи в тюрьме, не зная, выйдет ли он оттуда живым, или умрет, он все же говорит: *«При уверенности и надежде моей, что я ни в чем посрамлен не буду, но при всяком дерзновении, и ныне, как и всегда, возвеличится Христос в теле моем, жизнью ли то, или смертью»* (Флп. 1:20, курсив мой. — У. Г.).

Понимание того факта, что смерть — это не наказание за грех, а лишь нечто такое, через что Бог проводит нас, чтобы мы еще больше уподобились Христу, должно быть великим утешением для нас. Это должно лишить нас страха смерти, который владеет умами неверующих (ср.: Евр. 2:15). Тем не менее, хотя Бог и свершает для нас благо через такое явление, как смерть, все же мы должны помнить о том, что смерть — это не естественное явление; это не так; и в мире, сотворенном Богом, подобные вещи не должны были бы существовать. Смерть — это враг, нечто такое, что Христос в конце концов истребит (1 Кор. 15:26).

<sup>2</sup> О том, как Иисус научился послушанию через страдание, см. в гл. 25.

**4. Наш опыт смерти делает наше единение с Христом совершенным.** Другая причина, по которой Бог допускает нашу смерть, а не забирает нас на небо незамедлительно после того, как мы становимся христианами, заключается в том, что через смерть мы подражаем Христу, а потому испытываем более тесное единение с Ним. Павел говорит, что мы — сонаследники Христу, «если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8:17). А Петр говорит своим читателям, чтобы те не изумлялись огненному искушению, через которое им приходится проходить, напротив, он ободряет их: *«Но как вы участвуете в Христовых страданиях, радуйтесь, да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете»* (1 Пет. 4:13, курсив мой. — У. Г.). Как мы отметили выше, такое единение с Христом в страдании включает в себя также и единение с Ним в смерти (см.: Флп. 3:10). Иисус — «начальник и совершитель веры» (Евр. 12:2), и мы следуем за Ним по дороге жизни. Петр пишет: *«Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его»* (1 Пет. 2:21).

**5. Послушание Богу важнее сохранения наших жизней.** Если Бог использует смерть для того, чтобы углубить нашу веру в Него и усилить наше послушание Ему, то нам важно помнить, что мирская цель сохранить чью-либо физическую жизнь любой ценой не должна быть главной целью для христианина — послушание Богу и верность Ему в любых обстоятельствах гораздо важнее. Поэтому Павел и говорит: *«Я не только хочу быть узником, но готов умереть в Иерусалиме за имя Господа Иисуса»* (Деян. 21:13; ср.: 25:11). Он сказал эфесским пресвитерам: *«Я ни на что не взираю и не дорожу своею жизнью, только бы с радостью совершить поприще мое и служение, которое я принял от Господа Иисуса, проповедать Евангелие благодати Божией»* (Деян. 20:24).

Это было убеждение в том, что послушание Богу более важно, чем сохранение жизни, и оно давало Павлу решимость вернуться в Листру после того, как его там побили камнями и бросили, считая умершим (Деян. 14:20), а затем и еще раз прийти туда (Деян. 14:21,22). Он претерпел много страданий и ветре-тился со многими опасностями (2 Кор. 11:23—27), часто рисковал жизнью ради того, чтобы полностью быть покорным Христу. Поэтому он и мог с величайшим пафосом говорить в конце своей жизни: *«Время моего отшествия настало. Подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил»* (2 Тим. 4:6,7, курсив мой. — У. Г.). То же самое убеждение давало силу ветхозаветным святым скорее принять мученическую смерть, чем согрешить: *«Иные же замучены были, не принявши освобождения, дабы получить лучшее воскресение»* (Евр. 11:35). Это убеждение придало храбрости Петру

и другим апостолам, когда они встретились со смертельной угрозой и смогли сказать: «Должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. 5:29). Нет никакого сомнения в том, что в этом и заключается суть повеления Иисуса смиренной церкви: **«Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни»** (Отк. 2:10, курсив мой. — У. Г.). Мы также читаем о том, что на небесах будут радоваться, когда верные святые победят дьявола «кровию Агнца и словом свидетельства своего **и не возлюбил души своей даже до смерти»** (Отк. 12:11, курсив мой. — У. Г.).

Убеждение в том, что мы можем прославить Господа даже нашей смертью и что верность Ему гораздо более важна, чем сохранение нашей жизни, давало храбрость и твердость мученикам в течение всей истории церкви. Оказавшись перед выбором: сохранить свою собственную жизнь и согрешить или отдать свою жизнь и остаться верным, они избирали смерть—они «не возлюбил души своей даже до смерти» (Отк. 12:11). Даже в те времена, когда преследования незначительны и вероятность мученичества невелика, нам следует раз и навсегда принять эту истину, так как мы готовы отдать даже собственную жизнь ради верности Богу, а еще легче нам пожертвовать чем-то еще ради Христа.

## Б. Как мы должны относиться к нашей собственной смерти и к смерти других?

/ . **Наша собственная смерть.** Новый Завет повелевает нам относиться к нашей собственной смерти не со страхом, а с радостью, так как мы отправляемся к Христу. Павел говорит: «Желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (2 Кор. 5:8). Находясь в тюрьме и не зная, казнят его или отпустят, он говорит:

**Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — приобретение. Если же жизнь во плоти доставляет плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, шло-му что это несравненно лучше** (Флп. 1:21—23, курсив мой. — У. Г.).

В Откровении Иоанна мы читаем следующие слова: «И услышал я голос с неба, говорящий мне: напиши: отныне блаженны мертвые, умирающие в Господе; ей, говорит Дух, они успокоятся от трудов своих, и дела их идут вслед за ними» (Отк. 14:13).

Поэтому верующие не должны иметь страха смерти, поскольку Писание говорит нам, что даже «смерть... не может отлучить нас от любви Божией во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 8:38,39; ср.: Пс. 22:4). Ведь Иисус умер, чтобы «избавить тех, которые от страха смерти чрез всю жизнь были подвержены рабству» (Евр. 2:15)<sup>3</sup>. Этот стих напоминает нам, что отсутствие в нас страха смерти—яркое свидетельство для христиан, живущих в век, который пытается избегать даже упоминаний о смерти и не знает ответа на вопрос о ней.

<sup>3</sup> Беркхоф совершенно прав, когда говорит, что погребение Иисуса «не столько показало, что Иисус действительно был мертв, сколько освободило искупленных от ужаса перед могилой, оно осватило для них могилу» (Berkhof, *Systematic Theology*, p. 340).

2. **Смерть друзей и родственников (христиан).** Хотя сами мы можем взирать на нашу будущую смерть с радостным ожиданием встречи с Христом, наше отношение к смерти наших друзей и родственников — христиан — несколько иное. В этом случае мы испытываем подлинную печаль, однако смешанную с радостью, поскольку знаем, что они отправились к Господу.

Нет ничего неверного в выражении настоящей печали от потери общения с нашими любимыми, а также печали о тех тяготах, через которые они прошли перед смертью. Иногда христиане полагают, что демонстрируют недостаток веры, если глубоко скорбят об умершем брате или сестре во Христе. Однако Писание не поддерживает такой взгляд: «Стефана же погребли мужи благоговейные **и сделали великий плач по нем»** (Деян. 8:2, курсив мой. — У. Г.). Если когда-либо и существовала уверенность, что кто-то отправился к Господу, то это было в случае со Стефаном. Умирая, он сказал: «Вот, я вижу небеса открытые и Сына Человеческого, стоящего одесную Бога» (Деян. 7:56). Затем он молился: «Господи Иисусе! прими дух мой» и «1Ъсподи! не вмени им греха сего» (Деян. 7:59,60). А ведь это произошло в Иерусалиме, где все еще находились все апостолы — те апостолы, которые видели Иисуса после того, как Он воскрес из мертвых. Никто не сомневался в том, что Стефан испытывает огромную радость на небесах от общения с Господом. И, несмотря на это, «Стефана же погребли мужи благоговейные **и сделали великий плач по нем»** (Деян. 8:2, курсив мой. — У. Г.). Их горе свидетельствовало о подлинной скорби от потери общения с человеком, которого они любили, и в выражении этой скорби не было ничего неподобающего — все было правильно. Даже Иисус «прослезился» (Ин. 11:35) у гроба Лазаря. Он скорбел из-за того, что Лазарь умер, из-за того, что его сестры и другие люди были в таком горе и также, без сомнения, из-за того, что в мире присутствует смерть, поскольку, в конечном счете, это явление неестественное и такое, которое не должно было бы существовать в мире, сотворенном

Богом.

Об эфесские пресвитерах, которых Павел лично наставлял в течение трех лет, сказано: «Тогда *немалый плач* был у всех, и, падая на выю Павла, целовали его, скорбя особенно от сказанного им слова, что они уже не увидят лица его» (Деян. 20:37,38, курсив мой. — У. Г.). Да и сам Павел, в том самом послании, в котором он выразил такое желание отойти от этой жизни и отправиться к Христу, сказал, что если Епафродит умер, то «прибавилась мне печаль к печали» (Флп. 2:27). Кроме того, царь Давид, человек, близкий сердцу Божьему, человек, так часто говоривший в своих псалмах о вечной жизни с Богом, тем не менее очень печалился, когда узнал, что Саул и Ионафан умерли (2 Цар. 1:11-27).

И все же в том горе, которое мы испытываем, отчетливо видны надежда и радость. Павел не говорит фессалоникийцам, чтобы они *совсем* не печалились об умерших любимых, но пишет: «Дабы вы не скорбели, *как прочие* не имеющие надежды» (1 Фес. 4:13, курсив мой. — У. Г.) — им не следовало скорбеть таким же образом, с таким же горьким отчаянием, как скорбят неверующие. Однако им, безусловно, следовало скорбеть. Он уверяет их, что Христос умер «за нас, чтобы мы, бодрствуем ли, или спим, жили вместе с Ним» (1 Фес. 5:10), и тем самым говорит о том, что умершие отправились к Господу. Вот почему Писание гласит: «Блаженны мертвые, умирающие в Господе... они успокоятся от трудов своих» (Отк. 14:13). Писание даже говорит нам: «Дорога в очах Господних смерть святых Его!» (Пс. 115:6).

Поэтому, хотя мы и испытываем подлинную печаль, когда умирают наши друзья и родственники (христиане), мы можем сказать вместе с Писанием: «„Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?“ < „Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!“ (1 Кор. 15:55—57). Хотя мы и носим траур, этот траур должен сочетаться с поклонением Богу и с благодарностью за жизнь наших любимых, как мы видим это в поведении Давида и Иова. Когда умер сын Давида, он перестал молиться о его здоровье и поклонился Господу: «Тогда Давид встал с земли, и умылся, и помазался, и переменял одежды свои, и пошел в дом Господень, и *молился*» (2 Цар. 12:20, курсив мой. — У. Г.).

Также поступил и Иов, когда узнал о смерти своих десяти детей:

**Тогда Иов встал, и разодрал верхнюю одежду свою, остриг голову свою, и пал на землю, и поклонился, и сказал: наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно! (Иов. 1:20,21).**

**3. Смерть неверующих.** Когда умирают неверующие люди, наша печаль не смешана с радостью и с уверенностью в том, что они отправились к Христу навечно. Эта скорбь, особенно если мы чувствуем ее в отношении тех людей, которых мы близко знали, очень глубока. Сам Павел, когда размышлял о некоторых братьях-иудеях, отвергших Христа, сказал: «Истину говорю во Христе, не лгу, свидетельствует мне совесть моя в Духе Святом, что *великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему*, я желал бы сам быть отлученным от Христа за братьев моих, родных мне по плоти» (Рим. 9:1—3, курсив мой. — У. Г.).

Однако следует сказать о том, что часто мы не можем быть абсолютно уверены в том, что человек упорствовал в своем отречении от Христа до самого момента своей смерти. Приближение смертного часа часто порождает в умирающем искренние поиски Бога, и иногда слова Писания или слова христианского свидетельства, которые человек мог слышать задолго до этого, приходят ему на ум и могут привести его к подлинному покаянию и вере. Безусловно, мы не можем быть уверены в том, что все произошло именно так, если тому не было видимого подтверждения, однако следует осознавать, что во многих случаях мы обладаем лишь относительной, а вовсе не абсолютной уверенностью в том, что люди, которых мы знали как неверующих, упорствовали в своем неверии до самой смерти. В некоторых случаях мы просто не можем ничего знать в точности.

Тем не менее после того, как нехристианин умер, не стоит показывать, будто мы полагаем, что этот человек отправился на небеса. Это означало бы неверно информировать других людей, давать им ложную надежду и преуменьшать значение веры в Христа для тех, кто еще жив. Гораздо правильнее, если у нас есть такая возможность, сосредоточиться на том факте, что горечь утраты любимого человека заставляет нас задуматься также и о нашей собственной жизни и судьбе. Ведь в тех случаях, когда мы можем поговорить с другом или с любимым человеком об умершем неверующем, часто Господь дает нам возможность поговорить с ними и об Евангелии.

Кроме того, часто бывает очень полезно в таких случаях говорить с истинной благодарностью о тех хороших качествах, которыми обладал и которые поощрял умерший человек<sup>4</sup>. Хороший пример такого поведения — это реакция Давида на смерть Саула. Хотя Саул и стал злым царем, преследовал Давида и неоднократно пытался убить его, но, когда Саул умер, Давид публично и совершенно искренне стал говорить о тех благих поступках, которые совершил Саул:

Краса твоя, о, Израиль, поражена на высотах твоих! как пали силь-ные! <. <“Саул и Ионафан... быстрее орлов, сильнее львов они были. Дочери Израильские! Плачьте о Сауле, который одевал вас в багряницу с украшениями и доставлял на одежды ваши золотые уборы. Как пали сильные на брани! (2 Цар. 1:19-25)<sup>5</sup>.

#### В. Что происходит, когда люди умирают?

<sup>4</sup> Совершенно правильно благодарить Бога за преимущества общей благодати в жизни неверующих; см. об общей благодати в гл. 30.

<sup>5</sup> Однако это требует честности и зрелого суждения. Если нас приглашают для со-вершения погребальной церемонии над умершим человеком, который был широко из-вестен своей злобой и стремлением к разрушению, мы не должны создавать у людей такого впечатления, будто поступки, совершаемые человеком в этой жизни, не имеют никакого значения или будто мы не знаем о весьма дурных качествах этого человека, в противном случае, наши слушатели просто перестанут нам доверять. Как пример неиз-бежной реакции людей на смерть дурного человека — такого, напр., как Адольф Гитлер — отметим Прит. 11:10: «При погибели нечестивых бывает торжество».

/ . Души верующих немедленно отправляются к Господу. Смерть есть вре-менное прекращение телесной жизни и отделение души от тела. Когда верую-щий умирает, его физическое тело предается земле, а душа (или дух) этого ве-рующего в момент смерти немедленно, с радостью, отправляется к Богу. Ког-да Павел размышляет о смерти, он говорит: «Мы благодушествуем и желаем лучше **выйти из тела и водвориться у Господа**» (2 Кор. 5:8, курсив мой. — У. Г.). Выйти из тела означает водвориться у Господа. Он также говорит, что имеет желание **«разрешиться и быть со Христом**, потому что это несравненно лучше» (Флп. 1:23, курсив мой. — У. Г.). А Иисус сказал разбойнику, который уми-рал на кресте рядом с ним: **«Ныне же** будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43, кур-сив мой. — У. Г.)<sup>6</sup>. Автор Послания к Евреям говорит, что когда христиане собираются вместе для поклонения, они входят не только в присутствие Бога на небесах, но также и «к духам праведников, достигших совершенства» (Евр. 12:23)<sup>7</sup>. Тем не менее, как мы рассмотрим это более подробно в следую-щей главе, Бог не оставит наши мертвые тела в земле навечно. Когда возвра-тится Христос, души верующих воссоединятся с их телами, тела их будут вое-крещены из мертвых, и они вечно будут жить с Христом.

1) В Библии нет учения о чистилище. Тот факт, что души верующих немед-ленно отправляются к Богу, означает, что **не существует ничего подобного чи-стилищу**. В римско-католическом учении чистилище — это то место, где ду-ши верующих еще в большей степени очищаются от греха до тех пор, пока они не будут готовы к жизни на небесах. В соответствии с этой точкой зрения, стра-дания, претерпеваемые в чистилище, отдаются Богу взамен наказания за гре-хи, которое верующие должны были получить в свое время, но не получили.

Однако в Писании нет такого учения, и оно даже противоречит тем сти-хам, которые были только что процитированы. Римско-католическая церковь нашла подтверждение этому учению не на страницах канонического Писа-ния, как мы определили его выше и как его приняли протестанты со времен Реформации, а в апокрифах<sup>8</sup>, в особенности во 2 Мак. 12:43—45:

<sup>6</sup> Рай — это лишь другое название для небес; см. гл. 26.

<sup>7</sup> Однако тот факт, что мы, когда умираем, немедленно отправляемся к Христу, не дол-жен восприниматься как призыв к самоубийству. Бог говорит: «Не убивай» (Исх. 20:13), и это означает, что мы не должны убивать сами себя, точно так же, как не должны убивать других.

С другой стороны, многие верные христиане во время войны и кораблекрушений или в других тяжелых обстоятельствах отдали свои жизни ради других, исполнив таким образом учение Христа: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13).

<sup>8</sup> более широком понимании это означает, что в этой жизни мы должны оставаться верными Христу в служении Ему и в молитве, ибо Он призывает нас быть «верными до смерти» (Отк. 2:10). И хотя Павел, размышляя о своих собственных желаниях, хотел от-правиться к Христу, он понимал, что ради филиппийцев и других людей, которым он служил, «нужнее» было остаться (Флп. 1:24).

<sup>8</sup> См. гл. 2 , где говорится, почему мы не должны принимать апокрифы как часть Писания.

Сделав же сбор по числу мужей до двух тысяч драхм серебра, он [Иуда Маккавей] послал в Иерусалим, чтобы принести жертву за грех, и по-ступил весьма хорошо и благочестно, помышляя о воскресении. Ибо, если бы он не надеялся, что павшие в сражении воскреснут, то излишь не и напрасно было бы молиться за мертвых. Но он помышлял, что скончавшимся в благочестии уготована превосходная награда, — какая святая и благочестивая мысль! — Посему *принес за умерших умилостиви-тельную жертву, да разрешатся от греха* (курсив мой. — У. Г.).

В этом тексте одобряется молитва за умерших, а также жертва Богу ради освобождения умерших от их грехов. Однако в ответ следует сказать, что эта литература не равна по своему авторитету Писанию и не может быть принята как авторитетное основание для учения. Более того, здесь содержится явное противоречие ясному утверждению о том, что умершие верующие отправляются к Христу, которое было процитировано выше, а потому противоречит ясному учению Нового Завета. Кроме того, когда здесь говорится о том, что Иуда со-вершает «за умерших умиловительную жертву [греч. *ἐξίλασις*]», то это про-тиворечит конкретному учению Нового Завета о том, что Христос совершил эту жертву за нас. И наконец, этот отрывок трудно согласовать даже с учением Римско-католической церкви, поскольку здесь сказано, что за воинов, погибших в смертном грехе идолослужения (который не может быть прощен, в соответствии с учением католиков), следует возносить молитвы и приносить жертвы, и что это предполагает возможность избавления их от страданий.

Римско-католическое богословие находит подтверждение учению о чистилице прежде всего в отрывке из 2 Мак., процитированном выше, и в цер-ковном предании<sup>9</sup>. Приводят и другие отрывки в поддержку учения о чистилице: 2 Тим. 1:18; Мф. 5:26; 1 Кор. 3:15 и Мф. 12:32. Во 2 Тим. 1:17,18 Павел говорит об Онисифоре: «Но, быв в Риме, с великим тщанием искал меня и нашел. Да даст ему Господь обрести милость у 1Ъспода в оный день; а сколько он служил (мне) в Ефесе, ты лучше знаешь». Те, кто придерживается учения о чистилице, утверждают: «Онисифор... явно не был в числе живых во время написания Второго послания к Тимофею»<sup>10</sup>. Похоже, это утверждение осно-вано на том, что Павел говорит не о самом Онисифоре, а о «доме Онисифора» (2 Тим. 1:16). Однако это выражение не доказывает, что Онисифор умер; оно лишь свидетельствует о том, что Павел желал благословения не только ему, но и всему его дому. В этом нет ничего удивительного, поскольку Онисифор слу-жил в Эфесе, где Павел трудился в течение трех лет (2 Тим. 1:18; ср.: 4:19). Основывать учение о чистилице на мысли о том, что Онисифор уже умер, — означает строить его на предположении, которое не имеет ясных доказательств. (Для Павла нет ничего необычного в том, чтобы желать христианам получить благословение в Судный день; см.: 1 Фес. 5:23.)

<sup>9</sup> Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, pp. 321, 322, 482-485.

<sup>10</sup>Ibid., p. 321.

<sup>11</sup>Ibid., p. 483.

В Мф. 12:32 Иисус говорит: «Если же кто скажет на Духа Святого, не про-стится ему нив сем веке, ни в будущем». Отт говорит, что это утверждение «пред-полагает возможность прощения грехов не только в этом мире, но и в будущем»<sup>11</sup>.

Однако это не более чем логическая ошибка: сказать, что нечто не произойдет в будущем веке, вовсе не предполагает, что это может произойти в будущем веке!<sup>12</sup> Для доказательства учения о чистилице необходимо не отрицательное суждение, подобное этому, а утверждение, которое гласило бы, что люди, по-еле того как умирают, страдают ради продолжения очищения. Однако нигде в Писании об этом не говорится.

В 1 Кор. 3:15 Павел говорит, что в Судный день всякое дело будет оценено и испытано огнем, а затем добавляет: «Ау кого **дело сгорит**, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня». Однако здесь не говорится о том, что **человек** сгорит или будет терпеть какое-либо наказание, здесь гово-рится, что лишь его **дело** будет подвергнуто испытанию огнем — доброе бу-дет подобно золоту, серебру и драгоценным камням, которые не увидят тле-ния (ст. 12). Кроме того, сам Отт допускает, что здесь говорится не о том, что произойдет в веке сем, а о том, что случится в день «общего суда»<sup>13</sup>, а потому этот отрывок трудно использовать в качестве убедительного аргумента в пользу чистилица. Наконец, в Мф. 5:26, после призыва мириться со своими про-тивниками еще по дороге в суд, чтобы обвинитель не отдал их судье, а судья не отдал бы слуге и чтобы таким образом не попасть в тюрьму, Иисус говорит: «Ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта». Отт пони-мает это как притчу, которая учит об «ограниченном по времени наказании в другом мире»<sup>14</sup>. Однако в контексте нет никакого указания на то, что это прит-ча. Иисус дает здесь практическое учение о разрешении человеческих конф-ликтов, чтобы избежать ситуаций, которые ведут к злобе и личным оскорбле-ниям (см.: Мф. 5:21—26). В других отрывках из Писания, которые иногда при-водят как аргументы в пользу учения о чистилице<sup>15</sup>, напрямую не говорится об этом. Скорее всего, здесь говорится о наказании и освобождении от тягот в этом мире или о жизни вечного благословения с Богом на небесах в жизни будущей.

<sup>12</sup>Подобную же ошибку совершают те, кто утверждает: Иисус говорит, что не изгла-дит чьего-либо имени из книги жизни (Отк. 3:5), следовательно, можно предположить, что Он может изгладить из нее имена других людей (см.: гл. 39).

<sup>13</sup>Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 483.

<sup>14</sup>Ibid., p. 484.

<sup>15</sup>Беркхоф упоминает о том, что католики иногда ссылаются на Ис. 4:4; Мих. 7:8; Зах. 9:11; Мал. 3:2,3; 1 Кор. 15:29.

<sup>16</sup>См. гл. 26, где говорится о том, что Своей смертью Христос понес наказание за

### **наши грехи и полностью искупил нас.**

Гораздо более серьезная проблема заключается в том, что это учение предлагает нам что-то прибавить к искупительной работе Христа, подчеркивая тем самым, что Его искупительный труд не был достаточен в качестве наказания за наши грехи. Но это, безусловно, противоречит учению Писания<sup>16</sup>. Кроме того, учение о чистилище отнимает у верующих великое утешение, которое приносит им мысль о том, что умершие немедленно отправляются к Господу и что они также, когда умрут, отправятся, чтобы «быть со Христом, потому что это несравненно лучше» (Флп. 1:23).

2) В Библии нет учения о «сне души». Тот факт, что душ и верующих немедленно отправляются к Богу, означает также, что **учение о сне души неверно**. Эта доктрина учит, что когда верующие умирают, они переходят в состояние бес-сознательного существования, и сознание они обретут только тогда, когда вернется Христос и воскресит их к вечной жизни. В ходе истории церкви это учение распространялось то одним лицом, то другим, в том числе некоторыми анабаптистами в период Реформации и некоторыми ирвингитами в Англии в XIX в. Одно из первых сочинений Жана Кальвина было направлено против этого учения, которое никогда не было широко принято в церкви.

Подтверждение этому учению часто усматривали в том, что Писание многократно говорит о мертвых как о «спящих» или «засыпающих» (Мф. 9:24; 27:52; Ин. 11:11; Деян. 7:60; 13:36; 1 Кор. 15:6,18,20,51; 1 Фес. 4:13; 5:10). Кроме того, похоже, что в некоторых текстах содержится указание на бессознательное состояние мертвых (см.: Пс. 6:5; 113:25 [однако см. ст. 26!]; Еккл. 9:10; Ис. 38:19). Но когда Писание представляет смерть как «сон», это лишь метафорическое выражение, которое показывает, что смерть для христиан — это не более чем временное явление, подобно тому, как сон является чем-то временным. Это очевидно, например, когда Иисус разговаривает со своими учениками о смерти Лазаря. Он говорит: «Лазарь друг наш уснул, но Я иду разбудить его» (Ин. 11:11). Мы должны отметить, что Иисус не говорит: «Душа Лазаря спит», и ни в каком другом месте Писания не говорится, что душа человека спит или находится в бессознательном состоянии (такое утверждение необходимо для доказательства учения о сне души). Иисус просто говорит, что **Лазарь** уснул. Затем Иоанн поясняет: «Иисус говорил о смерти его; а они думали, что Он говорит о сне обыкновенном. Тогда Иисус сказал им прямо: Лазарь умер» (Ин. 11:13,14). Другие отрывки, в которых говорится о том, что люди спят, когда умирают, следует также понимать в смысле метафорическо-го упоминания о том, что смерть временна.

Что же касается тех мест, где говорится, что мертвые не славят Бога или о том, что сознательная деятельность прекращается после смерти, то их все нужно относить к жизни в этом мире. Нам кажется, что когда люди умирают, они больше не участвуют в сознательной деятельности. Однако Псалом 113 полностью представляет библейскую точку зрения. В нем говорится: «Не мертвые восхвалят Господа, ни все нисходящие в могилу», а те, кто верит в Бога: «Но мы будем благословлять Господа отныне и вовек. Аллилуйя» (Пс. 113:25,26).

И наконец, во всех отрывках, процитированных выше, где говорится, что верующие сразу же отправляются к Господу и наслаждаются там общением с Ним (2 Кор. 5:8; Флп. 1:23; Лк. 23:42 и Евр. 12:23), есть свидетельства, что после смерти для верующих существует сознательное бытие и общение с Богом. Иисус не сказал: «Сегодня ты не будешь более осознавать, что с тобой происходит». Нет, Он сказал: «Ныне же **будешь со Мною в раю**» (Лк. 23:43, курсив мой. — *У. Г.*). Нет никакого сомнения в том, что в то время рай понимался не как бессознательное состояние, а как одно из великих благословений и как радость в присутствии Бога<sup>17</sup>. Павел не говорит: «Имею желание разрешиться и быть в бессознательном состоянии в течение длительного периода времени», напротив, он говорит: «Имею желание разрешиться **и быть со Христом**» (Флп. 1:23, курсив мой. — *У. Г.*). Он, безусловно, знал, что Христос — это не бес-сознательный, спящий Спаситель, что Он живет и царствует на небесах. Быть с Христом — значит наслаждаться благословением общения с Ним, и именно поэтому разрешиться и быть с Ним — «несравненно лучше» (Флп. 1:23). Вот почему Павел говорит: «Мы... желаем лучше выйти из тела и водвориться у Господа» (2 Кор. 5:8).

<sup>17</sup> См. другие употребления слова «рай» во 2 Кор. 12:3 и Отк. 2:7; здесь это слово явно означает небо, где Бог живет и царствует; проблематика, связанная с этим словом, рассматривается в гл. 26.

<sup>18</sup> Выражение «общение святых» в Апостольском символе веры означает тот факт, что мы в определенном смысле имеем единство в общении с теми, кто умер и прежде нас отправился на небеса, что подтверждается в Евр. 12:23. Это не значит, что мы можем ощущать это общение, просто когда мы поклоняемся Богу, мы присоединяемся к тому богослужению, которое уже происходит на небесах (см. гл. 50 о том, что наше поклонение сейчас — это также и поклонение на небесах).

В Евр. 12:1, сразу же после целой главы, посвященной вере умерших вет-хозаветных святых (Евр. 11), говорится:



«Имея вокруг себя такое облако сви-детелей...» Автор призывает нас проходить поприще нашей жизни с терпе-нием, поскольку мы окружены таким облаком свидетелей, т. е. подразуме-вается, что умершие имеют определенное представление о том, что происходит на земле. Писание сообщает нам об этом очень немного, воз-можно потому, что оно не хочет, чтобы мы общались с умершими, или моли-лись за них, или входили с ними в контакт каким-либо иным образом (отме-тим великий грех Саула, связанный с общением с умершим, 1 Цар. 28:7—25). Тем не менее в Евр. 12:1,2 все желается нам этот слабый намек, возможно, в качестве ободрения, чтобы мы оставались верными Богу, как и те, кто умер и отправился на небеса прежде нас. Также и в конце гл. 12 Послания к Евре-ям автор говорит, что, когда мы поклоняемся Богу, мы входим в присутствие Бога на небесах и приходим не просто к «духам праведников, которые спят в бессознательном состоянии», а к «тьмам Ангелов, к торжествующему собо-ру и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета» (Евр. 12:22-24)<sup>18</sup>.

Откровение Иоанна (6:9—11 и 7:9,10) также ясно показывает нам души или духи умерших, которые отправились на небеса в молитве и поклонении, ибо они громко восклицают: «Доколе, Владыка святой и истинный, не су-дишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?» (Отк. 6:10). Мы видим их, стоящих «пред престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих. И восклицали громким голосом, говоря: спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и Агнцу!» (Отк. 7:9,10). Все эти отрывки опро-вергают учение о сне души, поскольку они ясно показывают, что души веру-ющих испытывают осознанное общение с Богом на небесах сразу же после смерти.

3) **Отправлялись ли ветхозаветные верующие к Богу немедленно?** Некото-рые утверждают, что души верующих *с момента воскресения Христова* немед-ленно отправляются к Богу на небеса, а души тех верующих, которые умерли *до воскресения Христова*, не наслаждались благословениями небес, а отпра-влялись в место, где ожидали завершения искупительной работы Христа. Иног-да это место называли *limbuspatrum*, или просто лимбом<sup>19</sup>. В особенности дан-ная точка зрения характерна для римско-католического богословия, однако ее поддерживали и некоторые лютеране. В определенной степени это учение опирается на представление о сошествии Христа в ад, которое мы уже рас-смотрели<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> **Строго говоря, римско-католические богословы утверждают, что существует два лимба: место, куда отправляются некрещенные младенцы, называется *limbus infantum*, а место, куда отправились ветхозаветные верующие после смерти, называется *limbuspatrum*. Латинское слово *limbus* означает «кайма, оторочка»; лимб представляли себе распо-ложенным на краю ада, где люди отстранялись от присутствия Бога, однако при этом не испытывали осознанных страданий. В Писании нет конкретного подтвержде-ния этому учению.**

<sup>20</sup> **Вопрос о том, сходил ли Христос в ад, после того как умер, рассматривается в гл. 26.**

Не многие места в Писании говорят о состоянии ветхозаветных верую-щих после смерти, однако все, что об этом говорится, указывает на то, что они немедленно и осознанно радовались присутствию Бога, а не на то, что они ждали где-то вдали от Бога. «И ходил Енох пред Богом; и не стало его, потому что *Богвзял его*» (Быт. 5:24; ср.: Евр. 11:5, курсив мой. — У Г.). Илия был взят не в какое-то место на краю ада, нет, «понесся Илия в вихре *на небо*» (4 Цар. 2:11, курсив мой. — У Г.; ср.: Мф. 17:3, где появляются Моисей и Илия, беседаю-щие с Иисусом). А вот в чем уверен псалмопевец Давид: «*Я пребуду в доме Господнем многие дни*» (Пс. 22:6; ср.: 15:10,11; 16:15, курсив мой. — У Г.). Кроме того, когда Иисус отвечает саддукеям, Он напоминает им, что Бог говорит: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова», а затем говорит: «Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф. 22:32). В притче о богаче и Лазаре Иисус не гово-рит, что Лазарь находится в бессознательном состоянии, Он упоминает о том, что Авраам говорит о Лазаре: «Ныне же он здесь утешается» (Лк. 16:25). Ав-раам сам осознанно пребывает в некоем прекрасном месте (куда богач хотел бы попасть) — и речь явно идет не об окраине ада. Важно отметить, что по-скольку все это происходит до воскресения Иисуса, то Лазарь находится в том же положении, что и ветхозаветные святые.

Поэтому ветхозаветные святые также, судя по всему, немедленно отпра-влялись на небеса и наслаждались там общением с Богом после своей смерти. Однако вполне может быть и так, что, когда Христос возвратился на небо при Своем вознесении, они получили дополнительные благословения и еще боль-шую радость. Тем не менее это не означает, что они были тогда перенесены на небо впервые или что они тогда впервые насладились благословением Божь-его присутствия.

<sup>21</sup> См. гл. 55 о степени вознаграждения на небесах.

<sup>22</sup> Еще одним указанием на то, что нам не следует молиться за мертвых, является тот

факт, что Давид весьма много молился о своем сыне, но только до тех пор, пока тот не умер, а после смерти сына Давид поднялся, умылся, сменил одежду и «пошел в дом Господень, и молился... и он ел» (2 Цар. 12:20). Давид понимал, что, как только его сын умер, долг молитвы за него был исполнен. Когда в этом разделе я говорю о «молитве за умерших», я имею в виду молитву о том, чтобы Бог изменил их состояние или участь. Но, безусловно, нет ничего неверного в *благодарении Бога за жизнь людей, после того как они умерли.*

4) Следует ли нам молиться о мертвых? И наконец, тот факт, что души верующих немедленно отправляются к Богу, означает, что *нам не следует молиться за умерших.* Учение об этом мы находим во 2 Мак. 12:42—45 (см. выше), но в самой Библии нигде этого нет. Более того, нигде не говорится, что так поступали новозаветные христиане, и нет указаний на то, что им следовало поступать таким образом. Когда *верующие* умирают, они отправляются к Богу и пребывают с Ним в состоянии совершенного счастья. Какой смысл тогда продолжать молиться за них? Окончательное небесное вознаграждение будет основано на том, что произошло в этой жизни, как о том неоднократно свидетельствует Писание (1 Кор. 3:12—15; 2 Кор. 5:10 и др.)<sup>21</sup>. Души умерших *неверующих* отправляются в место наказания и вечного отделения от Бога. Молиться за них также бессмысленно, поскольку их окончательная судьба была определена на основании их греха и их противления Богу в этой жизни. Молиться за умерших означает молиться о том, что, как нам говорит Бог, уже определено<sup>22</sup>. Учить о том, что нам следует молиться за умерших или призывать других поступать таким образом — значит давать ложную надежду на то, что участь человека может быть изменена после того, как он умер, а Писание нигде не дает нам оснований считать, что это так. Это приведет к тому, что люди будут без пользы волноваться и тратить время на молитвы, которые не принесут никакого результата и отвлекут внимание от молитв о том, что происходит в этой жизни и что могло бы значительно ускорить работу Царства. Мы должны использовать наше время на такие молитвы, которые согласуются с волей Божьей.

**2. Души неверующих немедленно отправляются на вечное наказание.** Писание не дает нам оснований полагать, что люди могут получить второй шанс уверовать в Христа, после того как умрут. На самом деле, все обстоит наоборот. Притча Иисуса о богаче и Лазаре не оставляет надежды на то, что люди могут перейти из ада на небеса, после того как они умерли. Хотя богач и взывал из ада: «Отче Аврааме! умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучусь в пламени сем», Авраам ответил ему: «...Между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и *оттуда к нам не переходят*» (Лк. 16:24—26, курсив мой. — У. Г.).

В Послании к Евреям смерть и последующий суд тесно связаны: «И как человекуам положено однажды умереть, а потом суд...» (Евр. 9:27). Кроме того, Писание никогда не представляет последний суд как нечто зависящее от события, происходящих после нашей смерти, а лишь оттого, что происходит в этой жизни (Мф. 25:31—46; Рим. 2:5—10; ср.: 2 Кор. 5:10). Некоторые говорят, что есть второй шанс уверовать в Евангелие. Это утверждение основано на проповеди Христа о духах в темнице (1 Пет. 3:18—20) и на благовествовании «и мертвым» (1 Пет. 4:6). Однако такая интерпретация данных стихов неверна, и если более тщательно рассмотреть эти тексты, то можно убедиться, что здесь нет подтверждения упомянутой точки зрения<sup>23</sup>.

Мы также должны понимать, что утверждение о том, что после смерти есть второй шанс принять Христа, основано на представлении, что все заслуживают шанса принять Христа и что вечное наказание постигает только тех, кто сознательно решает отречься от Него. Однако такая мысль, несомненно, не находит подтверждения в Писании: мы все — грешники по нашей природе и по нашему выбору; на самом деле никто из нас не заслуживает Божьей благодати или возможности услышать Евангелие Христа — все это мы получаем лишь по незаслуженной нами благосклонности Божьей. Проклятие постигает не только за то, что кто-то сознательно отрекается от Христа, но также и за совершенные кем-либо грехи и за непокорность Богу, чем, собственно говоря, и являются наши грехи (см.: Ин. 3:18).

<sup>24</sup> Разбор этих стихов см. в гл. 26; см. также: Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, pp. 155-162, 170-172, 203-239.

Положение о том, что люди имеют второй шанс принять Христа после своей смерти, лишает смысла благовествование и дискредитирует миссионерскую деятельность в наши дни; непонятен тогда смысл миссионерского рвения, которое столь сильно ощущалось в новозаветной церкви в целом и в частности проявилось в миссионерских путешествиях апостола Павла.

Безусловно, учение о том, что существует осознаваемое наказание неверующих после того, как они умирают, и что это наказание длится вечно, вызывает в нас внутреннее сопротивление. Однако те места в Писании, которые учат об этом, столь ясны, что, похоже, мы должны принять это учение, если только принимаем все, чему учит Писание. Иисус говорит, что в день последнего суда Он скажет тем, кто встанет от Него полевую руку: «Идите от Меня, проклятые, в *огонь вечный*, уготованный диаволу и ангелам его», и «пойдут сии в *муку вечную*, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:41,46, курсив мой. — У. Г.)<sup>25</sup>.

Эти отрывки показывают нам, что учение *аннигиляционизма* не соответствует Писанию. Это учение говорит, что неверующие просто перестанут существовать либо сразу же после смерти, либо после страданий в течение определенного периода времени — Бог «уничтожит» их. Такая мысль на первый взгляд кажется привлекательной и дает нам возможность избежать эмоциональных трудностей, связанных с утверждением о вечных осознаваемых мучениях тех, кто будет проклят. Но подобная идея нигде открыто не высказана в Писании и противоречит тем отрывкам, в которых говорится о вечном благословении праведников в связи с вечным наказанием проклятых (Мф. 25:46), и тем отрывкам, в которых говорится о том, что проклятые будут подвергаться мучениям во веки веков, день и ночь (Отк. 14:11; 20:10)<sup>26</sup>.

Хотя неверующие и переходят в состояние вечных мук сразу после смерти, их тела не будут воскрешены до Судного дня. В этот день их тела будут воскрешены и воссоединены с душами, и они предстанут перед престолом Бога для того, чтобы окончательный суд был свершен над ними в теле (см.: Мф. 25:31-46; Ин. 5:28,29; Деян. 24:15; и Отк. 20:12,15)<sup>27</sup>.

### Вопросы для самостоятельной работы

<sup>25</sup> Учение о последнем суде и об аде рассматривается в гл. 56.

<sup>26</sup> См. гл. 55, где аннигиляционизм рассматривается более подробно.

<sup>27</sup> См. гл. 55.

1. Много ли вы размышляли о вашей смерти? Вы испытывали страх в связи с этим? Как вы полагаете, этот страх обусловлен влиянием мира или Писанием? Как учение Писания велит вам относиться к этим страхам?

2. Изменилось ваше отношение к смерти после прочтения этой главы? Можете ли вы теперь к ней относиться как к чему-то, что приблизит вас к Христу и усилит вашу веру в Бога и вашу верность Ему? Как бы вы могли выразить ваши надежды относительно смерти?

3. Как вы полагаете, хватило бы у вас храбрости отречься от греха, даже если бы вам грозила смерть в римском Колизее, или сожжение на костре в эпоху Реформации, или тюрьма на долгие годы в каком-нибудь иностранном государстве в наши дни? Как вы полагаете, почему христианские мученики считали, что у них хватит на это храбрости? Что помогло им подготовиться к такому страданию (прочтите 1 Кор. 10:13)? Возможно, у вас возникнет желание прочесть рассказ о мученичестве Поликарпа — волнующее исповедание веры в Бога и в Его верность. Поликарп умер во II в. н. э.<sup>28</sup> Твердо ли вы помните о том, что послушание Христу важнее, чем сохранение жизни? Что могло бы заставить вас сомневаться в этом или вести себя не в соответствии с этой истиной?

4. Если кто-то из ваших близких христиан умер, вы испытывали при этом горечь, смешанную с радостью? Как повлияло прочтение этой главы на ваше отношение к этому событию, если действительно повлияло?

5. Вы верили прежде в учение о чистилище? Если теперь вы в это больше не верите, можете ли вы описать, какие чувства порождало в вас это учение и какие эмоции вы испытываете теперь, когда осознаете, что это учение неверно и что чистилище не существует?

6. Если смерть рассматривается как часть процесса освящения, то каким образом мы должны относиться к процессу старения в этом мире? Так ли к старению относится мир? Как вы сами относитесь к старости?

### 1. Специальные термины

аннигиляционизм лимб  
общение святых смерть

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 543-578

<sup>28</sup> Перевод книги «Мученичество Поликарпа» (77<sup>th</sup> *Martyrdom of Poly carp*) см.: *The Apostolic Fathers*, 2 vols., ed. Kirsopp Lake, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1913), pp. 307—345. Его можно найти также в следующем издании: *The Ante-Mcene Fathers*, ed. A. Roberts and J. Donaldson (10 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1979 [reprint]).

1930 Thomas, 298-310, 508-521

### 2. Арминианские (уэслианские или методистские) 1875-1876 Pope, 3:371-386

1892-1894 Miley, 2:430-439

1940 Wiley, 3:211-242

1983 Carter, 2:1109-1113

### 3. Баптистские

1767 Gill, 2:179-211

1887 Boyce, 437-451

1907 Strong, 982-1003

1917 Mullins, 458-462

1983-1985 Erickson, 1167-1184

### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 4:413-415

1949 Thiessen, 333-336

1986 Ryrie, 518-520

### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 3:507-515

1934 Mueller, 613-619

### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1724-1758 Edwards, 2:26-36

1871-1873 Hodge, 3:713-770

1878 Dabney, 817-829

1889 Shedd 2b:591-640

1937-1966 Murray, *CW*, 2:401-403; *CW*, 3:242-246

1938 Berkhof, 668-694

1962 Buswell, 2:304-323

### 7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 3:400-401, 450

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

### 1. Традиционные богословия

1955 Ott, 445-450, 473-476, 482-485

### 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 2:1135-1147

Другие работы

- Beckwith, Roger T. "Purgatory". In *NDT*, pp. 549-550.
- Cooper, John W. *Body, Soul and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Mon-ism-Dualism Debate*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989, pp. 81-103, 121-253.
- Dauids, P. H. "Death". In *EDT*, pp. 299, 300.
- Feinberg, John S. "1 Peter 3:18—20, Ancient Mythology, and the Intermediate State". *WTJ*. Vol. 48, no. 2 (Fall 1986), pp. 303-336.
- Grudem, Wayne. "Christ Preaching Through Noah: 1 Peter 3:19—20 in the Light of Dominant Themes in Jewish Literature". In *The First Epistle of Peter*. Tyndale New Testament Commentaries. Leicester: Inter-Varsity Press, and Grand Rapids: Eerdmans, 1988, pp. 203-239.
- Harris, Murray J. "Death". In *NDT*, p. 188.
- Harris, Murray J. "Intermediate State". In *NTD*, pp. 339, 340.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, pp. 79-108.
- Smith, S. M. "Intermediate State". In *EDT*, pp. 562-564.

## Отрывок для запоминания

Флп. 1:20-24:

*При уверенности и надежде моей, что я ни в чем посрамлен не буду, но при всяком дерзновении, и ныне, как и всегда, возвеличится Христос в теле моем, жизнью ли то, или смертью. Ибо для меня жизнь — Христос, и смерть — при-обретение. Если же жизнь во плоти доставляет плод моему делу, то не знаю, что избрать. Влечет меня то и другое: имею желание разрешиться и быть со Христом, потому что это несравненно лучше; а оставаться во плоти нужнее для вас.*

Г Л А В А 41

## Прославление (обретение воскресенного тела)

*Когда мы обретаем воскресенные тела? Какими они будут?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Когда Христос искупил нас, Он искупил не только наш дух (или душу), Он освободил нас как личность в целом, что включает в себя и искупление наших тел. Поэтому приложение к нам искупительной работы Христа не будет завершено до тех пор, пока наши тела не освободятся окончательно от влияния грехопадения и не будут приведены в состояние совершенства, для которого Бог и сотворил их. Искупление наших тел случится только тогда, когда Христос возвратится и воскресит наши тела из мертвых. Однако Павел говорит, что в настоящий момент мы ожидаем *«искупления тела нашего»*, а затем добавляет: «Ибо мы спасены в надежде» (Рим. 8:23,24). Тот этап, на котором мы получаем воскресенные тела, называется **прославлением**. Об этом будущем дне Павел говорит: «С Ним и **прославимся**» (Рим. 8:17, курсив мой. — У. Г.). Кроме того, когда Павел прослеживает все стадии процесса спасения, в последнюю очередь он называет прославление: «А кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал; а кого оправдал, тех и **прославил**» (Рим. 8:30, курсив мой. — У. Г.).

Тот день, в который мы будем прославлены, станет днем величайшей победы, поскольку в тот день последний враг — смерть — будет истреблен, как это сказано в Писании: «Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои. Последний же враг истребится—смерть» (1 Кор. 15:25,26). Павел говорит «Тогда сбудется слово написанное: „поглочена смерть победою“. „Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?“» (1 Кор. 15:54,55). Когда наши тела будут воскресены из мертвых, мы достигнем полной победы над смертью, которая является результатом грехопадения Адама и Евы. Тогда наше искупление будет завершено.

Поэтому понятие **«прославление»** мы можем определить следующим образом: **прославление — это окончательный шаг в процессе искупления. Оно произойдет, когда возвратится Христос и когда Он воскресит из мертвых тела всех верующих, умерших во все времена, и объединит их с их душами и изменит**

*тела всех верующих, которые останутся живыми, даруя таким образом всем верующим одновременно такие же совершенные воскресенные тела, как Его собственное.*

#### А. Свидетельство Нового Завета о прославлении

Важнейший новозаветный текст, повествующий о прославлении, или вое-крещении, тела — это 1 Кор. 15:12—58. Павел говорит: «Так во Христе все ожи-вут, каждый в своем порядке: первенец Христос, потом Христовы, **в прише-ствиеЕго**» (ст. 22,23)<sup>1</sup>. Павел рассматривает природу телесного воскресения несколько подробнее в ст. 35—50, которые мы рассмотрим ниже. В заверше-ние он говорит, что не все христиане умрут, но тела некоторых, тех, кто оста-нется жив во время пришествия Христа, в одно мгновение будут изменены, это будут уже воскресенные тела, которые никогда не постареют, не станут слабее и не умрут:

**Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгнове-ние ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут не-тленными, а мы изменимся (1 Кор. 15:51,52, курсив мой. — У. Г.).**

В Первом послании к Фессалоникийцам Павел поясняет, что в тот день души тех людей, которые умерли и отправились к Христу, вернутся и воссо-единятся со своими телами, потому что Христос возьмет их с собой: «Ибо, если мы веруем, что Иисус умер и воскрес, то и умерших в Иисусе **Бог приведет с Ним**» (1 Фес. 4:14, курсив мой. — У. Г.). Однако здесь Павел говорит не толь-ко о том, что Бог приведет тех, кто умер; он говорит также, что **«мертвые во Христе воскреснут прежде»** (1 Фес. 4:16, курсив мой. — У. Г.). Итак, те верую-щие, которые умерли во Христе, также будут воскресены для встре-чи с Хри-стом (Павел говорит в ст. 17: «Мы... вместе с ними восхищены будем на об-лаках в сретение Господу на воздухе»). Такое утверждение имеет смысл только в том случае, если речь идет о том, что **души** верующих, отправившихся к Христу, вернутся с Ним, и о том, что их **тела** будут воскресены из мертвых, чтобы воссоединиться с душами, а затем будут вознесены, чтобы пребывать с Христом.

Кроме этих текстов, 1 Кор. 15 и 1 Фес. 4, также и во многих других местах в Новом Завете утверждается истинность учения о прославлении. Иисус го-

<sup>1</sup> М. Дж. Харрис отстаивает альтернативный взгляд, основанный на собственном по-нимании 2 Кор. 5:1—10, — о том, что коринфяне обретут свои воскресенные тела сразу же после того, как умрут. См.: Murray J. Harris, *From Grave to Glory: Resurrection in the New Testa-ment*, pp. 207—210. Однако такой взгляд крайне трудно согласовать с 1 Кор. 15и 1 Фес. 4; см.: D. A. Carson, "Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology", in *Scripture and Truth*, pp. 85,86.

ворит: «...Наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в *воскресение жизни*, а делавшие зло в воскресение осуждения» (Ин. 5:28,29, курсив мой. — У. Г.)<sup>2</sup>. Иисус говорит также: «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но *все то воскресить в последний день*; воля Послав-шего Меня есть та, чтобы всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и *Я воскрешу его в последний день*» (Ин. 6:39,40, курсив мой. — У. Г.; ср.: ст. 44,54).

Павел говорит: «Если же Дух Того, Кто воскресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых *оживит и ваши смер-ные тело* Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8:11, курсив мой. — У. Г.; ср.: 2 Кор. 5:1—10). Он понимает, что христиане живут в радостном ожида-нии возвращения Христа и изменения своих тел, которые должны стать та-кими же, как совершенное тело Иисуса. Он говорит: «Наше же жительство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа (нашего) Иисуса Хри-ста, Который уничиженное тело наше преобразит так, что оно будет сооб-разно славному телу Его, силою, которою Он действует и покоряет Себе все» (Флп. 3:20).

#### Б. Подтверждения в Ветхом Завете учения о прославлении

Иногда люди утверждали, что в Ветхом Завете нет (или совсем нет) под-тверждений надежды на будущее воскресение тел, однако в Ветхом Завете гораздо больше таких подтверждений, чем мы думаем. Во-первых, Новый За-вет указывает, что еще до того, как Иисус был воскресен из мертвых, многие иудеи, жившие во времена Христа, имели определенную надежду на будущее телесное воскресение. Когда Иисус приходит в дом Лазаря, после того как тот умер, и говорит Марфе: «Воскреснет браттвой», Марфа отвечает: «Знаю, что воскреснет *в воскресение, в последний день*» (Ин. 11:23,24, курсив мой. — У. Г.). Кроме того, когда Павел на суде сказал Феликсу: «...Имея надежду на Бога, что будет *воскресение мертвых*, праведных и неправедных, чего и сами они [об-винители-иудеи] ожидают» (Деян. 24:15, курсив мой. — У. Г.).

<sup>2</sup> Некоторые евангельские христиане полагают, что как верующие, так и неверующие будут воскресены

одновременно (такой точки зрения придерживаются амиллена-рии). Другие (в частности, премилленариисты) полагают, что воскрешение верующих произойдет до наступления миллениума, а воскрешение неверующих — на 1000 лет позже, после миллениума. См. гл. 54, где рассматривается вся эта проблематика и в том числе данный конкретный стих.

Что же касается верований тех людей, которые жили в ветхозаветные времена, то Евр. 11 говорит нам, что Авраам «ожидал города, имеющего основание, которого художник и строитель Бог» (Евр. 11:10). Мы также читаем о том, что многие ветхозаветные святые «умерли в вере, не получивши обетований, а только издали видели оные, и радовались, и говорили о себе, что они странники и пришельцы на земле... но они *стремились к лучшему, то есть, к небесному*, посему и Бог не стыдится их, называя Себя их Богом: ибо Он приготовил им город» (Евр. 11:13—16, курсив мой. — У. Г.). Автор даже говорит, что Авраам «думал, что Бог силен и из мертвых воскресить» (Евр. 11:19).

Когда мы рассматриваем сами учения Ветхого Завета, мы видим много-численные указания на то, что ветхозаветные авторы имели сильную надежду на будущее воскресение. Иов говорит: «А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его» (Иов. 19:25,26)<sup>3</sup>.

В Псалтири мы читаем: «Но Бог избавит душу мою от власти преисподней, когда примет меня» (Пс. 48:16; ср.: Пс. 72:24). А в Книге Притчей читаем: «Не оставляй юноши без наказания; если накажешь его розгою, он не умрет; ты накажешь его розгою, и спасешь душу его от преисподней» (Прит. 23:13,14). Исайя говорит: «*Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела!*» (Ис. 26:19, курсив мой. — У. Г.). Даниил дает очень конкретное пророчество о том, что «*многие из спящих в прахе земли пробудятся*, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12:2, курсив мой. — У. Г.). (Ср. также видение Иезекииля о костях в Иез. 37:1—14.)

<sup>3</sup> Многие слова в этом отрывке истолковать довольно трудно; среди исследователей ведутся дебаты о том, надеется ли Иов увидеть Бога в своей жизни (как это и происходит в 42:5), или уже после своей смерти (отметим, что Иов ожидает своего Искупителя, который явится «в последний день», однако это произойдет после того, как «кожа сия» уже станет прахом). См.: Francis L. Andersen, *Job. TOTC* (Leicester: Inter-Varsity Press, 1976), pp. 193, 194, где рассматривается экзегетическая проблематика и убедительно защищается мнение, что Иов надеется на физическое воскресение, после того как умрет. Точка зрения, что Иов надеется узреть Бога только при своей жизни, основана лишь на убежденности некоторых исследователей в том, что в иудаизме не было представления о будущем телесном воскресении еще долгое время после написания Книги Иова (однако см.: Евр. 11:10,19, где говорится о вере Авраама в воскресение).

Ветхозаветные верующие, безусловно, не были в курсе такого количества подробностей о природе воскресения и не знали, каким именно образом оно произойдет через воскресение Мессии; у них не было такого четкого основания для уверенности в воскресении, как у нас (ибо мы знаем, что Христос воскрес во плоти), тем не менее, как мы видели, они ожидали будущего дня телесного воскресения. Люди, которые годами размышляли над этими утверждениями Писания и верили в них (такие, как Марфа; Ин. 11:24), были готовы принять полное новозаветное учение о воскресении, поскольку оно лишь давало большую уверенность тем, кто уже в него верил.

## В. Какими будут наши воскресенные тела?

Если Христос воскресит наши тела из мертвых, когда возвратится, и если наши тела будут подобны Его воскресенному телу (1 Кор. 15:20,23,49; Флп. 3:21), то какими будут наши воскресенные тела?

Используя пример посеянного зерна, которое затем вырастает в нечто гораздо более прекрасное, Павел продолжает свое объяснение:

**Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. <...> И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного (1 Кор. 15:42—44,49, курсив мой. — У. Г.).**

Тот факт, что наши тела будут «нетленными», означает, что они не будут стареть и не будут подвержены никаким болезням. Они будут совершенно здоровыми и сильными навечно. Кроме того, поскольку постепенный процесс старения — это тот процесс, в ходе которого наши тела подвергаются «тлению», справедливо полагать, что наши воскресенные тела не будут иметь никаких следов старения, но будут вечно обладать признаками зрелой мужественности или женственности. Не будет никаких признаков болезни или увечья, поскольку все будет совершенным<sup>4</sup>. Наши воскресенные тела будут являть исполнение совершенной мудрости Бога, Который сотворил человеческие существа — венец Его творения и носителей Его образа. В этих воскресенных телах мы ясно увидим, в чем, по замыслу Бога, должна заключаться суть человеческой природы.

<sup>4</sup> На руках Иисуса остались раны от гвоздей, но это особый случай, это напоминание о той цене, которую

**Он заплатил за наше искупление, и это нельзя воспринимать как указание на то, что шрамы или физические увечья сохранятся и в воскресенном теле; см. гл. 27.**

Павел говорит также, что наши тела будут воскресены «в славе». Когда это слово противопоставляется «уничтожению», как мы видим это в данном отрывке, то подразумевается внешняя красота или привлекательность, которой будут обладать наши тела. Они более не будут непривлекательными, но будут выглядеть «славными» в своей красоте. Кроме того, поскольку слово «слава» часто используется в Писании для обозначения яркого сияния, которое окружает присутствие Самого Бога, то, предположительно, наши тела так же будут окружать некое сияние — как надлежащий внешний признак того, что мы вознесены и правим всем творением, дарованным нам Богом. Это так же подразумевается в Мф. 13:43, где приведены слова Иисуса: «Тогда праведники **воссияют, как солнце**, в Царстве Отца их» (курсив мой. — *У. Г.*). Также и в видении Даниила: «И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде — как звезды, во веки, навсегда» (Дан. 12:3; в отрывке, который повествует о последнем воскресении). Оба эти утверждения могут быть поняты в переносном смысле, и в этом случае они не означают, что на-стоящее сияние будет окружать наши воскресенные тела. Однако нет никаких причин считать эти тексты метафорическими, есть и другие свидетельства в пользу буквального понимания. Предвестники будущего века, которые были видны в сиянии славы Бога от липа Моисея (Исх. 34:35), и яркий свет, который исходил от Иисуса во время преобразования (Мф. 17:2), как и тот факт, что мы будем подобны Христу (1 Кор. 15:49) — все вместе говорят в пользу того мнения, что, когда мы обретем воскресенные тела, нас будет окружать видимое сияние<sup>5</sup>.

Наши тела будут воскресены также «в силе» (1 Кор. 15:43). Здесь «сила» противопоставляется той «немощи», которую мы видим в наших телах теперь. Наши воскресенные тела не только будут свободны от болезней и старости, им также будет дана полнота силы — конечно, не такой бесконечной мощи, которой обладает Бог, и не такой «сверхчеловеческой» силы, которой обладают, например, «супергерои» современных фантастических детских книг, но тем не менее нам будет дарована совершенная и полная сила и мощь, та сила, которой должны были обладать тела людей, когда Богтворил их. Таким образом, это будет сила, которой будет достаточно, чтобы сделать все, что мы захотим, в соответствии с волей Божьей.

Наконец, Павел говорит, что воскресенное тело будет «духовным телом» (1 Кор. 15:44). В посланиях Павла слово «духовный» (греч. *πνευματικός*) ни-когда не означает «не физический», а скорее «соответствующий по своим признакам Святому Духу» (см., напр.: Рим. 1:11; 7:14; 1 Кор. 2:13,15; 3:1; 14:37; 1ал. 6:1 [«вы духовные»]; Еф. 5:19). Перевод RSV «сеется тело **физическое**, востает тело **духовное**» («It is sown a *physicalbody*, it is raised a *spiritualbody*») ведет к неверному пониманию<sup>6</sup>. Более развернутой и точной формулировкой была бы следующая: «сеется **естественное тело**, подверженное признакам и желаниям этого века и управляемое собственной греховной волей, а востает **ду-ховное** тело, полностью покорное воле Святого Духа и послушное руковод-ству Святого Духа». Такое тело вовсе не является «не физическим», это физи-ческое тело, вознесенное на такую ступень совершенства, для которой Бог первоначально его и предназначал.

<sup>5</sup> **Сразу после воскресения тело Иисуса не было окружено ярким свечением, но когда Он возвратился на небо и получил от Бога-Отца славу, которая Ему по праву при-надлежала, тогда стало «лице Его — как солнце, сияющее в силе своей» (Отк. 1:16). Иисус во время Своего преобразования дал ученикам лишь краткое видение той славы, которая по праву Ему принадлежала и которую Он затем вновь обрел на небесах.**

<sup>6</sup> **Вопрос об употреблении слова «физический» в переводе RSV (1 Кор. 15:44) рассматривается в гл. 27.**

Одним словом, когда Христос возвратится, Он дарует нам новые воскре-шенные тела, подобные Его воскресенному телу. «Когда откроется, **будем подобны Ему**» (Ин. 3:2, курсив мой. — *У. Г.*; это утверждение справедливо не только в этическом смысле, но также и в применении к нашим физичес-ким телам; ср.: 1 Кор. 15:49; Рим. 8:29).

Несмотря на то что в Новом Завете так настойчиво подчеркивается подо-бие наших тел телу Христа после воскресения, многие утверждают, что мы не будем обладать физическими телами, поскольку Павел говорит: «**Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия**, и тление не наследует нетле-ния» (1 Кор. 15:50, курсив мой. — *У. Г.*). И это говорится в той же части по-слания, где он рассматривал вопрос о воскресении мертвых. Однако утверж-дать на основании этого, что мы не будем иметь физических тел — просто недо-разумение. Когда Павел говорит: «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия», под «плотью и кровью» он подразумевает **нашу нынешнюю физическую природу**, и в частности наши физические тела, в том виде, в ко-тором они существуют сейчас — в подобию Адаму после грехопадения, — а именно подверженные слабости, разрушению и, в конечном счете, смерти. Об этом он говорит в предыдущих четырех стихах (1 Кор. 15:45—49), где про-тивопоставляет Адама Христу. Он поясняет: «Каков перстный, таковы и перстные» (т. е. мы в веке сем; 1 Кор. 15:48). Затем он говорит: «И как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор. 15:49). Под «плотью и кровью» Павел



подразумевает *«плоть и кровь в нынешнем состоянии»* бытия в теле, подобном телу Адама после грехопадения, в теле, подверженном разрушению и смерти». Он не хочет этим сказать, что мы будем существовать вне физического тела, поскольку и небеса, и земля полностью будут обновлены, для того чтобы мы там жили (Рим. 8:18—25), и сами мы «все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе» (1 Кор. 15:51,52). Мы не перестанем существовать в физических телах, «ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие» (1 Кор. 15:53).

Кроме того, Иисус неоднократно показывал Своим ученикам, что Он обладает физическим телом, к которому можно прикоснуться, которое состоит из плоти и костей (Лк. 24:39) и в котором Он может принимать пищу. Это показывает нам, что тело Иисуса — образец для нас — явно было физическим телом, и было оно совершенным<sup>7</sup>.

### **См. гл. 27, где рассматривается природа воскресенного тела Христа.**

Но как будут выглядеть наши будущие воскресенные тела? Будут ли они точно такими же, как нынешние наши тела, и будут ли обладать в точности теми же признаками, или они будут несколько другими, или же они будут совершенно другими? И кроме того, будут ли наши воскресенные тела состоять из тех же молекул, из которых состоят наши земные тела; будут ли они совершенно новым творением Божиим, или некоторым сочетанием старого и нового творения?

Многочисленные послания подтверждают, что Павел предполагал, что между нашими нынешними земными телами и нашими будущими воскресенными телами будет много общего. Павел говорил: «Если же Дух Того, Кто во-кресил из мертвых Иисуса, живет в вас, то Воскресивший Христа из мертвых оживит и *ваши смертные тела* Духом Своим, живущим в вас» (Рим. 8:11, курсив мой. — *У. Г.*). Он говорил, что Иисус *«уничтоженное тело наше»* преобразит так, что оно будет подобно славному телу Его» (Флп. 3:21, курсив мой. — *У. Г.*). Павел, говоря о природе воскресенного тела, привел пример посеянного в почву зерна: «И когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно, ка-кое случится, пшеничное или другое какое; но Бог дает ему тело, как хочет, и каждому семени свое тело» (1 Кор. 15:37,38). В этом примере он опирается на человеческий опыт, который показывает, что между тем, что посажено, и тем, что вырастает, есть разница (ст. 42—44), но есть также и преемственность — зерно становится растением, сохраняя в себе свою сущность, но вбирая в себя из земли также и многое другое, следовательно, и мы будем иметь в наших воскресенных телах как сходство, так и различия. Об этой аналогии мы можем сказать, что Бог возьмет *все, что останется вмогилах наших физических тел*, и использует это для трансформации в воскресенное тело. Подробности этого процесса остаются неясными, поскольку Писание о них умалчивает. Однако, поскольку Писание нас этому учит, мы должны быть уверены, что именно так все и произойдет, хотя мы и не можем объяснить, каким образом такое возможно<sup>8</sup>.

Другое указание на значительное сходство между нашими нынешними телами и теми телами, которые будут нам дарованы, заключается в том факте, что верующие, которые будут жить в тот день, когда возвратится Христос, «изменяются» — однако тела их не будут другими: «Не все мы умрем, но все *изменимся* вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся; ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему — облечься в бессмертие» (1 Кор. 15:51 — 53).

<sup>8</sup> Кто-то может возразить, что некоторые тела распадаются полностью, поглощаются растениями, а затем эта материя попадает уже в другие тела, так что от первого тела уже ничего не остается. Однако в ответ мы просто должны сказать, что Бог в состоянии найти достаточное количество элементов от каждого тела, чтобы сформировать «зерно», из которого и будет произведено новое тело (см.: Быт. 50:25; Иов. 19:26; Иез. 37:1-14; Евр. 11:22).

Мы также должны отметить, что воскресенное тело Христа несколько отличалось от того тела, которое у Него было, прежде чем Он умер, и ученики не сразу узнавали Его, но все же было достаточно сходства с прежним телом, так что ученики все же довольно быстро понимали, Кто перед ними. Да, были такие ситуации, когда они не сразу узнавали Его. Отчасти это следует объяснить тем фактом, что за время земной жизни и служения Он, несомненно, значительно изменился под влиянием возраста, поскольку Он был «муж скорбей и изведавший болезни» (Ис. 53:3), а после воскресения был возвращен к полной и совершенной силе и молодости внешне. Мы иногда тоже не сразу узнаем наших друзей, если долго не видимся с ними; также и ученики могли с трудом узнавать Христа, только не потому, что Он состарился, а, наоборот, явился им в совершенном виде<sup>9</sup>. С другой стороны, значительное сходство между телом Иисуса до и после воскресения с очевидностью проявляется в том, что на Его воскресенном теле даже остались раны — на руках, ногах и на туловище (Ин. 20:20,27).

Есть еще одно свидетельство в пользу мнения о сходстве между нашими земными и небесными телами: судя по всему, люди будут узнавать друг друга на небесах. Иисус говорит, что люди придут с востока и с запада и «возлягут с

Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном» (Мф. 8:11). Кроме того, Илия, который был взят на небо в его земном теле, был каким-то образом узан учениками на горе преображения (Лк. 9:30,33) — конечно же, ученики не знали Илию и Моисея во плоти, однако в каком-то смысле эти люди сохранили свойственные им черты, так что ученики поняли, что это были именно они, и они были настолько же реальны, насколько и Сам Иисус (см.: Лк. 9:33). И наконец, Матфей говорит нам, что, когда Иисус умер, «гробы отверзлись; и многие **тела** усопших святых воскресли, и, вышедши из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим» (Мф. 27:52,53, курсив мой. — **У. Г.**). То, что воскрешены были собственные тела воскресших и что они в Иерусалиме явились многим, вновь подтверждает, что было определенное сходство между их мертвыми телами и воскрешенными. Поскольку они вышли из могил, «когда Иисус умер», мы можем предположить, что эти святые получили воскрешенные тела как предупреждение о том, что произойдет в день окончательного прославления, когда возвратится Христос<sup>10</sup>. Тот факт, что эти люди «явились многим», предполагает, что их можно было узнать, т. е. люди знали их прежде. Это свидетельство можно признать скорее основанием для предположения, а не для твердого вывода, и все же оно указывает на то, что есть нечто общее между телом, существовавшим до воскресения, и телом, полученным после воскресения.

<sup>9</sup> **Вопрос о том, почему ученики не сразу узнали Христа после Его воскресения, рассматривается в гл. 27.**

<sup>10</sup>См.: D. A. Carson, *Matthew, in EBC*, 8:581-582.

В наши дни многие евангельские христиане колеблются и не могут открыто признать «воскресения тела» или хотя бы то, что воскрешенные тела будут материальными, физическими, в определенной степени связанными с телами, которые опускаются в могилы. В некоторой степени это основано на неспособности понять, каким образом Бог может поднять тела из могил, в особенности в том случае, когда эти тела мертвы в течение уже многих веков.

И все же часть этих колебаний основывается на продолжающемся скептицизме неверующих, которые говорят, что подобная точка зрения просто фан-тастична и совершенно невероятна. Как Бог может совершить подобное?

В обоих случаях — основывается ли колебание на честных вопросах верующего, или на скептицизме неверующего — мы должны отдавать себе отчет в том, что наша неспособность понять или объяснить что-либо никогда не должна быть причиной отказа от той или иной точки зрения, если таковая представлена в Писании. Многочисленные тексты, процитированные выше, указывающие на то, что Бог воскресит **наши мертвые тела, находящиеся в могилах**, также как Он воскресил тело Христа, находившееся в могиле, указывают также и на то, что между нашими нынешними телами и нашими воскрешенными телами будет существовать сходство. И если этому учит нас Писание, то даже если мы не можем понять, **каким именно образом** Бог совершит это в каждом конкретном случае, все же мы должны верить в это. Бог, сотворивший мир и сотворивший каждого из нас, — Тот, Кто суверенно управляет каждой частичкой этого творения в каждый конкретный момент, Тот, Кто все свершает Своим словом силы, — безусловно, может сохранить частицы наших физических тел, которые Он хочет использовать как «зерно», из которого будет создано новое тело.

Очень важно настаивать на воскресении реального, физического тела, и не только по тем причинам, которые были приведены выше, но также и потому, что в этом — ясное утверждение благодати физического творения Бога. Мы будем жить в телах, которые будут обладать всеми теми прекрасными качествами, с которыми Бог и сотворил нас. И потому мы навечно будем живым доказательством мудрости Бога, создавшего материальное творение, которое от начала было «хорошо весьма» (Быт 1:31). В этих новых телах мы будем жить как воскрешенные верующие. И эти тела будут в совершенстве соответствовать жизни на «новом небе и новой земле, на которых обитает правда» (2 Пет. 3:13).

#### **Г. Таким же образом будет обновлено и все творение**

Когда Адам согрешил, Бог проклял из-за него землю (Быт. 3:17—19), так что она стала производить тернии и волчцы, а питаться плодами ее человек мог, лишь добывая их тяжелым трудом. Но Павел говорит, что «и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим. 8:21). Он поясняет, что это произойдет, когда мы обретем воскрешенные тела, — он говорит даже, что творение томится в ожидании этого дня: «Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... Знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится донныне; и не только она, но и мы сами, имея начаток Духа, и мы в себе стенаем, ожидая усыновления, искупления тела нашего» (Рим. 8:19,22,23). В этом обновленном творении не будет ни терний, ни волчцев, ни наводнений, ни засухи, ни пустынь, ни диких зарослей, не будет ни землетрясений, ни бурь, не будет ядовитых змей, жалящих пчел, ни грибов, которыми можно отравиться. Будет лишь плодоносная земля, земля, которая будет цвести и в изобилии приносить пищу к всеобщей радости. (См. гл. 56, в которой рассматривается вопрос об обновленной земле.)

## Д. Умершие неверующие будут воскрешены в день последнего суда

Хотя Писание говорит в основном о том, что именно верующие испытают телесное воскресение, есть также и несколько отрывков, в которых говорится, что *неверующие* будут воскрешены из мертвых, но при своем воскресении они немедленно пойдут на последний суд. Иисус ясно учит нас, что «делавшие зло» изыдут «в *воскресение осуждения*» (Ин. 5:29, курсив мой. — У. Г.). Павел также сказал, что «будет воскресение мертвых, праведных *и не-праведных*» (Деян. 24:15; ср.: Мф. 25:31-46; Дан. 12:2, курсив мой. — У. Г.). (См. гл. 55, где рассматривается вопрос о последнем суде над неверующими.)

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Павел говорит, что ожидание будущего телесного воскресения — это «на-дежда», в которой мы спасены (Рим. 8:24). Является ли надежда на будущее вое-кресение вашего тела одним из основных ваших чаяний? Если нет, то почему? Что могло бы усилить вашу надежду на будущее телесное воскресение?

2. Павел так жаждал будущего воскресения, так ясно осознавал все трудности, которые нам все еще приходится испытывать в этой жизни, что даже сказал: «И если мы в этой только жизни надеемся на Христа, то мы несчастнее всех чело-веков» (1 Кор. 15:19); «Какая мне польза, если мертвые не воскресают? Станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (1 Кор. 15:32). Жаждете ли вы будущего воскресения, порождает ли это стремление у вас подобные чувства? Если нет, то почему вы не видите перед собой перспективу воскресения столь же ясно, как Павел?

3. Как вы полагаете, что могло бы дать вам надежду на воскресение вашего тела? Если ваш дедушка, ваша бабушка или ваш пожилой друг умер и отправился к Христу, то как, по вашему мнению, они будут выглядеть в день воскресения? Вы можете себе представить, как вы встретитесь со своими близкими и друзьями? Изменятся ли ваши отношения по сравнению с тем, какими они были в этой жизни?

## Специальные термины

духовное тело  
прославление

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

#### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 585-591

#### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 3:401-411

1892-1894 Miley, 2:448-458

1940 Wiley, 3:320-338

1960 Purkiser, 561-567

1983 Carter, 2:1116-1118

#### 3. Баптистские

1767 Gill, 2:211-230

1887 Boyce, 454-461

1907 Strong, 1015-1023

1917 Mullins, 472-478

1983-1985 Erickson, 997-1002, 1194-1200

#### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 3:366-369

1949 Thiessen, 376-383

1986 Ryrie, 517-518

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 3:534-539

1934 Mueller, 625-630

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 2:987-1008 (3.25)

1861 Heppel, 695-712

1871-1873 Hodge, 3:771-789

1878 Dabney, 829-841

1889 Shedd 2b:647-658

1937-1966 Murray, *CW*, 2:403-413; *RAA*, 174-181

1938 Berkhof, 720-727

1962 Buswell, 2:324-346

7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 3:397-413

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 488-492

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 2:1147-1150

Другие работы

Cafilin, Richard B., Jr. *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology*. Ранее — *The Centrality of the Resurrection: A Study in Paul's Soteriology*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1978.

Grider, J. K. "Glorification". In *EDT*, pp. 442, 443.

Gundry, Robert N. *Soma in Biblical Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Harris, Murray J. *From Grave to Glory: Resurrection in the New Testament, Including a Response to Norman L. Geisler*. Grand Rapids: Zondervan, 1990, pp. 185—287.

Harris, Murray J. *Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Harris, Murray J. "Resurrection, General". In *NDT*, pp. 581, 582.

Hoekema, Anthony A. "The Resurrection of the Body". In *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, pp. 239-252.

Murray, John. "Glorification". In *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955, pp. 174—181.

Schep, J. A. *The Nature of the Resurrection Body*. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.

White, R. E. O. "Resurrection of the Dead". In *EDT*, pp. 941-944.

Отрывок для запоминания

1 Кор. 15:42-44:

*Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное. Есть тело душевное, есть тело и духовное.*

Г Л А В А 42

Единение с Христом

*Что значит быть «во Христе» или «воссоединиться со Христом»?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ<sup>1</sup>

Хотя мы уже завершили анализ этапов применения к нам спасения, но есть еще одна тема, которая так часто упоминается в Писании и так много-гранна в применении к нашей жизни, что заслуживает отдельного рассмотрения. Речь идет о воссоединении с Христом. Как мы увидим, *каждый аспект* отношения Бога к верующим в определенном смысле связан с нашими взаимоотношениями с Христом. От намерений Бога в вечности (еще до того, как был сотворен мир) до нашего общения с Богом в будущей вечности — все происходило в единении с Христом. Таким образом, все аспекты применения к нам спасения должны входить в эту тему. Тем не менее в этой главе мы можем просто вкратце подытожить то, что нам известно о невероятном богатстве учения Писания о единении с Христом. Джон Мюррей говорит:

Единение с Христом имеет своим истоком избрание, свершенное Богом-Отцом прежде основания мира, а своим плодом — прославление сынов Божьих. История народа Божьего не является узкой, она обширна и длительна. Она не ограничена ни пространством, ни временем; она простирается в вечности. Ее сфера имеет две точки: избирающая любовь Бога-Отца, проявившаяся в решениях, принятых в вечности, и прославление с Христом в проявлении Его славы. В первом нет начала, а во втором нет конца... Почему верующий воспринимает мысль о неизменных решениях Божьих с такой радостью? Почему он столь терпелив среди трудностей и противоречий настоящего? Почему он столь уверен в будущем и радуется в надежде на славу Божью? Потому что он не может мыслить о прошлом, настоящем и будущем вне единения с Христом<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Материал этой главы взят из эссе, написанного для «Tyndale House Publishers\* (Wheaton, 111.). Используется с разрешения издательства.

<sup>2</sup>John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, p. 164.

Понятие «единение с Христом» можно определить следующим образом: *это выражение, которое употребляется для обозначения многочисленных видов взаимоотношений, существующих между верующими и Христом, через которые христиане получают все преимущества спасения. Эти взаимоотношения включают в себя тот факт, что мы — во Христе, Христос — в нас, мы подобны Христу и мы — с Христом.*

Как показывает это определение, библейский материал позволяет выделить четыре разных аспекта нашего единения с Христом. Мы рассмотрим их все по очереди в подразделах:

- А. Мы — во Христе. Б. Христос — в нас.
- В. Мы подобны Христу Г. Мы — с Христом<sup>3</sup>.

### А. Мы — во Христе

Выражение «во Христе» выражает не одно, а целый ряд понятий, которые характеризуют взаимоотношения с Христом.

*/.* **В вечном плане Божьем.** В Еф. 1:4 говорится, что Бог *избрал нас во Христе* «прежде создания мира». Именно «во Христе» мы были «предназначены... послужить к похвале славы Его» (1:11,12). Позднее Он спас нас и призвал «по Своему произволению и благодати», которая дана нам *«во Христе Иисусе прежде вековых времен»* (2 Тим. 1:9, курсив мой. — *У. Г.*).

Поскольку до сотворения мира мы не существовали, эти стихи означают, что Бог, видя будущее и зная о том, что мы будем существовать, мыслил о нас как о состоящих в особых взаимоотношениях с Христом. Не было так, что Он сначала избрал нас, а затем решил соединить с Христом. Избирая нас, Он одновременно считал нас особым образом принадлежащими Христу, сущими «во Христе». Следовательно, он мыслил о нас как о тех, кто впоследствии будет иметь право разделить благословения труда Христа.

<sup>3</sup> Единение с Христом иногда называют также «мистическим союзом». Такое название отражает тот факт,

**что мы не можем понять всего, что связано с нашими взаимоотношениями с Христом, и то, что мы знаем о них лишь через откровение Божье в Писании.**

**2. Во время жизни Христа на земле.** В течение всей жизни Христа на земле, со времени Его рождения и до времени Его вознесения на небеса, Бог думал о нас как о существах «во Христе». То есть все то, что Христос совершал как наш представитель, Бог принимал как нечто свершенное также и нами. Конечно, верующие не присутствовали во Христе осознанно, поскольку большинство верующих даже не существовали в то время, когда Христос был на земле. Не присутствовали верующие в Нем и каким-либо мистическим, духовным образом (каесли бы, напр., души тысяч верующих каким-либо образом присутствовали в теле Христа во время Его земной жизни). Верующие были во Христе **лишь в мыслях Бога**. Бог **мыслил о** «ястаким образом, словно мы проходили через все то, через что прошел Христос, поскольку Он был нашим представителем.

Иисус был совершенно послушен Богу в течение всей Своей жизни, и Бог мыслил о нас как о тех, кто таким же образом был послушен Ему. «Послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5:19). Таким образом, Христос — источник нашей праведности (1 Кор. 1:30; Флп. 3:9).

Поскольку Бог мыслил о нас как о существах «во» Христе, Он мог мыслить также и о наших грехах, как о грехах, принадлежащих Христу: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех» (2 Кор. 5:21), «Господь возложил на Него грехи всех нас» (Ис. 53:6). Это были те грехи, которые мы еще не совершили, однако Бог знал о них заранее и мыслил о них как о грехах, которые принадлежали Христу. Таким образом, справедливо, что Христос должен был умереть за наши грехи. «Он грехи наши Сам вознес Телом Своим на древо» (1 Пет. 2:24; см. также: Рим. 4:25; 1 Кор. 15:3; Кол. 2:14; Евр. 9:28).

Однако Бог мыслил не только о наших грехах как о принадлежащих Христу: Он мыслил так о нас самих. Когда Христос умер, Бог мыслил о нас как об умерших. Наше прежнее «я», наш ветхий человек был **«распят с Ним»** (Рим. 6:6, курсив мой. — **У. Г.**). «Я сораспялся Христу» (Гал 2:19). «Если один умер за всех, то все умерли» (2 Кор. 5:14; см. также: Рим. 6:4,5,8; 7:4; Кол. 1:22; 2:12,20; 3:3; 2 Тим. 2:11).

Таким же образом Бог мыслил о нас как о **похороненных с Христом, вое-кресших с Ним и взятых на небеса** вместе с Ним в славе. «И нас... **воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе**» (Еф. 2:6; см. также: 1 Кор. 15:22; Кол. 2:12,13, курсив мой. — **У. Г.**).

Когда Христос вернулся на небеса, все благословения спасения были заслужены для нас. Бог мыслил об этих благословениях как о принадлежащих нам по праву, словно бы мы заслужили их сами. Тем не менее они хранятся на небесах для нас — в сознании Бога и во Христе, нашем представителе, — в ожидании того времени, когда будут отнесены к нам лично (1 Пет. 1:3—5; Кол. 3:3,4; Еф. 1:3).

**3. Теперь, во время нашей жизни.** Как только мы родились и начали существовать как реальные люди в этом мире, наше единение с Христом больше не может быть чем-то, существующим лишь в сознании Бога. Мы также должны быть приведены к действительным взаимоотношениям с Христом, через которые преимущества спасения могут быть применены к нашей жизни силой Святого Духа. Богатство нашей нынешней жизни во Христе можно рассматривать с четырех немного различных точек зрения:

1. Мы умерли и воскресли с Христом.
2. Мы обладаем новой жизнью во Христе.
3. Все наши поступки могут быть совершены во Христе.
4. Все христиане вместе — единое тело Христово.

1) Смерть и воскресение с Христом. Смерть, погребение и воскресение Иисуса оказывает теперь реальное воздействие на наши жизни. «Бывши **по-гребены с Ним** в крещении, в Нем вы и **совоскресли** верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол. 2:12, курсив мой. — **У. Г.**). Здесь Павел говорит о крещении и вере, и это означает, что наша смерть и воскресение с Христом происходят в нашей нынешней жизни, в то время когда мы становимся христианами.

Павел рассматривает эту нынешнюю смерть и воскресение с Христом как способ описания и разъяснения того изменения, которое Святой Дух производит в нашей личности, когда мы становимся христианами. Все происходит таким образом, словно Святой Дух воспроизводит смерть и воскресение Христа в нашей жизни именно тогда, когда мы обретаем веру в Христа. Мы перестаем поддаваться искушениям нашего прежнего греховного образа жизни; Павел говорит даже, что мы становимся «мертвы» для этого влияния, поскольку умерли с Христом (Рим. 7:6; 1ал. 2:20; 5:24; 6:14; Кол. 2:20). С другой стороны, мы вдруг обнаруживаем, что хотим послужить Богу гораздо больше и

что мы способны служить Ему с большей силой и успехом, Павел даже говорит, что мы «живы» для Бога, поскольку воскресли с Христом: «Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам **ходить в обновленной жизни**» (Рим. 6:4, курсив мой. — У. Г.). «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, **живыми же для Бога** во Христе Иисусе» (Рим. 6:11, курсив мой. — У. Г.; см. также: 1 Пет. 1:3; 2:24). Поскольку мы умерли и воскресли с Христом, то начинаем приобретать все **большую силу к преодолению личного греха (Рим. 6:12—14,19); мы приходим** к «полноте жизни» во Христе (Кол. 2:10—13); мы по сути становимся «новой тварью» в Нем (2 Кор. 5:17,14,15), а потому должны устремлять наши мысли к вышнему, туда, где пребывает Христос.

2) Новая жизнь во Христе. Эти последние стихи предполагают второй аспект нашего бытия «во Христе». Мы можем рассуждать не только о прошлом труде Христа ради нашего искупления, но также и о Его нынешней жизни на небесах и о тех духовных средствах, которыми Он продолжает обладать и в которых мы нуждаемся для того, чтобы вести христианскую жизнь. Поскольку каждое духовное благословение было заслужено Им и принадлежит Ему, Новый Завет утверждает, что эти благословения пребывают «в Нем». Таким образом, они доступны лишь тем, кто также пребывает «во Христе», и если мы — во Христе, то мы можем обладать этими благословениями.

Иоанн пишет: «Бог даровал нам жизнь вечную, и сия жизнь **в Сыне Его**» (1 Ин. 5:11, курсив мой. — У. Г.), а Павел говорит об «обетовании жизни **во Христе Иисусе**» (2 Тим. 1:1, курсив мой. — У. Г.). Мы читаем о том, что «во Христе» — «вера и любовь» (1 Тим. 1:14; 2 Тим. 1:13), «благодать» (2 Тим. 2:1), «спасение» (2 Тим. 2:10), «все сокровища премудрости и ведения» (Кол. 2:3), «богатство» и «слава» Божья (Флп. 4:19). Павел говорит, что это благодаря действию Божьему христиане пребывают «во Христе Иисусе, Который сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением» (1 Кор. 1:30). «Благословен Бог... благословивший нас **во Христе всяким духовным благословением** в небесах» (Еф. 1:3, курсив мой. — У. Г.).

Практически, дело обстоит таким образом, что каждая стадия применения к нам спасения даруется нам именно потому, что мы — «во Христе». «Во Христе» мы **призываемся** к спасению (1 Кор. 7:22), **перерождаемся** (Еф. 1:3; 2:10) и **оправдываемся** (Рим. 8:1; 2 Кор. 5:21; Гал. 2:17; Еф. 1:7; Флп. 3:9; Кол. 1:14). «Во Христе» мы **умираем** (1 Фес. 4:16; Отк. 14:13) и «в Нем» наши тела **будут воскрешены** вновь (1 Кор. 15:22). (Во всех приведенных отрывках курсив мой. — У. Г.) Здесь предполагается, что поскольку наши жизни неразрывно связаны с Христом, то Святой Дух дарует нам все те благословения, которые Христос заслужил.

3) Все наши поступки могут быть совершены во Христе. Эти предшествующие изменения в нашей индивидуальной жизни сопровождаются драматическими изменениями в сфере нашей нынешней жизни. Стать христианином означает войти в свидетельство будущего века и в определенной степени испытать новую силу Царства Божьего, которая затрагивает все стороны нашей жизни. Быть «во Христе» означает быть в новой сфере бытия, которая подчинена Христу.

Это означает, что все наши дела и поступки мы можем совершать «во Христе», если это делается в силе его Царства и таким образом, что приносит Ему славу. Павел **говорит** истину «во Христе» (Рим. 9:1; 2 Кор. 2:17; 12:19), **гордится** своими трудами «во Христе» (Рим. 15:17; 1 Кор. 15:31), напоминает коринфянам о своих **путях** «во Христе» (1 Кор. 4:17), о **надеждах** «в Господе Иисусе» (Флп. 2:19), он **радуется** «в Господе» (Флп. 4:10), «в Господе» он также **умоляет, увещивает** мубейсдае/идругиххристиан (1 Фес. 4:1; 2 Фес. 3:12; Флп. 8). Он говорит: «Все могу в укрепляющем меня (Иисусе) Христе» (Флп. 4:13).

Павел также пишет верующим об их поступках «во Христе». Он напоминает коринфянам: «**Труд** ваш не тщетен пред Господом» (1 Кор. 15:58, курсив мой. — У. Г.). «В Господе» дети должны **повиноваться** своим родителям (Еф. 6:1), жены — **подчиняться** своим мужьям (Кол. 3:18) и все верующие должны **укрепляться** (Еф. 6:10), находить **утешение** (Флп. 2:1), **радоваться** (Флп. 1:18; 4:4), **твердо стоять** (Флп. 4:1; 1 Фес. 3:8), **жить благочестиво** (2 Тим. 3:12) и иметь **доброе житие** (1 Пет. 3:16). «В Господе» верующие **трудятся** (Рим. 16:12), **ободряются** (Флп. 1:14) и **испытываются** (Рим. 16:10). Павел надеется на то, что христиане **живут** во Христе: «Посему, как вы приняли Христа Иисуса Господа, так и ходите в Нем, будучи укоренены и утверждены в Нем» (Кол. 2:6,7). Цель Павла — «представить всякого человека **совершенным** во Христе Иисусе» (Кол. 1:28, курсив мой. — У. Г.). Иоанн также призывает верующих: «Пребывайте в Нем» (1 Ин. 2:28; 3:6,24), повторяя слова Иисуса: «Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин. 15:5).

4) Единое тело во Христе. Мы пребываем во Христе не как отдельные личности. Поскольку Христос — глава тела, которое есть Церковь (Еф. 5:23), все, кто пребывает в единении с Христом, состоят также во взаимоотношениях друг с другом в Его теле. Это воссоединяет нас в «одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» (Рим. 12:5;

1 Кор. 10:17:12:12—27). Таким образом, «страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены» (1 Кор. 12:26). Узы братства столь тесны, что Христ-иане могут вступать в брактолько «в Господе» (1 Кор. 7:39). В этом теле Хри-ста прежняя вражда пропадает, греховные разделения людей рушатся, мир-ские социальные критерии не имеют значения, поскольку «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3:28; ср.: Еф. 2:13—22).

Поскольку мы — единое тело во Христе, целые церкви могут быть «во Христе» (Гал. 1:22; 1 Фес. 2:14). А Вселенская церковь, состоящая из всех ис-тинных верующих, коллективно воссоединена с Христом так, как жена соединяется со своим мужем (Еф. 5:31,32; 1 Кор. 6:17). Цель Христа — очистить Церковь и сделать ее совершенной, чтобы она могла более совершенно отра-жать Его образ и тем самым славить Его (Еф. 5:25—27).

В 1 Пет. 2:4,5 употреблена другая метафора, где верующие, приходящие к Христу, уподоблены живым камням, составляющим собою духовный дом (см. также: Еф. 2:20—22). Таким образом они воссоединены и навсегда за-висят друг от друга, как камни, составляющие здание, едины и зависят друг от друга.

Однако самая смелая аналогия проведена Самим Иисусом, Который мо-лится о верующих: «**Да будут все едино;** как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17:21, курсив мой. — УГ.). Здесь Иисус мо-лится о том, чтобы наше единство было столь же совершенным, как и един-ство Отца и Сына в Святой Троице. Это для нас — напоминание о том, что наше единство должно быть вечным и совершенно гармоничным (так же как единство Бога).

Однако эта аналогия с членами Святой Троицы важна и подругой причи-не: она предостерегает нас, чтобы мы не считали, будто единство с Христом уничтожит нашу индивидуальность. Хотя Отец, Сын и Святой Дух состоят в отношениях полного и совершенного единства, тем не менее Они остаются отдельными личностями. Таким же образом, даже если однажды мы достигнем **совершенного единства** с другими верующими и с Христом, мы тем не менее вечно будем **отдельными личностями**, с нашими индивидуальными дарами, способ-ностями, интересами, ответственностью, кругом общения, предпочтениями и желаниями.

## Б. Христос — в нас

Иисус говорил о втором типе взаимоотношений: «Кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода» (Ин. 15:5). Верно не только то, что мы — во Христе, Он также пребывает в нас, чтобы придать нам сил жить христиан-ской жизнью. Павел говорит: «Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но **жи-вет во мне Христос**» (Гал. 2:20, курсив мой. — У. Г.). Мы можем определить, христианин тот или иной человек или нет, по тому, пребывает в нем Христос или нет (Рим. 8:10; 2 Кор. 13:5; Отк. 3:20). Мудрый план Бога, на целые поко-ления остававшийся тайной, заключался в спасении язычников, также как и иудеев. Поэтому Павел и говорит своим читателям-язычникам: «Христос в вас, упование славы» (Кол. 1:27).

На основании этих стихов следует подчеркнуть, что речь идет о реальном, личном пребывании Христа в каждом из нас. И это не означает, что мы просто согласны с Христом или что Его идеи пребывают в нас. **Он** пребывает в нас, и остается в нас благодаря нашей вере (Еф. 3:17; 2 Кор. 13:5)<sup>4</sup>. Не обратить вни-мания на эту истину — значит пренебречь величайшим источником духовной силы, который кроется в нас самих (1 Ин. 4:4). Осознание этого факта разру-шает нашу гордыню, придает нам чувство глубокой зависимости от Христа и дает нам великую уверенность не в нас самих, а в Христе, Который действует в нас (Гал. 2:20; Рим. 15:18; Флп. 4:13).

Это пребывание в нас Христа влияет на нашу отзывчивость к нуждаю-щимся. Что бы мы ни делали для нашего нуждающегося брата или сестры, мы делаем это во Христе (Мф. 25:40). Если мы следуем заповедям Христа, это го-ворит о том, что Он пребывает в нас; также и Святой Дух свидетельствует нам, что в нас пребывает Христос (1 Ин. 3:24).

## В. Мы подобны Христу

<sup>4</sup> См. гл. 24, где говорится о том, что божественная сущность Христа вездесуща, а человеческая нет.

Третий аспект нашего единения с Христом — это наше **подражание Ему**. «Будьте подражателями мне, как я Христу», — пишет Павел (1 Кор. 11:1). Иоанн напоминает нам: «Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен посту-пать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:6). Итак, единение с Христом подразуме-вает, что мы будем подражать Христу. Следовательно, наши жизни должны от-ражать Его жизнь, чтобы мы славили Его во всем, что мы делаем (Флп. 1:20).

Новый Завет представляет христианскую жизнь как страстное желание подражать Христу во всех поступках.



«Посему принимайте друг друга, **как и Христос принял вас**» (Рим. 15:7). «Мужья, любите своих жен, **как и Христос возлюбил Церковь**» (Еф. 5:25). «**Как Христос простил вас**, так и вы» (Кол. 3:13; во всех приведенных отрывках курсив мой. — У. Г.). «Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев» (1 Ин. 3:16). Мы долж-ны жить, «взирая на начальника и совершителя веры» (Евр. 12:2; см. также: Еф. 5:2; Флп. 2:5—11; 1Фес. 1:6; 1 Ин. 3:7; 4:17). Непослушание Христу озна-чает, напротив, неуважительное к Нему отношение (Евр. 6:6).

Наше подражание Христу особенно явно проявляется в страдании. Христа-ане призваны страдать терпеливо, «потому что и Христос пострадал за нас, оста-вив нам пример, дабы мы **шли по следам Его**» (1 Пет. 2:21; курсив мой. — У. Г.). Цель Павла — «участие в страданиях Его, **сообразуясь смерти Его**» (Флп. 3:10; курсив мой. — У. Г.; см. также: 2 Кор. 1:5; 4:8—11; Евр. 12:3; 1 Пет. 4:13).

Кроме того, благодаря нашим страданиям мы впоследствии разделим ела-ву с Христом при Его возвращении: «С Ним страдаем, чтобы с Ним и проела-виться» (Рим. 8:17). Страдания и слава связаны, вероятно, потому, что имен-но через трудности и страдания Бог уподобляет Христу и побуждает нас воз-растать в христианской зрелости (Иак. 1:2—4; Евр. 5:8,9). Нужно сказать также, что поскольку Христос совершенно повиновался Своему Отцу даже перед лицом величайшего страдания, то наше послушание, вера и долготер-пение в страдании более полно отражают те качества, которыми обладает Хри-стос, и таким образом прославляют Его еще больше. Понимая, что мы испы-тываем л ишь то, что Он уже испытал, мы находим великое утешение для себя, ведь Он понимает, через что мы проходим, и с состраданием внимаем нашим молитвам (Евр. 2:18; 4:15,16; 12:11). Итогом жизни, проведенной в послуша-нии, является разделение славы с Христом: «Побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил и сел со Отцем Моим на престоле Его» (Отк. 3:21).

Тем не менее не следует думать, что подражание Христу — это просто по-вторение Его поступков. Нет, здесь заключен более глубокий смысл — мы становимся все более и более Ему подобны: **когда мы действуем, как Хрис-тос, мы становимся такими, как Христос**. Мы возрастаем в зрелости во Хри-сте (Еф. 4:13,15), поскольку «преображаемся в тот же образ от славы в славу» (2 Кор. 3:18). Окончательным результатом станет то, что мы в совершенстве уподобимся Христу, ибо Бог предопределил нас «(быть) подобными образу Сына Своего» (Рим. 8:29; 1 Кор. 15:49), «когда откроется, **будем подобны Ему**» (1 Ин. 3:2; курсив мой. — У. Г.). Когда это произойдет, Христос будет полное-тью прославлен в нас (2 Фес. 1:10,12; Ин. 17:10).

Но при этом мы все же никогда не потеряем нашей индивидуальности. Мы станем совершенно **подобными** Христу, но **мы не станем Христом**, мы не будем поглощены Христом или уничтожены как личности. Именно мы, как подлинные личности, познаем, подобно тому, как мы познаны (1 Кор. 13:12); именно мы узрим Его Таким, Каков Он есть (1 Ин. 3:2); именно мы будем слу-жить Ему, и видеть Его лик, и имя Его будет написано на нашем челе; и имен-но мы будем править с ним во веки веков (Отк. 22:3—5).

Отец, Сын и Дух Святой совершенно сходны по сути (Ин. 14:7,9), но тем не менее остаются отдельными личностями, так и мы можем становиться все более подобными Христу и все же оставаться самостоятельными личностями с различными способностями и с различным предназначением (Еф. 4:15,16; 1 Кор. 12:4—27). Ведь чем больше мы уподобляемся Христу, тем в большей сте-пени мы становимся самими собой (Мф. 10:39; Ин. 10:3; Отк. 2:17; Пс. 36:4). Если мы забудем об этом, то начнем пренебрегать учением о разнообразии да-ров в церкви и захотим всех сделать подобными нам самим. Мы также можем прийти к недооценке самих себя как индивидуальностей. Правильное биб-лейское понимание позволяет верующему не только сказать: «**Мы**, христиане, важны для Христа», но также: «**Я** важен для Христа: Он знает мое имя, Он зовет меня по имени, Он дает мне новое имя, которое принадлежит только мне» (Ин. 10:3; Отк. 2:17).

## Г. Мы — с Христом

/ . **Личное общение с Христом**. Другой аспект нашего единения с Христом касается наших личных с Ним отношений. И не важно, говорим ли мы о том, что пребываем во Христе, или о том, что Христос пребывает в нас, поскольку оба эти выражения представляют одну и ту же истину. Христос дал нам обето-вание: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20) и «**Я с вами** во все дни до скончания века» (Мф. 28:20; курсив мой. — У. Г.). Поскольку человеческое тело Иисуса вознеслось на небеса (Ин. 16:7; 17:11; Деян. 1:9—11), то в этих стихах говорится о присутствии Его божественной природы среди нас. И тем не менее это очень личное присутствие, в котором мы **трудимся** вместе с Христом (2 Кор. 6:1; в синодальном переводе — «как споспешники». — **Примеч. пер.**), **познаем** Его (Флп. 3:8,10), **утешаемся** Им (2 Фес. 2:16,17), **научаемся** от Него (Мф. 11:29), всю нашу жизнь живем **в Его присутствии** (2 Кор. 2:10; в синодальном переводе — «простил для вас от лица Христова». — **Примеч. пер.**); 1 Тим. 5:21; 6:13-14; 2Тим. 4:1). Стать христиа-нином означает быть призванным «в общение Сына Его [Бога] Иисуса Хрис-та, Господа нашего» (1 Кор. 1:9). Тем не менее это общение может иметь раз-ную степень

интенсивности, поскольку благословение Павла коринфянам — «Господь со всеми вами!» (2 Фес. 3:16; ср.: 2 Тим. 4:22) — может только выражать надежду на еще более близкое общение с Христом и более глубокое осознание Его присутствия.

Кроме того, в каком-то, недоступном нашему восприятию, смысле, приступая к богослужению, мы восходим на небеса, к «тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета *Иисусу*» (Евр. 12:22—24). Апостольский символ веры называет такое небесное поклонение «общением святых», а известный гимн называет его «мистическим, чудным общением с теми, кто обрел покой»<sup>5</sup>. В Евр. 12 не подразумевается, что мы осознаем наше присутствие на небесном соборе. Однако это, возможно, означает, что те, кто живет на небесах, являются свидетелями нашего поклонения и радуются ему, и здесь, безусловно, подразумевается, что мы можем с радостью осознавать, что наша хвала услышана в храме Божьем на небесах.

Во всех наших молитвах мы общаемся с Иисусом, и Он слышит нас (1 Ин. 1:3), наш великий Первосвященник, вошедший «в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (Евр. 9:24; 4:16). Наше общение с Ним станет более полным, когда мы умрем (2 Кор. 5:8; Флп. 1:23; 1 Фес. 5:10), и еще большим, когда Иисус возвратится (1 Фес. 4:17; 1 Ин. 3:1). Мы испытываем великую радость, зная, что Иисус хочет, чтобы мы были с Ним (Ин. 17:24).

Наше общение с Христом приводит нас также и к общению друг с другом. Иоанн пишет: «О том, что мы видели и слышали, возвещаем вам, *чтобы и вы имели общение с нами*; а наше общение — с Отцем и Сыном Его Иисусом Христом» (1 Ин. 1:3; курсив мой. — У. Г.).

**2. Единение с Отцом и со Святым Духом.** Последний стих подразумевает еще один, заключительный, аспект единения с Христом. Поскольку мы пребываем в единении с Христом через многочисленные виды взаимоотношений, мы также воссоединяемся с Отцом и со Святым Духом. Мы — *в Отце* (Ин. 17:21; 1 Фес. 1:1; 2 Фес. 1:1; 1 Ин. 2:24; 4:15,16; 5:20) и *во Святом Духе* (Рим. 8:9; 1 Кор. 3:16; 6:19; 2 Тим. 1:14). *Отец — в нас* (Ин. 14:23), также и *Святой Дух — в нас* (Рим. 8:9,11). Мы *подобны Отцу* (Мф. 5:44,45,48; Еф. 4:32; Кол. 3:10; 1 Пет. 1:15,16) и *подобны Святому Духу* (Рим. 8:4-6; Гал. 5:22,23; Ин. 16:13). Мы имеем общение *с Отцом* (1 Ин. 1:3; Мф. 6:9; 2 Кор. 6:16—18) и *со Святым Духом* (Рим. 8:16; Деян. 15:28; 2 Кор. 13:14; Еф. 4:30).

<sup>5</sup> Это выражение взято из гимна «Единое основание церкви» Самьюэла Дж. Стоуна ("The Church's One Foundation" by Samuel J. Stone), написанного в 1866 г.

Однако эти дополнительные виды взаимоотношений не смешаны в сумбурном мистическом экстазе. Как сейчас, так и в вечности, мы относимся к Отцу в Его отграниченной роли Отца нашего небесного, к Сыну — в Его отграниченной роли нашего Спасителя и Господа, а к Святому Духу — в Его отграниченной роли Духа, Который усиливает нас и постоянно применяет к нам преимущества нашего спасения.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. До того, как вы прочитали эту главу, считали вы, что пребываете в единении с Христом с того момента, как Бог избрал вас прежде основания мира, и до того времени, как вы отправитесь к Нему на небеса навечно? Каким образом эта мысль изменила ваше отношение к себе и к вашей жизни? Каким образом она повлияла на ваше отношение к тем трудностям, которые вам приходится испытывать в настоящее время? Каким образом мысль о том, что вы умерли с Христом и воскресли вместе с Ним, поддерживает вас в ваших усилиях по преодолению греха, который остается в вашей жизни?

2. Раньше вы осознавали, что все ваши ежедневные дела вы делаете «во Христе» (см.: Флп. 4:13)? Если бы вы осознавали, что и сейчас вы читаете «во Христе», то каким образом это изменило бы ваше отношение к прочитанному и ваш настрой в целом? Что изменилось бы, если бы люди мыслили обо всем, что они делают, как о совершаемом «во Христе»? В частности, как бы это повлияло на беседы с друзьями и членами семьи? На еду, и даже на сон?

3. Каким образом мысль о единении с Христом могла бы усилить вашу любовь к другим христианам и ваше общение с ними как в вашей собственной церкви, так и в других церквях?

4. Осознаете ли вы в вашей повседневной жизни, что в вас живет Христос (Гал. 2:20)? Каким образом изменилась бы ваша жизнь, если бы вы более ясно осознавали в течение всего дня, что Христос живет в вас?

5. В течение одного или двух дней попробуйте читать Евангелие и молиться о том, чтобы вам открылось, каким образом совершенствоваться в подражании Христу в своей собственной жизни. Каким образом мысль о следовании за Христом (1 Пет. 2:21) и о том, что мы должны поступать так, как Он поступал (1 Ин. 2:6), влияет на вашу жизнь?

6. Вы можете назвать какие-либо периоды в вашей жизни или случаи, когда вы имели особенно близкое личное общение с Христом? Расскажите об этом подробнее. Как вы полагаете, что может привести человека

к такому близкому общению с Христом? Что мы можем сделать для того, чтобы наше ежедневное общение с Христом стало интенсивнее?

7. Связан ли ваш личный опыт с различием в ваших отношениях с Богом-Отцом, с Иисусом Христом и со Святым Духом? Вы можете описать эти различия, если вы их действительно ощущаете?

## Специальные термины

воскресение с Христом во Христе

единение с Христом мистический союз общение святых одно тело во Христе смерть с Христом

## Библиография

*Примечание.* Во многих систематических богословиях эта тема напрямую не рассматривается, однако вопросы, которые были затронуты в этой главе, рассматривались в связи с другими темами.

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 328-330
2. Арминианские (уэслианские или методистские) (вопрос напрямую не рассматривается)
3. Баптистские  
1907 Strong, 795-809  
1917 Mullins, 409-416  
1983-1985 Erickson 948-954
4. Диспенсационалистские  
1949 Thiessen, 278-282
5. Лютеранские  
(вопрос напрямую не рассматривается)
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
1878 Dabney, 612-617  
1937-1966 Murray, RAA, 161-173  
1938 Berkhof, 447-453

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

(Вопрос напрямую не рассматривается.)

### Другие работы

Baker, J. P. "Union With Christ". In *NDT*, p. 697-699.

Gordon, Adoniram Judson. *In Christ; or the Believer's Union with His Lord*. 1872; reprint, Grand Rapids: Baker, 1964 (first published in 1872).

Murray, John. "Union with Christ". In *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955, pp. 161-173.

Poythress, Vern. "Using Multiple Thematic Centers in Theological Synthesis: Holiness as a Test Case in Developing a Pauline Theology". Неопубликованная рукопись, с которой можно ознакомиться в Вестминстерской богословской семинарии:

Campus Bookstore, Westminster Theological Seminary, P.O. Box 27009, Philadelphia, PA, 19118.

Smedes, Lewis B. *Union with Christ: A Biblical View of the New Life in Jesus Christ*. 2d ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Walvoord, J. F. "Identification With Christ". In *EDT*, p. 542.

## Отрывок для запоминания

Гал. 2:19,20:

*...Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня.*

## ЧАСТЬ VI

# Учение о Церкви

Г Л А В А 43

## Церковь: ее природа, признаки и цели

*Что необходимо для создания Церкви? Как мы можем определить истинную Церковь?  
Цели Церкви*

ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

### А. Природа Церкви

*/.* **Определение.** *Церковь есть сообщество всех истинных верующих во все времена.* В этом определении Церковь понимается как состоящая из всех подлинно спасенных. Павел говорит: «Христос возлюбил **Церковь** и предал Себя за нее» (Еф. 5:25, курсив мой. — *У. Г.*). Здесь термин «Церковь» обозначает всех тех людей, ради искупления которых умер Христос, всех тех, кто спасен смертью Христа. Итак, имеются в виду все истинно верующие во все времена, как верующие новозаветной эпохи, так и верующие ветхозаветной эпохи<sup>1</sup>. План Бога о Церкви столь велик, что ради нее Он вознес Христа в высочайшее звание: «Все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою **Церкви**, которая есть тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:22,23, курсив мой. — *У. Г.*).

<sup>1</sup> Ниже рассматривается диспенсаионалистская точка зрения о том, что Церковь и Израиль должны рассматриваться в качестве отдельных групп. В этой книге я принял по этому вопросу иную позицию, хотя многие евангельские христиане, которые согласятся с большей частью того, что написано в этой книге, разойдутся со мной во взглядах по данному конкретному вопросу.

Сам Иисус Христос созидает Церковь, призывая к себе людей. Он дал обетование: «Я создам Церковь Мою» (Мф. 16:18). А Лука сообщает нам, что рост Церкви происходит не только за счет человеческих усилий: «**Господь** же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви» (Деян. 2:47). Но процесс, в котором Христос созидает Церковь, — это лишь продолжение прообраза, заложенного Богом в Ветхом Завете, когда Он призывал к Себе людей, чтобы они были собранием для поклонения пред Его лицом. **В Ветхом Завете** есть много указаний на то, что Бог мыслил об этих людях как о «Церкви», т.е. как о людях, собравшихся ради поклонения Богу. Моисей говорит народу, что Господь сказал ему: «**Собери ко Мне народ**, и Я возведу им слова Мои, из которых они научатся бояться Меня во все дни жизни своей на земле...» (Втор. 4:10). В Септуагинте слово «собери» (др.-евр. לָקַח) переводится греческим словом

*'εκκλησιόζω*, «созвать собрание», и этот глагол является однокоренным с новозаветным существительным *εκκλησία*, «Церковь»<sup>2</sup>.

Итак, нет ничего удивительного в том, что новозаветные авторы говорят о ветхозаветном Израиле как о «Церкви» (*εκκλησία*). Например, Стефан говорит об Израиле в пустыне как о «**Церкви** (*εκκλησία*) в пустыне» (Деян. 7:38, перевод мой. — *У. Г.*). Автор Послания к Евреям цитирует Христа, говорящего о том, что Он воспоет славу Богу посреди великого собрания народа Божьего на небесах: «Возведу имя Твое братьям Моим, посреди Церкви воспою Тебя» (Евр. 2:12, цитируется Пс. 21:23, перевод мой. — *У. Г.*; и этот перевод совпадает с русским синодальным переводом Послания к Евреям, однако в Псалтири в синодальном переводе говорится «посреди собрания». — *Примеч. пер.*).

<sup>2</sup> Дело в том, что греческое слово *ἐκκλησία*, которое в Новом Завете переводится как «Церковь», — это то самое слово, которое в Септуагинте чаще всего переводит ветхозаветный термин *קָהָל* — «собрание» или «собор» народа Божьего. В Септуагинте слово *קָהָל* переводится словом *ἐκκλησία* 69 раз, а словом *συναγωγή*, «собрание», 37 раз.

Чефер не согласен с таким выводом. Он говорит, что употребление слова *ἐκκλησία* в Септуагинте не отражает новозаветного смысла этого слова — «Церковь». По его мнению, это обычное слово для обозначения «собрания». Поэтому мы не должны называть «собрание» в ефесском театре (в синодальном переводе — «зрелище». — *Примеч. пер.*) Церковью (Деян. 19:32), несмотря на то что здесь для обозначения группы людей употреблено слово *ἐκκλησία*. Точно так же, когда Стефан говорит об Израиле в пустыне (Деян. 7:38) как об *ἐκκλησία*, это не означает, что он мыслит о нем как о «Церкви», он имеет в виду просто собрание людей. Чефер считает, что здесь есть отличие от слова для обозначения Церкви, употребленного в Новом Завете (*Systematic Theology*, 4:39). И все же широкое использование слова *ἐκκλησία* в Септуагинте для обозначения не толп язычников, а именно собраний народа Божьего, несомненно, следует учитывать при анализе употребления этого слова новозаветными авторами. Септуагинта — это та версия Библии, которой они пользовались чаще всего, и они несомненно употребляют слово *ἐκκλησία*, отдавая себе отчет в ветхозаветном содержании этого термина. Это объясняет, почему Лука с легкостью пишет о Стефане, что тот говорит о «Церкви» в пустыне с Моисеем, и при этом неоднократно в соседних главах Деяний Апостолов говорит о росте «Церкви» после Пятидесятницы, причем нет никаких указаний, что он подразумевал здесь какое-либо различие в значении. Новозаветная Церковь — это собрание народа Божьего, и она является продолжением образа собраний народа Божьего ветхозаветного периода.

<sup>3</sup> Греческое слово *ἐκκλησία*, которое в Новом Завете переводится как «Церковь», означает просто «собрание».

Таким образом, автор Послания к Евреям видит современных христиан, продолжающих земную Церковь, окруженными великим «облаком свидетелей» (Евр. 12:1), которое и включает в себя и свидетелей ветхозаветных веков: Авеля, Еноха, Ноя, Авраама, Сарру, Гедсона, Варака, Самсона, Иеффая, Да-вида, Самуила и пророков (Евр. 11:4—32). Все эти «свидетели» окружают со-временный народ Божий, и вполне естественно, что они вместе с новозаветным народом Божьим должны восприниматься как великое Божье «собрание», или «Церковь»<sup>3</sup>. Кроме того, далее в гл. 12 автор Послания к Евреям говорит, что, поклоняясь Богу, мы, новозаветные христиане, приступаем к «Церкви (греч. *ἐκκλησία*) первенцев, написанных на небесах». И это неудивительно, учитывая, что новозаветные авторы рассматривают верующих-иудеев и верующих-язычников как людей, равным образом объединенных в Церкви. Вместе они составили «одно» (Еф. 2:14), они — «один новый человек» (ст. 15), «сограждане» (ст. 19) и «свои Богу» (ст. 19).

Итак, в новозаветный период народу Божьему даны новые привилегии и новые благословения, но употребление слова «Церковь» в Писании и призыв Бога к Своему народу поклоняться Ему подтверждает, что Церковь состоит из всего народа Божьего: как из ветхозаветных верующих, так и из новозаветных<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> **Вопрос о том, есть ли различие между «Церковью» и «Израилем» как двумя отдельными народами Божьими, рассматривается ниже.**

Миллард Эриксон (Millard Erickson, *Christian Theology*, p. 1048) говорит, что Церковь началась лишь в Пятидесятницу, так как Лука не употребляет слова «Церковь» (*ἐκκλησία*) в своем Евангелии. Однако в Деяниях он употребляет его 24 раза. Эриксон рассуждает следующим образом: если Церковь существовала до Пятидесятницы, почему Лука не упоминает о ней до этих пор? Однако Лука не употребляет слова «Церковь» для описания народа Божьего в период земного служения Иисуса, вероятно, потому, что в это время не было четко выделенной группы людей, которую можно было бы обозначить этим словом. Истинная Церковь действительно существовала, в том смысле, что она состояла из всех истинно верующих Израиля того периода, однако это было столь незначительное количество правоверных иудеев (таких, как Иосиф и Мария, Захария и Елисавета, Симеон, Анна и им подобные), что внешне они не составляли определенной группы. Большое количество иудеев отпало от Бога и примкнуло к другим религиозным движениям, таким, как легализм (фарисеи), близкий к неверию «либерализм» (саддукеи), спекулятивный мистицизм (те люди, которые писали апокалиптическую литературу, и те, кто верил в нее, а также последователи сект, подобных кумранской общине), грубый материализм (мытари и прочие люди, для которых богатство стало ложным богом), политический или военный экстремизм (зилоты и другие люди, искавшие спасение через политику и войну). Хотя внутри этих групп, несомненно, существовали истинные верующие, народ как целое не представлял собой собрания людей, верно поклоняющихся Богу.

Кроме того, представление о новом «призвании» следовать за Христом, обращенном к народу Божьему как к собранию, впервые прояснилось в день Пятидесятницы. И хотя «Церковь» в смысле единой группы всех тех, кто истинно веровал в Бога, существовала и до Пятидесятницы, тем не менее в этот день она приобрела гораздо более ясно видимое выражение, и вполне естественно, что Лука начинает использовать слово «Церковь» именно с этого момента. До этого слово «Церковь» не могло обозначать никого единого целого, которое могло бы рассматриваться отдельно от нации Израиля; однако после Пятидесятницы оно уже вполне четко могло применяться ко всем тем, кто видимо относил себя к новому народу Божьему.

Мы также должны отметить, что Иисус дважды употребляет слово «Церковь» (*ἐκκλησία*), см.: Мф. 16:18 и 18:17.

**2. Церковь невидима, хотя и видима.** В истинной духовной реальности, как сообщество всех истинных верующих, Церковь невидима. Дело обстоит

именно таким образом потому, что мы не можем видеть духовного состояния человеческого сердца. Мы можем видеть, что люди посещают церковь, и мы можем видеть внешние проявления внутреннего духовного изменения, однако мы не можем заглянуть человеку в сердце и узнать о его духовном состоянии — это может сделать только Бог. Вот почему Павел говорит: **«познал Гос-подь Своих»** (2 Тим. 2:19, курсив мой. — *У. Г.*). Даже в нашей собственной церкви, среди наших соседей — только Бог с полной определенностью и безошибочно знает, кто является истинно верующим. Рассуждая о невидимой Церкви, автор Послания к Евреям говорит о «Церкви первенцев, написанных на небесах» (Евр. 12:23), и о том, что современные христиане присоединяются к этой Церкви в поклонении.

Мы можем привести следующее определение: **невидимая Церковь — это Церковь как ее видит Бог.**

И Мартин Лютер, и Жан Кальвин подчеркивали важность учения о невидимой Церкви в противовес римско-католическому учению о том, что церковь — это видимое установление, восходящее к апостолам в виде непрерывной преемственной связи (через епископов). Римско-католическая церковь утверждала, что только в видимой организационной структуре римской церкви мы можем найти истинную Церковь — единственную истинную Церковь. Такой точки зрения Римско-католическая церковь придерживается и сегодня. В «Апостольском послании для католиков о библейском фундаментализме», вышедшем 25 марта 1987 г., Специальный национальный комитет католических епископов (США) критикует евангельских христиан (которых называет «библейскими фундаменталистами») в первую очередь за то, что они увели народ от единственно истинной Церкви:

**Основополагающей характеристикой библейского фундаментализма является то, что он устраняет из христианства Церковь в том виде, в каком ее основал Господь Иисус... Нет никакого упоминания об исторической, пользующейся авторитетом Церкви, восходящей к Петру и другим апостолам... Исследование Нового Завета... показывает важность принадлежности к Церкви, начало которой было положено Иисусом Христом. Христос избрал Петра и других апостолов как основание Своей Церкви... Их сменили епископ римский и другие епископы, а... стадо Христово все так же имеет после Христа общего Пастыря<sup>5</sup>.**

<sup>5</sup> Полный текст послания см.: National Catholic News Service, 1312 Massachusetts Avenue NW, Washington, D. C. 20005. Текст был опубликован в "Pastoral Statement for Catholics on Biblical Fundamentalism", in *Origins* 17:27 (Nov. 5, 1987), pp. 376, 377.

И Лютер, и Кальвин не были согласны с таким учением. Они говорили о том, что Римско-католическая церковь обладала внешней формой, организацией, однако это была лишь оболочка. Кальвин утверждал, что Каиафа (первосвященник во времена Христа) происходил от Аарона, но не был истинным священником. Таким же образом и римско-католические епископы «произошли» от апостолов по цепи преемственности, однако они не были истинными епископами Церкви Христовой. Они отошли от истинной проповеди Евангелия, а потому их видимая организация не была истинной Церковью. Кальвин говорил: «Ссылка папства на преемственность бессмысленна, если они не хранят истину Иисуса Христа во всей ее полноте, как она была унаследована отцов... Какова цена преемственности от отцов к сыновьям, если в ней нет непреклонности и согласия, подтверждающих верность преемников тем, кто был прежде них?»<sup>6</sup>

С другой стороны, истинная Церковь Христова имеет также и видимый аспект. Мы можем использовать следующее определение: **видимая Церковь — это Церковь как ее видят христиане на земле.** В этом смысле видимая Церковь включает в себя всех, кто исповедует веру в Христа и обнаруживает признаки этой веры в своей жизни<sup>7</sup>.

В этом определении мы не говорим, что видимая Церковь — это такая Церковь, которую любой человек в мире (напр., неверующий или человек, придерживающийся еретического учения) считает Церковью. Имеется в виду Церковь в восприятии подлинных верующих, тех, кто понимает различие между верующими людьми и неверующими.

Павел пишет свои послания к видимой церкви в каждой конкретной общине: **«Церкви Божией, находящейся в Коринфе»** (1 Кор. 1:2); **«Церкви Фес-салоникской»** (1 Фес. 1:1); **«Филимону... и Апфии... и Архиппу... и домашней твоей церкви»** (Флм. 1,2). Павел, несомненно, осознавал, что в некоторых из этих церквей были и неверующие, те, кто только казался христианином, но впоследствии мог отпасть. Однако ни Павел, ни кто-либо другой не мог сказать с уверенностью, кто именно эти люди. Павел просто писал церкви в целом, которая могла собираться в каком угодно месте. В этом смысле в наши дни мы могли бы сказать, что видимая церковь — это группалюдей, которые

собираются вместе каждую неделю для богослужения, считают себя церковью и исповедуют веру в Христа.

<sup>6</sup>John Calvin, *Institutes* 4.2.2,3, pp. 1043, 1045.

<sup>7</sup>Лютер и Кальвин добавили бы третий признак: те, кто рассматривается в качестве части видимой Церкви, должны также участвовать в таинстве крещения и Вечери 1<sup>й</sup>с-подней. Другие богословы могут рассматривать это как субкатегорию требования о проявлениях веры в жизни человека.

Видимая церковь во всем мире всегда будет включать в себя определенное количество неверующих людей, также и конкретные приходы обычно имеют нескольких неверующих, поскольку мы не можем видеть сердца так, как их видит Бог. Павел говорит: «Таковы Именей и Филит, которые отступили от истины... и разрушают в некоторых веру» (2 Тим. 2:17,18). Однако он уверен в том, что «познал Господь Своих» (2 Тим. 2:19). Павел с горечью говорит:

«Димас оставил меня, возлюбив нынешний век, и пошел в Фессалонику» (2 Тим. 4:10).

Павел предостерегает также и эфесских пресвитеров, говоря им: «Войдут к вам лютые волки, не шалющие стада; и *из вас самих* восстанут люди, которые будут говорить превратно, дабы увлечь учеников за собою» (Деян. 20:29,30, курсив мой. — У. Г.). Сам Иисус предостерегал: «Берегитесь лжепророков, *которые приходят к вам в овечьей одежде*, а внутри суть волки хищные: по плодам их узнаете их» (Мф. 7:15,16, курсив мой. — У. Г.). Осознавая это различие между видимой и невидимой Церковью, Августин говорил о видимой церкви: «Есть много овец вне Церкви и много волков внутри нее»<sup>8</sup>.

Когда мы начинаем осознавать, что в видимой церкви есть и неверующие, то возникает опасность чрезмерной подозрительности с нашей стороны. Мы начинаем сомневаться в спасении многих истинных верующих и тем самым смущаем церковь. Кальвин предостерегал об этой опасности, говоря о том, что мы должны судить «судом любви», поскольку признаем членами Церкви всех, кто «исповеданием веры, примером добродетельной жизни и участием в таинствах свидетельствует о приверженности тому же Богу и Христу и исповедует с нами того же Бога и Христа, какого исповедуем мы»<sup>9</sup>. Мы не должны пытаться исключать людей из общения до тех пор, пока кто-либо не навлечет на себя эту кару публичным грехом. С другой стороны, церковь, конечно, не должна терпеть явных неверующих, тех людей, которые всей своей жизнью заявляют о том, что они — вне истинной Церкви.

<sup>8</sup>Цит. по: John Calvin, *Institutes* 4.1.8 (p. 1022).

<sup>9</sup>John Calvin, *Institutes* 4.1.8 (p. 1022).

<sup>10</sup>Для стиха Деян. 9:31 в греческих рукописях имеются текстуальные варианты: в одних находим «Церковь», а в других — «Церкви». Единственное число — более предпочтительный вариант, нежели множественное. В тексте Объединенных библейских обществ единственному числу присвоена вероятность «Б» (следующая за самой высокой степенью вероятности). Единственное число представлено многочисленными ранними рукописями, тогда как множественное число находим в византийской рукописной традиции, и его нет ни в одной рукописи ранее V в. н. э. (Чтобы грамматика не была нарушена, в этом месте греческого текста следует изменить шесть слов, следовательно, либо в том, либо в другом случае изменение было внесено сознательно.)

**3. Церковь может быть поместной и вселенской.** В Новом Завете слово «церковь» может быть применено к группе верующих любого уровня, начиная от маленькой группы, которая собирается в частном доме, и заканчивая группой всех истинно верующих во Вселенской церкви. В Рим. 16:5 говорится о «домашней церкви» и в 1 Кор. 16:19 тоже: «Приветствуют вас усердно в Господе Акила и Прискилла *с домашнею их церковью*». Речь может идти о церковгороде (1 Кор. 1:2; 2 Кор. 1:1; и 1 Фес. 161); в регионе (Деян. 9:31): «*Церкви же по всей Иудее, Галилее и Самарии* были в покое»<sup>10</sup>. И наконец, есть Вселенская церковь. Павел говорит: «Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5:25), также: «Бог поставил *в Церкви* во-первых Апостолами, во-вторых пророками, в-третьих учителями...» (1 Кор. 12:28). В последнем стихе упоминание об «апостолах», которым не была дана никакая конкретная церковь, свидетельствует о том, что речь идет о Вселенской церкви.

Мы можем заключить из этого, что группа народа Божьего на любом уровне, от местного до вселенского, может быть по праву названа «церковью». Мы не должны совершать ошибки, утверждая, что только домашние церкви отражают истинную природу Церкви, или городского уровня, или Вселенская церковь. Любое собрание народа Божьего на любом уровне может быть по праву названо Церковью.

**4. Метафоры, обозначающие Церковь**<sup>11</sup>Чтобы помочь нам понять природу Церкви, Писание использует множество метафор и образов<sup>12</sup>. Используется, в частности, целый ряд образов, связанных с семьей. Например, Павел рассматривает Церковь как *семью*, когда велит Тимофею поступать таким образом, словно члены церкви —

это члены одной большой семьи: «Старца не укоряй, но увещай, как отца; младших, как братьев; стариц, как матерей; молодых, как сестер, со всякою чистотою» (1 Тим. 5:1,2). Бог — наш Не-бесный Отец (Еф. 3:14), а мы — Его сыновья и дочери, ибо Бог говорит нам: «И буду вам Отцем, и вы будете Моими сынами и дочерьми, говорит Господь Вседержитель» (2 Кор. 6:18). Поэтому все мы — братья и сестры друг другу в семье Божьей (Мф. 12:49,50; 1 Ин. 3:14—18). Несколько иная метафора, свя-занная с семьей, используется Павлом, когда он говорит о Церкви как о **невесте Христовой**. Он говорит, что отношения между мужем и женой относятся «ко Христу и к Церкви» (Еф. 5:32). Он говорит также, что совершил обручение между Христом и коринфской церковью и что это подобно обручению невесты с ее будущим мужем: «Я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистой девою» (2 Кор. 11:2) — здесь Павел смотрит в будущее, в то время, когда придет Христос и Церковь будет представлена Ему как невеста.

<sup>11</sup> **Более подробный анализ этого вопроса см.: Edmund P. Clowney, "Interpreting the Biblical Models of the Church", in *Biblical Interpretation and the Church*, ed. by D. A. Carson (Nashville: Thomas Nelson, 1985), pp. 64-109.**

<sup>12</sup> **Список метафор, приводимых в этой главе, не претендует на исчерпывающую полноту.**

В других метафорах, встречающихся в Писании, Церковь сравнивается с **ветвями лозы** (Ин. 15:5), с **маслиной** (Рим. 11:17—24), **сполем** (1 Кор. 3:6—9), со **строением** (1 Кор. 3:9) и с **жатвой** (Мф. 13:1—30; Ин. 4:35). Церковь рассматривается также как **новый храм**, построенный не просто из камней, а из христиан, которые и есть «живые камни» (1 Пет. 2:5), воздвигнутые на «крае-угольном камне» — Христе Иисусе (1 Пет. 2:4—8). Но Церковь — это не просто новый храм для поклонения Богу; это также новая **группа священников**, «свя-щенство святое», которое приносит «духовные жертвы, благоприятные Богу» (1 Пет. 2:5). О нас также говорится как о **доме Божьем**: «Дом же Его —мы» (Евр. 3:6), при этом Иисус Христос — «строитель» этого дома (Евр. 3:3). Церковь рассматривается так же, как **«столп и утверждение истины»** (1 Тим. 3:15).

И, наконец, еще одна знакомая метафора — это Церковь как **тело Христово** (1 Кор. 12:12—27). Мы должны понимать, что Павел использует две разные метафоры человеческого тела, когда говорит о Церкви. В 1 Кор. 12 **тело как целое** употребляется в качестве метафоры для Церкви, потому что Павел говорит об «ухе», «глазе» и «обонянии» (1 Кор. 12:16,17). В этой метафоре Христос не рассматривается как глава тела, поскольку отдельные части тела являются частями головы. Христос в этой метафоре — это Господь, Который находится «вне» этого тела, представляющего собой Церковь; Он Тот, Кому Церковь служит и поклоняется.

А вот в Еф. 1:22,23; 4:15,16 и в Кол. 2:19 Павел использует для обозначения Церкви другую метафору, связанную с телом. Он говорит, что Христос — это глава, а Церковь подобна **остальному телу, которое отличается от главы**: «...Но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составленное и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:15,16)<sup>13</sup>. Мы не должны смешивать две метафоры из 1 Кор. 12 и Еф. 4.

Большое количество метафор, которые используются в Новом Завете для обозначения Церкви, говорит нам о том, что мы не должны ни одну из них выделять особо. Например, хотя и верно, что Церковь есть тело Христово, мы также должны помнить, что это лишь одна метафора из многих. Концентрируясь только на этой метафоре, мы можем забыть о том, что Христос — наш Господь, царствующий на небесах, а также пребывающий среди нас. Мы, безусловно, не можем согласиться с точкой зрения римских католиков, которые считают, что Церковь — это «продолжающееся воплощение» Сына Божьего на земле в наши дни. Церковь — это не Сын Божий во плоти, ибо Христос воскрес в Своем человеческом теле, вознесся в человеческом теле на небеса и теперь Он царствует на небесах как воплотившийся Христос. Он четко отличается от той Церкви, которая существует здесь, на земле.

<sup>13</sup> **Эта вторая метафора не является метафорой в собственном смысле, поскольку части тела не «возвращают» в голову, однако Павел здесь объединяет несколько идей: о главенстве (или авторитете) Христа, о Церкви-теле и о возрастании во Христе.**

Каждая из этих метафор помогает нам в большей степени оценить то богатство привилегий, которое даровал нам Бог, введя нас в Церковь. Зная, что Церковь подобна семье, мы должны усиливать нашу любовь и укреплять общение друг с другом. Мысль о том, что Церковь подобна невесте Христовой, должна побуждать нас стремиться к большей чистоте и святости, а также к большей любви к Христу и подчинению Ему. Идея о плодородном поле должна побуждать нас к росту в христианской жизни и к стремлению добывать те питательные вещества, которые необходимы для духовного роста — как нашего собственного, так и других людей. Представление о Церкви как о новом храме Бога способно усилить наше осознание, что среди нас присутствует Сам Бог. Понятие о Церкви как о священстве должно помочь нам более ясно увидеть, какую радость доставляют Богу жертвы хвалы и добрых дел, которые мы приносим Ему (см.: Евр. 13:15,16). Метафора о Церкви как о теле Христовом должна увеличивать нашу



взаимозависимость и нашу высокую оценку раз-нообразия даров внутри тела. Можно привести и множество других примене-ний этих и прочих метафор Церкви, которые мы находим в Писании.

<sup>14</sup>Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology*. Разделение между Израилем и Церковью, как между двумя различными группами в общем плане Божьем, — это, пожалуй, самое важное учение диспенсационалистов. Хотя их характеризует также целый ряд других учений, напр.: разделение Церкви на небесах перед судом (см. гл. 53), будущее буквальное исполнение ветхозаветных пророчеств об Израиле, разделение библейской истории на семь периодов, или «диспенсаций» («распределений». — *Примеч. пер.*), путей Божьих относительно Его народа и понимание эпохи Церкви как интервала в Божьем плане эпох, который возник, когда иудеи в массе своей отвергли Иисуса как своего Мессию. Однако многие современные диспенсационалисты изменили бы или совсем отвергли многие из этих учений. Диспенсационализм как система освещен работами Дж. Н. Дарби (J. N. Darby, 1800—1882), он возник в Великобритании, однако распространился в США благодаря «Справочной Библии Скоуфилда».

<sup>15</sup>Chafer, *Systematic Theology*, 4:45—53.

**5. Церковь и Израиль.** Среди протестантов, евангельских христиан, есть расхождение во взглядах по вопросу отношения между Израилем и Церковью. Этот вопрос был впервые поднят и осмыслен исследователями, которые при-держиваются «диспенсационалистских» взглядов. В наиболее объемном сис-тематическом богословии, написанном диспенсационалистом Льюисом Спер-ри Чефером<sup>14</sup>, указывается на многочисленные различия между Израилем и Церковью и даже между верующими Ветхого Завета и Церковью Нового За-вета<sup>15</sup>. Чефер считает, что у Бога есть два разных плана для двух различных групп людей, которых Он искупил: Божьи цели и обетования относительно *Израиля* касаются **земных благословений**, и они будут исполнены на земле в определенное время в будущем. С другой стороны, Божьи цели и обетования относительно *Церкви* касаются **небесных благословений** и будут исполнены на небесах. Это различие двух групп людей, спасаемых Богом, по мнению Че-фера, станет особенно ярким в период миллениума, поскольку в течение этого времени Израиль будет править на земле как народ Божий и будет наслаж-даться исполнением ветхозаветных обетования, а Церковь уже будет взята на небо, в то время когда Христос тайно вернется за Своими святыми («вое-хищение»). С этой точки зрения, Церковь берет свое начало с Пятидесятницы (Деян. 2). Поэтому не следует думать о ветхозаветных верующих и новозавет-ных верующих как о членах одной Церкви.

Хотя взгляды Чефера продолжают пользоваться авторитетом в опреде-ленных диспенсационалистских кругах, а также в среде проповедников, позднее многие лидеры разошлись во взглядах с Чефером. Такие современ-ные богословы-диспенсационалисты, как Роберт Соси, Крейг Блейзинг и Даррелл Бок, говорят о себе как о «прогрессивных диспенсационалистах»<sup>16</sup>, и у них множество последователей. Они **рассматривают Церковь не как ин-тервал** в Божьем плане, а как первый шаг к установлению Царства Божье-го. С их точки зрения, **у Бога нет двух различных планов об Израиле и о Церк-ви**, у Него одна цель — установление Царства Божьего, в достижении кото-рой будут принимать участие как Израиль, так и Церковь. Прогрессивные диспенсационалисты **не усматривают никакого различия между Израилем и Церковью в будущей вечности**, так как, по их мнению, Израиль и Церковь станут частью единого народа Божьего. Кроме того, они считают, что члены Церкви будут править с Христом в **прославленных телах на земле в период миллениума** (см. гл. 54).

Однако между прогрессивными диспенсационалистами и остальными евангельскими христианами все же остается серьезное различие: они утверж-дают, что **ветхозаветные пророчества об Израиле будут исполнены в период миллениума этническими евреями**, которые будут верить в Христа и жить на земле Израиля как «образцовая нация», с которой нужно будет брать пример всем прочим нациям. Поэтому они не говорят, что Церковь — это «новый Из-раиль» или что все ветхозаветные пророчества об Израиле исполнятся в Церк-ви, поскольку эти пророчества, по их мнению, будут исполнены среди этни-ческого Израиля.

Точка зрения, изложенная в данной книге, серьезно отличается от взгля-дов Чефера, но в определенной степени отличается также и от воззрений про-грессивных диспенсационалистов. Однако трудно с уверенностью определить, каким в точности образом библейские пророчества о будущем будут исполне-ны, и в наших выводах нам следует высказывать скорее предположения, чем утверждения. Принимая это во внимание, мы можем сказать следующее.

<sup>16</sup> См.: Robert L. Saucy, *The Case for Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: Zondervan, 1993); Darrell L. Bock and Craig A. Blaising, eds., *Progressive Dispensationalism* (Wheaton: Victor, 1993). См. также: John S. Feinberg, ed., *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments* (Wheaton: Crossway, 1988).

Как протестантские, так и католические богословы — не диспенсацио-налисты — говорят, что Церковь объединяет и ветхозаветных, и новозаветных верующих в одну Церковь, или тело Христово. Даже с этой точки зрения можно утверждать, что в будущем произойдет широкомасштабное обращение еврейского народа (Рим. 11:12,15,23—26,28—31)<sup>17</sup>, хотя в результате этого обращения верующие-евреи лишь станут частью истинной Церкви Божьей — они «привьются к своей маслине» (Рим. 11:24).

В связи с этим вопросом мы должны отметить многочисленные новозаветные стихи, которые описывают Церковь как «новый Израиль», или новый «народ Божий». То, что «Христос возлюбил *Церковь* и предал Себя за нее» (Еф. 5:25), показывает, что дело обстоит именно таким образом. Кроме того, нынешняя эпоха Церкви, которая принесла спасение многим миллионам христиан, — это не разрыв или интервал в Божьем плане<sup>18</sup>, это продолжение Его плана, выраженного в Ветхом Завете в призыве к Себе Своего народа. Павел говорит: «Ибо не тот Иудей, кто таков по наружности, и не то обрезание, которое наружно, на плоти; но *тот Иудей, кто внутренне таков*, и то обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве» (Рим. 2:28,29, курсив мой. — У. Г.). Павел признает, что, хотя существует естественное происхождение от Авраама, которое дает право называться иудеем, однако есть также и более глубокое, духовное понимание «истинного иудейства» — т.е. внутренняя вера и очищение Богом сердец.

<sup>17</sup>См. гл. 53, где я утверждаю, что Рим. 9—11 учит о будущем широкомасштабном обращении еврейского народа, хотя я и не диспенсационалист в обычном понимании этого термина.

<sup>18</sup>Чефер использует термин «вставка», подразумевая введение определенного периода времени в предварительно спланированное расписание, или календарь, событий. Чефер говорит: «Нынешняя эпоха Церкви — это вставка в открытый нам календарь, или программу, Бога, как эту программу видели пророки прошлого».

Павел говорит, что Авраама следует не просто считать отцом иудейского народа в физическом смысле. В более глубоком и более истинном смысле его следует также считать «*отцом всех верующих* в необрезании... и отцом обрезанных, не только принявших обрезание, но и ходящих по следам веры отца нашего Авраама» (Рим. 4:11,12, ср. ст. 16, 18). Поэтому Павел и говорит: «Не все те Израильтяне, которые от Израиля, и не все дети Авраама, которые от семени его... Не плотские дети суть дети Божий; но дети обетования признаются за семья» (Рим. 9:6—8). Павел имеет здесь в виду, что истинные дети Авраама те, кто в самом подлинном смысле является «Израилем», — это не израильский народ по физическому происхождению от Авраама, а те, кто верует в Христа. То есть те, кто имеет привилегию быть названным: «Мой народ» (Рим. 9:25, цитата из Ос. 2:23); поэтому Церковь теперь — это избранный народ Божий. Это означает, что когда еврейский народ по плоти начнет спасаться в определенный момент будущего, то он не составит отдельного народа Божьего и не будет подобен отдельной маслине — они «привьются к *своей маслине*» (Рим. 11:24). Есть и другой текст, в котором говорится о том же, — Гал. 3:29: «Если же вы Христовы, то вы семья Авраамова и по обетованию наследники». Сходным образом Павел говорит, что христианине — это и есть «обрезание» (Флп. 3:3).

Павел вовсе не расценивает Церковь как группу, отдельную от еврейского народа. Он пишет верующим нееврейского происхождения в Эфесе, что они прежде были «отчуждены от общества Израильского, чужды заветов обетования» (Еф. 2:12), но теперь «стали близки Кровию Христовою» (Еф. 2:13). И когда язычники были приведены в Церковь, то иудеи и язычники были объединены в одно тело. Павел говорит, что Бог есть «*содельавший из обоих одно* и разрушивший стоявшую посреди преграду, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле *примирить обоих с Богом* посредством креста» (Еф. 2:14—16, курсив мой. — У. Г.). Поэтому Павел и говорит, что язычники — «*созграждане святым* и свои Богу, бывши утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем» (Еф. 2:19—29, курсив мой. — У. Г.). Хотя Павел и осознает, что основание новозаветной Церкви — в Ветхом Завете, он все же говорит: «Чтоб и язычникам быть сонаследниками, составляющими одно тело» (Еф. 3:6). Весь этот текст говорит о единстве верующих языческого и иудейского происхождения в теле Христовом. Нет никаких указаний на существование иного плана для иудеев, которых предполагалось бы спасти отдельно от тела Христового — Церкви. Церковь включает в себя весь истинный народ Божий, и почти все наименования народа Божьего, использующиеся в Ветхом Завете, применяются также и к новозаветной Церкви.

Евр. 8 содержит в себе еще ряд серьезных аргументов в пользу того, что Церковь — это преемник ветхозаветных обетований об Израиле. Рассматривая контекст Нового Завета, к которому принадлежат христиане, автор Послания к Евреям приводит обширную цитату из Иер. 31:31—34: «Вот, наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с *домом Израиля и с домом Иуды новый завет...* Вот завет, который завещаю дому Израилеву

после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в мысли их и напишу их на сердцах их, и буду их Богом, а они будут Моим народом» (Евр. 8:8—10, курсив мой. — *У. Г.*). Здесь автор цитирует обетование Господне о том, что Он заключит новый завет с домом Израиля и *с домом Иуды*, и говорит, что это тот завет, который был заключен с *Церковью*. Это тот завет, по которому верующие являются в Церк-ви членами. Похоже, весьма трудно избежать заключения о том, что автор рассматривает Церковь как истинный Израиль Бога, в котором исполнились его ветхозаветные обетования.

Также и Иаков в соборном послании многочисленным раннехристианским церквам говорит, что он пишет «двенадцати коленам, находящимся в рассеянии» (Иак. 1:1). Это явно указывает на то, что он рассматривает новозаветных христиан как наследников двенадцати колен Израилевых.

Подобным же образом выражается и Петр. С первого стиха, в котором он называет своих читателей «пришельцами» и «рассеянными» (I Пет. 1:1)<sup>19</sup>, до предпоследнего, в котором он называет Рим «Вавилоном» (I Пет. 5:13), он часто говорит о новозаветных христианах, используя систему образов Ветхого Завета, и в терминах обетования, данных иудеям. Кульминацией этой темы является I Пет. 2:4—10, где<sup>20</sup> Петр говорит, что Бог даровал Церкви почти все благословения, обещанные Израилю в ветхозаветный период. Место пребывания Бога — уже не Иерусалимский храм, поскольку христиане — это новый «храм» Бога (ст. 5; в синодальном переводе — «дом», как и в греческом тексте: *οἶκος*. — *Примеч. пер.*). Священство, способное приносить угодные Богу жертвы — это уже не потомки Аарона, поскольку теперь христиане — подлинное «царственное священство», которое имеет доступ к престолу Божьему (ст. 4,5,9). Избранный народ Божий — это уже не физические потомки Авраама, поскольку христиане теперь — «род избранный» (ст. 9). Народ, благословенный Богом, — это уже не народ Израиля, поскольку христиане теперь — «народ святой» (ст. 9). Народ израильский уже не называется народом Божьим, поскольку христиане — как из иудеев, так и из язычников — теперь являются «народом Божиим» и теми, кто «помилваны» (ст. 10). Более того, Петр берет эти цитаты из таких стихов Ветхого Завета, где многократно говорится, что Бог отвергнет Свой народ, если он будет упорствовать в неповиновении Ему, т. е. всех тех, кто отречется от драгоценного «краеугольного камня» (ст. 6), который Он установил. Что еще следовало бы сказать, чтобы дать нам полную уверенность в том, что Церковь теперь стала истинным Израилем Бога и получит все благословения, обещанные Израилю в ветхозаветный период?<sup>21</sup>

**б. Церковь и Царство Божье.** Как соотносятся Церковь и Царство Божье? Различия были хорошо сформулированы Джорджем Лэддом:

<sup>15</sup> Слово «рассеяние» употреблялось в отношении иудеев, переселившихся с израильской земли и живших по всему Средиземноморью.

<sup>20</sup> Остальная часть этого абзаца заимствована из: Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, p. 113.

<sup>21</sup> Диспенсационалист может допустить, что к Церкви применено множество ветхозаветных пророчеств об Израиле, однако, по его мнению, истинное исполнение этих обетований произойдет лишь в будущем, с этническим Израилем.

Царство — это прежде всего действующее царское правление Бога и, следовательно, та сфера, в которой это правление ощущается. По библейскому выражению, Царство не идентично его подданным. Они — люди правления Божьего, которые входят в него, живут в нем и управляются. Церковь же — это община Царства, но ни в коем случае не само Царство. Ученики Иисуса принадлежат Царству настолько же, насколько

**Царство принадлежит им; но они не есть Царство. Царство — это правление Бога; Церковь — сообщество людей<sup>22</sup>.**

Лэдд продолжает уточнять различия между Царством и Церковью: 1) Церковь не Царство (поскольку Иисус и первые христиане проповедовали о том, что Царство Божье близко, а не о том, что Церковь близка, и проповедовали Евангелие Царства, а не Евангелие Церкви: Деян. 8:12; 19:8; 20:25; 28:23,31). 2) Царство творит Церковь (поскольку когда люди входят в Царство Божье, они присоединяются к человеческому общению в Церкви). 3) Церковь свидетельствует о Царстве (поскольку Иисус сказал: «Проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной»; Мф. 24:14). 4) Церковь — это инструмент Царства (поскольку Святой Дух, являя силу Царства, действуя через учеников, исцеляет больных и изгоняет бесов, как Он делал это и во время служения Иисуса: Мф. 10:8; Лк. 10:17). Церковь — страж Царства (поскольку Церк-ви даны ключи от Царства на небесах: Мф. 16:19)<sup>23</sup>.

Поэтому мы не должны отождествлять Царство Божье и Церковь (как это делается в римско-католическом богословии), но не должны также рассматривать Царство Божье как нечто, относящееся исключительно к будущему

и отличное от эпохи Церкви (как это было в прежнем диспенсационалистском богословии). Мы должны признать, что между Царством Божиим и Церковью существует тесная связь. Когда Церковь благовествует Царство, люди приходят в Церковь и начинают испытывать благословения Божьего правления в своей собственной жизни. Царство являет себя через Церковь, и таким образом будущее царствование Бога прорывается в настоящее время (оно «уже» здесь: Мф. 12:28; Рим. 14:17; и «еще не» здесь полностью: Мф. 25:34; 1 Кор. 6:9,10). Поэтому те, кто верует в Христа, отчасти видят, каким будет окончательное Царство Божье: в определенной степени они познают победу над грехом (Рим. 6:14; 14:17), над бесовской силой (Лк. 10:17) и над болезнями (Лк. 10:9). Они живут в силе Святого Духа (Мф. 12:28; Рим. 8:4—17), Который и есть действующая сила грядущего Царства. Впоследствии вернется и Сам Иисус, и Его Царство распространится на все творение (1 Кор. 15:24—28).

#### Б. «Признаки» церкви (отличительные характеристики)

<sup>22</sup>George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, p. 111.

<sup>23</sup>*Ibid.*, pp. 111-119.

**1. Существуют истинные и ложные церкви.** Что делает церковь церковью? Что необходимо для создания церкви? Может ли случиться так, что группа людей, которые утверждают, что они — христиане, настолько не будут соответствовать тому, чем церковь должна быть, что эту группу людей уже нельзя будет называть церковью?

В первые века существования христианской церкви практически не было разногласий относительно того, что можно считать истинной церковью. Существовала лишь одна Вселенская церковь, «видимая» Церковь, которая, безусловно, была истинной. В этой церкви были епископы и местные священнослужители, а также церковные здания, которые мог увидеть всякий. Любой еретик, уличенный в серьезном доктринальном заблуждении, просто исключался из церкви.

Однако вместе с Реформацией возник принципиальный вопрос: как мы можем распознать истинную церковь? Является ли Римско-католическая церковь истинной, или нет? Чтобы дать ответ на этот вопрос, людям приходилось определять «признаки» истинной церкви, т. е. отличительные характеристики, которые позволяют нам признать истинность церкви. Писание, безусловно, говорит о существовании ложных церквей. Павел говорит о языческих храмах в Коринфе: «Язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу» (1 Кор. 10:20). Он говорит коринфянам: «Когда вы были язычниками, то ходили к безгласным идолам» (1 Кор. 12:2). Эти языческие храмы, безусловно, были ложными церквями или ложными религиозными собраниями. Кроме того, Писание говорит о таких религиозных собраниях, которые являются буквально «сборищами сатанинскими» (Отк. 2:9; 3:9). Здесь воскресший Господь Иисус, вероятно, имеет в виду собрания иудеев, которые на самом деле не были иудеями и не имели спасительной веры. Их религиозные собрания не были собраниями народа Христова, они принадлежали царству тьмы, царству сатаны. Такие церкви воистину ложны.

<sup>24</sup>Цит. по: Книга согласия: Вероисповедание и учение лютеранской церкви. М.: Лютеранское Наследие, 1998. С. 29. — Примеч. пер.

<sup>25</sup>Calvin, *Institutes* 4.1.9 (p. 1023).

<sup>26</sup>Более поздние исповедания веры иногда добавляют и третий признак церкви — правильное соблюдение церковной дисциплины, однако ни Лютер, ни Кальвин не упоминают об этом признаке.

Между Лютером и Кальвином существовало соглашение о том, что считать истинной церковью. Лютеранское исповедание веры, называемое Аугсбургским исповеданием (1530), определяет церковь следующим образом: «Собрание святых, в котором верно преподается Евангелие и правильно отправляются таинства» (артикул VII)<sup>24</sup>. Также и Жан Кальвин говорил: «Везде, где в чистоте проповедуется и выслушивается Слово Божье и где таинства совершаются по установлению Христовому, там, вне всякого сомнения, присутствует церковь»<sup>25</sup>. Хотя Кальвин и говорил о чистой проповеди Слова, а в лютеранском вероисповедании говорилось о верной проповеди Евангелия и хотя Кальвин говорил также, что Слово должно быть не только проповедано, но и услышано, а в Аугсбургском вероисповедании говорилось лишь о том, что Евангелие должно быть верно преподано, их понимание отличительных признаков церкви довольно сходно<sup>26</sup>. Напротив, римско-католическая позиция заключается в том, что именно *видимая церковь*, основанная Петром и другими апостолами, и является *истинной церковью*.

Взгляды Лютера и Кальвина на признаки церкви следует считать правильными и в наши дни. Нет сомнения в том, что если где-либо проповедается не Слово Божье, а ложные учения людей, то речь не идет об истинной церкви. В некоторых случаях нам трудно определить, ложное ли это учение, прежде чем признать церковь ложной, однако существует множество совершенно ясных случаев, в которых мы можем утверждать, что здесь нет истинной церкви.

Например, церковь Иисуса Христа святых последних дней (церковь мор-монов) не придерживается ни одного из основных христианских учений, ка-сающихся спасения, или личности Бога, или личности и дела Христа. Совершенно очевидно, что это ложная церковь. Также свидетели Иеговы учат о спасении делами, а не одной только верой в Иисуса Христа. Это фундамен-тальное доктринальное отклонение, поскольку если люди будут верить уче-нию свидетелей Иеговы, они просто не обретут спасения. Поэтому свидете-лей Иеговы мы также должны рассматривать как ложную церковь. Если в проповеди, которая ведется церковью, от людей скрывают евангельскую весть о спасении одной только верой, так что евангельская весть не провозглаша-ется четко и уже в течение определенного времени, то подобная группа людей не является церковью.

Второй признак церкви — верное совершение таинств (крещения и Вече-ри Господней) — был, вероятно, выдвинут в противовес взгляду римско-като-лических богословов, утверждающих, что спасительная благодать пришла через таинства; и тем самым таинства стали «делами», которыми мы и заслу-жили спасение. Таким образом, Римско-католическая церковь настаивала на «вере-вознаграждении», а не на «вере-учении» как средстве достижения спа-сения.

Однако есть и другое основание для включения таинств в список при-знаков церкви. Организация, совершающая крещение и Вечерю Господню, может просуществовать долго и **функционировать в качестве церкви**. (В совре-менном американском обществе организация, которая начинает собирать людей для богослужения, молитвы и изучения Библии в воскресенье поут-рам, также явно стремится функционировать в качестве церкви.)

Крещение и Вечеря Господня также служат в качестве «проверки на член-ство» в Церкви. Через крещение люди становятся членами Церкви, а Вечеря Господня дает возможность подтвердить это членство — ведь церковь рассмат-ривает людей, которые получают крещение и Вечерю Господню, как спасен-ных. Таким образом, эти действия свидетельствуют о том, что церковь думает о спасении. Поэтому и в наши дни крещение и Вечеря Господня по праву на-зываются в числе признаков церкви. Напротив, если группа людей не совер-шает ни крещения, ни Вечери Господней, это говорит о том, что данная группа не стремится функционировать в качестве церкви. Человек может собрать вокруг себя небольшую толпу на углу улицы, и здесь будет иметь место истинная проповедь и истинное слушание Слова, однако такая группа людей не может быть названа церковью. Даже в домашних собраниях по изучению Библии может иметь место истинная проповедь и истинное слушание Слова, однако и такое собрание еще не церковь. Однако если в библейской школе начинают крестить новообращенных и регулярно совершать таинство прича-стия, это будет означать, что они **намерены функционировать в качестве церк-ви**, и трудно будет доказать, почему такое собрание нельзя рассматривать как церковь<sup>27</sup>.

**2. Истинные и ложные церкви в наши дни.** Как нам следует относиться к Римско-католической церкви сегодня? Является ли она истинной Церковью? Похоже, что мы не в состоянии вынести суждение обо всей Римско-католи-ческой церкви, поскольку в ней множество разнообразных движений. С та-ким же успехом можно спросить, являются ли протестантские церкви истин-ными или ложными, — ведь их существует великое множество. В некоторых католических приходах мы, безусловно, не наблюдаем ни первого, ни второго признака истинной церкви: там нет чистой проповеди Слова, и евангельская весть о спасении одной только верой в Христа неизвестна прихожанам. При-частие таинств рассматривается в качестве «дел», которыми можно заслужить благосклонность у Бога. Подобная группа людей не является истинной хрис-тианской церковью. С другой стороны, в наши дни в разных частях мира су-ществует много католических приходов, где местный священник обладает истинным спасительным знанием о Христе и живыми личными отношения-ми с Христом в молитве и изучении Библии. В своих проповедях и частных беседах о Библии такие люди уделяют большое внимание личной вере, необ-ходимости индивидуального чтения Библии и молитве. Они говорят о симво-лическом аспекте таинств и подчеркивают, что они важны как воспоминание о Христе, а не как действия, которые помогают заслужить дар спасительной благодати от Бога Несмотря на то что такие церкви близки к описанным выше двум признакам истинности, мы должны сказать, что все еще серьезно отли-чаемся от Римско-католической церкви по многим аспектам учения<sup>28</sup>.

<sup>27</sup>Армия спасения — необычный случай, поскольку в ней не совершается ни кре-щения, ни Вечери Господней, однако во всех прочих отношениях она кажется истинной церковью. В данном случае организация установила другие средства, которые заменяют крещение и Вечерю Господню в качестве «проверки на членство».

<sup>28</sup>Важными отличительными доктринальными чертами до сих пор являются следую-щие: регулярное совершение жертвы во время мессы, авторитет папы и церковных со-ветов, почитание Девы Марии, а также ее роль в спасении, учение о чистилище и биб-лейский канон.

Существуют ли ложные церкви в рамках протестантизма? Если мы снова обратимся к двум признакам церкви,

то, по мнению автора этих строк, будет справедливым сказать, что многие либеральные протестантские церкви в наши дни фактически являются ложными<sup>29</sup>. Отличается ли «Евангелие дел» и неверие в Писание, которым учат эти церкви, от учения Римско-католической церкви времен реформации? Они преподают таинства без здравого учения любому, кто входит к ним в двери, давая таким образом ложную надежду невозрожденным грешникам. Не то же ли самое было и в Римско-католической церкви эпохи Реформации? Если собрание людей называет себя «христианами» и при этом учит, что можно не верить Библии, а пастор и прихожане редко осмысленно читают Библию и молятся, не верят в спасение одной только верой и, возможно, даже не понимают его, то можно ли говорить, что это истинная церковь?<sup>30</sup>

## В. Цели церкви

Церковь должна служить Богу, верующим и миру.

*1. Служение Богу: поклонение (или богослужение).* Цель церкви в отношениях с Богом — служить Ему. Павел повелевает церкви в Колоссах: «Научайте и вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями, во благодати воспевая в сердцах ваших Господу» (Кол. 3:16). Бог предназначил нас во Христе «послужить к похвале славы Его» (Еф. 1:12). Богослужение в церкви — это не подготовка к чему-то еще, оно само по себе является исполнением предназначения церкви по отношению к ее Господу. Вот почему Павел призывает своих читателей, «дорожа временем», исполняться Духом и назидать самих себя, «попя и воспевая в сердцах ваших Господу» (Еф. 5:16—19).

<sup>29</sup>Сходный вывод был сделан Мэченом еще в 1923 г.: «Возможно, римская церковь — это искажение христианской религии; но натуралистический либерализм — это вообще не христианство» (J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* [Grand Rapids: Eerdmans, 1923], p. 52).

<sup>30</sup>В следующей главе мы рассмотрим вопрос о чистоте церкви. Конечно, христиане и не должны добровольно сотрудничать с ложной церковью, но нужно признать, что и среди истинных церквей существуют более чистые и менее чистые. Важно отметить также, что некоторые либеральные протестантские деноминации в наши дни могут иметь много ложных церквей (в которых не проповедуется Евангелие), и при этом к той же деноминации могут принадлежать общины, в которых Евангелие проповедуется верно и в чистоте.

*2. Служение верующим: возвращение.* В соответствии с Писанием, церковь обязана воспитывать тех, кто уже стал верующим, а также помогать им возрастать в вере. Павел говорил, что его цель не просто привести людей к первоначальной спасительной вере, но и «представить всякого человека совершенным *во Христе Иисусе*» (Кол. 1:28, курсив мой. — У. Г.). И он говорил эфесской церкви, что Бог дал церкви одаренных людей «к совершению святых, на дело служения, *для создания тела Христова*, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:12,13, курсив мой. — У. Г.). Наша цель, как Церкви, должна заключаться в том, чтобы представить Богу каждого христианина «совершенным во Христе» (Кол. 1:28).

*3. Служение миру: проповедь и милосердие.* Иисус сказал своим ученикам: «Научите все народы» (Мф. 28:19). Проповеднический труд возвещения Евангелия — самое важное служение по отношению к миру<sup>31</sup>. Однако труд проповеди должен сопровождаться также и служением милосердия, которое включает в себя заботу о бедных и нуждающихся во имя Господа. В Новом Завете особенно подчеркивается необходимость оказывать материальную помощь тем людям, которые являются частью церкви (Деян. 11:29; 2 Кор. 8:4; 1 Ин. 3:17), но также утверждается, что нужно помогать неверующим, даже если они не отвечают благодарностью и не принимают евангельскую весть. Иисус говорит нам:

**Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым. Итак будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд (Лк. 6:35,36).**

<sup>31</sup> Я не хочу сказать, что проповедь более важна, чем богослужение или возвращение, я лишь имею в виду, что это наше самое важное служение по отношению к миру.

Нам следует уподобиться Богу и быть добрыми к тем, кто неблагодарен и эгоистичен. Кроме того, у нас есть

пример Иисуса, Который исцелял не только тех, кто принимал Его как Мессию. Когда к Нему приходили огромные толпы людей, «Он, возлагая *на каждого из них* руки, исцелял их» (Лк. 4:40, курсив мой. — *У. Г.*). Это должно побуждать нас совершать благие поступки, а также молиться о выздоровлении и о прочих нуждах и неверующих людей. Такое служение милосердия может также включать в себя участие в общественной деятельности или попытки повлиять на государственные структуры, чтобы они согласовывали свои действия с библейскими моральными принципами. Там, где систематически проявляется несправедливость по отношению к бедным и/или к этническим или религиозным меньшинствам, церковь должна молиться и — если есть такая возможность — открыто высказываться против такой несправедливости. Именно так церковь может поддержать свое проповедническое служение миру и показать Евангелие, которое она исповедует. Однако подобное служение милосердия по отношению к миру не должно заменить подлинную проповедь или другие служения — Богу и верующим, — о которых говорилось выше.

**4. Какая цель наиболее важная?** Нас могут спросить, какая из трех целей, поставленных перед церковью, самая важная, или можем ли мы пренебречь одной из них, как наименее важной?

На это мы должны ответить, что все три цели церкви даны Господом в Писании. Поэтому все три важны и ни одной нельзя пренебречь. Сильная церковь всегда имеет эффективное служение во всех трех сферах. Мы должны предостеречь от любых попыток свести цель церкви к какой-либо одной из вышеперечисленных и утверждать при этом, что только что-то одно должно занимать нас в первую очередь. Церковь, сосредоточившаяся на богослужении, будет пренебрегать преподаванием Библии верующим, и ее члены будут слабо знать Писание и будут незрелы в христианской жизни. А если церковь начинает также пренебрегать и проповедью, то она прекратит свой рост, прекратит воздействовать на других людей; со временем такая церковь неизбежно придет в упадок.

Церковь, которая считает своей основной задачей образование верующих, придет к тому, что христиане в ней будут много знать о библейском учении, однако их духовная жизнь будет скудной — они мало будут знать о радости поклонения Богу и возвещения другим людям о Христе.

Но и та церковь, которая выделит проповедь как наиболее важную цель, кончит тем, что христиане в ней будут оставаться незрелыми. Внимание будет уделяться росту численности членов церкви, однако в верующих будет все меньше и меньше подлинной любви к Богу, выражаемой в поклонении, а также все меньше и меньше зрелости в учении и личной святости в жизни. В здоровой церкви все три цели должны занимать важное место.

Однако по-иному относятся к этим целям отдельные *личности*. Они могут отдавать предпочтение той или другой цели. Мы обладаем разнообразными духовными талантами и способностями, а потому вполне естественно, что уделяем особое внимание достижению той цели церкви, которая в наибольшей степени связана с талантами и интересами, данными нам Богом. Конечно же, каждый верующий вовсе не обязан треть своего времени в церкви отдавать богослужению, треть — воспитанию других верующих и еще треть — проповеди или делам милосердия. Человек, одаренный способностью проповедовать, безусловно, ответит определенную часть своего времени поклонению и заботе о других верующих, однако он может проводить большую часть своего времени именно проповедуя. Человек, одаренный способностью к проведению богослужения, вполне может уделять этому 90 процентов своего времени. Это естественный результат, так как Бог всем нам даровал разнообразные способности.

### Вопросы для самостоятельной работы

1. Когда вы размышляете о Церкви как о невидимом общении всех истинных верующих во все времена, как это влияет на ваше отношение к себе самому как к христианину? Действительно ли едины подлинно верующие люди в той общине, к которой вы принадлежите (т. е. явно ли проявляется подлинная природа невидимой Церкви)? Говорится ли в Новом Завете что-либо об идеальном количестве членов в конкретной церкви?

2. Вы бы могли назвать ту церковь, к которой сейчас принадлежите, истинной? Вы принадлежали когда-либо к церкви, которая, по вашему мнению, является ложной?

3. Изменилась ли после изучения этой главы ваша оценка той церкви, которую вы посещаете?

4. Достижению какой из целей церкви вы, по вашему мнению, могли бы наиболее эффективно послужить?

### Специальные термины

видимая церковь невидимая Церковь признаки Церкви  
тело Христово Церковь

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1.

Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 363-386

1930 Thomas, 265-280

2.

Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 3:259-287 1892-1894 Miley, 2:385-394

1940 Wiley, 3:103-17, 126-127

1960 Purkiser, 393-408

1983 Carter, 2:571-613

Баптистские

1767 Gill, 2:558-574

1887 Boyce, 1:418-422

1907 Strong, 887-894

1976-1983 Henry, 4:524-592 1983-1985 Erickson, 1025-1068

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 4:30-153

1949 Thiessen, 305-313, 326-332

1986 Ryrie, 391-404, 435-436

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 3:397-425

1934 Mueller, 541-556

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 2:1009-1052 (4Л-2)

1861 Нерре, 657-670

1937-1966 Murray, *CW*, 1:231-252; *CW*, 2:321-336

1938 Berkhof, 555-578

1962 Buswell, 2:216-226; 1:418-424

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 3:15-157

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 270-324

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 2:565-730

### Другие работы

Banks, Robert J. *Paul's Idea of Community: The Early House Churches in Their Historical Setting*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.

Bannerman, James. *The Church of Christ*. Cherry Hill, N. J.: Mack Publishing, 1972. (First published in 1869.)

Berkouwer, G. C. *The Church*. Trans. by James E. Davidson. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Bock, Darrell L., and Craig A. Blaising, eds. *Progressive Dispensationalism*. Wheaton: Victor, 1993.

Carson, D. A., ed. *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*. Exe-ten Paternoster, 1984.



- Carson, D. A., ed. *The Church in the Bible and the World*. Grand Rapids: Baker, and Exeter: Paternoster, 1987.
- Clowney, Edmund. "Church". In *NDT*, pp. 140-143.
- Clowney, Edmund. *The Doctrine of the Church*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1969.
- Feinberg, John S., ed. *Continuity and Discontinuity: Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments*. Wheaton: Crossway, 1988.
- Gaffin, Richard B. "Kingdom of God". In *NDT*, pp. 367-369.
- Ladd, George Eldon. "The Kingdom and the Church". In *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974, pp. 105—119.
- Martin Ralph P. *The Family and the Fellowship: New Testament Images of the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Omanson, R. L. "Church, The". In *EDT*, pp. 231-233.
- Poythress, Vern. *Understanding Dispensationalists*. Grand Rapids: Zondervan, 1987. Saucy, Robert. *The Case for Progressive Dispensationalism*. Grand Rapids: Zonder-van, 1993.
- Saucy, Robert. *The Church in God's Program*. Chicago: Moody, 1972. Snyder, Howard A. *The Community of the King*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977.
- VanGemerен, Willem. *The Progress of Redemption*. Grand Rapids: Zondervan, 1988. Watson, David C. / *Believe in the Church*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

## Отрывок для запоминания

Еф. 4:11-13:

*И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для со-зидания тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова.*

Г Л А В А 44

## Чистота и единство Церкви

*Что делает церковь угодной Богу? С какими церквами нам следует сотрудничать или объединяться?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

#### А. Более чистые и менее чистые церкви

В предыдущей главе мы показали, что существуют «истинные церкви» и «ложные церкви». В этой главе следует провести еще одно различие: существуют **более чистые** и **менее чистые** истинные церкви.

Обратимся к посланиям Павла. В Послании к Филиппийцам и Первом послании к Фессалоникийцам мы видим, как радуется Павел об этих церквах. Здесь почти нет моральных проблем и разногласий по основным доктринальным вопросам (см.: Флп. 1:3-11; 4:10-16; 1 Фес. 1:2-10; 3:6-10; 2 Фес. 1:3,4; 2:13; ср.: 2 Кор. 8:1—5). А вот в церкви Галатии существовали такие проблемы (Гал. 1:6—9; 3:1—5). То же самое можно сказать и о коринфской церкви (1 Кор. 3:1-4; 4:18-21; 5:1,2,6; 11:17-22; 14:20-23; 15:12; 2Кор. 1:23-2:11; 11:3—5,12—15; 12:20— 13:10). Можно привести и другие примеры, но ясной так, что среди истинных церквей есть **менее чистые** и **более чистые** церкви. Это показано на рис. 44.1.

Ложные церкви

Истинные церкви  
I менее более чистые чистые

Рис. 44.1

Б. Определения чистоты и единства

Мы можем определить понятие «чистота церкви» следующим образом: **чистота церкви определяется по тому, насколько она свободна от ложного учения и поведения и насколько она соответствует явленной воле Божьей о церкви.**

Итак, мы должны молиться о большей чистоте церкви и трудиться ради этого. Однако чистота не может быть нашей единственной заботой, иначе у христиан, которые считают себя очень «чистыми», появится желание отделиться от любого, кто хоть немного отклонится от учения или поведет себя несколько по-иному. Поэтому в Новом Завете столь же часто говорится о необходимости стремиться к **единству** видимой церкви. Понятие «единство» можно определить следующим образом: **единство церкви определяется по тому, насколько она свободна от разделений между истинными христианами.**

В этом определении говорится только об «истинных христианах» потому, что, как мы говорили в предыдущей главе, есть такие люди, которые лишь называются христианами, однако не имеют подлинного опыта перерождения Святым Духом. Эти люди называют себя «христианами», а церкви, заполненные такими неверующими людьми, называют себя христианскими церквами. Не стоит стремиться к единству со всеми этими людьми и трудиться ради этого. Новый Завет, безусловно, призывает к единству всех истинных верующих.

## В. Признаки более чистых церквей

Вот факторы, которые определяют «большую чистоту» церкви:

1. Библейское учение (или верная проповедь Слова).
2. Надлежащее исполнение таинств.
3. Правильное применение церковной дисциплины.
4. Подлинное богослужение.
5. Эффективная молитва.
6. Эффективное свидетельство.
7. Эффективное общение.
8. Библейское церковное правление.
9. Духовная сила в служении.
10. Личная святость жизни членов церкви.
11. Забота о бедных.
12. Любовь к Христу.

Можно выделить и другие признаки, однако перечисленные выше — это тот минимум, который указывает на соответствие Божьим целям. Церкви, безусловно, могут быть более чистыми в одних сферах и менее чистыми в других. В церкви, например, может великолепно преподаваться учение и звучать прекрасная проповедь, но при этом будет явный недостаток свидетельства другим или осмысленности богослужения. Или же церковь может энергично свидетельствовать и истинно славить Бога в поклонении, но слабо знать библейское учение.

В большинстве церквей люди склонны полагать, что те сферы, в которых конкретная церковь сильна — это наиболее важные сферы, а те, в которых слаба — наименее важные. Однако Новый Завет призывает нас трудиться ради чистоты церкви во всех этих сферах. Цель Христа — **освятить ее** [церковь], очистив банею водною, посредством слова; **чтобы представить ее** Себе славною Церковью, **не имеющую пятна, или порока, или чего-либо подобного**, но дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5:26,27, курсив мой. — У. Г.). Павел нес свое служение, «вразумляя всякого человека и научая всякой премудрости, чтобы представить всякого человека совершенным во Христе Иисусе» (Кол. 1:28). Кроме того, Павел говорил Титу, что пресвитер должен «наставлять в здравом учении и противящихся обличать» (Тит. 1:9), причем лжеучителям «должно заграждать уста» (Тит. 1:11). Иуда призывал христиан «подвизаться за веру, однажды преданную святым» (Иуд. 3). Надлежащее исполнение таинств заповедано в 1 Кор. 11:17—34, а требование правильно применять церковную дисциплину ради защиты чистоты церкви находим в 1 Кор. 5:6,7,12,13.

В Новом Завете упоминается также ряд других факторов: мы должны стремиться к духовному поклонению (Еф. 5:18—20; Кол. 3:16,17), эффективному свидетельству (Мф. 28:19,20; Ин. 13:34,35; Деян. 2:44-47; 1 Ин. 4:7), к должному управлению церковью (1 Тим. 3:1—13), к духовной силе в служении (Деян. 1:8; Рим. 1:16; 1 Кор. 4:20; 2 Кор. 10:3,4; Гал. 3:3-5; 2 Тим. 3:5; Иак.5:16), к личной святости (1 Фес. 4:3; Евр. 12:14), к заботе о бедных (Деян. 4:32—35; Рим. 15:26; Гал. 2:10) и любви к Христу (1 Пет. 1:8; Отк. 2:4). Христианам сказано: «Ревнуй о дарах духовных, старайтесь обогатиться ими к **назиданию церкви**» (1 Кор. 14:12, курсив мой. — У. /.). Это призыв не только к увеличению числа членов церкви, но также (и даже в первую очередь) к росту церкви в христианской зрелости. Сила

всех этих текстов направлена на то, чтобы напомнить, что *нам следует трудиться ради чистоты видимой церкви*.

Конечно, если нам следует трудиться ради чистоты церкви, в особенное-ти местной церкви, частью которой мы являемся, мы должны признать, что это процесс и что наша церковь в некоторых сферах относительно нечиста. Во времена Нового Завета не было совершенных церквей, и таких не будет до тех пор, пока не возвратится Христос<sup>1</sup>. Это означает, что христиане не должны искать *самую чистую церковь* и затем покинуть ее, если они вдруг обнаружат еще более чистую. Христианам следует найти *истинную церковь*, в которой они могли бы нести эффективное служение и иметь опыт христианского роста, и остаться там и заниматься служением, непрерывно трудясь ради чистоты этой церкви. Бог благословит их молитвы и подлинное свидетельство, и церковь будет постепенно возрастать в чистоте во многих сферах церковной жизни.

<sup>1</sup> Это признается Вестминстерским исповеданием веры: «Самые чистые церкви под небом подвержены отклонениям и ошибкам» (25.5).

Однако мы должны отдавать себе отчет в том, что не все церкви должным образом отзовутся на призыв к большей чистоте. Иногда, несмотря на присутствие в церкви нескольких верных христиан, основное направление задается теми, кто уводит церковь на иные пути. Если только Бог благодатно не вмешается и не привнесет реформы, некоторые из этих церквей со временем могут умереть и затворить свои двери. Большинство же подобных церквей постепенно приходят к либеральному протестантизму.

В связи с этим необходимо помнить, что для классического либерального протестантизма характерен гуманизм, такой протестантизм в первую очередь *сосредоточен на человеке*, а не на Боге<sup>2</sup>. Когда церковь начинает уходить от верности Христу, это становится очевидным не только в склонности к нечислительному учению (которое зачастую скрывается от членов церкви), но также и в повседневной жизни: вся деятельность церкви — проповедь, беседы с верующими и даже обычные разговоры между членами церкви — все больше сосредоточиваются на человеке и все меньше на Боге. При этом постоянно упоминаются типичные схемы аутотренинга из популярных журналов светских психоаналитиков. Модель поведения становится «горизонтальной» — сосредоточенной на человеке, в противоположность вертикальной модели — сосредоточенной на Боге. Молитве уделяется все меньше времени, а Писание уже не считается авторитетом в жизненных ситуациях. Человек рассматривается как нежное и чувствительное существо, большое внимание уделяется поддержке и тому, чтобы поступать с ближними по любви. Разговоры и все, что происходит в церкви, имеют все меньше подлинно духовного содержания — мало говорится о необходимости ежедневной молитвы о личных нуждах и о прощении грехов, о ежедневном чтении Писания, о постоянном доверии Христу и об осознании реальности Его присутствия в нашей жизни. Если речь идет о призывах к моральному изменению, то часто подразумевается, что человеческие недостатки могут быть исправлены усилиями самого человека, с помощью дисциплины и, возможно, с помощью других людей. Однако это не воспринимается как грех против Святого Бога, грех, который может быть эффективно преодолен лишь силой Святого Духа, действующего внутри нас. Когда по добная гуманистическая тема начинает доминировать в церкви, то это означает, что такая церковь во многих сферах, которые были перечислены выше, уже дошла до крайней отметки шкалы с обозначением «менее чистая» и движется по направлению к тому, чтобы стать ложной церковью.

#### Г. Новозаветное учение о единстве церкви

<sup>2</sup> См. замечательный анализ этой ситуации: J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* (repr. ed., Grand Rapids: Eerdmans, 1968; first published in 1923), esp. pp. 64—68.

Новый Завет особенно подчеркивает необходимость единства церкви. Вот какова цель Иисуса: «Будет *одно стадо и один Пастырь*» (Ин. 10:16, курсив мой. — У. Г.). Он молится обо всех будущих верующих: «Да будут все едино» (Ин. 17:21). Это единство будет свидетельством для неверующих, поскольку Иисус молится также: «Да будут *совершены во едино, и да познает мир, что Ты послал Меня* и возлюбил их, как возлюбил Меня» (Ин. 17:23, курсив мой. — У. Г.).

Павел обращается к коринфянам, как к «призванным святым, *со всеми призывающими имя Господа нашего Иисуса Христа, во всяком месте*, у них и у нас» (1 Кор. 1:2, курсив мой. — У. Г.). Затем Павел пишет в Коринф: «Умоляю вас, братья, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы *все вы говорили одно*, и не было между вами разделений, но *чтобы вы соединены были* в одном духе и в одних мыслях» (1 Кор. 1:10, курсив мой. — У. Г.; ср. со ст. 13).

Он призывает филиппийцев: «Дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, *будьте единомысленны и единомысленны*» (Флп. 2:2, курсив мой. — У. Г.). Он говорит ефесянам, что христиане должны

«сохранять **единство духа** в союзе мира» (Еф. 4:3, курсив мой. — У Г.) и что Господь дарует церкви таланты «для созидания тела Христова, **доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия**, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Еф. 4:12,13, курсив мой. — У Г.).

Павел **повелевает** церкви жить в единстве потому, что между истинно верующими уже существует **действительное** духовное единство во Христе. Он говорит: «Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми, и чрез всех, и во всех нас» (Еф. 4:4—6). И хотя тело Христово состоит из множества членов, все эти члены — **«одно тело»** (1 Кор. 10:17; 12:12—26).

Новозаветные авторы, поскольку они ревностно оберегают это единство церкви, предостерегают о тех, кто приводит к разделению:

Умоляю вас, братия, остерегайтесь производящих разделение и соблазны, вопреки учению, которому вы научились, и уклоняйтесь от них; ибо такие люди служат не Господу нашему Иисусу Христу, а своему чреву, и ласкательством и красноречием обольщают сердца простодушных (Рим. 16:17,18).

Павел в свое время выступил против Петра, когда тот стал избегать общения с христианами из язычников, отдавая предпочтение христианам из иудеев (Гал. 2:11—14). Те, кто производит «ссоры... распри, разногласия... Царствия Божия не наследуют» (Гал. 5:20,21). Иуда предостерегает, что «люди, отделяющие себя (отединства веры), [суть] душевные, не имеющие духа» (Иуд. 19).

С новозаветным призывом к единству верующих согласуется и тот факт, что когда в Писании звучит призыв **отделиться**, — всегда имеется в виду отделение **от неверующих**, а не от христиан, с которыми возникли те или иные разногласия. Когда Павел говорит: «И потому выйдите из среды их и отделитесь» (2 Кор. 6:17), то он говорит это в продолжение мысли, высказанной в начале этого текста: «Не преклоняйтесь под чужое ярмо **с неверными**» (2 Кор. 6:14, курсив мой. — У Г.). Павел также говорит Тимофею: «Таковых удаляйся» (2 Тим. 3:5), но говорит это не о верующих, а о неверующих, о тех, кто «более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся» (2 Тим. 3:4,5). Он говорит, что это «люди развращенные умом, невежды в вере» (2 Тим. 3:8). Безусловно, существует и такой вид церковного наказания, как отлучение от церкви человека, который приносит волнение в церковь (Мф. 18:17; 1 Кор. 5:11—13). Могут существовать также и иные основания для отделения (см. об этом ниже), однако сейчас важно отметить, что в Новом Завете нет прямых указаний отделяться от христиан из-за доктринальных различий (если только эти различия не являются серьезной ересью, когда отрицается сама вера)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> В Новом Завете христианам запрещается приветствовать учителей-еретиков, которые не проповедуют истинного Евангелия (см.: 2 Ин. 10).

<sup>4</sup> Писание подразумевает, что Павел был прав, а Варнава нет, не соглашаясь с ним, поскольку, как там сказано, Павел покинул Антиохию вместе с Силой, «быв поручен братьями благодати Божией» (Деян. 15:40), тогда как о Варнаве ничего подобного не говорится. Этот случай упоминается не для того, чтобы мы считали такие отношения нормой, поскольку упоминается также и об «огорчении» (ст. 39), а для того, чтобы показать, что и эти люди не были совершенно безупречны.

В Писании, когда речь идет о единстве церкви, говорится, что нам следует трудиться не только ради чистоты видимой церкви, **но и ради ее единства**. Тем не менее мы должны осознавать, что такое единство не подразумевает единого всемирного правления над всеми христианами. Единство верующих часто весьма эффективно осуществляется через добровольное сотрудничество и братские отношения между различными группами христиан. Кроме того, различные виды служения могут привести к наличию различных организаций, каждая из которых подчиняется всемирному главенству Христа как Господа Церкви. Поэтому существование различных деноминаций, миссий, христианских образовательных учреждений и т. д. не является признаком отсутствия единства Церкви (хотя в некоторых случаях такое может иметь место), поскольку все эти структуры могут весьма успешно сотрудничать и демонстрировать единство самых разных организационных форм. (Я полагаю, что современный термин **«парацерковная организация»** неудачен, поскольку он подразумевает, что эти организации находятся «за» церковью, а потому «вне» ее, тогда как в реальности все они просто являются частями одной всемирной Церкви.) Кроме того, многие христиане считают, что всемирного управления Церковью **быть не может**, поскольку в Новом Завете нет примеров, когда бы пресвитер имел власть где-либо еще помимо своей собственной местной общины (см. гл. 46). Ведь даже апостолы согласились, что Павел должен проповедовать язычникам, а Петр — иудеям (Гал. 2:7). Например, Павел на некоторое время разлучился с Варнавой, поскольку они не были согласны в вопросе о том, следует ли им брать с собой Марка (Деян. 15:39,40), хотя во всех прочих отношениях они были едины<sup>4</sup>.

#### Д. Краткая история организационного разделения Церкви

Иногда возникают причины, по которым внешнее, или видимое, *едн*ство церкви поддерживать невозможно. Краткий обзор истории организационного разделения Церкви поможет выявить некоторые из этих причин<sup>5</sup> объяснить, каким образом возникли современные деноминации.

В течение первого тысячелетия Церковь сохраняла практически полное внешнее единство. Существовали некоторые незначительные разделения период споров с группами, подобными монтанистам (II в.) и донатистам (IV в. а также с некоторыми монофизитскими церквями (V—VI вв.), однако в основном все были категорически против разделений в теле Христовом. Например, Ириней, епископ Лиона, сказал о тех, кто стремился к разделению в Церкви: «Никакая реформа, осуществляемая ими, не в состоянии компенсировать тот вред, который происходит от раскола» (Против ересей 4.33.7).

Первое большое разделение в Церкви произошло в 1054 г. н. э., когда Восточная (ныне Православная) церковь отделилась от Западной (Римско-католической) церкви. Причина заключалась в том, что папа своей собственной властью изменил исповедание веры<sup>6</sup>, а Восточная церковь полагала, что он не имел на это никакого права.

Затем, в XVI в. Реформация разделила Западную церковь на Римско-католическую и протестантскую, хотя часто возникало сильное сопротивление формальному разделению. Мартин Лютер хотел реформировать Церковь не разделяя ее, однако в 1521 г. он был отлучен. Англиканская (епископальная) церковь не отделилась от Рима, и тоже была отлучена в 1570 г.; **поэтому** она может утверждать: «Мы страдаем от раскола, но не мы совершили его», другой стороны, существовало много протестантов, особенно среди **анабатистов**, которые хотели формировать церкви только из верующих, и начиная с 1525 г. они стали создавать отдельные церкви в Швейцарии и других частях Европы.

<sup>5</sup> С этого места и до конца главы большое количество материала было взято из моей статьи *\*Separation, Ecclesiastical\**, подготовленной для *The Tyndale Encyclopedia of Christian Knowledge* (Wheaton, 1971.: Tyndale House, copyright 1971), которая, однако, так и не была опубликована. Материал использован с разрешения.

<sup>6</sup> См. рассуждения о *filioque* (филиокве) в гл. 13.

В XVI в., последовавшие за Реформацией, протестантизм раскололся на сотни небольших групп. Иногда вожди этих новых групп сожалели о подобных разделениях: Джон Уэсли, хотя и был основателем методизма, говорил что никогда не переставал быть членом англиканской церкви. Часто случалось так, что причиной разделения становились вопросы свободы совести религиозной свободы, как, например, в случае с пуританами и многими протестантскими группами. С другой стороны, иногда и языковые различия (как например, среди различных групп иммигрантов в Америке) приводили к образованию отдельных церквей.

Всегда ли разделения на различные организации и деноминации были обоснованными? Хотя между основными отделившимися церквями почти всегда существовали серьезные богословские различия, можно говорить о том, что слишком часто, и особенно в последнее время, подлинными мотивами для разделений были мотивы, продиктованные эгоизмом. И Жан Кальвин, вероятно, был прав, когда говорил: «Гордость или самовосхваление есть причина и начало любых несогласий, когда каждый человек, претендуя на что-то такое, к чему он не предназначен, стремится подчинить своей власти других»<sup>7</sup>. Он говорит также: «Честолюбие всегда было, и до сих пор остается, матерью всех заблуждений, разногласий и сект»<sup>8</sup>.

В середине XX в. экуменическое движение стремилось к организационному единству между деноминациями, однако без заметного успеха. Это движение не получило сердечного одобрения и поддержки со стороны евангельских христиан. С другой стороны, в 1960-х гг. рост харизматического движения внутри практически всех деноминаций, широкое распространение библейских школ и молитвенных групп и снижение осведомленности светских людей в вопросах учения привели к значительному росту действительного единства в общении — даже между протестантами и католиками — на местном уровне.

Хотя в предыдущих абзацах говорилось о разделении в смысле формирования *отдельных организаций*, существует также два других, более серьезных типа разделения, о которых следует упомянуть: 1) **никакого сотрудничества**. В первом случае церковь или христианская организация отказывается принимать участие в совместных акциях с другими церквями (таких, как проведение евангелизационных кампаний, или совместных богослужений, или взаимное признание рукоположения); 2) **никакого личного общения**. Такой тип разделения подразумевает крайне жесткое стремление избегать любого личного общения с членами других церквей, запрещение совместной молитвы или совместного изучения Библии, а иногда даже запрещение обычных общественных контактов с членами других церковных групп. Рассмотрим возможные причины этих типов разделения.

#### Е. Причины разделения

<sup>7</sup> Комментарий к 1 Кор. 4:6.

<sup>8</sup> Комментарий к Чис. 12:1.

Исследовав причины, которые приводили к разделению, и сравнив их с  $\square$ возветным требованием стремиться к единству и чистоте, мы увидели **как 'рные, так и неверные причины для разделения**. Неверные причины — это лич-**уе** честолюбие и гордыня или различия в учениях и обрядах второстепенной важности (которые не оказывают влияния на другие учения и не изменяют существенным образом христианскую жизнь)<sup>9</sup>.

С другой стороны, существуют и такие причины разделения, которые мы можем рассматривать в качестве верных (точнее, верных в зависимости от конкретных обстоятельств). В большинстве случаев эти причины проистека-ют из необходимости трудиться ради чистоты церкви столь же усердно, как и ради ее единства. Можно выделить три категории причин: доктринальные; связанные с вопросами совести; исходящие из практических соображений. Далее я перечислю несколько ситуаций, когда, как мне кажется, христиане **обязаны** покинуть церковь. Затем — несколько других ситуаций, которые мне кажутся менее ясными. Одни христиане в таких случаях, возможно, будут полагать, что, покидая церковь, поступают **мудро**, а другие — что это **немуд-ро**. В этих менее ясных случаях я в основном не делаю никаких выводов, а просто перечисляю возможные факторы, которые христианам следует рас-смотреть.

**1. Доктринальные причины.** Необходимость в разделении может возник-нуть в том случае, если церковь займет доктринальную позицию, кардиналь-но отличающуюся от библейской. Это может быть выражено официально или проявиться в фактической вере и на практике, насколько это можно опреде-лить. Но как понять, что необходимо выйти из церкви и создать отдельную церковную структуру? Как мы уже говорили, пока церковь является частью тела Христова, нельзя отделяться от нее. Павел говорил, что верные христиа-не должны не отделяться от заблуждающихся церковью, а наставлять их, тру-диться ради их покаяния и молиться о них. При этом он имеет в виду даже такие церкви, как коринфская, в которой имели место серьезные доктриналь-ные и моральные заблуждения и где в течение некоторого времени были люди, отрицавшие апостольский авторитет Павла. Безусловно, в Новом Завете есть и повеления применять дисциплинарные меры к тем, кто порождает смуту внутри церкви, и даже призыв прекратить с ними общение (1 Кор. 5:11—13; 2 Фес. 3:14,15; Тит. 3:10,11), однако никогда верующим не было сказано по-кинуть церковь и совершить разделение (см.: Отк. 2:14—16,20—25; ср.: Лк. 9:50; 11:23).

**О различии между первостепенными и второстепенными учениями см. во введении.**

Во Втором послании Иоанна (ст. 10,11, где запрещается принимать лже-учителей) содержится, пожалуй, самое жесткое утверждение во всем Новом Завете: «Того не принимайте в дом и не приветствуйте его; ибо приветствующий его участвует в злых делах его». Однако следует отметить, что подобный посетитель учит серьезной ереси о личности Христа, а такая ересь мешает людям обрести спасительную веру. (Иоанн говорит о тех, кто не пребывает «в учении Христовом», и о тех, кто «не имеет Бога»; ст. 9.) Более того, здесь говорится о лжеучителях, а не обо всех людях, придерживающихся ложных веро-ваний; о тех, кто приходит «и не приносит сего учения» (ст. 10; ср. со ст. 7: «Многие обольстители вошли в мир, не исповедующие Иисуса Христа, при-шедшего во плоти»). В отношении такихлюдей Иоанн даже употребляет ело-во «антихрист». Наконец, то приветствие, которое Иоанн имеет в виду, явля-ется официальным приветствием церкви, и может создаться впечатление, что приветствующий разделяет подобное учение, поскольку речь идет о странству-ющих учителях, которые приходят не в частные дома, а обращаются к церкви в целом.

Похоже, христиане **обязаны** покинуть церковь и присоединиться к дру-гой или создать новую лишь в том случае, если доктринальное заблуждение настолько серьезно и всепроникающе, что прежняя церковь **стала ложной** и больше не является частью тела Христова. Такая церковь — это уже не обще-ние истинных верующих, не истинная часть тела Христова и не то место, где верящие в ее учение обретают спасение". В таком случае те, кто отделяется, могут сказать, что на самом деле они не **покинули** истинную церковь, так как сами **являются** истинной церковью, что бывшая церковь сама покинула их, впад в заблуждение.

<sup>10</sup>См.: John Stott, *The Epistles of John*, TNTC (London: Tyndale Press, 1964), pp. 212-215.

<sup>11</sup> Сказав, что даже «самые чистые церкви под небом подвержены отклонениям и ошибкам», Вестминстерское исповедание веры добавляет: «и некоторые из них настолько пали, что совсем перестали быть Христовыми церквами, но превратились в синагоги сатаны» (25.5).

Тем не менее, когда проявляются серьезные доктринальные отклонения, но при этом отделение не является абсолютной необходимостью, многие хри-стиане могут решить выйти из церкви еще прежде, чем она станет ложной. Например, если еретический взгляд на первостепенные учения (такие, как учение о Троице, о личности Христа, об искуплении, воскресении и т. д.) раз-деляется человеком, который возглавляет церковь; при этом он не подвергает-ся дисциплинарным мерам и не исключается из общения. Или если церковь публично одобряет

серьезные доктринальные или моральные заблуждения (напр., включает доктринальное заблуждение в церковный символ веры). Однако другие христиане могут решить, что отделение в таких случаях не является мудрым решением, и высказутся в пользу молитвы и труда ради возрождения и реформирования внутри самой церкви; они могут предложить публично выразить несогласие с доктринальными ошибками, признанными этой церковью. В любом случае и те, кто принимает решение остаться, и те, кто принимает решение выйти из церкви, должны осознавать, что Бог может призывать разных христиан на разное служение, а потому решения также могут быть разными; так что мы обязаны предоставить другим значительную свободу в поисках Божьей мудрости.

**2. Вопросы совести.** Христианин может принять решение отделиться от своей церкви, руководствуясь совестью. Например, если в церкви ограничивается свобода проповеди или учения в точном соответствии Писанию. Однако в данном случае требуются осторожность и великое смирение, так как личное суждение о Писании может быть неверным, особенно если этот человек плохо знает историю христианства и не советуется с другими верующими.

Человек также может решить выйти из церкви, если здесь решающее влияние на все, что происходит, оказывают люди, которые не имеют никаких признаков спасительной веры; при этом он будет ориентироваться на 2 Кор. 6:14, где сказано, что мы не должны преклоняться под чужое ярмо с неверными. Но стоит обратить внимание на то, что в данном случае не предлагается ограничить общение с такими людьми и отказаться от их помощи (ср.: Лк. 9:50; так же 3 Ин. 7); речь идет о том, что мы не должны **позволять им контролировать наши действия и мешать жить в послушании Богу**, — именно такие ограничения подразумеваются в метафоре «преклоняться под ярмо».

Некоторые люди могут также решить уйти из церкви, если там проповедуется и практикуется небиблейское учение, чтобы не создалось впечатления, что и они поддерживают это ложное учение. Однако другие могут решить остаться в церкви и ясно высказать свое неодобрение.

В некоторых случаях необходимо покинуть деноминацию, если высшее руководство велит совершить нечто явно греховное (т. е. нечто, явно противоречащее Писанию). В подобном случае многие скажут, что покинуть деноминацию — это единственное средство избежать греховного поступка и греха неповиновения властям. Но можно привести много мест из Писания, где говорится, что можно не повиноваться властям, если ими предлагается нечто греховное (см.: Деян. 5:29; Дан. 3:18; 6:10), и при этом оставаться в своей церкви, если только вас не принудят покинуть ее.

**3. Практические соображения.** Христианин может принять решение отделиться от своей церкви из практических соображений. Например, если труд ради Господа становится крайне неэффективным, поскольку внутри церкви встречается противодействие или потому что нет контакта с другими христианами в церкви. Кроме того, христианин может решить, что его присутствие в церкви принесет вред вере других христиан или оттолкнет неверующих от истинной веры. Трудясь ради изменения церкви, он может столкнуться с серьезным сопротивлением руководства. В таких ситуациях необходима усердная молитва и зрелое суждение, поскольку уход из церкви, особенно если человек был в ней уже в течение долгого времени или принимал участие в формировании структуры церкви, — это очень серьезный поступок.

**4. Есть ли такие случаи, когда сотрудничество и личное общение могут быть прекращены?** Когда именно христиане должны принимать более жесткие меры, чем те, о которых говорилось выше, и осуществлять такой тип разделения, который мы назвали «никакого сотрудничества» или «никакого личного общения»? Похоже, Писание требует, чтобы христиане проводили в жизнь принцип «никакого сотрудничества» только в том случае, если другая группа состоит из неверующих людей. Но и тогда разделение будет оправдано, только если эта группа неверующих участвует в контроле над тем и иным видом деятельности (именно это подразумевается в метафоре «преклоняться под чужое ярмо» во 2 Кор. 6:14). Безусловно, может быть принято решение не сотрудничать с кем-либо и подругам причинам, однако и тогда речь может идти лишь о группе неверующих людей. Разумеется, **противодействие со** стороны других истинно верующих такой деятельности, например, как евангелизационные кампании, рассматривается новозаветными авторами как стремление к расколу и отказ демонстрировать единство тела Христова<sup>12</sup>.

Третий, и самый жесткий, тип разделения — «никакого личного общения» с членами другой церкви — в Новом Завете не оговорен. Такая крайняя мера может быть использована только в самых серьезных случаях — когда к тому или иному члену церкви применяются дисциплинарные меры, а не в случаях разногласий между церквями.

## Вопросы для самостоятельной работы

<sup>12</sup> Большинство разделений среди протестантов, происшедших прежде и поддерживаемых сегодня, касались наименее ярко выраженных и не вполне четко сформулированных в Новом Завете учениях; таких, как формы церковного правления, природа присутствия Христа на Вечере Господней, а также события конца времен. (Многие добавили бы к этому списку еще и различия в обряде крещения.)

1. В каких сферах ваша церковь «более чиста»? В каких сферах она, по вашему мнению, «менее чиста»?
2. Как бы вы оценили вашу церковь по десятибальной шкале по всем категориям, которые характеризуют более чистую церковь («1» означает меньшую чистоту, «10» — большую)?
3. Как вы полагаете, что вам следует делать для того, чтобы ваша церковь стала более чистой? Если вы видите какой-то конкретный недостаток вашей церкви, то не означает ли это, что Бог призывает вас (а не кого-то другого) исправить ситуацию?
4. Знаете ли вы церкви, которые, по вашему мнению, более чистые, чем ваша собственная? Почему вы остаетесь в вашей церкви, даже если знаете, что это не самая чистая церковь из известных вам?
5. Есть ли такие признаки сравнительно большей чистоты церкви, которые проповедники нынешнего века освещали недостаточно?
6. Как вы полагаете, возматерала ли Церковь в чистоте с течением времени, начиная с I в.? Можете ли вы привести какие-либо конкретные соображения в подтверждение вашего мнения?
7. Какие ободряющие признаки возрастания Церкви в чистоте вы проследили в течение вашей жизни? Есть ли признаки, показывающие, что Церковь возрастает в единстве?
8. Как вы полагаете, каким образом ваша церковь могла бы привести к единству собственных членов?
9. Каким образом ваша церковь могла бы продемонстрировать большее единство с другими истинными церквами? Что мешает этому? Каким образом подобное единство может быть выражено? Какая может быть польза от таких проявлений единства?
10. Вы не думали, что, может быть, Бог хочет, чтобы вы оставили свою церковь? После прочтения этой главы не думаете вы, что вам следует оставить церковь, членом которой вы являетесь? Произошли ли значительные перемены к лучшему в вашей церкви за последние десять лет? Если бы вы знали, что в течение следующих десяти лет ваша церковь в основном останется все такой же, то какое решение бы приняли: уйти или остаться?
11. Каким образом всемирное единство истинных верующих уже демонстрируется? Как выглядела бы Церковь по всему миру, если единство проявлялось бы еще больше? Как бы это отразилось на мире в целом?
12. Если уже есть несколько активных и эффективно действующих евангельских церквей, стоит ли пытаться организовать свою собственную церковь?
13. Как вы полагаете, если неверующие одинаково относятся ко всем церквям — и ложным и истинным — как к «христианским», мешает ли это проповеди и свидетельству обществу в целом? Можно ли сделать что-либо, чтобы изменить такое восприятие?
14. Какие виды единства и сотрудничества с верующими Римско-католической церкви могут быть уместными в наши дни? Есть ли пределы такого сотрудничества?

## Специальные термины

Восточная церковь единство церкви Западная церковь  
отделение чистота церкви

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 380-386, 413-418
2. Арминьянские (уэслианские или методистские)  
1875-1876 Pope, 3:267-279  
1940 Wiley, 3:112-113  
1983 Carter, 2:594-595
3. Баптистские



1983-1985 Erickson, 1129-1146

4. Диспенсационалистские  
(вопрос напрямую не рассматривается)

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 3:423-427

1934 Mueller, 556-562

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 2:1011-1053 (4Л-2)

1861 Heppe, 670-672

1887-1921 Warfield, *SSW*, 1:299-307

1937-1966 Murray, *CW*, 1:269-291; *CW*, 2:321-336

1962 Buswell, 1:421-424

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 3:25-35

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 290-309

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 2:854-858

Другие работы Bromiley, G. W. "Unity". In *EDT*, pp.

1127, 1128.

Carson, Donald A. "Evangelicals, Ecumenism and the Church". In *Evangelical Affirmations*. Ed. by Kenneth S. Kantzer and Carl F. H. Henry. Grand Rapids: Zonder-van, 1990, pp. 347-385.

Puritan and Reformed Studies Conference. *Approaches to Reformation of the Church*. London: *The Evangelical magazine*, 1965. Contains papers by D. W. Marshall, D. P. Kingdon, J. I. Packer, G. S. R. Cox, S. M. Houghton, and D. M. Lloyd-Jones.

## Отрывок для запоминания

Еф. 4:14-16:

*Дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви.*

Г Л А В А 45

## Власть Церкви

*Какой властью обладает церковь? Что такое церковная дисциплина?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Когда мы видим, какой властью обладают мирские правительства, атак-же другие структуры, пользующиеся

влиянием, то может показаться, что у церкви нет ни силы, ни влияния. Более того, наблюдая, как быстро усиливается зло в обществе, мы невольно спрашиваем себя: а может ли вообще церковь повлиять на этот процесс?

С другой стороны, в некоторых странах официально признанная церковь оказывает огромное влияние на государственную политику. Это, безусловно, справедливо в отношении Римско-католической церкви в прежние времена в некоторых южно-европейских и латиноамериканских странах (до определенной степени это справедливо даже в наши дни). Это справедливо в отношении англиканской церкви в прошлые века, церкви Жана Кальвина в Женеве, пока он был жив, и церкви, основанной переселенцами в массачусетской Бей-Колони в 1620 г. Когда мы видим, что церковь обладает большим влиянием, мы спрашиваем себя: определяет ли Писание пределы власти церкви?

Мы можем определить понятие «власть церкви» следующим образом: **власть церкви есть ее Богом данный авторитет действовать в духовной брани, провозглашать Евангелие и применять дисциплинарные меры.**

Хотя эти сферы пересекаются и могут быть рассмотрены в любом порядке, тем не менее, поскольку категория «духовная брань» — это более широкая категория, она будет рассмотрена первой. Это напоминает нам, что, в отличие от мирского влияния, которое оказывают на общество армии и правительства, власть церкви напрямую затрагивает сферу духовного.

### А. Духовная брань

Павел напоминает коринфянам: «Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем; оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь» (2 Кор. 10:3,4). Эти «оружия», которые используются против бесовских сил, мешающих распространению Евангелия и росту церкви, включают в себя такие вещи, как молитва, богослужение, слова Писания, вера и благочестивое поведение членов церкви, власть отражать бесовские силы. (Павел говорит подробнее о нашем духовном поединке и об оружии, которое нам для него дано, в Еф. 6:10—18.)

Если мы рассматриваем эту духовную власть в широком смысле, то она, безусловно, включает в себя власть Евангелия бороться с грехом и с ожесточенным противодействием, а также пробуждать веру в сердцах неверующих людей (см.: Рим. 10:17; Иак. 1:18; 1 Пет. 1:23). Однако эта власть включает в себя также и власть лишать силы бесовское противодействие Евангелию. Мы видим примеры этого в Деян. 13:8—11, где Павел осудил Елиму волхва, который противился проповеди Евангелия, и в Деян. 16:16—18, где Павел дал отпор злему духу в девушке-прорицательнице, который мешал Павлу проповедовать Евангелие<sup>1</sup>. Такая духовная власть часто проявлялась в эпоху ранней Церкви, например, в момент освобождения Петра от уз (Деян. 12:1—17), а также, возможно, в последующем осуждении царя Ирода Агриппы I (Деян. 12:20—24)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Иисус часто изгонял бесовских духов, которые мешали Ему в Его служении: см.: Мк. 1:23-26; 5:1-13 и др.

<sup>2</sup> Текст не уточняет, была ли связана смерть Ирода с «прилежной молитвой» (Деян. 12:5) церкви за Петра. Однако тот факт, что рассказ о смерти Ирода непосредственно следует за историей о том, как он убил мечем Иакова, брата Иоанна, и отправил Петра в темницу, вне всякого сомнения дает основания полагать, что Бог совершил это как суд над одним из главных врагов церкви. Тем самым было показано, что никакое противодействие не может помешать распространению Евангелия. Такой вывод подтверждается тем, что сразу после повествования о смерти Ирода в тексте стоит следующее предложение: «Слово же Божие росло и распространялось» (Деян. 12:24).

Но Павел понимает, что он может использовать духовную власть не только против внешних врагов церкви, противящихся Евангелию, но также и против тех, кто находится в Церкви и при этом является активным противником апостольского служения. Вот что он говорит о тревожных признаках: «Но я скоро приду к вам, если угодно будет Господу, и испытаю не слова возгордившихся, а силу, ибо Царство Божие не в слове, а в силе» (1 Кор. 4:19,20). С подобной силой заигрывать не стоило, ибо это была все та же сила Святого Духа, которая принесла смерть Анании и Сапфире (Деян. 5:1—11) и слепоту Елиме (Деян. 13:8—11). Павел не хотел бы использовать эту силу в качестве кары, однако он был готов сделать это, если возникала подобная необходимость. Позже он снова написал коринфянам, что его действия, когда он придет, будут столь же исполнены силы, сколь его послания, когда он отсутствует (2 Кор. 10:8—11); он предостерег тех, кто противился его авторитету, кто публично согрешил и не покаялся в содеянном: «...Когда опять приду, не пощажу. Вы ищите доказательства на то, Христос ли говорит во мне... Мы также, хотя немощны в Нем, но будем живы с Ним силою Божиею в вас» (2 Кор. 13:2—4). Затем он еще раз упоминает о том, что не стремится использовать свою власть и что поэтому пишет, прежде чем прийти, чтобы «в присутствии не употребить строгости по власти, данной... Господом к созиданию, а не к разорению» (2 Кор. 13:10).

Итак, мы можем спросить: обладает ли церковь в наши дни той же степенью власти, какой обладали апостолы

Петр или Павел? Безусловно, между апостолами и другими христианами ранней Церкви есть разница, это отмечено даже в Книге Деяния святых Апостолов (отметим, что сразу же после смерти Анании и Сапфиры «руками... Апостолов совершались в народе многие знамения и чудеса», но «из посторонних... никто не смел пристать к ним, а народ прославлял их», Деян. 5:12,13). Более того, Павел не повелевал активным членам церкви в Коринфе, даже Тимофею или Титу, пользоваться этой духовной властью. Он говорил о власти, данной **ему** 1<sup>м</sup> Господом (2 Кор. 13:10), а не о власти, данной Господом церкви или христианам в целом.

С другой стороны, Павел повелевал коринфской церкви применить дисциплинарные меры в случае инцеста, который произошел в этой церкви, и делать это в их «собрании... во имя Господа... Иисуса Христа обще с [его] духом, силою Господа... Иисуса Христа» (1 Кор. 5:4). Кроме того, в духовной брани, о которой идет речь в Еф. 6:10—18 и во 2 Кор. 10:3,4, похоже, могут участвовать все христиане; и в наши дни не многие станут отрицать, что церковь имеет власть молиться и высказываться против бесовского противодействия труду Евангелия<sup>3</sup>. Итак, по крайней мере, некоторую степень власти против бесовского противодействия Бог дарует церкви любого периода истории (в том числе и настоящего). Возможно, нам не удастся более точно определить степень духовной власти, которую Бог даст церкви в будущие времена, когда произойдет столкновение со злом, однако у нас нет необходимости знать все детали заранее — мы призваны просто быть верными Писанию, молиться и соблюдать церковную дисциплину, а остальное предоставить в руки Божьи, зная, что Он дарует силу, которой будет достаточно для воплощения Его целей через церковь.

### Б. Ключи Царства

<sup>3</sup> См. гл. 19 о столкновении с бесовскими силами и о «стратегическом уровне духовной брани».

<sup>4</sup> Остальная часть этого раздела о ключах Царства Небесного взята из моей статьи "Keys of the Kingdom", in EDT, pp. 604, 605; материал использован с разрешения.

Выражение «ключи Царства» встречается в Библии лишь однажды, в Мф. 16:19. Иисус говорит Петру: «И дам тебе ключи Царства Небесного; и что свяжешь на земле, то будет связано на небесах; и что разрешишь на земле, то будет разрешено на небесах». Что же означает выражение «ключи Царства Небесного»?<sup>4</sup>

Во всех прочих местах Нового Завета «ключ» всегда подразумевает **власть открыть дверь и дать доступ в какое-либо место или в сферу чего-либо**. Иисус говорит: «Горе вам, законникам, что вы взяли ключ разумения: сами не вошли и входящим воспрепятствовали» (Лк. 11:52). Кроме того, Иисус говорит: «Имею ключи ада и смерти» (Отк. 1:18), подразумевая, что Он имеет власть давать возможность входить и выходить из этих сфер. (Ср. также: Отк. 3:7; 9:1; 20:1; а также мессианское пророчество в Ис. 22:22.)

Итак, «ключи Царства Небесного» — это, как минимум, власть проповедовать Евангелие Христа (ср.: Мф. 16:16) и таким образом открывать дверь Царства Небесного и позволить людям войти в него.

Впервые Петр использовал эту власть, проповедуя Евангелие в день Пятидесятницы (Деян. 2:14—42). Но другим апостолам также дана была такая власть в первичном значении (они записали Евангелие в форме Нового Завета). А все верующие имеют такой «ключ» во вторичном значении, поскольку они могут нести Евангелие другим людям и таким образом открывать Царство Небесное тем, кто в него входит.

Однако есть ли еще какая-либо власть, помимо упомянутой, которую Иисус подразумевает в выражении «ключи Царства Небесного»? Существует два фактора, которые свидетельствуют о том, что власть ключей включает в себя также **власть применять дисциплинарные меры внутри церкви**: 1) форма множественного числа слова «ключи» подразумевает власть более чем над одной дверью. Таким образом, здесь имеется в виду нечто большее, чем просто вход в Царство; подразумевается также определенная власть **внутри** Царства. 2) Иисус завершает Свое обетование о ключах утверждением о «связывании» и «разрешении», что является близкой параллелью к Его словам из Мф. 18, где «связывание» и «разрешение» означают применение церковных дисциплинарных мер и освобождение от них:

**Если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь. Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе (Мф. 18:17,18)<sup>5</sup>.**

<sup>5</sup> В Мф. 16:19 слова Иисуса практически идентичны вышеприведенным. Здесь используется местоимение в единственном числе «тебе» (имеется в виду Петр), тогда как в Мф. 18:18 используется множественное число (имеются в виду христиане в целом), однако одни и те же греческие слова употреблены для глаголов «связывать» (*δέω*) и «разрешать» (*λύω*), идентична и грамматическая конструкция (перифрастическое будущее совершенное время).

Такое понимание слов «связывание» и «разрешение» согласуется с контекстом Мф. 16:19, где после обетования

создать церковь (ст. 18) Иисус обещает не только дать власть войти в Царство, но также и определенную административную власть, с помощью которой можно регулировать поведение людей, вошедших в него<sup>6</sup>. И так, судя по всему, «ключи Царства Небесного», которые Иисус обещает Петру в Мф. 16:19, подразумевают власть вводить людей в Царство через проповедь Евангелия и контролировать церковную дисциплину тех, кто в него входит.

В Мф. 16:16—19 не говорится, что власть ключей позднее будет дана так же и другим ученикам, помимо Петра. Однако, несомненно, власть проповедовать Евангелие была позднее дана и остальным; а в Мф. 18:18 открыто утверждается, что власть осуществлять церковную дисциплину дана церкви в целом, когда она собирается вместе («Скажи церкви», Мф. 18:17). И так, власть ключей (имеются в виду оба аспекта) сначала была дана Петру, а вскоре распространилась и на церковь в целом. Проповедуя Евангелие и применяя дисциплинарные меры, церковь теперь осуществляет власть ключей Царства.

Кто и за что подвергается тому виду дисциплинарного взыскания, которое подразумевается властью ключей? Как в Мф. 16:19, так и в Мф. 18:18 слово «что» в греческом языке стоит в среднем роде и, судя по всему, означает, что Иисус говорит не о *людях* (т. е. не сказано «кто бы ни» — такое значение было бы выражено множественным числом мужского рода), а скорее вообще об определенных *ситуациях* и *отношениях* внутри церкви. Это не значит, что такие дисциплинарные меры не могут применяться по отношению к отдельным личностям; просто выражение имеет более широкое значение и включает в себя и определенные действия, за которые также может быть наложено дисциплинарное взыскание.

<sup>6</sup> Многие утверждают, что слова «связывание» и «разрешение» имеют отношение не к церковной дисциплине, а к власти создавать различные правила поведения, поскольку в раввинистической литературе иудейских учителей времен Иисуса слова «связать» и «разрешить» иногда употребляются в значении «запретить» и «позволить» различные поступки. Однако такое толкование не кажется убедительным, поскольку эти суждения раввинов — параллель гораздо более далекая, чем слова Самого Иисуса в Мф. 18:18, а здесь совершенно явно имеется в виду церковная дисциплина. Кроме того, эти слова не использовались в значении, характерном для традиции раввинов.

<sup>7</sup> В Ин. 20:23 прощение грехов учениками лучше всего понимать как освобождение от взыскания и восстановление личного общения в значении, сходном с «разрешением» из Мф. 16:19 и 18:18.

И все же власть ключей, относящаяся к сфере церковной дисциплины, не является совершенно неограниченной. Она эффективна только против подлинного греха (ср.: Мф. 18:15), как его определяет Слово Божье. Церковь не имеет права своей собственной властью решать, что верно, а что нет в абсолютном смысле, ибо это принадлежит одному только Богу (см.: Рим. 1:32; 2:16; 3:4-8; 9:20; Пс. 118:89,142,160; Мф. 5:18). Церковь может провозглашать только то, что Бог уже постановил в Своем Слове, и учить этому. Не подразумевает власть ключей и власти прощать грехи ни в каком абсолютном смысле, поскольку из Писания совершенно ясно, что это может совершить только Сам Бог (Ис. 43:25; 55:7; Мк. 2:7,10; Пс. 102:3; 1 Ин. 1:9)<sup>7</sup>. Поэтому власть осуществлять церковную дисциплину должна быть осуществлена в соответствии с Писанием.

Возможно ли определить еще конкретнее природу духовной власти, которую дают ключи Царства Небесного? Как в Мф. 16:19, так и в Мф. 18:18 в греческом тексте употребляется необычная глагольная конструкция (перифрастическое будущее совершенное время). Лучше всего она переведена в NASB<sup>8</sup>. Множество других примеров показывают, что эта глагольная конструкция обозначает не просто будущее действие («будет связано»), выраженное в греческом языке другим временем (будущим временем страдательного залога), а *действие, которое будет совершено до наступления какого-то момента в будущем*, однако последствия которого будут еще ощущаться<sup>9</sup>. Таким образом, Иисус учит, что церковная дисциплина будет иметь небесную санкцию. Однако это не означает, что церковь должна ожидать, пока Бог одобрит ее действия прежде, чем эти действия будут совершены. Напротив, когда церковь *применяет дисциплинарные меры*, она может быть уверена, что Бог уже начал этот процесс в духовном плане. Когда же она *освобождает от взыскания*, прощает грешника и восстанавливает личное общение, то может быть уверена, что Бог духовно уже начал это восстановление (ср.: Ин. 20:23). И так, Иисус обещает, что духовные взаимоотношения между Богом и человеком, подвергшимся взысканию, будут немедленно изменены в соответствии с тем направлением, в котором применялось церковное дисциплинарное взыскание. Поэтому законная церковная дисциплина подразумевает внушающую ужас уверенность, что соответствующая небесная дисциплина уже начала действовать.

Более того, это учение о власти ключей имеет большое значение для отдельных христиан, которые подвергаются дисциплинарным взысканиям со стороны истинной церкви, — христиане должны подчиняться и не стараться избежать наказания, потому что Сам Бог уже подверг их этому наказанию за совершенный грех.

## В. Власть церкви и власть государства

<sup>8</sup> Грамматический аспект этого вопроса рассматривается в комментарии на Евангелие от Матфея Д. А. Карсона в *The Expositors' Bible Commentary*, pp. 370—372.

<sup>9</sup> См. примеры в Лк. 12:52; Быт. 43:9; 44:42; Исх. 12:6; Сир. 7:52; *Hennas Similitudes* 5.4.2; *Letter of Aristeas* 4Q.

В предыдущих разделах были рассмотрены вопросы духовной власти и духовной брани, которые должны осуществляться церковью. Но должна ли церковь когда-либо использовать физическое воздействие (оружие, напр.), для того чтобы осуществить эту миссию? Физическую, мирскую брань обычно обозначают выражением «взяться за меч».

В Писании есть много указаний на то, что в эпоху Нового Завета церковь никогда не должна браться за меч для достижения своих целей. Крестовые походы, когда по Европе и Азии шли армии, содержащиеся на деньги церкви, — ужасная ошибка. В этих случаях церковь пыталась применить физическую силу, чтобы покорить земные территории. Но Иисус сказал: **«Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня»** (Ин. 18:36, курсив мой. — У. Г.). Церковь обладает властью ключей — духовной властью, и использовать ее нужно в духовных битвах, воюя духовным оружием, а не мечом: «Оружия воинствования нашего не плотские» (2 Кор. 10:4).

Нет никакого сомнения в том, что Бог дает **мирскому правительству** право носить меч, т. е. использовать силу для наказания зла в этом мире (Рим. 13:1—7). Однако нет никаких указаний на то, что власть правительства должна быть использована с целью привлечь к христианству какие-либо народы<sup>10</sup>. Более того, Иисус запрещал использовать власть физической силы для того, чтобы заставить людей принять Евангелие. Например, когда одно самарянское селение не приняло Иисуса, Иаков и Иоанн спросили: «Госпо-ди! хочешь ли, мы скажем, чтобы огонь сошел с неба и истребил их?» (Лк. 9:54). Но Иисус «запретил им» (ст. 55) даже помышлять о подобном. Иисус пришел предложить Евангелие всем, кто хочет принять его, а не для того, чтобы покарать тех, кто отверг его. Вот почему Он говорит: «Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него» (Ин. 3:17). Однажды, в конце эпохи церкви, Он вернется с судом, но в этом веке у церкви нет права судить с помощью физической силы.

Иисус явно проводил различие между властью, данной правительству, и властью, которую Бог осуществляет в нашей личной преданности Ему: «От-давайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21). И хотя Иисус признавал власть мирского правительства, Сам Он, когда вышел спор о наследстве, отказался от такой власти, сказав некоему человеку: «Кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лк. 12:13,14).

Правительство не должно использовать силу, чтобы привлечь людей к христианству еще по одной причине: в Новом Завете членство в церкви и верность Христу должны быть добровольными. Нисемья, ни государство не могут этого требовать. Ведь вера в Христа не может быть результатом насилия, иначе никто не станет придерживаться ее и исповедовать истинно. Принуждение меняет внутреннюю сущность веры как добровольного выбора личности, и такая вера не может быть истинной.

<sup>10</sup> См.: Edmund Clowney, "The Biblical Theology of the Church", in *Church in the Bible and the World*, ed. by D. A. Carson (Exeter: Paternoster, and Grand Rapids: Baker, 1987), p. 33.

Из этого также следует, что **мирская власть не должна принимать законов, требующих или запрещающих те или иные церковные установления, или ограничивать свободу верующих, мешая им проводить богослужения так, как они предпочитают**. С другой стороны, и церковь не должна управлять государством, словно она — некая высшая власть; это не так. Власть церкви и власть государства относятся к разным сферам (Мф. 22:21; Ин. 18:36; 2 Кор. 10:3,4); церковь должна уважать ту власть, которую Бог дал государству в определенной сфере, и наоборот.

Практика католической церкви в Средние века весьма расходилась с ограничениями, наложенными на деятельность церкви и государства. В тот период церковь часто обладала большей властью, чем светское правительство. Англиканская церковь в своей практике также не следует этим принципам, поскольку она подчинена власти королевы и парламента, которые участвуют в назначении епископов и в любом изменении учения. В наши дни во многих католических странах наблюдается смешение ролей церкви и государства. Церковь здесь все еще оказывает сильное влияние на правительство. То же самое было характерно и для протестантских церквей Северной Европы после Реформации, которые финансировались государством; членство в церкви здесь было обязательным, и это заставило многих людей эмигрировать в Америку в поисках религиозной свободы.

И все-таки степень зависимости религии от государства в протестантских или католических странах намного меньше, чем в большинстве мусульманских стран в наши дни, а также во многих индуистских и буддистских странах. Можно даже утверждать, что подлинную религиозную свободу вне здорового влияния христианства найти

в мире очень трудно (за исключением тех регионов, где религии столь слабы, что ни одна из них не обладает превосходящей политической силой). Когда христиане оказываются замешанными в политике, они должны твердо провозглашать религиозную свободу как неотъемлемое право каждого человека и отстаивать это право, в том числе для тех религий, к которым сами они не принадлежат. Христианская вера способна сама устоять на ногах и быть вполне конкурентоспособной в любом обществе и любой культуре, если только ей предоставлена такая свобода.

И наконец, все то, что было сказано выше, не должно быть неверно истолковано. Никто не запрещает христианам пытаться оказать позитивное моральное влияние на правительство, чтобы убедить его принимать законы, соответствующие библейским моральным принципам. Очень хорошо, если христиане стараются убедить правительство принимать законы, которые защищают семью, частную собственность и жизнь человека, которые осуждают и карают убийство, измену, кражу (другими словами, то, что идет вразрез с десятью заповедями), а также гомосексуальное поведение, пьянство, наркоманию, аборт и другие вещи, несовместимые с библейскими моральными принципами. Это не то же самое, когда требуют верить в определенные церковные учения или принимать те или иные богословские убеждения, а также посещать те или иные церкви или богослужебные собрания, поскольку это касается наших взаимоотношений с Богом, и наше право — выбирать, каким именно образом в Него верить<sup>11</sup>. Правительства должны воздерживаться от принятия законов, которые касались бы подобных вещей.

#### Г. Церковная дисциплина

Церковная дисциплина — это одна из возможностей использовать власть церкви, поэтому мы рассмотрим некоторые библейские принципы, связанные с применением дисциплины в церкви.

<sup>11</sup> См., напр.: Мф. 6:10; 14:4; Деян. 24:25 и 1 Тим. 2:1-4. Мы можем надеяться, что моральные принципы Писания со временем получат признание со стороны большинства членов общества, поскольку они были записаны также и в их сердцах, а потому люди имеют свидетельство совести о том, что эти принципы правильны (см.: Рим. 2:14,15). Ведь Бог призывает к ответу все общества и культуры за несоблюдение Его моральных принципов; и в ветхозаветный период пророки Божьи часто осуждали не только народ Израиля, но также и аморальные языческие общества, даже если у них не было Его записанных законов (см.: Втор. 9:5; Ис. 13:23; Иез. 25:32; Дан. 4:27; Ам. 1—2; Авд. [написано Эдому]; Ион. [пророчество дано Ниневии]; Наум, [пророчество дано Ниневии]; Авв. 2; Соф. 2). Мирские правительства даны Богом «для наказания преступников и для поощрения делающих добро» (1 Пет. 2:14).

<sup>12</sup> Джон Уайт и Кен Блу в своей прекрасной книге о церковной дисциплине отмечают, что если примирение не рассматривается в качестве главной цели церковной дисциплины, то это приводит ко многим бедам, как об этом свидетельствует история (см. особенно pp. 45—56). Но они сами говорят, что «истинное примирение никогда не наступает, если нет изменения в обеих заинтересованных сторонах» (p. 46). См.: John White and Ken Blue, *Church Discipline That Heals* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1985; originally published as *Healing the Wounded*). Поэтому я объединил вопросы о примирении и восстановлении.

*/ Цель церковной дисциплины.* 1) Восстановление и примирение. Грех является препятствием в общении с верующими и с Богом. Для того чтобы примирить стороны, необходимо разобраться с грехом. Таким образом, главная цель церковной дисциплины — это **восстановление** (возвращение согрешившего к правильному поведению) и **примирение** (с верующими и с Богом)<sup>12</sup>. Как мудрые родители наказывают своих детей (Прит. 13:24: «Кто любит, тот детства наказывает его [сына]») и как Бог-Отец наказывает тех, кого любит (Евр. 12:6; Отк. 3:19), так и Церковь, налагая взыскание, действует в любви, чтобы вернуть заблудшего брата или сестру, восстанавливая этого человека — возвращая его к правильному общению — и спасая от разрушительного поведения. В Мф. 18:15 выражается надежда на то, что взыскание может не понадобиться на первом же шаге — в беседе наедине: «Если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего». Выражение «приобрел ты брата твоего» подразумевает, что те, кто налагает взыскания, всегда должны помнить, что их цель — примирение христиан. Павел напоминает нам, что мы должны «исправлять» согрешившего брата или сестру «в духе кротости» (Гал. 6:1), а Иаков призывает нас обращаться «грешника отложного пути» (Иак. 5:20).

Если члены церкви мягко наставляют друг друга в частных беседах и молятся друг за друга при первом ясном проявлении греховного поведения, то в формальной церковной дисциплине практически нет необходимости,

посколь-ку весь процесс начинается и оканчивается разговором двух людей, и при этом никогда не ставят в известность других.

Даже когда осуществляется крайняя мера — отлучение (т. е. исключе-ние кого-либо из церкви), то все еще остается надежда на покаяние. Павел предал сатане Именей и Александра, **«чтоб они научились не богохульство-вать»** (1 Тим. 1:20), и человек из Коринфа, уличенный в инцесте, был предан сатане, «чтобы дух [его] был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:5)<sup>13</sup>.

Если христиане, которые должны применять церковные дисциплинарные меры, все время будут помнить о главной цели — о примирении с собой и с Богом верующих, отпадающих от церкви, и об их восстановлении в правильном поведении, — то им намного легче будет действовать в подлинной любви и избежать жажды мести, которая иногда возникает у обиженных людей.

2) Помешать греху распространиться среди других людей. К сожалению, в этом веке восстановление и примирение происходят не всегда. Но независи-мо от этого, церкви дано повеление налагать дисциплинарные взыскания, поскольку нужно учитывать и другие цели.

<sup>13</sup> **Необычное выражение «предать сатане» в этих стихах, судя по всему, обозначает «изгнать из церкви», поскольку очевидно, что именно это Павел повелевает сделать ко-ринфянам в 1 Кор. 5:2,7,13. Изгнание из церкви ввергает человека обратно в царство этого греховного века, которым правит сатана.**

Автор Послания к Евреям говорит христианам наблюдать, чтобы «какой горький корень, возникнув, не причинил вреда, и чтобы им **не осквернились многие»** (Евр. 12:15). Это означает, что если конфликт между людьми не полу-чил быстрого разрешения, то его последствия могут коснуться и других — к со-жалению, именно так и происходит во многих случаях церковного разделения. Павел говорит также: **«Малая закваска квасит все тесто»** и повелевает корин-фянам изгнать из церкви человека, обвиненного в инцесте (1 Кор. 5:2,6,7), что-бы его грех не оказал влияния на всю церковь. Если бы к этому человеку не бы-ло применено взыскание, то греховное влияние распространилось бы и на мно-гих других, знавших об этом и видевших, что церковь не обращает на это внимания. Некоторые решили бы, что, возможно, это не такой уж и грех, а другие могли бы впасть в искушение и совершить нечто подобное. Более того, если оставлен без внимания конкретный случай, то впоследствии церкви намного сложнее будет использовать дисциплинарные меры, если кто-либо еще совершит подобный грех.

Павел также говорил Тимофею, что пресвитеры, которые упорствуют в грехе, должны быть облечены в присутствии всей церкви, **«чтоби прочие страх имели»** (1 Тим. 5:20),—т. е. так, чтобы все осознали, что никто не будет закры-вать глаза на грех, напротив, с ним будут бороться как церковь, так и Сам Бог. Ведь Павел, когда Петр отделился от верующих-язычников и ел только с ве-рующими-иудеями, публично обличил его, чтобы другие не последовали это-му дурному примеру (Гал. 2:11).

3) Защитить чистоту церкви и честь Христа. Конечно, ни один верующий в этом веке не имеет совершенно чистого сердца, и в жизни каждого из нас сохраняется грех. Но когда член церкви продолжает грешить и это стано-вится очевидно для других людей, и особенно неверующих<sup>14</sup>, то это явно бес-честит Христа. Это сходно с той ситуацией, когда иудеи не подчинялись за-кону Бога и тем самым давали неверующим повод к насмешкам и хулению имени Божьего (Рим. 2:24: «Ибо ради вас, как написано, имя Божие хулится у язычников»).

Вот почему Павел был обеспокоен тем фактом, что коринфяне не приме-нили никаких дисциплинарных мер по отношению к человеку, который упор-ствовал в осознанном грехе, публичном и известном церкви (1 Кор. 5:2: «И вы возгордились, вместо того, чтобы лучше плакать...»). Он также был весьма огорчен, когда узнал, что «брате братом судится, и притом пред неверными» (1 Кор. 6:6). Петр же призывает верующих: «Потщитесь явиться пред Ним [Христом] неоскверненными и непорочными в мире» (2 Пет. 3:14). И наш Гос-подь Иисус хочет, чтобы церковь пред Ним предстала «не имеющею пятна... дабы она была свята и непорочна» (Еф. 5:27), ибо Он — глава Церкви, и ее качества влияют на восприятие Его Самого. Даже ангелы и бесы взирают на Церковь и изумляются мудрости Божьей, отражающейся в ней (Еф. 3:10); поэтому (Еф. 4:1) Павел призывает христиан «сохранять единство духа в со-юзе мира» (Еф. 4:3).

<sup>14</sup> **Но также и для ангелов** (см.: Еф. 3:10; 1 Тим. 5:21).

Это очень серьезный вопрос. Поскольку Господь Иисус ревнует о Своем прославлении, то, если Церковь не осуществляет должной дисциплины, он делает это Сам, как Он сделал это в Коринфе, где кара Господня выразилась в болезни и смерти (1 Кор. 11:27—34); об этом Он предостерегал церкви в Пер-гаме (Отк. 2:14,15) и в Фиатире (Отк. 2:20). В этих последних двух случаях неудовольствие Господа относится ко всей церкви, потому что она допускает внешнее неповиновение и не применяет дисциплинарных мер: «Но имею не-много против тебя, потому что **ты**

*попускаешь жене Иезавели, называющей себя пророчицею, учить и вводить в заблуждение рабов Моих, любодействовать и есть идоложертвенное» (Отк. 2:20; ср. со ст. 14—16, курсив мой. — У. Г.)<sup>5</sup>.*

**2. За какие грехи человек может быть подвергнут дисциплинарным взысканиям?** С одной стороны, учение Иисуса, изложенное в Мф. 18:15—20, говорит нам, что если определенная ситуация, связанная с личным грехом человека против кого-либо, не может быть разрешена в частном или небольшом собрании, то этот вопрос нужно вынести на обсуждение всей церкви:

**Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним: если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово. Если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь (Мф. 18:15—17).**

В этом случае частная и неформальная ситуация стала общественной, и взыскание было наложено всей церковью в официальной обстановке.

Судя по всему, нигде открыто не сказано, какие именно грехи должны подвергаться воздействию церковной дисциплины, а какие нет. Примеры грехов, подлежащих церковному взысканию в Новом Завете крайне разнообразны: стремление к разделению (Рим. 16:17; Тит. 3:10), инцест (1 Кор. 5:1), лень и нежелание работать (2 Фес. 3:6—10), непослушание тому, что пишет Павел (2 Фес. 3:14,15), богохульство (1 Тим. 1:20) и распространение еретических учений (2 Ин. 10,11).

Тем не менее прослеживается определенный принцип: грехи, за которые в Новом Завете люди подвергались дисциплинарному взысканию, были известны всем<sup>16</sup>, и многие из них совершались в течение определенного периода времени. Следовательно, церковь злословила, Христос бесчестился и существовала реальная опасность, что другие тоже последуют дурному примеру.

<sup>15</sup>**Цели церковной дисциплины, которые были рассмотрены выше, прекрасно изложены в Вестминстерском исповедании веры, гл. 30, пункт 3: «Церковные меры воздействия необходимы для исправления и приобретения совершающих проступки братьев, для удержания других от подобных проступков; для очищения от порочной закваски, которая может испортить целое; для защиты чести Христовой, святого исповедания Евангелия, для предотвращения гнева Божьего, который справедливо может обрушиться на церковь, если Его завет и удостоверения завета подвергнутся кощунству упрямых и отъявленных богопротивников».**

<sup>16</sup>**Единственное исключение — это тайный грех Анании и Сапфиры (Деян. 5:1—11). В этой ситуации Святой Дух (ст. 3, 8) присутствовал с такой силой, что еще в период церкви был создан прецедент последнего суда, когда все тайны каждого сердца открылись, «и великий страх объял всю церковь» (ст. 11).**

Однако в применении церковной дисциплины всегда требуется здравое суждение, поскольку в жизни каждого из нас нет полного освящения. Более того, когда кто-либо уже осознал свой грех и борется с ним, слово назидания может принести вред, а не пользу. Мы также должны помнить, что Павел призывает нас к высокой степени терпимости, если рассматриваются такие вопросы поведения, по которым между христианами нет согласия (Рим. 14:1—23).

**3. Каким образом должна осуществляться церковная дисциплина?** 1) О грехе должно знать так мало людей, насколько это возможно. Судя по всему, это подразумевается в Мф. 18:15—17, где сначала проводится частная встреча, затем — собрание двух или трех людей и лишь потом говорится всей церкви. Чем меньше людей знает о каком-либо грехе, тем лучше, поскольку покаяние в этом случае происходит легче, меньше людей соблазняется и меньше вреда наносится доброму имени человека, репутации церкви и чести Христа<sup>17</sup>.

2) **Дисциплинарные меры должны ужесточаться до тех пор, пока не будет найдено решение.** Иисус учит нас, что мы не можем ограничиться частной беседой, если она не принесла удовлетворительных результатов (Мф. 18). Он требует, чтобы пострадавший человек сначала пошел к обидчику один, а затем взял с собой одного или двух других людей (Мф. 18:15,16). Более того, Иисус требует, чтобы человек, совершивший несправедливость (или тот, о ком думают, что он совершил несправедливость), сам пошел к тому человеку, который считает себя жертвой несправедливости (Мф. 5:23). Это означает, что **наша ответственность всегда** заключается в том, чтобы взять инициативу на себя и пойти к другому человеку, а не ждать, пока к нам придут другие.

Иисус не уточняет, должны ли после личной встречи и беседы в присутствии нескольких человек быть



привлечены к разговору пресвитеры или служители церкви, однако, вне всякого сомнения, такой шаг кажется уместным. Иисус описывает весь процесс коротко, без упоминания всех возможных шагов, из которых он состоит. В Новом Завете есть множество примеров, когда увещанием занимались пресвитеры и другие служители церкви (см.: 1 Фес. 5:12; 2 Тим. 4:2; Тит. 1:13; 2:15; 3:10; Иак. 5:19,20). Кроме того, такой промежуточный шаг позволит соблюсти принцип, о котором мы говорили выше, когда знать о грехе будет по возможности меньшее количество людей.

**17** Тем не менее см. ниже, где речь идет о публичном раскрытии серьезных грехов человека, возглавляющего церковь.

**18** В 1 Кор. 5:4 также говорится, что церковь должна собраться для обсуждения последнего шага церковной дисциплины.

И наконец, если ситуация не может быть разрешена, Иисус повелевает «сказать церкви» (Мф. 18:17). В этом случае церковь должна собраться, выслушать факты, имеющие отношение к данному случаю, и принять определенное решение. Поскольку Иисус допускает, что человек «не послушает их» (ст. 17), то церковь может предварительно собраться, обсудить и принять решение, а затем встретиться еще раз, чтобы отлучить этого человека от церкви<sup>18</sup>.

Давая наставления о церковной дисциплине, Иисус напоминает церкви, что Его собственное присутствие и Его собственная власть стоят за решениями, которые она принимает: «Истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного. Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, *там Я посреди них*» (Мф. 18:19,20, курсив мой. — У. Г.). Иисус обещает всегда присутствовать на церковных собраниях, и особенно когда церковь собирается наложить взыскание на христианина, совершившего нечто греховное. Также и Павел повелевает коринфянам применять дисциплинарные меры по отношению к заблуждающемуся члену церкви, когда они собираются *«силою Господа нашего Иисуса Христа»* (1 Кор. 5:4, курсив мой. — У. Г.). К такому делу нельзя относиться легкомысленно; это совершается в присутствии Господа, а за духовный аспект происходящего фактически отвечает Сам Господь.

Все члены церкви должны узнать, что заблуждающегося человека нельзя больше считать членом церкви и что ему не позволено причащаться, поскольку участие в Вечере Господней есть знак участия в единстве церкви (1 Кор. 10:17: «Один хлеб, и мы многие одно тело; *ибо все причащаемся от одного хлеба*», курсив мой. — У. Г.).

В Новом Завете есть и другие места, где говорится, что мы должны избегать общения с отлученным человеком. Павел говорит коринфянам: «Но я писал вам не сообщаться с тем, кто, называясь братом, остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником; с таким даже и не ешь вместе» (1 Кор. 5:11). Он говорит фессалоникийцам: «Завещаем же вам, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, удаляться от всякого брата, поступающего бесчинно, а не по преданию, которое приняли от нас» (2 Фес. 3:6). Кроме того, он говорит: «Если же кто не послушает слова нашего в сем послании, того имейте на замечании и не общайтесь с ним, чтобы устыдить его; но не считайте его за врага, а вразумляйте, как брата» (2 Фес. 3:14,15). Во 2 Ин. 10,11 также запрещается приветствовать или принимать в доме людей, которые распространяют ложные учения. Такие указания, похоже, даны с целью уберечь церковь от ложного впечатления, будто она одобряет непослушание заблуждающегося человека.

### 3) Дисциплинарные меры по отношению к людям, стоящим во главе церкви.

В одном месте Павел дает особые указания о мерах, применяемых к пресвитерам церкви:

**Обвинение на пресвитера не иначе принимай, как при двух или трех свидетелях. Согрешающих обличай пред всеми, чтоб и прочие страх имели. Пред Богом и Господом Иисусом Христом и избранными Ангелами заклинаю тебя сохранить сие без предубеждения, ничего не делая по пристрастию (1 Тим. 5:19—21, курсив мой. — У. Г.).**

Здесь Павел дает особое предостережение. Чтобы защитить пресвитеров отличных нападок, любое обвинение должно быть высказано в присутствии двух или трех свидетелей. «Согрешающих»<sup>19</sup> следует обличать *«пред всеми»*. Поступать именно так следует потому, что дурной пример неправильного поведения, который подают пресвитеры, вероятнее всего, окажет негативное влияние и на других. Затем Павел напоминает Тимофею, чтобы он делал это «без предубеждения», и такое предостережение очень ценно, поскольку Тимофеем, вероятно, был близким другом многих пресвитеров церкви в Эфесе.

Повеление Павла обличать согрешающего пресвитера публично означает, что необходимо разъяснить членам церкви, в чем именно заключается проступок (*«обличай пред всеми»*, ст. 20)<sup>20</sup>. Грех следует описывать во всех подробностях. Руководствоваться при этом нужно следующими соображениями: 1) церковь должна осознать,

насколько серьезным был проступок, 2) она должна быть в состоянии понять и поддержать дисциплинарные меры, 3) не должно создаться впечатление, что грех был преуменьшен или покрыт, в том случае, если какие-либо подробности греха станут известны позже.

Раскрытие греха, совершенного руководителем, покажет общине, что руководители церкви и впоследствии не станут скрывать от них подобные случаи. Это усилит уверенность церкви в чистоте ее руководства. Это также позволит согрешившему руководителю начать постепенный процесс перестройки своих взаимоотношений с общиной, процесс восстановления доверия, ведь ему придется общаться не с людьми, у которых в мыслях сотни предположений о его грехе, а с теми, кто все знает о конкретном грехе и может увидеть подлинное раскаяние и изменение.

<sup>19</sup>Выражение *τοῦς ἁμαρτέοντας* (1 Тим. 5:20), судя по всему, следует понимать как «упорствующие в грехе», поскольку причастие настоящего времени имеет значение действия, продолжающегося в течение определенного периода времени.

<sup>20</sup>Когда церкви приходится налагать взыскание на человека, который стоит во главе церкви, очень легко совершить ошибку, а именно не принять во внимание повеление Павла и не раскрыть природу того греха, о котором идет речь, в достаточной степени. Если такое случается, община узнает лишь то, что ее глава был отстранен от исполнения обязанностей в связи с некоторым грехом (или была упомянута лишь та сфера, в которой был совершен грех). Однако это не является эффективным публичным обличением. Из-за расплывчатости оно принесет лишь смущение, домыслы и слухи. Более того, из-за недостатка информации в церкви могут возникнуть серьезные разделения, потому что одни решат, что взыскание было слишком жестким, а другие — что оно было слишком мягким, и церковь не будет единой в поддержке решения.

А как быть с серьезными грехами людей, которые не являются руководителями церкви? В Писании нет повеления публично открывать грехи обычных членов церкви, даже если они являются неофициальными лидерами.

С руководителями же поступают иначе, поскольку их жизнь должна быть «не-порочной» (1 Тим. 3:2) и быть примером для других христиан (см.: 1 Тим. 4:12)<sup>21</sup>.

4) Другие аспекты церковной дисциплины. Как только дисциплинарное воздействие было осуществлено и начался процесс покаяния, христианам, которые знали о взыскании, следует сразу же принять кающегося человека обратно в церковь. Павел говорит: «Так что вам лучше уже *простить его и утешить*, дабы он не был поглощен чрезмерною печалью; и потому прошу вас оказать ему любовь» (2 Кор. 2:7,8, курсив мой. — У. Г.; ср.: 7:8—11). И вновь мы получаем подтверждение, что цель церковной дисциплины — в восстановлении и исцелении, но ни в коем случае не в наказании из чувства мести.

Огромное значение также имеет то, как именно осуществляется дисциплинарное воздействие на любой стадии. Все должно совершаться с кротостью и смирением, с подлинным осознанием своей собственной слабости и со страхом, зная, что мы и сами могли бы впасть в подобный грех. «Если и впадет человек в какое согрешение, вы духовные исправляйте такового в духе кротости, *наблюдая каждый за собою, чтобы не быть искушенным*» (Гал. 6:1, курсив мой. — У. Г.).

Неразумно заранее говорить, как долго будет длиться дисциплинарный процесс. Мы не можем предсказать, через какой срок Святой Дух приведет человека к глубокому, подлинному покаянию и изменит то состояние сердца, которое и привело к греху.

И наконец, мы должны отметить, что сразу же после разговора о церковной дисциплине Иисус говорит о необходимости личного прощения тех, кто согрешает против нас (Мф. 18:21—35). Нам следует прощать «до седмижды семидесяти раз» (ст. 22), и Иисус говорит нам, что наш Небесный Отец сурово накажет, если *не простит каждый из нас «от сердца своего брату своему согрешенный его»* (ст. 35). Мы всегда должны прощать от всего сердца и не таить недовольства в глубине души. Прощая, мы, тем не менее, должны соблюдать церковную дисциплину ради блага того человека, который совершил грех, ради блага церкви, ради чести Христовой и потому, что Бог повелевает нам поступать именно так.

### Вопросы для самостоятельной работы

<sup>21</sup> Выражение «непорочный» я понимаю в том смысле, что их жизнь должна быть совершенной настолько, что против них не может быть выдвинуто никакого обвинения.

1. Какое, по-вашему мнению, церковь оказывает влияние надела мира: сильное или слабое? Изменилось

ли ваше мнение в результате прочтения этой главы?

Как вы думаете, есть ли какая-либо надежда изменить общество, используя альянсы церкви?

2. Как вы думаете, обладаете ли вы сейчас «ключами Царства Небесного»? Как вы пользуетесь ими?

3. Каким образом ваша церковь может использовать свою духовную власть против вражеских сил более эффективно? Как вы сами можете использовать эту власть более эффективно?

4. Что сейчас, по-вашему мнению, мешает провозглашению Евангелия в вашей общине? Как против этого может быть использована власть церкви?

5. Согласны ли вы, что церковь не должна управлять государством, а государство не должно управлять церковью или ограничивать ее свободу? Воплощается ли этот принцип в вашей стране? Что можно сделать для того, чтобы этот принцип был вполне осуществлен?

6. Известны ли вам случаи, когда мягкое слово назидания привело к позитивному изменению вашего собственного поведения или поведения другого христианина? Известны ли вам такие ситуации, в которых церковная дисциплина помогла восстановлению заблуждающегося человека? Или, наоборот, не дала положительных результатов? Как следовало поступить, чтобы добиться хорошего результата?

7. Если церковь в принципе отказывается применять дисциплинарные меры в течение нескольких лет, даже если необходимость таких мер очевидна, к каким отрицательным результатам это приведет? Известны ли вам подобные ситуации?

8. Бывали ли в вашей жизни ситуации, когда вы не могли понять, является ли грехом тот или иной поступок? Может быть, вам хотелось тогда, чтобы кто-нибудь пришел к вам с мягким словом назидания или совета? Если такое действительно случилось, то почему никто не обратился к вам с таким словом?

9. Есть ли в вашей жизни такие отношения с кем-либо, которые вы должны исправить?

## Специальные термины

взяться за меч

власть церкви ключи Царства

отлучение

связывать и разрешать

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 402-413, 418-427

1930 Thomas, 281-297, 434-446

### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1940 Wiley, 3:136-137

### 3. Баптистские

1767 Gill, 2:607-620

1907 Strong, 924-926

### 4. Диспенсационалистские

1986 Ryrie, 433-435

### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 1:530-531; 3:178-183, 416-420

### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 2:1149-1240 (4.8-12)

1724-1758 Edwards, 2:118-122

1861 Herpe, 684-694

1878 Dabney, 873-887

1937-1966 Murray, *CW*, 1:253-259

1938 Berkhof, 593-603

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 3:120-123, 265-285

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия  
1955 Ott, 417-425
2. Написанные после II Ватиканского собора  
1980 McBrien, 2:817-848

### Другие работы

- Adams, Jay E. *Handbook of Church Discipline*. Grand Rapids: Ministry Resources Library, 1986.
- Bauckham, Richard. *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically*. Louisville: Westminster/John Knox, 1989.
- DeKoster, L. "Church Discipline". In *EDT*, p. 238.
- Eidsmoe, John. *God and Caesar: Christian Faith and Political Action*. Westchester, 111.: Crossway, 1984.
- Grudem W. A. "Keys of the Kingdom". In *EDT*, pp. 604-606.
- Laney, J. Carl. *A Guide to Church Discipline*. Minneapolis: Bethany, 1985.
- Linder, R. D. "Church and State". In *EDT*, pp. 233-238.
- Robertson, O. Palmer. "Reflections on New Testament Testimony Concerning Civil Disobedience". *JETS*. Vol. 33, No. 3 (Sept., 1990), pp. 331-351.
- Schaeffer Francis. *A Christian Manifesto*. Westchester, 111.: Crossway, 1981.
- Stott, John R. W. *The Preacher's Portrait: Some New Testament Word Studies*. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.
- White, John, and Ken Blue. *Church Discipline That Heals: Putting Costly Love into Action. (First published as Healing the Wounded.)* Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1985.

### Отрывок для запоминания

2 Кор. 10:3-5:

*Ибо мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем; оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь: ими ниспровергаем замыслы и всякое превозношение...*

Г Л А В А 46

## Церковное правление

*Каким образом должно осуществляться правление церкви? Как следует избирать служителей церкви?  
Может ли женщина быть пастором церкви?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

В наше время в церквях существуют различные формы правления. Римско-католическая церковь по всему миру находится под властью папы. Епископальные церкви на местном уровне управляются епископами, над которыми поставлены архиепископы. Пресвитерианские церкви доверяют региональную власть пресвитерам, а национальную — генеральным ассамблеям. Баптистские церкви и многие другие независимые церкви не имеют никакой формальной власти, которая была бы выше местной общины, и присоединение к деноминациям происходит на добровольной основе.

Внутри местных церквей у баптистов обычно бывает один пастор и совет дьяконов, но иногда есть также и совет пресвитеров. У пресвитериан существуют советы пресвитеров, а у епископальных церквей — собрание

налогоплательщиков прихода. В других церквях существует просто церковный совет.

Дан ли в Новом Завете образец церковного правления? Можно ли считать какую-либо форму правления более совершенной? Именно об этом мы будем говорить в этой главе.

В самом начале необходимо сказать, что форма церковного правления не считается первостепенным учением, подобно учению о Троице, о божественности Христа, о заместительном искуплении или авторитете Писания. Изучив то, что говорится в Новом Завете по данному вопросу, я пришел к выводу, что каждая форма правления имеет свои слабые и сильные стороны. А история Церкви показывает, что в течение многих веков успешно работали различные формы. Кроме того, некоторые аспекты церковного правления описаны вполне ясно в Новом Завете, другие (напр., вопрос о том, как следует избирать служителей церкви) — менее ясно. Поэтому мне кажется, что евангельские христиане могут иметь разные мнения по этому вопросу, в надежде на то, что со временем вопрос прояснится. Отдельные христиане могут отдавать предпочтение той или иной системе и в уместной форме доказывать ее преимущества, но все же, мне кажется, мы должны с радостью нести служение в рамках многочисленных форм протестантского церковного правления.

Я не хочу сказать, что данный вопрос вовсе не является важным. В этой сфере, как и в других, церковь может быть более и менее чистой. Если в Новом Завете есть ясные образцы церковного правления, то, если мы недооцениваем их значения, в наших церквях будут иметь место негативные последствия. Поэтому христиане, безусловно, могут свободно высказываться или писать на эту тему, чтобы трудиться ради большей чистоты церкви.

В этой главе мы сначала сделаем краткий обзор новозаветных данных о служителях церкви, таких, как **апостол, пресвитер и дьякон**. Затем мы поговорим о том, каким образом следует избирать служителей церкви. После этого мы рассмотрим два сложных вопроса, мнения по которым расходятся: какая форма церковного правления — если таковая вообще существует — наиболее близка тому, что мы видим в Новом Завете; и может ли женщина быть пастором церкви.

## А. Церковные служители

В этой главе мы будем использовать следующее определение: **церковный служитель — это человек, которому было публично присвоено право и дана ответственность осуществлять определенные функции ради блага всей церкви.**

В соответствии с этим определением пресвитеры и дьяконы будут рассматриваться в качестве церковных служителей, так же и пастор (если это отдельное служение). Церковный казначей и церковный председатель собрания так же являются служителями (названия этих должностей варьируют в зависимости от церкви). Все эти люди получили общественное признание, обычно в том служении, на которое они были поставлены, или «рукоположены». Им **необходимо** общественное признание, чтобы они могли осуществлять свои функции. Например, странно было бы людям не знать, кто примет пожертвования и поместит их в банк, или если бы несколько человек каждую неделю спорили и доказывали, что у них есть талант осуществлять эту работу! Правильное функционирование церкви требует, чтобы один человек был признан ответственным за это служение. И пастор, который проводит библейские уроки каждое воскресное утро, должен быть признан человеком, имеющим на это право и несущим за это ответственность (по крайней мере, в большинстве форм церковного правления). Если бы это было не так, то разные люди готовили бы проповеди и все требовали бы права проповедовать, а в какое-то воскресенье никто не захотел бы сделать это. Также люди должны знать, кто является пресвитером церкви, чтобы следовать за ним.

В церкви используют свои дары многие люди, но мы не говорим, что они назначены на «должность», поскольку им не требуется общественного признания для того, чтобы их дары действовали. Те, у кого есть дар «вспоможения» (см.: 1 Кор. 12:28), или дар сильной веры, или дар «различения духов» (1 Кор. 12:10), или дар увещания, или благодетеля (Рим. 12:8), не нуждаются в общественном признании для того, чтобы их дары действовали в церкви.

Дальше мы увидим, что в Новом Завете говорится об одном церковном служении, действие которого было ограничено тем временем, когда церковь была основана (апостольское служение), и о двух других служениях, которые продолжают существовать и в эпоху церкви (служения пресвитера и дьякона).

**1. Апостол.** Ранее мы уже говорили, что новозаветные **апостолы** обладали уникальной властью в ранней Церкви — властью произносить и писать елова, которые были «словами Бога» в абсолютном смысле. Апостолы записывали слова, которые затем стали словами Писания<sup>1</sup>. Этот факт сам по себе должен навести нас на мысль о том, что в апостольском служении заключалось нечто уникальное, то, что в наши дни мы не можем видеть, ибо в

наши дни никто не может добавить к Библии какие-либо слова и считать их словами Самого Бога и частью Писания<sup>2</sup>.

Кроме того, то, что известно нам из Нового Завета о признаках апостольства и личностях апостолов, также приводит нас к выводу, что это служение было уникальным и ограничивалось лишь I в. и что в наше время не следует ожидать появления новых апостолов<sup>3</sup>. Мы убедимся в этом, рассмотрев следующие вопросы: что требовалось, чтобы стать апостолом? Кто был апостолом? Сколько было апостолов? Существуют ли апостолы в наши дни?

С самого начала нужно сказать, что ответы на эти вопросы зависят от того, что мы подразумеваем под словом «апостол». В наши дни многие употребляют это слово в очень широком смысле, называя так человека, который успешно занимался созданием церквей (напр.: «Уильям Кэри был апостолом Индии»). Если так употреблять это слово, то все согласятся, что апостолы существуют и в наши дни, — поскольку эффективно действующие миссионеры, созидающие церкви, есть и сегодня.

В Новом Завете есть три стиха, в которых слово «апостол» (греч. *απόστολος*) употребляется в широком смысле, но не для того, чтобы обозначить определенное церковное служение, а в значении «посланец». В Флп. 2:25 Павел называет Епафродита «посланником [*ἀπόστολος*] и служителем в нужде»; во 2 Кор. 8:23 Павел говорит о людях, которые сопровождали пожертвования в Иерусалим, как о «посланниках [*απόστολος*] церквей»; а в Ин. 13:16 Иисус говорит: «И посланник [*απόστολος*] не больше посланного его».

<sup>1</sup> См. гл. 2, где рассматривается вопрос о власти апостолов.

<sup>2</sup> См. гл. 2, где рассматривается вопрос о новозаветном каноне.

<sup>3</sup> См.: Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today* (Eastbourne, U. K.: Kingsway, and Westchester, 111.: Crossway, 1988), p. 269-276.

Однако здесь слово «апостол» употребляется в другом значении. Гораздо чаще в Новом Завете это слово обозначает особое служение — «*апостол Иисуса Христа*». В наши дни апостолов в этом узком смысле слова больше нет, и нам не следует ожидать, что они появятся. Рассмотрим, о каких признаках апостольства говорится в Новом Завете и кем были апостолы.

1) Признаки апостольства. Во-первых, человек должен был видеть Христа после Его воскресения своими собственными глазами (т. е. быть «свидетелем воскресения») и, во-вторых, быть избранным Христом в качестве Его апостола при особых обстоятельствах<sup>4</sup>.

На то, что апостол должен был видеть воскресшего Господа своими собственными глазами, указано в Деян. 1:21,22; Петр сказал о человеке, которому предстояло заменить Иуду: «Надобно, чтобы один из тех, которые находились с нами во все время... был вместе с нами *свидетелем воскресения Его* [Господа Иисуса]». Более того, именно «Апостолам, которых Он избрал», Он «явил Себя живым по страданию Своем со многими верными доказательствами, в продолжении сорокадневной являясь им» (Деян. 1:2,3; ср. с 4:33).

Павел считал очень важным тот факт, что он соответствовал этим требованиям, хотя это и было результатом необычных обстоятельств (Христос явился ему в видении на дороге в Дамаск и назначил его апостолом: Деян. 9:5,6; 26:15—18). Защищая свое апостольство, он говорит: «Не Апостол ли я?.. *Не видел ли я Иисуса Христа, Господа нашего* ?» (1 Кор. 9:1). А перечисляя людей, которым Христос явился после Своего воскресения, он говорит: «Потом *явился Иакову, также всем Апостолам*; а после всех *явился и мне*, как (некоему) извергу [*ὄχληρῆ τοῦ ἐκτράματι* — букв.: „словно выкидышу, недоношенному ребенку“]. — *Примеч. пер.*] Ибо я наименьший из Апостолов, и недостойн называться Апостолом» (1 Кор. 15:7—9).

Эти стихи также свидетельствуют о том, что если человек не видел Иисуса после Его воскресения своими собственными глазами, он не мог быть апостолом.

Второй признак — назначение Христом какого-либо человека на апостольство — также очевиден из многих стихов. Во-первых, хотя слово «*апостол*» не является характерным для Евангелий, двенадцать учеников называются «апостолами» в особом контексте, когда Иисус призывает их и посылает проповедовать во имя Его:

<sup>4</sup> См.: J. B. Lightfoot, "The Name and Office of an Apostle", in *The Epistle of St. Paul to the Galatians* (first published 1865; repr. Grand Rapids: Zondervan, 1957), pp. 92—101; см. также: K. H. Rengstorff, "apostolos", *TDNT*; 1:398-447.

**И призвав двенадцать учеников Своих, Он дал им власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую болезнь и всякую немощь. Двенадцати же Апостолов имена суть сии... Сих двенадцать по-слал Иисус и заповедал им, говоря... Ходя же проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное (Мф. 10:1—7, курсив мой. — У. Г.).**

Точно так же Иисус призывает Своих апостолов в особом смысле, т. е. быть Ему «свидетелями... до края земли» (Деян. 1:8). Выбирая нового апостола вместо Иуды, одиннадцать апостолов не взяли ответственность за выбор на

себя, но молились и просили вознесшегося Христа призвать нового апостола:

**...Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и Апостольства, от которого отпал Иуда... И бросили о них жребий, и выпал жребий Матфию, и он сопричислен к одиннадцати Апостолам (Деян. 1:24—26, курсив мой. — У. Т.).**

Сам Павел настаивает на том, что Христос лично назначил его апостолом. Он рассказывает, как на пути в Дамаск Иисус сказал ему, что ставит его апостолом язычником: «Я для того и явился тебе, чтобы поставить тебя служителем и свидетелем... избавляя тебя от народа Иудейского и от язычников, к которым Я теперь посылаю тебя» (Деян. 26:16,17). И позднее он утверждает, что Христос назначил его апостолом (см.: Рим. 1:1; Гал. 1:1; 1 Тим. 1:12; 2:7; 2 Тим. 1:11).

2) Кем были апостолы? Апостолов было двенадцать — после смерти Иуды осталось одиннадцать первых учеников, к которым присоединился Матфий, чтобы заменить Иуду: «И бросили о них жребий, и выпал жребий Матфию, и он сопричислен к одиннадцати Апостолам» (Деян. 1:26, курсив мой. — У. Г.). Эта первоначальная группа из двенадцати апостолов, этих «отцов, основателей» апостольского служения, имела такое большое значение, что, как мы читаем об этом, их имена написаны на основаниях небесного города, Нового Иерусалима: «Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца» (Отк. 21:14, курсив мой. — У. Г.).

<sup>5</sup> Кто-то может спросить, почему внебиблейский документ под названием «Послание Варнавы» не включен в Писание, если книги других апостолов признаны каноническими. Ответ заключается в том, что практически все исследователи единодушно полагают, что это послание было написано не Варнавой, а неизвестным христианином, который, вероятно, жил в Александрии между 70-м и 100 гг. н. э. В этом послании утверждается, что большая часть событий, описанных в Ветхом Завете, в том числе жертвоприношение животных, немалая часть закона Моисея и сооружение материального храма, были ошибками и противоречили воле Божьей (см.: ODCC, p. 134). (С текстом и переводом можно ознакомиться в книге: Kirsopp Lake, translator, *The Apostolic Fathers* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, and London: Heinemann, 1970], 1:335—409.)

Из всего сказанного можно сделать вывод, что эта группа не могла быть расширена, что к ней никто не мог быть добавлен. И вот Павел ясно заявляет, что он также является апостолом. А в Деян. 14:14 называются и Варнава, и Павел апостолами: «Но Апостолы Варнава и Павел, услышавши о сем...» Та-ким образом, вместе с Варнавой и Павлом, получается четырнадцать «апостолов Иисуса Христа»<sup>5</sup>.

Затем Иаков, брат Иисуса (который не был в числе двенадцати первых учеников), также назван апостолом в Гал. 1:19. Павел говорит о своем приезде в Иерусалим: «Другого же из Апостолов я не видел никого, кроме Иакова, брата Господня»<sup>6</sup>. Затем, в Гал. 2:9, Иаков, вместе с Кифой и Иоанном, назван «столпом» иерусалимской церкви. А в Деян. 15:13—21 на Иерусалимском совете Иаков, вместе с Петром, играет значительную руководящую роль, которая была бы уместна для апостола. Далее, когда Павел перечисляет случаи явления Иисуса, он снова называет Иакова вместе с апостолами:

Потом явился **Иакову**, также **всем Апостолам**; а после всех явился и мне, как (некому) извергу. Ибо я наименьший из Апостолов, и недостойн называться Апостолом, потому что гнал церковь Божию (1 Кор. 15:7—9, курсив мой. — У. Г.).

И наконец, тот факт, что Иаков написал новозаветное послание, которое носит его имя, также полностью согласуется с тем, что он имел власть, свойственную апостольскому служению, власть записывать слова Бога. Все эти соображения свидетельствуют о том, что Иаков, брат Господа, также был призван Христом в качестве апостола. Это увеличивает число «апостолов Иисуса Христа» до пятнадцати (двенадцать плюс Павел, Варнава и Иаков).

Существовали ли еще апостолы, помимо этих пятнадцати? Вероятно, их было еще несколько, хотя мы и знаем о них очень немного, если вообще можно считать, что мы о них что-то знаем. Уверенности в том, что было еще какое-то количество апостолов, нет. Иисуса после Его воскресения, конечно, видели также и другие люди («Потом явился более нежели пятистам братьев в одно время», 1 Кор. 15:6). Возможно, что из этой большой группы Христос назначил еще апостолов — однако также вполне возможно, что Он не сделал этого. У нас слишком мало данных для того, чтобы суметь разрешить эту проблему.

<sup>6</sup> Переводить стих именно так, включая Иакова в число апостолов, необходимости нет (NIV дает следующий перевод: «Я не видел других апостолов — только Иакова, брата Господа».) И все же перевод «кроме Иакова, брата Господня» кажется более правильным, поскольку по-гречески сказано *εἰ μὴ*, что обычно означает «кроме» (BAGD, p. 22, 8a), и в большинстве случаев это слово употребляется в Новом Завете для обозначения чего-то, что было частью

ранее упомянутой группы, но «выделилось» из нее; а в контексте Гал. 1:18 для Павла было бы почти бессмысленно говорить, что, придя в Иерусалим, **эн** виделся с Петром, и ни с кем другим, кроме Иакова, или с Петром, и ни с кем другим из руководителей церкви, кроме Иакова, — поскольку он пробыл там «дней пятнадцать» (Гал 1:18). Таким образом, он, должно быть, имеет в виду, что виделся с Петром, **и ни с кем другим из апостолов**, кроме Иакова. А это причисляет Иакова к апостолам. См.: E. D. Burton, 77<sup>th</sup> *Epistle to the Galatians*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1920), p. 60. (Бартон пишет, что слово **εἰ μὴ** означает здесь, как и всегда перед существительным, «кроме» [ibid.] )

Рим. 16:7 гласит: «Приветствуйте **Андроника и Юнию**, сродников моих и узников со мною, **прославившихся между Апостолами** и прежде меня еще уверовавших во Христа». Поскольку с переводом этого стиха связано много проблем, из этой информации невозможно сделать ясных выводов. Слово «прославившиеся» также может быть переведено «прославленные, отмеченные» (апостолами). «Юния» (женское имя) может быть также переведено, как «Юний» (мужское имя)<sup>7</sup>. «Апостолы» здесь может означать не служение «апостолов Иисуса Христа», а просто «посланники» (более широкий смысл, в котором это слово употреблено в Флп. 2:25; 2 Кор. 8:23; Ин. 13:16). В этом стихе дано слишком мало информации, чтобы сделать какой-либо вывод.

О других людях также говорилось, что они являются апостолами. Например, Павел пишет: «Мы могли явиться с важностью, **как Апостолы Христовы**» (1 Фес. 2:7). Имеет ли он при этом в виду также Силу и Тимофея, ведь послание начинается словами: «Павел и Силуан и Тимофей» (1 Фес. 1:1)?

Но вряд ли в этом высказывании Павел подразумевает Тимофея. Во-первых, четырьмя стихами выше он говорит: «Прежде пострадавши и бывши по-руганы в Филиппах, как вы знаете» (1 Фес. 2:2). Здесь речь идет об избииении и заключении в тюрьму, которое произошло с Павлом и Силой, но не с Тимофеем (Деян. 16:19). Послание в целом написано от лица Павла, Силы и Тимофея, но Павел знает, что читатели сами поймут правильно те предложения, где слово «мы» не подразумевает всех троих. Он не уточняет: «Мы — то есть Сила и я — пострадали и были поруганы в Филиппах, как вы знаете», поскольку фессалоникийцы понимают, кто имеется в виду, когда Павел говорит «мы».

Во-вторых, это также очевидно из 1 Фес. 3:1,2, где «мы» никак не может подразумевать в том числе и Тимофея:

<sup>7</sup> Подробнее о том, как следует переводить это имя: «Юния» или «Юний», см.: John Piper and Wayne Grudem, eds., *Recovering Biblical Manhood and Womanhood* (Wheaton: Crossway, 1991), pp. 79—81, 214, 221, 222. Существует мнение, что в Древней Греции было распространено женское имя Юния, однако это неверно, по крайней мере, если исходить из данных греческой литературы. Компьютерный поиск в произведениях 2889 греческих авторов тринадцати веков (IX в. до н. э. — V в. н. э.) дал только два примера употребления имени Юния как женского: одно у Плутарха (ок. 50—120 гг. н. э.) и одно у отца церкви Иоанна Златоуста (347—407 гг. н. э.), который в проповеди на Рим. 16:7 говорит о женщине Юний. Мужское имя «Юний» встретилось лишь один раз, у Эпифана (315—403 гг. н. э.), епископа города Салимы на Кипре, который говорит о Юний в Рим. 16:7 и упоминает, что тот стал епископом Апамеи в Сирии (*Index of Disciples* 125.19,20; эта цитата имеет большее значение, поскольку Эпифан знает о Юний больше других). Латинский текст отца церкви Оригена (ум. 252 г. н. э.) также говорит о Юний из Рим. 16:7 как о мужчине (J. P. Migne, *Patrologia Graeca*, vol. 14, col. 1289). Таким образом, доступные нам данные дают основания полагать, что Юний был мужчиной, однако информации слишком мало, чтобы сделать окончательный вывод.

И потому, не терпя более, мы восхотели остаться в Афинах одни, и послали Тимофея, брата нашего и служителя Божия и сотрудника нашего в благовествовании Христовом, чтобы утвердить вас и утешить в вере вашей.

В данном случае местоимение «мы» подразумевает либо Павла и Силу, либо лишь одного Павла (см.: Деян. 17:14,15; 18:5). Судя по всему, Сила и Тимофей прибыли к Павлу в Афины «скорее» (Деян. 17:15, хотя Лука и не упоминает об их прибытии) — и Павел вновь отослал их в Фессалонику, чтобы помочь там церкви. Затем сам он отправился в Коринф, и позже они присоединились к нему (Деян. 18:5).

Вероятнее всего, фраза «мы восхотели остаться в Афинах одни» (1 Фес. 3:1) подразумевает одного Павла, поскольку, во-первых, он возобновляет эту тему в ст. 5 в единственном числе «я» («Посему и я, не терпя более, послал узнать о вере вашей», 1 Фес. 3:5), и, во-вторых, потому что, если бы Сила остался с Павлом в Афинах, не возникла бы тема одиночества<sup>8</sup>. В предыдущем абзаце Павел имеет в виду «я», поскольку говорит: «И потому мы, я Павел, и раз и два хотели прийти к вам; но воспрепятствовал нам сатана» (1 Фес. 2:18). Судя по всему, в этом послании он часто употребляет местоимение «мы» как любезное упоминание о Силе и о Тимофее, которые провели столько времени в фессалоницкой церкви, к которой он пишет. Однако у фессалоникийцев не должно было возникать сомнений относительно того, кто на самом деле нес эту великую миссию язычникам и на чьем апостольском авторитете это послание в первую очередь (или исключительно) основывалось.

Итак, вполне возможно, что Сила также был апостолом, и 1 Фес. 2:6 подводит нас к этой мысли. Он был одним из видных членов иерусалимской церкви (Деян. 15:22) и вполне мог видеть Христа после Его воскресения, а затем



назначен апостолом. Однако мы не можем быть полностью в этом уверены.

<sup>8</sup> См.: Leon Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, NIC (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), pp. 98,99. Моррис пишет: «Практически по всему посланию употребляется множественное число, тогда как в большинстве своих посланий Павел предпочитает форму единственного числа» (р. 98; cf. pp. 46, 47). Моррис считает, что, несмотря на форму множественного числа, здесь подразумевается один только Павел.

Иначе дело обстоит с Тимофеем. Он не подразумевается в местоимении «мы» ни в 1 Фес. 2:2 (и 3:1,2), ни в 1 Фес. 2:6. Как уроженец Листры (Деян. 16:1—3), узнавший о Христе от своих бабушки и матери (2 Тим. 1:5), он, вполне вероятно, мог находиться в Иерусалиме до Пятидесятницы, увидеть воскресшего Христа и уверовать в Него, а затем его сразу же могли назначить апостолом. Помимо прочего, **в своих обращениях, которые содержатся в посланиях, Павел всегда ревниво относится к званию «апостол» и употребляет его только по отношению к себе**; он никогда не называет так Тимофея или других своих спутников (отметим 2 Кор. 1:1; Кол. 1:1: *«Павел... Апостол Иисуса Христа, и Тимофей брат»*; а также Флп. 1:1: *«Павел и Тимофей, рабы Иисуса Христа»*). Итак, Тимофей, каким бы важным не было его служение, не может по праву считаться одним из апостолов.

Сделанный обзор дает нам ограниченную, хотя и несколько неопределенную по количеству группу, которая несла служение «апостолов Иисуса Христа». Похоже, что их было, по меньшей мере, пятнадцать, а может быть и шестнадцать, или немного больше, о чем записи в Новом Завете не сохранилось.

Тем не менее кажется, что после Павла уже никто не был призван на апостольское служение. Когда Павел перечисляет случаи явления Христа, он подчеркивает, что Христос явился ему необычным образом, и связывает это с утверждением о том, что это было последнее явление и что сам он «наименьший из Апостолов».

**И что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братьев в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили; потом явился Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне, как (некоему) извергу. Ибо я наименьший из Апостолов, и недостойн называться Апостолом... (1 Кор. 15:5—9).**

3) Выводы. Слово «апостол» может употребляться в широком и в узком смысле. В широком смысле оно означает просто «посланник» или «миссионер-первопроходец». Но в узком смысле, наиболее характерном для Нового Завета, оно обозначает особое служение, «апостольство Иисуса Христа». Эти апостолы обладали уникальной властью основать земную церковь и управлять ею, и они могли произносить и записывать слова Божьи. Многие из записанных ими слов вошли в новозаветный канон.

<sup>9</sup> Кто-то, возможно, уверен, что и в наши дни Христос может явиться человеку и назначить его апостолом. Однако фундаментальная природа апостольского служения (Еф. 2:20; Отк. 21:14) и тот факт, что Павел рассматривает себя как последнего человека, которому явился Христос, и последнего, кого Он назначил апостолом («после всех явился и мне, как (некоему) извергу», 1 Кор. 15:8), показывают, что такое не произойдет. Кроме того, похоже, что целью Бога в истории искупления было дать церкви апостолов только в самом начале ее эпохи (см.: Еф. 2:20).

Другое возражение исходит от приверженцев харизматического движения. Они говорят, что «пятичастное служение» должно продолжаться и в наши дни, что у нас должны быть апостолы, пророки, евангелисты, пастыри, учителя, и ссылаются при этом на ело-

Апостолом мог стать человек, который видел Христа после Его воскресения из мертвых и лично Христом был назначен на апостольство. Существовало небольшое число апостолов, может быть, пятнадцать, или шестнадцать, или немного больше — в Новом Завете подробно об этом не говорится. К двенадцати первым апостолам (одиннадцати плюс Матфей) присоединились Варнава и Павел, почти наверняка — Иаков, возможно, — Сила и, может быть, даже Андроник и Юний или несколько человек, не названных в Новом Завете. Судя по всему, после Павла уже никто не был назначен апостолом, и, вне всякого сомнения, в наши дни апостолов не существует, поскольку сегодня никто не может сказать, что собственными глазами видел воскресшего Христа<sup>9</sup>. Вместо самих апостолов, для научения церкви и управления, нам оставлены их писания, которые содержатся в Новом Завете. Эти писания в наши дни замешают церкви абсолютно авторитетное учение и функции правления, которые в ранние годы церкви выполняли сами апостолы.

Хотя в современном английском языке слово «апостол» некоторыми людьми употребляется для обозначения очень успешно действующих пасторов и проповедников, судя по всему, использовать это слово в таком смысле неуместно, поскольку это только путает людей, которые читают Новый Завет и видят, что там высший авторитет связан с «апостольством». Немаловажно, что ни один выдающийся деятель церкви — ни Афанасий, ни Августин, ни Лютер, ни Кальвин, ни Уэсли, ни Уайтфилд — не называл себя апостолом и не позволял этого делать другим. Если кто-то сегодня хочет принять титул апостола, то это немедленно вызывает подозрение, что таким человеком

движет неуместная гордыня, стремление к самовозвеличиванию, а также желание получить в церкви власть гораздо большую, чем на то имеет право любой человек. ва Павлаотом, что Христос «поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями» (Еф. 4:11).

Однако в Еф. 4:11 говорится об однократном событии в прошлом (отметим аорист *καὶ ἔδοκεν*, «и поставил»), которое произошло, когда Христос вознесся на небеса (ст. 8—10), а затем, в Пятидесятницу, излил на церковь духовные дары, дав церкви апостолов, пророков, евангелистов и пасторов-учителей (или пасторов и учителей). Призовет ли Христос позднее людей для этих служений — **невозможно решить, исходя только из этого стиха**. Судить об этом можно только на основании других новозаветных учений о природе каждого из этих служений, и при этом нужно понять, предполагалось ли, что эти служения будут продолжаться. Мы видим, что существовало много пророков, евангелистов и пасторов-учителей, поставленных Христом во всех ранних церквях, однако после этого начального периода дан был только один апостол (Павел, «после всех», при необычных обстоятельствах, на пути в Дамаск).

<sup>10</sup>См., напр.: Millard Erickson, *Christian Theology*, p. 1084.

<sup>11</sup> Слово, которое в Новом Завете переводится как «пресвитер», греч. *πρεσβύτερος*, буквально означает «старейшина», а в некоторых контекстах просто «более пожилой человек».

**2. Пресвитер (пастор/надзиратель/епископ).** 1) **Несколько пресвитеров: принцип, соблюдаемый во всех новозаветных церквях.** Теперь рассмотрим пресвитерское церковное служение. Существует мнение, что в Новом Завете описываются различные формы церковного правления<sup>10</sup>, но обзор текстов показывает, что это неверно. Мы имеем дело с довольно устойчивым принципом, по которому правление осуществляется основной группой из **нескольких пресвитеров**. Например, в Деян. 14:23 мы читаем: «Рукоположивши же им **пресвитеров**<sup>11</sup> в каждой церкви, они помолились с постом и предали их Господу, в Которого уверовали» (курсив мой. — У.Г.). Это произошло во время первого миссионерского путешествия Павла, когда он возвращался через Листру, Иконию и Антиохию. Павел обычно выбирал группу пресвитеров в каждой созданной церкви. Мы знаем также, что Павел выбрал пресвитеров в эфесской церкви: «Из Милитаже послав в Ефес, он призвал **пресвитеров** церкви» (Деян. 20:17, курсив мой. — У. Г.). Кроме того, похоже, что помощникам Павла было дано указание поступать таким же образом, поскольку Павел пишет Титу: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и **поставил по всем городам пресвитеров**, как я тебе приказывал» (Тит. 1:5, курсив мой. — У. Г.). Вскоре после создания церкви были призваны пресвитеры на служение «по всем городам». А Тимофею Павел напоминал о «возложении рук **священства**» (1 Тим. 4:14, курсив мой. — У. Г.).

Иаков пишет: «Болен ли кто из вас? пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазавши его елеем во имя Господне» (Иак. 5:14). Это высказывание очень важно, поскольку послание Иакова — это соборное послание, написанное многим церквам и всем верующим в разных местах Средиземноморья, которых Иаков называет «двенадцатью коленами, находящимися в рассеянии» (Иак. 1:1). Это показывает, что Иаков предполагал, что пресвитеры есть **в каждой новозаветной церкви, в которую будет отправлено его послание**, — т. е. во **всех церквях, которые существовали в то время**.

Такой же вывод можно сделать и из послания Петра: «Пастырей ваших умоляю я... пасите Божие стадо, какое у вас...» (1 Пет. 5:1,2). Это тоже соборное послание, написанное десяткам церквей, рассеянных по римским провинциям Малой Азии (см.: 1 Пет. 1:1; Вифиния и Понт составляли одну римскую провинцию). Когда Петр пишет это послание (около 62 г. н. э., спустя более 30 лет после Пятидесятницы), он уверен, что во **всех** церквях, состоящих из обращенных язычников, или обращенных иудеев, или даже смешанных, основанных Павлом, или кем-либо другим, есть группа пресвитеров, которые управляют этими церквами. Кроме того, пресвитеры были и в иерусалимской церкви (Деян. 11:30; 15:2). Хотя здесь слово «пресвитеры» и не употребляется, но подразумевается несколько руководителей общины, к которым и адресовано Послание к Евреям: «Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны, ибо они неусыпно пекутся о душах ваших, как обязанные дать отчет» (Евр. 13:17).

<sup>12</sup> Существует мнение, что, возможно, в каждой «домашней церкви» в городе был только один пресвитер и что пресвитеры из различных домашних церквей вместе составляли тот пресвитериат, который Тит должен был назначить по всем городам.

**Но эта теория не имеет реального подтверждения в Новом Завете. Конечно, исследователь может сказать «возможно» о любом событии, которое никак не засвидетельствовано, однако мы не должны учитывать такие предположения, если хотим установить, как именно осуществлялось церковное правление в I в.**

Итак, следует сделать два важных вывода. Во-первых, нигде не сказано, что в какой-либо церкви, насколько бы она ни была мала, может быть только один пресвитер. В Новом Завете говорится о многих пресвитерах «в каждой церкви» (Деян. 14:23) и «по всем городам» (Тит. 1:5)<sup>12</sup>. Во-вторых, мы не видим здесь разнообразия форм правления. Напротив, речь идет о том, что в каждой церкви есть пресвитеры, которые управляют ею и заботятся о ней (Деян.

20:28; Евр. 13:17; 1 Пет. 5:2,3).

2) Другие названия пресвитеров: пасторы, надзиратели, епископы. Пресвитеры в Новом Завете называются также «пасторами», или «епископами», или «надзирателями». Наименее часто (по крайней мере, как существительное) употребляется слово «пастор» (греч. *ποιμήν*). Возможно, нас удивит, что это слово, которое стало столь привычным в языке, в Новом Завете по отношению к церковному служителю употребляется всего один раз. В Еф. 4:11 Павел пишет: «И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных **пастырями** и учителями». Этот стих, вероятно, лучше всего переводить «пастырями-учителями» (единая группа), а не «пастырями и учителями» (имея в виду две группы), поскольку именно это имеется в виду в греческой конструкции (хотя и не все исследователи Нового Завета согласны с таким переводом)<sup>13</sup>. Связь с учением подразумевает, что некоторые из этих пастырей, или даже все, были пресвитерами, отвечавшими за обучение; это одно из требований, предъявляемых к пресвитеру: необходимо, чтобы он был «учителем» (1 Тим. 3:2).

Существительное «пастор» (*ἑκποιμήν*) больше нигде в Новом Завете не употребляется по отношению к служителям церкви<sup>14</sup>, но связанный с ним глагол, означающий «быть пастырем», или «быть пастором» (греч. *ποιμαίνω*, используется Павлом, когда он обращается к пресвитерам Эфеса. Он велит им «пастить Церковь Господа» (Деян. 20:28, буквальный перевод глагола *ποιμαίνω*), и в том же предложении он говорит о народе Божьем как обо «всем **стаде**», употребляя другое однокоренное слово, которое означает «стадо овец» (греч. *ποιμῖλον*). Таким образом, Павел прямо повелевает эфесским пресвитерам действовать как пастырям или «пасторам»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Выражение «иных пастырями и учителями» имеет один определенный артикль перед двумя существительными, соединенными с помощью союза *καί* («и»). Такая конструкция в греческом языке всегда показывает, что писатель рассматривает два существительных, единых в каком-то отношении. Эта конструкция часто употребляется тогда, когда оба существительных относятся к одному и тому же человеку или предмету, но иногда употребляется и в отношении двух разных людей или групп, рассматриваемых как единое целое. В любом случае это выражение объединяет «пастырей» и «учителей» гораздо теснее, чем других служителей.

<sup>14</sup> Тем не менее оно неоднократно употребляется в отношении «пастырей», которые присматривают за овцами.

<sup>15</sup> Слово «пастор» происходит от латинского *pastor*, и ранее обозначало «пастуха» в буквальном смысле этого слова (см.: *Oxford English Dictionary*, Vol. P, p. 542).

Тот же самый глагол употребляется в 1 Пет. 5:2, где Петр повелевает пресвитерам «пастить [*ποιμαίνω*] стадо Бога, которое [им] доверено» (перевод мой. — У. Г.). Затем, двумя стихами позже, Иисус назван главным пастором, или «Пастырем-начальником» (греч. *ἡ ἀρχηποιμήν*, 1 Пет. 5:4). Это показывает, что

Петр и пресвитеров считал пастырями, или «пасторами» церкви. Итак, слово «пастор» по отношению к пресвитерам употреблено всего однажды, но однокоренной глагол дважды употребляется в текстах, где явно сопоставляется работа пастыря со служением пресвитера.

В Новом Завете для обозначения пресвитеров употребляется еще одно греческое слово — *ἐπίσκοπος*, которое переводится либо как «надзиратель», либо «епископ», в зависимости от контекста и версии английского перевода. (В русской синодальной версии это слово обычно переводится как «епископ» или «блюститель». — *Примеч. пер.*) Например, когда Павел призывает к себе **пресвитеров** эфесской церкви (Деян. 20:17), он говорит им: «Итак внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас **блюстителями** [греч. *ἐπίσκοπος*]» (Деян. 20:28). Павел довольно ясно говорит об эфесских пресвитерах как о «надзирателях» (или «епископах»).

В 1 Тим. 3:1,2 Павел пишет: «Если кто **епископства** желает, доброго дела желает. Но епископ должен быть непорочен...» А из Деян. 20 мы уже знаем, что в Эфесе есть **пресвитеры** (Деян. 20:17—38). Далее, в 1 Тим. 5:17, говорится, что пресвитеры управляли эфесской церковью, когда Тимофей был там: «Достоин **начальствующим пресвитерам** должно оказывать сугубую честь». «Епископы» **также** управляют церковью в Эфесе (1 Тим. 3:1,2), поскольку одно из требований к ним звучит так: «Хорошо управляющий домом своим... ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?» (1 Тим. 3:4,5). Похоже, что здесь слово «епископ», или «надзиратель», также означает «пресвитер», поскольку «епископы» исполняют те же обязанности, что и пресвитеры, как мы видим повсюду в посланиях и в Деян. 20.

В Тит. 1:5 Павел повелевает Титу поставить «по всем городам **пресвитеров**» и приводит некоторые требования, предъявляемые к этим людям (ст. 6). Затем, буквально в следующем предложении (ст. 7), он поясняет эти требования и начинает так: «Ибо **епископ** должен быть непорочен, как Божий домо-строитель». Здесь он снова употребляет слово «епископ» для обозначения тех пресвитеров, которых Титу следовало назначить, вновь показывая тем самым, что слова «**пресвитер**» и «**епископ**» были взаимозаменяемы.

<sup>16</sup> Даже англиканский исследователь Дж. Б. Лайтфут говорит: «Сейчас абсолютно все богословы

признают, что в Новом Завете один и тот же служитель церкви называется либо „епископом“ (ἐπίσκοπος), либо „пресвитером“ (πρεσβύτερος)» (См.: J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* [Grand Rapids: Zondervan, 1953; first published 1868], p. 95; Лайтфут приводит исследование данных, подтверждающих этот вывод, pp. 95—99).

И наконец, в Флп. 1:1 Павел пишет: «Всем святым во Христе Иисусе, на-ходящимся в Филиппах, с *епископами* и дьяконами». Здесь также кажется уместным предположить, что слово «епископы» означает то же самое, что «пресвитеры», поскольку в Филиппах они, безусловно, были пресвитерами, по-скольку Павел устанавливал пресвитеров в каждой церкви (см.: Деян. 14:23). Поэтому под «епископами и дьяконами» Павел, конечно, подразумевал «пресвитеров и дьяконов»<sup>16</sup>. В некоторых местностях, начиная со II в., слово «епископ» стало означать человека, имеющего власть над несколькими церквями, но это было уже более позднее развитие значения этого термина, а в Новом Завете этого нет.

3) Функции пресвитеров. Одна из основных функций пресвитеров в Новом Завете — управление новозаветной церковью. В 1 Тим. 5:17 мы читаем: «Достоин *начальствующим* пресвитерам должно оказывать сугубую честь». Ранее в том же послании Павел говорит, что надзиратель (или «пресвитер») — это человек, «хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякой честностью; ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?» (1 Тим. 3:4,5).

Петр также говорит о функции управления, которую осуществляют пресвитеры, когда обращается к ним с увещанием:

**Пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду, — и когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающий венец славы. Так же и младшие, повинуйтесь пастырям... (1 Пет. 5:2—5).**

Итак, здесь говорится, что им следует действовать как пастырям стада Божьего и что они не должны злоупотреблять своей властью (т. е. не должны править авторитарно), а это подразумевает, что пресвитеры имеют правящие, или управляющие, функции в тех церквях, к которым пишет Петр. Это в особенности согласуется с его повелением младшим «повиноваться пресвитерам» (ст. 5)<sup>17</sup>.

Хотя в Евр. 13:17 и не употребляется слово «пресвитер», нет никакого сомнения в том, что были какие-то служители, обладавшие властью в церкви, так как автор говорит: «**Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны**, ибо они неусыпно пекутся о душах ваших, как обязанные дать отчет». Поскольку Новый Завет не дает никаких указаний на то, что существовали другие служители с полномочиями подобного рода, вполне резонно заключить, что община должна была повиноваться своим пресвитерам. (Такой вывод согласуется также с описанием обязанностей в Деян. 20:28.)

<sup>17</sup> Аргументы в пользу того, что в 1 Пет. 5:5 имеются в виду именно служители церкви, а не просто старшие по возрасту люди, см.: Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, pp. 192, 193.

Помимо обязанностей, связанных с управлением церковью, пресвитеры, похоже, имели также *вероучительные обязанности*. В Еф. 4:11 о пресвитерах говорится как о «пасторах-учителях» (или, по альтернативной версии перевода, как о пасторах, которые рассматривались в единстве с учителями). А в соответствии с 1 Тим. 3:2, надзиратель (пресвитер) должен быть «*учителей*». Затем, в 1 Тим. 5:17, Павел говорит: «Достоин начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в *слове и учении*». Похоже, Павел подразумевает существование особой группы пресвитеров. Это означает, по крайней мере, что среди пресвитеров были такие, которые больше времени уделяли проповеди и учению, это даже может означать, что некоторые из них «трудились» в том смысле, что зарабатывали себе на жизнь проповедью и учением. Такой же вывод можно сделать и из послания к Титу, где Павел говорит, что пресвитер должен держаться «истинного слова, согласного с учением, чтоб он был силен и *наставлять* в здравом учении и противящихся обличать» (Тит. 1:9)<sup>18</sup>.

Итак, пресвитеры в новозаветных церквях были обязаны управлять и учить.

4) Требования к пресвитерам. Когда Павел перечисляет требования, предъявляемые к пресвитерам, немаловажно, что он говорит о чертах характера и приводит такие требования, которые не могут быть исполнены за короткий промежуток времени, но лишь за многие годы верной христианской жизни:

**Но епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен (честен), страннoлюбив, учителей, не пьяница, не бийца (не сварлив), не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив. Хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью; ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией? Не**

должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диа-волом. Надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних, что-бы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую (1 Тим. 3:2—7).

Схожие, но иначе выраженные требования находим в Тит. 1:6—9, где Па-вел повелевает Титу назначить пресвитеров в каждом городе:

Если кто непорочен, муж одной жены, детей имеет верных, не уко-ряемых в распутстве или непокорности. Ибо епископ должен быть не-порочен, как Божий домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, но страннолюбив, любящий добро, цело-мудрен, справедлив, благочестив, воздержен, держащийся истинного слова, согласного с учением, чтоб он был силен и наставлять в здравом учении, и противящихся обличать (Тит. 1:6—9).

<sup>18</sup> Павел никогда не говорит, будто все пресвитеры должны быть способны читать проповеди общине, и разумно было бы предположить, что «учительный человек» — это некто, способный должным образом объяснять Слово Божье. Поэтому, вероятно, не все пресвитеры призваны публично учить — ведь не все имеют такой дар. Очевидно, Павел хочет удостовериться, что пресвитеры обладают зрелым и здравым пониманием Писа-ния и могут изложить другим это понимание.

Те, кто выбирает пресвитеров в наши дни, должны учитывать эти требо-вания и внимательно присматриваться к чертам характера кандидата; это главный критерий, а не успех человека и его слава. В церквах западной ци-виллизации при выборе пресвитера, похоже, сильную роль играет успех в мире бизнеса (или права, или медицины, или государственного аппарата). Но та-кой подход не соответствует учению Нового Завета. Главное, чтобы пресвите-ры были в своей повседневной жизни «примерами стаду», и это, вне всякого сомнения, касается их отношений с Богом при чтении Библии, молитве и по-клонении. Все должно быть так, как говорил Павел: *«Будьте подражателями мне, как я Христу»* (1 Кор. 11:1; ср.: 2 Тим. 3:10,11), и как он повелевал Тимо-фею: *«Будь образцом для верных в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте»* (1 Тим. 4:12), и Титу: *«Во всем показывай в себе образец добрых дел, в учительстве чистоту, степенность, неповрежденность, слово здоровое, неуко-ризненное»* (Тит. 2:7). Быть примером для других для пресвитера не просто желательно — это необходимое требование.

5) Что значит «одной жены муж»? Требование *«одной жены муж»* (1 Тим. 3:2; Тит. 1:6) понимается по-разному. Многие полагают, что пресвитерское слу-жение не могут нести мужчины зрелого возраста, которые развелись и жени-лись на другой женщине и стали таким образом мужьями двух жен. Однако вряд ли это верно. Скорее всего, Павел запрещал выбирать пресвитером чело-века, живущего в полигамии (т. е. имеющего *в настоящий момент* более одной жены). Такую точку зрения подкрепляет несколько аргументов. Во-первых, все другие требования, перечисляемые Павлом, касаются *нынешнего статуса* человека, а не его предыдущей жизни. Например, в 1 Тим. 3:1—7 говорится не о человеке, который *никогда не был* «бийцей», а о том, кто *сейчас* «не бийца»; не о том, кто *никогда не был* корыстолюбив, а о том, кто *сейчас* не корыстолю-бив; не о том, кто был непорочен *всю* свою жизнь, а о том, кто *сейчас* непоро-чен. Если бы мы применяли эти требования ко всей предыдущей жизни чело-века, то мы не допустили бык служению практически никого из тех, кто стал христианином в зрелом возрасте, поскольку весьма сомнительно, чтобы нехристианин мог соответствовать всем этим требованиям.

<sup>19</sup> По-гречески «бывший женатым только один раз» звучало бы *&ταξ̅ γεγαμη̅νος*, с использованием причастия «(только) один раз» (*ο̅ταξ̅*) с причастием перфекта, причем смысл был бы таков: «бывший женатым только один раз и все еще пребывающий в со-стоянии, которое является результатом этого брака». (Такую конструкцию находим, напр., в Евр. 10:2, а схожую — в Евр. 9:26. Аналогичные выражения с глаголами в аористе есть в Евр. 6:4; 9:28; Иуд. 3.)

Во-вторых, Павел мог бы сказать «бывший женатым только один раз», если бы хотел, но он этого не сделал<sup>19</sup>. В таком случае, мы не должны были бы допускать к пресвитерству вновь женившихся вдовцов. Все требования, предъявляемые к пресвитерам, основаны на моральных и духовных качествах человека, а в Писании не говорится, что мужчина, женившийся после того, как его жена умерла, обладает более низкими моральными или духовными качествами<sup>20</sup>. В-третьих, в I в. полигамия была вполне возможна, особенно среди евреев. Иудейский историк Иосиф Флавий говорит: «Ибо обычай на-ших предков — иметь несколько жен»<sup>21</sup>. Раввинистическое законодательство даже регулировало нормы наследования при полигамии<sup>22</sup>.

Итак, выражение «одной жены муж» лучше всего понимать как запреще-ние пресвитерского служения мужчинам, имеющим более одной жены. Эти стихи ничего не говорят о церковном служении тех, кто развелся и вступил во второй брак.

<sup>20</sup> Некоторые интерпретаторы ранней Церкви все же пытались запретить церков-ное служение женившимся вдовцам (см., напр.: *Apostolic Constitutions* 2.2; 6.17 [III или IV в.

н. э.], и *Apostolic Canons* 17 [IVили V в. н. э.]]. Однако эти постановления не соответствуют библейским, а выражают лишь ложный аскетизм, основанный на том убеждении, что целибат превосходит брак. (С этими текстами можно ознакомиться в следующем источнике: *Ante-Nicene Fathers series*, 7:396,457 и 501.)

Тем не менее Иоанн Златоуст (ум. в 407 г. н. э.) понимал 1 Тим. 3:2 как запрещение полигамии, а не брака после смерти супруги или после развода (см.: *Homilies*, 1 Тим. 3:2).

<sup>21</sup>Иосиф Флавий. Иудейские древности 17:14; в 17:19 он перечисляет имена девяти женщин, которые одновременно были женами царя Ирода.

<sup>22</sup>См.: Мишна, *Yebamoth* 4:11; *Ketuboth* 10:1,4,5; *Sanhedrin* 2:4; *Kerithoth* 3:7; *Kiddushin* 2:7; *Bechoroth* 8:4. Другое свидетельство иудейской полигамии находим у Иустина-мученика, в диалоге с Трифоном, гл. 134. Свидетельства о наличии полигамных отношений среди неевреев немногочисленны, однако о таких браках упоминает Геродот (ум. в 420 г. н. э.) 1.135; 4.155; 2 Мак. 4:30 (ок. 170 г. до н. э.); Тертуллиан, *Апология* 46.

6) Процедура назначения пресвитеров. Рассматривая вопрос о пресвитерах, Павел говорит: «Рук ни на кого не возлагай поспешно» (1 Тим. 5:22). Подробности процесса выбора пресвитеров не уточняются, но непосредственно перед этим (1 Тим. 5:17—21) о пресвитерах говорится очень подробно, и возложение рук было бы вполне уместной церемонией для назначения кого-либо на пресвитерское служение (отметим обряд возложения рук для посвящения или назначения кого-либо на то или иное служение или выполнение какой-либо задачи, описанный в Деян. 6:6; 13:3; 1 Тим. 4:14). Поэтому, вероятнее всего, Павел имеет в виду именно назначение пресвитеров. В таком случае он говорит: «Не торопись с рукоположением людей в пресвитеры». Это согласуется с предупреждением, что дьяконов «надобно прежде испытывать, потом, если беспорочны, допускать до служения» (1 Тим. 3:10). Сам Павел рукополагал пресвитеров почти сразу же после того, как основывал церковь (Деян. 14:23), но здесь он предостерегает, что подобное назначение не должно быть слишком поспешным, чтобы не допустить ошибки. И приступая к этой задаче, церковь должна стремиться не судить так, как судит мир, «ибо человек смотрит на лицо, а Господь смотрит на сердце» (1 Цар. 16:7; ср.: 2 Кор. 5:16). Необходимость оценки духовной жизни видна также в повествовании о том, как апостолы призывали иерусалимскую церковь выбрать «из среды себя семь человек изведанных, **исполненных Святого Духа и мудрости**: их поставим на эту службу» (Деян. 6:3). Среди прочих «избрали Стефана, мужа исполненного веры и Духа Святого» (Деян. 6:5).

Мы должны отметить также, что назначение пресвитеров в ранних церквях, создававшихся Павлом, сопровождалось «молитвой и постом», возможно, входе избрания кандидатов. (Отметим пример Иисуса, Который «взошел... на гору помолиться и пробыл всю ночь в молитве к Богу», прежде чем избрать Себе двенадцать учеников [Лк. 6:12,13].)<sup>23</sup>

**3. Дьякон.** Слово «дьякон» — это перевод греческого *διάκονος*, что чаще всего означает «служитель», если речь идет о церкви.

О дьяконах совершенно четко говорится в Флп. 1:1: «Всем святым во Христе Иисусе, находящимся в Филиппах, с епископами и **дьяконами**». Однако функции их не уточняются, понятно лишь, что эти функции отличаются от епископских (пресвитерских). Дьяконы упоминаются также в 1 Тим. 3:8—13:

**Дьяконы также должны быть честны, не двоязычны, не пристрастны к вину, не корыстолюбивы, хранящие таинство веры в чистой совести. И таких надобно прежде испытывать, потом, если беспорочны, допускать до служения. Равно и жены их должны быть честны, не клеветницы, трезвы, верны во всем. Дьякон должен быть муж одной жены, хорошо управляющий детьми и домом своим; ибо хорошо служившие приготавливают себе высшую степень и великое дерзновение в вере во Христа Иисуса (1 Тим. 3:8-13).**

<sup>23</sup> Отметим, что Тимофей и Тит, как и многие другие сотрудники Павла, не являются ни апостолами, ни пресвитерами, ни дьяконами. Похоже, они представляют собой необычную категорию «апостольских помощников», поскольку обладают определенной властью, переданной им апостолом: в их обязанности входило заботиться о вновь создаваемых церквях. Не существует ныне живущих апостолов и потому не может быть людей, которые были бы им подотчетны и получали бы от них определенную власть; в наши дни не может идти речь о помощниках апостолов, подобных Тимофею и Титу.

Функции дьяконов здесь не уточнены, однако требования, предъявляемые к ним, позволяют сделать некоторые предположения. Например, похоже, что они несли определенную ответственность за церковные финансы, так как должны были быть людьми «не корыстолюбивыми» (ст. 8). Возможно, они выполняли также и другие виды административной деятельности, так как они должны были хорошо управлять детьми и хозяйством

(ст. 12). Также, вероят-но, они помогали материально тем, кому была необходима такая помощь (см. ниже анализ Деян. 6). Кроме того, если в ст. 11 говорится о женах (а я думаю, что так оно и есть), вполне разумно предположить, что дьяконы встречались с членами церкви у них дома и беседовали без своих жен, чтобы те не рассказывали в церкви о том, что услышали бы в подобных беседах. Однако это всего лишь предположения о возможных сферах деятельности, основанные на этом отрывке.

В Деян. 6:1 —6 употреблено не существительное «дьякон», а однокоренной глагол (греч. *διακονέω*, «служить»). Вот что читаем в ст. 2: «Не хорошо нам, оставивши слово Божие, *пецись* о столах». Здесь апостолы, которые управляли иерусалимской церковью, сочли необходимым возложить часть админис-тративной ответственности на других. В данном случае эта ответственность заключалась в распределении питания между бедными вдовами. Кажется вполне уместным говорить об этих семи мужах как о «дьяконах», хотя термин «дьякон» тогда еще, вероятно, не употреблялся по отношению к ним. Тем не менее их обязанности очень сходны с теми, о которых, как мы догадываемся, говорится в 1 Тим. 3:8—12.

<sup>24</sup> Многие полагают, что в 1 Тим. 3:11 говорится о женщинах-дьяконах: *«Также и женщины должны быть честны, не клеветницы, трезвы, верны во всем»*. Но если Тимофей и эфесская церковь знали, что женщины могут быть дьяконами, то зачем Павлу понадобилось добавлять отдельный стих о них? Кроме того, очень странно, что Павел вставил один стих о женщинах-дьяконах в контекст из пяти стихов о мужчинах-дьяконах (три перед этим стихом и два после него). С другой стороны, если считать, что это стих о женах дьяконов, то он вполне уместен в середине списка требований, предъявля-емым к самим дьяконам, так как Павел всегда предлагает учитывать семейные отноше-ния при выборе на церковное служение (1 Тим. 3:2,4,5). Да, действительно, Павел гово-рит просто «жены», а не «их жены», однако в греческом языке притяжательные место-имения часто опускаются, когда названное лицо (брат, сестра, отец, мать, и т. д.) явно приходится родственником другому, также упоминаемому в этом контексте лицу.

О двух точках зрения по этому вопросу и о том, должны ли женщины быть дьякона-ми в наши дни, см.: Thomas R. Schreiner, "The Valuable Ministries of Women in the Context of Male Leadership: A Survey of Old and New Testament Examples and Teaching", *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, ed. John Piper and Wayne Grudem (Wheaton, 111: Crossway, 1991), pp. 213, 214, 219-221, and p. 505, n. 13; и в том же томе: George W. Knight III, "The Family and the Church: How Should Biblical Manhood and Womanhood Work Out in Practice?" pp. 353, 354.

Из некоторых текстов трудно понять, относится ли это слово к дьяконам как к особым церковным служителям, или же оно употребляется для обозна-чения «служителей» в широком смысле, т. е. «слуг». Такое затруднение возни-кает при чтении Рим. 16:1, где Фива названа не то «служанкой», не то «дья-кониссой», не то «дьяконом» кенхрийской церкви (в этом падеже греческое слово имеет одинаковые формы как для мужского, так и для женского рода). Если учесть слова Павла о том, что дьякон должен быть «мужем одной жены» (1 Тим. 3:12), то перевод «слуга» для Рим. 16:1 кажется предпочтительней (слово *δῆκονος* употребляется в этом значении также в Рим. 13:4; 15:8 и в 1 Кор. 3:5)<sup>24</sup>. Во всех стихах говорится, что дьяконы были назначены «служить» церкви са-мыми разными способами. В Деян. 6:1—6 подразумевается, что у них были определенные административные обязанности и они подчинялись тем, кто управлял церковью.

Немаловажно помнить, что нигде в Новом Завете дьяконы не управляют церквами, подобно пресвитерам, и от них не требуется, чтобы они учили Пи-санию, здравому учению.

**4. Могут ли быть другие служения ?** Во многих церквах в наши дни суще-ствуют и другие служения, такие, как казначей, председатель собрания (от-ветственный за проведение деловых заседаний церкви) или попечители (в не-которых формах церковного правления это люди, несущие законную ответ-ственность за собственность, принадлежащую церкви). Кроме того, в тех церквах, где существует более одной оплачиваемой должности, могут быть также сотрудники (такие, как руководитель хора, ответственный за образо-вание, ответственный за работу с молодежью и т. д.), которые «общественно признаны в качестве имеющих право и ответственность осуществлять в церкви определенные функции» и которые поэтому подпадают под наше определение церковного служителя; они даже могут получать заработную плату на постоян-ной основе за выполнение своих обязанностей и при этом не являться ни пре-свитерами, ни дьяконами церкви.

Похоже, у нас нет оснований утверждать, что в церкви не может быть и таких должностей, хотя они, вероятно, и могут быть подведены под категорию либо пресвитера, либо дьякона (большинство специалистов, упомянутых выше, могли бы быть дьяконами с особыми обязанностями, а председатель совета мог бы быть пресвитером, который просто председательствует на дело-вых собраниях церкви). Тем не менее, если эти должности, или им подобные, кажутся полезными для функционирования церкви, нет никаких причин отка-зываться от них. Но при этом необходимо следить, чтобы они не стали важнее служений, которые конкретно названы в Писании, и чтобы

люди, занимающие эти должности, были подотчетны тем служителям, чьи должности установлены Писанием. В противном случае, может снизиться авторитет Писания в церковном правлении и при организации структуры руководства церкви.

Б. Как следует избирать церковных служителей?

<sup>25</sup> Слово «иерархия» означает «власть священников» и происходит от греческих слов «священник» (*ιερέυς*) и «власть» (*βρῆή*).

В истории Церкви существовало два основных подхода к выбору церковных служителей — назначение и избрание. В первом случае служитель назначался более высокой инстанцией, во втором — избирался местной общиной. Служители Римско-католической церкви назначаются более высокой инстанцией: папа назначает кардиналов и епископов, а епископы назначают священников в местных приходах. Эта «иерархия», или система правления, организовывается священством<sup>25</sup>, которое в церкви отделено от мирян. Считается, что эта система передана напрямую от Христа и апостолов и что священники — это представители Христа в церкви. Хотя англиканская церковь (в Соединенных Штатах — епископальная церковь) не подчиняется власти папы и кардиналов, в ее структуре много общего с Римско-католической церковью, поскольку она управляется епископами и архиепископами, а духовных лиц этой церкви принято считать священниками. Здесь также декларируется прямая преемственность от апостолов, а священники и епископы назначаются более высокой инстанцией, не местным приходом<sup>26</sup>.

В большинстве протестантских церквей служители избираются местной общиной или какой-либо группой внутри местной церкви; в других отношениях формы церковного правления могут быть различны (см. ниже). Поскольку у нас нет абсолютно четкого библейского указания по этому поводу, следует с терпением относиться к этим различиям. Тем не менее по некоторым причинам предпочтительнее избирать или, по крайней мере, утверждать церковных служителей всей общиной (таких, как пресвитер и дьякон и, конечно же, пастор).

1) В Новом Завете есть много примеров, когда церковные служители избираются всей общиной. В Деян. 6:3 апостолы не сами выбирают семь первых дьяконов (если мы рассматриваем их в качестве дьяконов), а говорят церкви: **«Выберите из среды себя** семь человек изведанных, исполненных Святого Духа и мудрости: их поставим на эту службу». Первоначальный выбор этих людей осуществлялся всей общиной. Когда апостолы подбирали замену Иуде, то **все собрание из ста двадцати человек** (см.: Деян. 1:15) участвовало в первоначальном выборе двух кандидатур, из которых Сам Господь выбрал одного: **«И поставили** двоих: Иосифа, называемого Варсавою, который прозван Иус-том, и Матфия» (Деян. 1:23). В конце Иерусалимского совета вся церковь вместе с апостолами принимала участие в избрании представителей, которые должны были передать принятые решения другим церквам, так как избрание и отправка делегатов совершались «апостолами и пресвитерами **со всею церковью**» (Деян. 15:22; ср. со ст. 25). Кроме того, когда несколько церквей отправлялись с Павлом пожертвования иерусалимской церкви, они послали так же своего представителя, **«избранного от церквей** сопутствовать... для сего благоговения», как пишет Павел (2 Кор. 8:19)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> В методистской церкви Соединенных Штатов, которая отделилась от епископальной церкви, местное духовенство также назначается епископами.

<sup>27</sup> Конечно же, этот представитель церкви логично быть назначен и церковными служителями, однако об этом свидетельства нет. Павел просто говорит, что он был «избран от церквей», и не упоминает ни о каких инстанциях выше местной церкви.

Нам могут возразить, что Павел и Варнава **«назначили»** пресвитеров в каждой церкви (Деян. 14:23; в русской синодальной версии — «рукоположивши же им пресвитеров...» — *Примеч. пер.*) и что Павел также повелел Титу **«поставить** по всем городам пресвитеров» (Тит. 1:5). Разве это не напоминает римско-католическую или англиканскую систему, а не систему выбора всей общиной? Однако даже в этих стихах не подразумевается, что апостолы единовластно делали этот выбор. И, вне всякого сомнения, здесь имеются в виду консультации и даже согласование с общиной, которые предшествовали официальному назначению (см.: Деян. 6:3,6). Слово «назначить» может также означать «установить»<sup>28</sup>.

2) При изучении Нового Завета в целом создается впечатление, что высший правящий авторитет принадлежит не какой-либо группе внутри или вне церкви, а всей церкви как единому целому. Вспомним последний шаг церковной дисциплины перед отлучением человека: «Скажи церкви» (Мф. 18:17). Отлучение, или исключение кого-либо из церковного общения, осуществляется, только когда собрана **вся община** («В собрании вашем», 1 Кор. 5:4), т. е. всей общиной. Можно предположить также, что послания написаны церквам в целом, а не пресвитерам или каким-либо руководящим группам, что вся община участвует в чтении посланий и принимает к сведению написанное (Рим. 1:7; 1



Кор. 1:2; 2Кор. 1:1; ср.: 2Кор. 1:13; Кол. 4:16; 1Тим. 4:13). Это означает, что апостолы обращаются к общине напрямую, а не через служителей.

<sup>28</sup>См.: BAGD, p. 881.

<sup>29</sup> И все-таки подобная ситуация создает почву для злоупотреблений. Несколько влиятельных членов церкви могут воспользоваться этим и отстранить пастора, который поднимает вопрос о грехе в их собственной жизни.

<sup>30</sup> Выражение «система мер и весов» я использую не для того, чтобы подчеркнуть мои симпатии к американской форме гражданского правления, а в более широком смысле — как обозначение защитного механизма против концентрации власти в одних руках, будь то личность или группа. (Ведь система власти нескольких пресвитеров, которая, как я вижу, представлена в Новом Завете, очень отличается по своему характеру от власти, свойственной должности президента Соединенных Штатов.)

Можно упомянуть также и о некоторых причинах практического порядка.

3) Если вся община избирает служителей церкви, то это делает их подотчетными общине. Павел подразумевал определенный уровень ответственности, когда говорил, что только «двое или трое свидетелей» могут обвинить в чем-либо пресвитера (1 Тим. 5:19). При этом подотчетность обеспечивает дополнительную защиту от греховных искушений и превышений власти<sup>29</sup>.

4) История показывает, что ложное учение часто сначала принимается богословами церкви, затем — пасторами и в последнюю очередь — образованными прихожанами, которые ежедневно читают Библию и держатся путей Господа. Поэтому, если руководство, избранное не общиной, начинает заблуждаться либо в учении, либо в жизни, то почти невозможно вернуть ситуацию в нормальное русло. Но если служители избираются церковью, тогда начинает действовать «система мер и весов»<sup>30</sup>, и поэтому даже те, кто стоит у власти в церкви, подотчетны церкви в целом.

5) Система правления лучше всего работает, когда она имеет поддержку со стороны тех, кто подчинен этому правлению (ср.: Исх. 4:29—31; 1 Цар. 7:5,6; 10:24; 2Цар. 2:4; 1 Цар. 1:39,40; отметим также ошибку Ровоама, 3 Цар. 12:1,15).

Учитывая все сказанное, можно сделать вывод, что лучше взять за образец систему, при которой вся церковь играет важную роль в выборе и признании служителей церкви. Избирая на служение, можно использовать процедуру выборов среди всех членов общины или какую-либо другую процедуру с последующим одобрением общины<sup>31</sup>.

Что еще можно сказать по поводу процесса избрания служителей? В него могут быть включены дополнительные элементы контроля со стороны общины, направленные на предупреждение злоупотребления властью. Здесь есть простор для разнообразных решений, таких, как избрание на ограниченное время; освобождение от обязанностей на годичный срок (кроме пасторов, являющихся пресвитерами и несущих служение на постоянной основе); периодическое подтверждение избрания; право рядовых членов церкви называть претендентов на то или иное служение (даже если в большинстве случаев это делают пресвитеры) — все это способствовало бы большей подотчетности общине без изменения условий правления после того, как выбор был сделан.

Эти факторы также позволят обеспечить защиту от случаев самовольного занятия должности, например со стороны пресвитериата, если это не выборная должность или если не требуется подтверждения полномочий со стороны общины. Однако следует снова сказать, что в Писании по этому вопросу нет никаких указаний и здесь допустимы самые разные варианты.

## В. Формы церковного правления

Вопрос о формах церковного правления тесно связан с вопросом о методах избрания церковных служителей, рассмотренным в предыдущем разделе. Избрание служителей — один из очень важных моментов, а методы избрания определяют форму правления, как это было показано выше.

<sup>31</sup> Когда я говорю о выборах, я не имею в виду соревновательную систему, принятую в политике. Процедура может заключаться в утверждении кандидатур, которые были представлены группой христиан внутри церкви (таких, как пресвитеры), а может представлять собой и выборы, в которых участвуют все члены церкви. Могут применяться и другие процедуры. Писание ничего не говорит нам по этому поводу; Бог решил оставить этот вопрос на мудрое суждение каждой конкретной общины.

<sup>32</sup> В Римско-католической церкви правление также осуществляется священством, и потому для нее характерна «епископальная» форма правления. Иногда епископальную модель называют «иерархическим» правлением, особенно если речь идет о Римско-католической церкви.

Все формы церковного правления могут быть разделены на три большие категории: «епископальная», «пресвитерианская» и «конгрегационалистская». В **епископальной** модели правление осуществляется отдельной категорией служителей церкви — священства, и окончательное слово в принятии решений приходит извне местной церкви<sup>32</sup>. Среди протестантских церквей подобная форма правления принята в основном в епископальной церкви. В **пресвитерианской** модели правление осуществляется пресвитерами; некоторые из них обладают властью не только в местной общине, но также через пресвитерию и генеральную ассамблею во всех церквях региона и далее — в деноминации в целом. Во всех **конгрегационалистских** моделях высшая власть принадлежит местной общине, хотя, в зависимости от деноминационной принадлежности, община получает разную степень самостоятельности и конкретные формы местного церковного правления могут значительно отличаться. Ниже мы рассмотрим все эти формы правления.

**1. Епископальная модель.** В епископальной системе правления архиепископ обладает властью над определенным количеством епископов. Они, в свою очередь, обладают властью над «диоцедами» (этот термин обозначает совокупность церквей, находящихся в юрисдикции епископа). Главным служителем в местном приходе является ректор (или иногда викарий, который является «помощником», или заместителем ректора). Все архиепископы, епископы и ректоры — священники, рукоположенные в епископальное священство (на практике ректора чаще всего называют «священником»)<sup>33</sup>.

Архиепископ

Архиепископ

<sup>33</sup> Тем не менее в епископальной церкви английское слово «священник» (*priest*) все-таки принимается как синоним слова «пресвитер», тогда как католики трактуют значение термина «священник» иначе, связывая его с ветхозаветными священническими обязанностями, касающимися жертвоприношений, и с особыми функциями представления: народа — Богу и Бога — народу.

Ректор    РекторЦ РекторЦ РекторЦ Ректор	Ректор Ц Ректор    Ректор   РекторЦ
Ректор	Ректор
Община  Община  Община  Община  Община  Общ	Община  ОбщинаЦОбщина  Община  Община  Общи
ина	на

Епископ

Епископ

Епископ

Епископ

Епископ

Епископ

**Рис. 46.1. Епископальная форма правления**

Епископальная система правления представляет собой естественное развитие церкви, которое началось еще в новозаветную эпоху; подобная система не запрещена Новым Заветом. Эдуард Литтон пишет: «В Новом Завете не упоминается система епископских диоцезов», однако сразу же добавляет:

**Похоже, что епископальное устройство было порождено самой церковью в ходе естественного процесса и что оно было одобрено Святым Иоанном, последним из оставшихся в живых апостолов. Когда пресвитерии собирались на совещания, они избирали председателя для поддержания порядка; сначала эта должность была временной, однако впоследствии за этим постом закрепились постоянные полномочия... Итак, вполне вероятно, что на самом раннем этапе в каждой церкви возник неформальный епископат. Тогда как апостолы уходили один за другим... это служение приобретало все большую значимость, и те люди, которые его несли, приобретали все большую власть<sup>34</sup>.**

Литтон доказывает, что следует сохранить епископское служение и соответствующую структуру правления, характерную для епископальной церкви, поскольку эта система сложилась исторически и обладает целым рядом положительных черт. Она восходит непосредственно к апостолам, что рассматривается как сильный аргумент в ее пользу. Литтон говорит: «Апостолы — это первое звено в цепи, и нет никакой причины полагать, что все дальнейшие звенья, в плане внешних полномочий, не имеют права на существование из века в век, при том что существующий корпус служителей передает официальные полномочия своим преемникам, а те в свою очередь — своим»<sup>35</sup>.

<sup>34</sup>Edward Arthur Litton, *Introduction to Dogmatic Theology*, ed. by Philip E. Hughes (London: James Clarke, 1960; first published in 2 vols., 1882, 1892), p. 401.

<sup>35</sup>Ibid., p. 390.

<sup>36</sup>Ibid., p. 400.

<sup>37</sup>Католики полагают, что Петр с самого начала обладал большей властью, однако эта мысль не находит подтверждения в Новом Завете. (О выражении «власть ключей» из Мф. 16:19 см. в гл. 45.)

Тем не менее существует и ряд аргументов, раскрывающих этот вопрос с другой стороны. 1) Немаловажно, что служение «епископа» не является в Новом Завете отдельным служением, и слово «епископ» — это лишь синоним слова «пресвитер», с чем соглашается и сам Литтон<sup>36</sup>. В Новом Завете никогда не говорится об **одном** епископе, а всегда о епископах (или надзирателях), во множественном числе. Это не следует считать случайностью, поскольку даже среди апостолов Иисус не поставил кого-либо одного во главе всех прочих. Он оставил группу из двенадцати человек (к которым впоследствии были добавлены еще несколько человек, в том числе Павел), и все они обладали одинаковой властью в вопросах правления. Хотя некоторые апостолы, такие, как Петр, Иаков и Павел, выделялись в этой группе, но не обладали большей, чем у других, властью, а Павел даже обличил Петра в Антиохии (Гал. 2:11)<sup>37</sup>. Вполне возможно, что такое устройство отражает мудрость Христа, сохраняющую от злоупотребления властью, которое неизбежно происходит, когда один человек обладает слишком большой властью, а другие не контролируют его в достаточной степени. Так же как Иисус оставил группу апостолов, которым и вверил высшую (человеческую) власть, так и сами апостолы всегда назначали пресвитеров в каждой церкви группами, никогда не вверяя одному человеку всей полноты власти.

2) В Новом Завете не сказано, что вместо апостолов была поставлена некая группа епископов. Не говорится там и о том, что существует необходимость **физической** преемственности через рукоположение, восходящей к апостолам. Например, в Деян. 14:3 Павла и Варнаву рукополагают не иерусалимские апостолы, а члены антиохийской церкви. Не похоже, чтобы апостолы заботились о преемственности. Судя по всему, Тимофей был рукоположен не только Павлом, а также «священством» (1 Тим. 4:14), при этом под «священством» мог подразумеваться в том числе и Павел (см.: 2 Тим. 1:6). Еще более важен тот факт, что рукоположение в конечном счете восходит к Самому Господу (Деян. 20:28; 1 Кор. 12:28; Еф. 4:11), и не требуется, чтобы обряд «рукоположения» (когда он рассматривается просто как общественное признание служения) совершался **только** теми, кто сам был прежде рукоположен апостолами. Если Господь призвал пресвитера, то его следует признать, и нет никакой необходимости поднимать вопрос о преемственности. Кроме того, если считать, что местная церковь сама должна избирать пресвитеров (см. об этом выше), то она сама и должна рукополагать их на служение<sup>38</sup>.

3) Можно также утверждать, что развитие епископальной системы было отклонением от новозаветного образца, что это был результат человеческого недовольства системой выбора местных пресвитеров, которая была установлена апостолами и которая, судя по всему, успешно действовала с 30-го до 100 г. н. э. во всех новозаветных церквях. Однако любая оценка исторических данных будет зависеть от того, как именно каждый конкретный исследователь оценивает доводы «за» и «против» епископальной системы, которые были приведены выше.

<sup>38</sup> **Сторонники епископальной формы правления, которые считают, что служителей должны назначать епископы, конечно же, не согласятся с этим утверждением.**

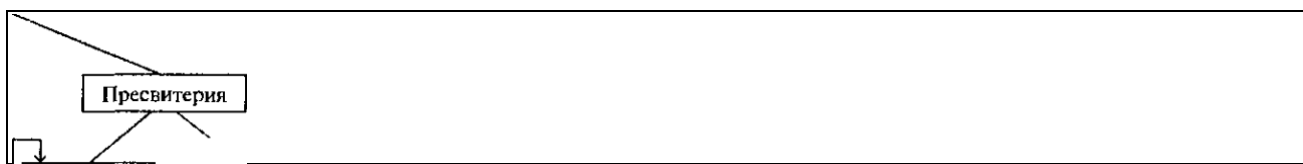
**2. Пресвитерианская модель.** В рамках этой системы каждая местная церковь избирает пресвитеров на сессию (собрание; см. рис. 46.2, где пунктирные линии показывают, что пресвитеров выбирает вся община). Пастором церкви является один из пресвитеров сессии, и по объему власти он равен другим пресвитерам. Сессия осуществляет власть над местными церквями. Тем не менее члены сессии (пресвитеры) являются также членами пресвитерии, которая наделена властью над несколькими церквями в регионе. Эта пресвитерия состоит из некоторых или всех пресвитеров местных церквей, подчиняющихся ее власти. Кроме того, некоторые члены пресвитерии являются

членами «генеральной ассамблеи», которая обычно наделена властью над всеми пресвитерианскими церквями страны или региона<sup>39</sup>.

Генеральная ассамблея

Пресвитерия

Несколько пресвитеров (Сессия)  
Несколько пресвитеров (Сессия)



Община	L	Община	Ц	Община	^— Община	^— Община	Ц	Община
--------	---	--------	---	--------	-----------	-----------	---	--------

PL

Несколько пресвитеров (Сессия)

Рис. 46.2

В пресвитерианской системе правления много положительного. Дар пресвитерства можно использовать для управления более чем одной местной церковью; национальное (или даже всемирное) управление церковью показывает единство тела Христова; кроме того, подобная система способна уберечь общину от доктринальных заблуждений гораздо эффективнее, чем любое добровольное объединение церквей<sup>40</sup>.

<sup>39</sup>В реформатской церкви форма правления схожа с пресвитерианской, однако названия органов власти другие: собрание пресвитеров местной церкви называется *конейсторией* (а не сессией), региональный орган власти называется *классисом* (а не пресвитерией), а национальная ассамблея — *синодом* (а не генеральной ассамблеей).

<sup>40</sup>Полный анализ пресвитерианской системы правления см.: Louis Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 581-592.

Пресвитерианская система в настоящее время имеет много сторонников среди евангельских христиан, и во многих случаях, безусловно, она действует весьма эффективно. Тем не менее против этой системы можно выдвинуть несколько возражений. 1) Нигде в Писании *пресвитеры* не обладают постоянной властью более, чем в одной местной церкви. И назначаются пресвитеры обычно только в местные церкви. Против этого часто приводится пример Иерусалимского совета (Деян. 15). Однако мы должны отметить, что этот совет был созван в Иерусалиме потому, что там находились апостолы. Судя по всему, апостолы и пресвитеры вместе с представителями Антиохии (Деян. 15:2) пытались разобраться в этом вопросе. Вероятно, производились также и консультации со всей церковью, так как мы читаем: «Тогда Апостолы и пресвитеры *со всю церковь* рассудили, избравши из среды себя мужей, послать их в Антиохию с Павлом и Варнавою» (Деян. 15:22). (Если это можно считать обоснованием регионального правления пресвитеров, то и регионального правления общин в целом!) Данная ситуация с пресвитерами в Иерусалиме не может быть хорошим образцом для определения системы, в которой пресвитеры обладают властью большей, чем власть над их собственной местной церковью. Ведь иерусалимская церковь не посылала за всеми пресвитерами в Иудею, Самарию и Галилею и не созывала собрание «иудейской пресвитерии» или «генеральной ассамблеи». Хотя апостолы, безусловно, обладали властью над иерусалимскими церквами, нет никакого указания на то, что сами пресвитеры, даже в иерусалимской церкви, обладали подобной властью. И в Новом Завете, конечно, нет примеров обладания пресвитером властью большей, чем власть над его собственной местной церковью<sup>41</sup>.

<sup>41</sup>С другой стороны, сторонники пресвитерианской системы правления могли бы ответить, что нигде в Новом Завете мы не находим примеров *независимых* церквей — каждая церковь в Новом Завете подчинена всемирному правлению апостолов. Конечно, сторонники независимых церквей могут сказать в ответ, что в наши дни апостолов нет и подобной властью уже никто не обладает. Тем не менее, если мы ищем в Новом Завете образец, факт остается фактом: *в нем нет упоминаний о независимых церквах*, и мы предполагаем, что правление апостолов должно быть чем-то замещено. Мне кажется, это означает, что некоторая деноминационная подчиненность местных церквей вполне умест-

на (хотя в разных деноминациях она имеет разные формы).

<sup>42</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 584.

<sup>43</sup> Ibid., p. 591.

2) Эта система приводит к множеству чисто формальных споров; доктринальные дискуссии продолжаются год за годом, пока не доходят до генеральной ассамблеи. Но должно ли так быть в церкви Христовой? Возможно, да, однако автору этих строк кажется, что такая система поощряет дебаты в гораздо большей степени, чем это необходимо для созидания тела Христова.

3) Похоже, что исполнительная власть в церковном правлении на практике слишком далека от рядовых членов церкви. Хотя Беркхоф, который отстаивает эту форму правления, довольно ясно утверждает, что «власть церкви *прежде всего* принадлежит органу управления местной церковью»<sup>42</sup>, он также допускает, что «чем больше ассамблея, тем она дальше от людей»<sup>43</sup>. Таким образом, система плохо поддается управлению, когда она начинает двигаться в неверном направлении, поскольку рядовые члены церкви, которые не являются пресвитерами, не имеют голоса ни на сессии, ни в пресвитерии или генеральной ассамблее, и структура правления церкви гораздо дальше от них, чем любая другая структура правления.

4) Да, иногда деноминация с пресвитерианской системой правления может удержать местную церковь от заблуждения в учении, но очень часто бывает и наоборот: руководство пресвитерианской деноминации принимает ложное учение и с великим рвением внедряет его в местные церкви.

5) Пресвитерианская система, действительно, представляет собой национальное или даже всемирное единство церкви Христовой, но такое единство, безусловно, может быть продемонстрировано иначе, не через систему правления. Ведь церкви с более чистыми формами правления вступают в добровольные ассоциации, которые выражают это единство. Эти ассоциации включают в себя всех людей в церквях, а не только пресвитеров или священство, как в пресвитерианской системе. Например, национальные деноминационные конференции баптистов, где в общении объединяется огромное количество священников и мирян (которые не обязательно являются пресвитерами или дьяконами, а просто делегатами от своих церквей), могут быть рассмотрены в качестве лучшего проявления единства тела Христова, чем пресвитерианские генеральные ассамблеи, на которые собираются только пресвитеры.

**3. Конгрегационалистская модель.** 1) Один пресвитер (или один пастор). Теперь мы можем рассмотреть пять типов конгрегационалистских систем церковного правления. Первая, наиболее распространенная среди баптистских церквей в Соединенных Штатах, — это система «одного пресвитера». При таком типе правления пастор рассматривается как единственный пресвитер церкви. Существует также совет дьяконов, который подчиняется ему и поддерживает его (см. рис. 46.3).

**г 1 -**

Пастор

Совет дьяконов

Община

**Рис. 46.3**

В этой системе община выбирает пастора и дьяконов. Объем власти, которым обладает пастор, не одинаков в различных церквях, и чем дольше пастор служит в церкви, тем большей властью он обладает. Функции совета дьяконов скорее консультативные. Обычно, особенно в маленьких церквях, многие решения выносятся на обсуждение всей церкви.

<sup>44</sup> A. H. Strong, *Systematic Theology* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1907), pp. 914—917. Стронг был президентом Рочестерской богословской семинарии с 1872-го по 1912 г.

Аргументы в пользу этой системы прекрасно изложены в «Систематическом богословии» А. Х. Стронга, и этот текст широко используется в баптистских кругах<sup>44</sup>. Стронг приводит следующие аргументы:

1) В Новом Завете не говорится о нескольких пресвитерах, а если их несколько, то это объясняется размером церковью того времени.

Похоже, в некоторых новозаветных церквях было несколько пресвитеров... Однако нет никаких свидетельств, что так было везде или что та-кое количество пресвитеров объясняется чем-либо помимо размера церквей, о которых заботились эти пресвитеры. Новозаветный пример, хотя и допускает увеличение количества помощников пастора при необходимости, не требует этого в каждом конкретном случае<sup>45</sup>.

<sup>45</sup>A. H. Strong, *Systematic Theology* (Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1907), pp. 915, 916.

<sup>46</sup>Другой баптистский богослов, Миллард Эриксон, поддерживает мнение Стронга о том, что в Новом Завете нет указаний, сколько пресвитеров должно быть в церкви. Он считает, что в Новом Завете говорится о церковном порядке, который уже существовал в то время, однако при этом «церквям не дается указаний принимать какую-либо конкретную форму правления» (*Christian Theology*, p. 1084). Кроме того, Эриксон вообще не видит в Новом Завете никаких образцов церковного правления, он говорит: «Вполне могло существовать сравнительно большое разнообразие организационных структур. Каждая церковь следовала той схеме, которая ей подходила в наибольшей степени» (ibid.).

<sup>47</sup>Strong, *Systematic Theology*, p. 916.

Из этого высказывания очевидно, что Стронг считает пресвитерами и пасторов, нанятых большой церковью. Следовательно, система «один пресвитер/пастор» допускает увеличение до нескольких пресвитеров/пасторов. Однако основное различие заключается в том, что *властью, присущей служению пресвитера, обладает только профессиональный пастор (пасторы) церкви*, а миряне, члены церкви, не могут участвовать в правлении. Однако мы должны понимать, что в наши дни строят свою организационную структуру по этому принципу сравнительно маленькие церкви, в которых есть только один пастор; поэтому в действительности такое устройство обычно означает форму правления с одним пресвитером<sup>46</sup>.

2) Стронг добавляет, что «Иаков был пастором, или президентом, иерусалимской церкви», и цитирует Деян. 12:17; 21:18 и Гал. 2:12 в качестве подтверждения того факта, что руководящая роль Иакова могла стать образцом для подражания, которому последовали и другие церкви.

3) Стронг отмечает, что в некоторых местах слово «епископ» употребляется в единственном числе, а «дьяконы» — во множественном; в этом угадывается форма правления, свойственная баптистским церквям. Греческий текст показывает наличие определенного артикля единственного числа перед словом «епископ» в двух случаях: «Но епископ должен быть непорочен» (1 Тим. 3:2), «Ибо епископ должен быть непорочен» (Тит. 1:7), но при этом читаем: «Диаконы также должны быть честны» (1 Тим. 3:8).

4) И наконец, выражение «ангел церкви» из Отк. 2:1,8,12,18; 3:1,7,14, по мнению Стронга, «лучше всего истолковывать как обозначение пастора церкви; если это действительно так, то ясно, что в каждой церкви был один пастор»<sup>47</sup>.

5) Другой аргумент, не принадлежащий Стронгу, содержится в литературе, посвященной росту церкви, которой нужен один сильный пастор<sup>48</sup>.

И вновь следует сказать, что форма правления с одним пресвитером так-же очень успешно использовалась во многих евангельских церквях. Тем не менее против аргументов Стронга и других можно выдвинуть несколько возражений.

1) В Новом Завете есть тексты, где говорится о качествах, которыми должны обладать пресвитеры (1 Тим. 3:1—7 и Тит. 1:5—7). В наши дни это воспринимается как *требования*, предъявляемые к служителям церкви. А если *требования к пресвитерам*, содержащиеся в этих стихах, мы воспринимаем как волю Божию, то почему *система нескольких пресвитеров*, описанная в этих же самых стихах, таковой не является? Почему мы считаем, что она необходима была только в то время и в том обществе? Можно, конечно, сказать, что это написано только для конкретной ситуации в Эфесе и на Крите, но ведь в Новом Завете многие апостольские повеления обращены к конкретным церквям. Однако это не означает, что мы можем не следовать этим указаниям. Ведь в 1 Тим. и в Тит. дается большое количество сведений о том, как должны строиться работа местные церкви, и все верующие церкви стремятся следовать этим указаниям.

Кроме того, неразумно игнорировать четкую схему, существовавшую в новозаветных церквях, о которых у нас есть какие-либо сведения. В Новом Завете не говорится *ни об одной* церкви, что там был только один пресвитер («*каждой* церкви», Деян. 14:23; «по *всем* городам», Тит. 1:5; «пусть позовет *пресвитеров*», Иак. 5:14; «*пастырей* ваших умоляю я», 1 Пет. 5:11), следовательно, аргумент о том, что в церквях поменьше был только один пресвитер, звучит неубедительно. Даже когда Павел основывал церкви во время своего первого миссионерского путешествия, то в «каждой церкви» он назначал *пресвитеров* (Деян. 14:23). Также и «по всем городам» на Крите следовало поставить пресвитеров, независимо оттого, большой или маленькой была церковь.

<sup>48</sup> См., напр.: С. Peter Wagner, *Leading Your Church to Growth* (Ventura, Calif.: Regal, 1984). Он говорит: «Если

церкви стремятся максимально использовать свой потенциал роста, то им нужны пасторы — сильные лидеры... Не ошибитесь: это жесткое правило» (р. 73). В книге много конкретных примеров, а также высказываний других специалистов в этом вопросе, которые считают, что единоличное правление сильного пастора про-сто необходимо для роста церкви.

Кроме того, Стронг в некоторой степени непоследователен. Он говорит, что в больших церквях было несколько пресвитеров, а далее утверждает, что «Ангел Ефесской церкви» (Отк. 2:1) — это единоличный пастор, в соответствии с обычной баптистской схемой. Но церковь в Эфесе того времени была исключительно велика: Павел при основании этой церкви провел там три года (Деян. 20:31), и в течение этого времени *«все жители Асии слышали проповедь о*

*Господе Иисусе*, как Иудеи, так и Еллины» (Деян. 19:10). Население Эфеса тогда составляло более 250 тыс. человек<sup>49</sup>.

Итак, должны ли мы вслед за Стронгом принимать в качестве нормы та-кой образец церковного правления, который *нигде* не отражен в Новом Завете, и отбросить тот образец, который мы наблюдаем в Новом Завете *повсюду!*

Иаков вполне мог быть председателем собрания, или председательствующим служителем иерусалимской церкви, поскольку во всех церквях есть та-кая должность. Однако из этого еще не следует, что он был «пастором» иерусалимской церкви, т. е. ее единоличным руководителем. В Деян. 15:2 говорится, что в этой церкви были *пресвитеры* (множественное число), а сам Иаков был причислен скорее к апостолам (см.: Гал. 1:19), чем к пресвитерам.

<sup>49</sup> Robert H. Mounce, *The Book of Revelation*, NIC (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), p. 85.

<sup>50</sup> По правилам греческой грамматики, определенный артикль, использованный здесь, соответствует «общему» (*generic*) употреблению, т. е. речь идет об избрании «типичного представителя» (МНТ 3, р. 180). Употребление Павлом единственного числа вполне естественно, после того как он говорит: «Если *кто* епископства желает, доброго дела желает» (1 Тим. 3:1) и «Если *кто* непорочен...» (Тит. 1:6).

В RSV приводится более адекватный перевод, отражающий «общее» употребление: «*cbishop*» (*какой-либо* епископ).

<sup>51</sup> Слово *αγγελος* («ангел») в Отк. 2:1 и др. может означать также и «вестник».

<sup>52</sup> См.: Robert Mounce, 77th *Book of Revelation*, p. 85.

3) В 1 Тим. 3:2 и Тит. 1:7 греческий определенный артикль перед словом «епископ» просто показывает, что Павел говорит об общих требованиях, применимых к любому пресвитеру<sup>50</sup>. Ведь в обоих стихах, цитируемых Стронгом, говорится, что в тех церквях, о которых идет речь, были *пресвитеры* (множественное число). К Тимофею в Эфес написано 1 Тим. 3:2, а из Деян. 20:17 ясно, что в эфесской церкви были «пресвитеры». В послании к Тимофею Павел пишет: «Достоин начальствующим *пресвитерам* должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении» (1 Тим. 5:17). Что же касается Тит. 1:7, то нам просто следует обратиться к ст. 5, где Павел прямо повелевает Титу «поставить по всем городам *пресвитеров*».

4) Ангелы семи церквей из Отк. 2, 3 — странное и довольно слабое подтверждение теории о единственном пресвитере. Выражение «Ангел Ефесской церкви» (Отк. 2:1) едва ли может означать, что в этой церкви был только один пресвитер, ведь мы знаем, что в этой очень большой церкви были «пресвитеры» (Деян. 20:17). Слово «ангел», употребленное в обращении к семи церквям в Отк. 2,3, может просто обозначать особого посланника, направленного в каждую церковь, возможно, даже человека (гонца), который должен был отнести в эти церкви то, что написал Иоанн<sup>51</sup>. Возможно, это слово означает «преобладающий дух церкви», а не человека, занимающего должность, связанную с управлением<sup>52</sup>. Возможно также, что речь здесь идет об ангеле, который особо заботился о каждой общине. Даже если речь идет о верховном служителе каждой общины, этот «ангел» не обладает ни властью, ни какими-либо иными функциями, эквивалентными функциям «пресвитера» новозаветной церкви. В этом отрывке не содержится убедительных доказательств, которые свидетельствовали бы против свойственного всему Новому Завету церковного устройства, когда в церкви служат несколько пресвитеров; это касается и эфесской церкви.

Любопытно, что во всех цитируемых Стронгом новозаветных отрывках (Деян. 15 — Иерусалим; 1 Тим. 3:2 — Эфес; Тит. 1:2 — Крит; Отк. 2, 3 — семь церквей, в том числе эфесская) говорится о нескольких пресвитерах, обладающих властью в упомянутых церквях.

5) Аргумент, взятый из исследований роста церкви, на самом деле не доказывает, что необходимо единоличное правление. Во-первых, мы не должны отвергать той модели, которая нам дана в Писании, и принять другую только потому, что она хорошо действует в больших церквях. Здесь, как и во всех аспектах нашей жизни, следует скорее придерживаться Писания настолько, насколько это возможно, и ожидать, что Бог пошлет нам такое благословение, которое захочет. Во-вторых, существует множество больших церквей, управляемых несколькими пресвитерами (это

и пресвитерианские, и незави-симые), поэтому основание этого довода из прагматических соображений нельзя считать корректным. В-третьих, Питер Вагнер считает, что сильные лидеры могут служить в разных формах правления<sup>53</sup>, и мы должны согласиться с тем, что система нескольких пресвитеров, в которой все они обладают равными полномочиями, не мешает кому-либо одному из пресвитеров (такому, как пастор) быть «первым среди равных» и обладать большим авторитетом среди других пресвитеров.

6) Обычная практическая проблема системы «одного пресвитера» заключается либо в чрезмерной концентрации власти в руках одного человека, либо в чрезмерных требованиях, которые предъявляются к одному человеку. В обо-их случаях соблазн греха очень велик, а снижение уровня подотчетности де-лает вероятность соблазна еще большей. Как было сказано выше, нигде в Новом Завете, даже среди апостолов, власть не концентрировалась в руках одного человека.

<sup>53</sup> В одном месте Вагнер говорит, что пастор может быть сильным лидером во многих моделях церковного правления (Peter Wagner, *Leading Your Church to Growth*, pp. 94, 95). Таким образом, не следует воспринимать это исследование как аргумент в пользу ис-ключительно одной формы правления, а именно системы «одного пресвитера».

Здесь следует отметить, что система «одного пресвитера», осуществляю-щего правление церковью, имеет не больше подтверждений в Новом Завете, чем система «одного епископа» (епископальная точка зрения). Обе системы, похоже, просто стремятся оправдать то, что уже случилось в ходе истории, в обеих не учитываются результаты изучения Нового Завета.

7) И наконец, следует отметить, что реальная практика системы «одного пресвитера» может меняться и *действовать* подобно системе правления не-скольких пресвитеров, и при этом те, кто называется «пресвитерами», могут называться «дьяконами». Такое может произойти, если дьяконы участвуют в управлении церковью вместе с пастором, а пастор и сами дьяконы подотчет-ны совету дьяконов в целом (см. рис. 46.4).

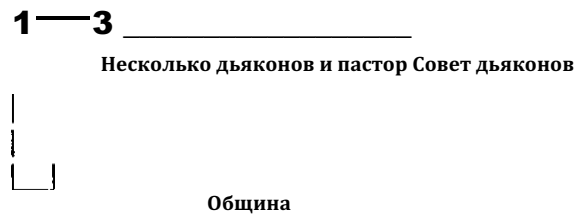


Рис. 46.4

Проблема заключается в том, что «дьяконы» в Новом Завете никогда не обладали правящими или вероучительными функциями. Дьякон здесь *фак-тически исполняет обязанности пресвитера*, но к нему не применяются места из Писания, где говорится о пресвитерах. Таким образом, эти стихи теряют важность для церкви. Но в данном случае проблема может быть решена, до-статочно изменить термин «дьякон» на термин «пресвитер» и рассматривать пастора в качестве одного из нескольких пресвитеров.

2) Несколько местных пресвитеров. Существует ли в Новом Завете форма правления с несколькими пресвитерами, в которой полномочия пресвитеров распространяются только на местную общину? Такая система в наши дни не при-нята ни в одной деноминации, но во многих конкретных общинах структура церковного правления представлена именно таким образом. Используя выво-ды из анализа новозаветных данных, я мог бы предложить систему местного правления с несколькими пресвитерами как возможный образец (см. рис. 46.5).



Рис. 46.5



В рамках такой системы пресвитеры наделены властью управлять церковью Самим Христом, главой Церкви, и Святым Духом (Деян. 20:28; Евр. 13:17). В такой системе правления всегда больше одного пресвитера, что и отличает эту форму правления от системы «одного пресвитера», о которой говорилось выше. В современной общине «пастор» (или «старший пастор») — это один из пресвитеров. Он не имеет над ними власти, но и не работает на них, подобно клерку. У него особая роль — он постоянно «трудится в слове и учении» (1 Тим. 5:17), и часть своего дохода получает именно от этой работы (1 Тим. 5:18). Часто он может также принимать на себя руководящие обязанности (напр., председателя собрания), что соответствует его ведущему положению внутри общины. Кроме того, обычно пастор имеет значительные полномочия в принятии решений, а также несет ответственность за ту часть работы, которая была ему вверена советом пресвитеров. Такая система позволяет пастору играть в церкви ведущую роль и при этом не обладать большей властью, чем другие пресвитеры.

Сильные стороны такой системы правления проявляются в том, что пастор не обладает собственной властью над общиной, этой властью коллективно пользуются все пресвитеры (это можно назвать советом пресвитеров). Кроме того, сам пастор, как и любой другой пресвитер, подчинен власти совета пресвитеров в целом. Это может принести много пользы, например, удержать пастора от ошибок и поддержать его в случае оппозиции и нападок<sup>54</sup>.

<sup>54</sup>Если в церкви более двух пасторов, чей труд оплачивается, эти дополнительные пасторы, или помощники пастора, могут рассматриваться или нет в качестве пресвитеров (в зависимости от требований, предъявляемых к кандидатам на каждую конкретную должность, и от установок церкви). Однако в любом случае эти помощники пастора в их повседневной работе будут подчинены только главному пастору, а затем уже совету пресвитеров, поскольку их деятельность координирует главный пастор.

<sup>55</sup>Аргументы в пользу ограничения власти служителей церкви, приведенные выше, кратко могут быть изложены так: 1) служители новозаветной церкви избирались всей общиной; 2) высшая власть в новозаветных церквях принадлежала всей Церкви; 3) подотчетность общине ограждает от искушений; 4) определенная степень контроля со стороны общины защищает руководство от доктринальных заблуждений; 5) система правления лучше всего действует с одобрения тех, кто подчинен этому правлению. И еще один аргумент: 6) учение о ясности Писания (см. гл. 5) и учение о священстве всех верующих (поскольку Новый Завет утверждает, что все христиане имеют доступ к престолу Божьему в молитве и все причастны «царственному священству», см.: 1 Пет. 2:9; ср.: Евр. 10:19—25; 12:22—24) показывают, что все христиане обладают способностью истолковывать Писание и должны искать Божьей мудрости, чтобы использовать ее в конкретных жизненных ситуациях. Все имеют к Богу прямой доступ, чтобы познать Его волю. Новый Завет не позволяет учреждать некий отдельный класс христиан, которые якобы

Какие ограничения власти пресвитеров должны быть в подобной системе? В предыдущем разделе, посвященном отбору служителей церкви, было приведено много причин, по которым имеет смысл ввести принцип «мер и весов», ограничивающий власть церковных служителей<sup>55</sup>. Эти аргументы уместны и здесь. Они показывают, что власть пресвитеров не должна быть неограниченной. Можно предложить следующие типы подобных ограничений: 1) пресвитеры могут не назначать своих приемников, они будут избраны общиной; 2) пресвитеры могут избираться на определенный срок с обязательным освобождением от обязанностей на год (кроме пастора, чья ведущая роль требует постоянного участия в совете пресвитеров); 3) может быть введено требование выносить особо важные решения на обсуждение всей церкви. Это библейское требование, и оно является частью церковной дисциплины (Мф. 18:17; об отлучении см. в 1 Кор. 5:4). Принцип избрания пресвитеров общиной предполагает, что решение призвать кого-либо на пасторское служение также должно быть одобрено всей общиной. Изменение курса в служении церкви также может приниматься с одобрения всей общины. И наконец, мудро было бы выносить на обсуждение общины такие важные финансовые решения, как годовой бюджет, приобретение собственности, заем денег на нужды церкви (если в этом действительно есть необходимость), просто потому что для осуществления этих планов придется платить всей церкви<sup>56</sup>.

имеют особый доступ к Богу. Поэтому правильным было бы включить всех верующих в процесс принятия особо важных решений, касающихся церкви. «При недостатке попечения падает народ, а при многих советниках благоденствует» (Прит. 11:14).

<sup>56</sup>Следует отметить, что система церковного управления с группой пресвитеров, назначающих своих приемников, а не с одним пастором, избираемым всей общиной, весьма схожа с этой системой. Однако система контроля над властью пресвитеров в ней не настолько сильна. В такой церкви будет ощущаться желание ввести какой-либо механизм, с помощью которого община могла бы отстранять пресвитеров, отошедших от Писания.

<sup>57</sup>Когда подобная система действует в крупной церкви, важно, чтобы **помощники пастора** не составляли большинство в совете пресвитеров. Это связано с тем, что помощники пастора подчинены старшему пастору в своей церковной работе (он обычно при-

нимает их на работу и увольняет, устанавливает размер заработной платы, и они обо всем ему докладывают). Личностные отношения в подобном случае помешают соблюдению принципа подчинения пастора совету пресвитеров, и вся система будет функционировать как (несколько замаскированная) форма единоличного правления пастора, а не как система правления нескольких пресвитеров.

Кто-то может сказать, что сотрудники, для которых служение является основным занятием, достаточно хорошо знают жизнь большой церкви, поэтому именно они могут

Если причины, по которым следует ограничить власть пресвитеров, покажутся нам весьма убедительными, мы можем сделать вывод, что принятие всех решений должно осуществляться общиной в целом и церковное правление тоже стоит осуществлять всей церковью. (В некоторых церквях принята система практически полной демократии, и все решения должны получать одобрение всей церкви.) Однако такое заключение игнорирует многочисленные новозаветные свидетельства о том, что власть в церкви осуществлялась пресвитерами. И хотя необходимо **до определенной степени контролировать** работу пресвитеров, нужно все же оставаться верным новозаветной модели, где значительный объем власти вверен самим пресвитерам<sup>57</sup>.

Я обозначил эту модель как «систему нескольких пресвитеров», чтобы отличить ее от пресвитерианской модели, где пресвитеры обладают большей властью, так как на уровне пресвитерии или генеральной ассамблеи они руководят не только собственными общинами. Но могут ли в системе избираемых местных пресвитеров осуществляться более широкие связи с другими церквями? Да, безусловно. Церкви, в которых принята подобная система, могут оставаться независимыми, но могут и объединиться в добровольные ассоциации с другими церквями со сходными убеждениями, например, для объединения, сбора средств на миссионерскую деятельность (и, возможно, для осуществления других планов, таких, как христианские лагеря, издательская деятельность, богословское образование и т. д.). При этом власть ассоциации не распространяется на деятельность конкретной церкви. В ее власти лишь принимать или исключать какую-либо церковь из объединения.

3) Корпоративный совет. В евангельских церквях иногда встречаются еще три формы церковного правления. Первая из них построена по модели современных корпораций, где совет директоров нанимает исполнительного директора, а тот в свою очередь управляет делами так, как считает нужным. Такая форма правления тоже может быть названа структурой «нанимаемых управляющих» (см. рис. 46.6).

- -э  
Совет церкви

Пастор

Община

успешно работать в качестве пресвитеров. Однако это возражение звучит неубедительно. Многими сферами человеческой деятельности эффективно управляют люди, которые не принимают активного участия в повседневной жизни тех, кем они руководят; примером могут служить советы колледжей, семинарий и школ, советы директоров корпораций и даже правительства. Все эти руководящие органы влияют на политику учреждений и вырабатывают основные направления для администраторов, исполняющих свои обязанности на постоянной основе. Именно от них они могут получить подробную информацию о каких-либо конкретных ситуациях, когда в этом возникает необходимость. (Я понимаю, что все эти системы *могут* работать плохо, но я хочу сказать, что они могут работать и очень хорошо, если руководящие посты занимают подходящие люди.)

Рис. 46.6

Такая структура эффективно действует в современной деловой жизни. Однако в Новом Завете нет прецедентов, подтверждающих правильность подобной формы церковного правления. Это результат попытки управлять церковью по схеме современных деловых отношений. Пастор здесь рассматривается не как духовный лидер, а практически как наемный работник.

Но такая система лишает пастора возможности участвовать в управлении церковью, а он должен обладать

такими полномочиями, если предполагается, что ему следует эффективно осуществлять свои пресвитерские обязанности. Кроме того, члены корпоративного совета являются также членами общины, управлять которой должен пастор. Однако ему будет крайне трудно выполнять свои обязанности, если руководство общины фактически является его начальством.

4) **Демократия в чистом виде.** Демократия доводит церковное правление до его логической крайности (см. рис. 46.7).

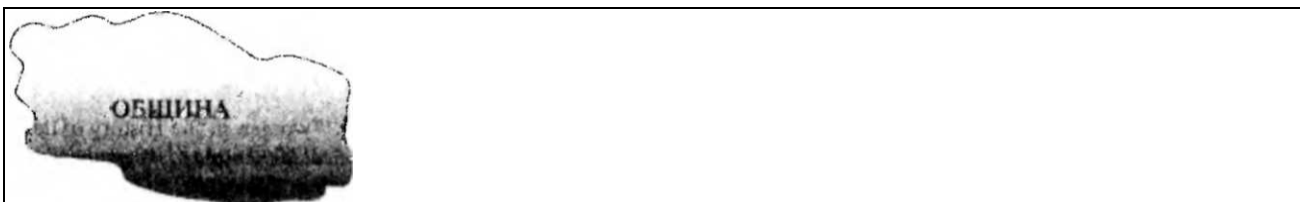
В этой системе все должно выноситься на обсуждение общины. В результате, решения обсуждаются бесконечно долго, а с увеличением церкви принятие решений практически парализуется. Хотя приверженцы этой модели пытаются найти подтверждение в некоторых текстах, приведенных выше, эта форма правления противоречит новозаветной модели, в которой признанные и назначенные пресвитеры обладают фактической властью в большинстве случаев.

### Община

Рис. 46.7

В таком случае церковь отрицает необходимость какого бы то ни было равенства, и принятие решений зависит от того, насколько члены общины

Рис. 46.8



5) **«Никакого правления, кроме Святого Духа».** Некоторые церкви, в особенности основанные в последнее время и склонные к мистике или пигизму, признают только правление Святого Духа (см. рис. 46.8).

восприимчивы к водительству Святого Духа в своей собственной жизни. Такая форма правления обычно не может долго функционировать. Во-первых, она не соответствует новозаветной схеме, а во-вторых, здесь возможны различные злоупотребления, поскольку в процессе принятия решений ведущую роль играют субъективные ощущения, а не мудрость и здравое суждение.

**4. Заключение.** Следует подчеркнуть, что формы церковного правления не являются первостепенными аспектами учения. Христиане ощущали себя комфортно и служили очень успешно в самых разных системах. Большинство систем и сегодня функционирует *весьма эффективно*. Слабые стороны, присущие той или иной структуре правления, можно компенсировать за счет тех возможностей, которые предоставляет каждая конкретная система.

Тем не менее в этой сфере, как и в других сферах, церковь может быть *более чистой* или *менее чистой*. Если мы убеждены, что верно понимаем Писание в вопросе различных аспектов церковного правления, то нам следует продолжать молиться и работать ради большей чистоты видимой церкви и в этой сфере.

Г. Могут ли женщины быть служителями церкви?

Авторы большинства систематических богословии не включают в свои книги раздел, посвященный вопросу о том, могут ли женщины быть служителями церкви, поскольку считают, что только мужчины (за редким исключением) могут нести пресвитерское служение<sup>58</sup>. Однако в последние годы веван-гельском мире возникли большие разногласия по этому вопросу. Могут ли женщины, также как и мужчины, быть пасторами? Могут ли они занимать в церкви любой пост? Этот вопрос я гораздо подробнее излагаю в другом месте<sup>59</sup>, но здесь можно сделать краткий обзор.

<sup>58</sup> См.: William Weinrich, "Women in the History of the Church: Learned and Holy, But Not Pastors", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, ed. John Piper and Wayne Grudem (Wheaton, IL: Crossway, 1991), pp. 263-279. См. также: Ruth A. Tucker and Walter L. Liefeld, *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present* (Grand Rapids: Zondervan, 1987).

<sup>59</sup> См.: *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, ed. John Piper and Wayne Grudem. Точка зрения, которую я излагаю далее, соответствует «Дэнверскому постановлению» Совета по библейскому рассмотрению вопросов пола (Council on Biblical Manhood and Womanhood) 1988 г., P.O. Box 317, Wheaton, IL 60189, USA.

С самого начала мы должны сказать, что в рассказе о творении (Быт. 1:27) **мужчины и женщины в равной степени создаются по образу Божьему**. Поэтому и мужчины, и женщины одинаково ценны для Бога, и мы должны относиться к ним абсолютно одинаково как к личностям и как к членам церкви. Более того, Писание говорит, что и мужчины, и женщины имеют равный доступ к благословениям спасения (см.: Деян. 2:17,18; Гал. 3:28)<sup>60</sup>. Это подтверждается и тем уважением, с которым Иисус обращался к женщинам во времена Своего земного служения<sup>61</sup>.

Но мы также должны сказать, что евангельские церкви не всегда признавали полное равенство мужчин и женщин, а потому не всегда считали, что личность женщины так же ценна, как и личность мужчины. Это привело к трагическому заблуждению. Отрицался тот факт, что Бог часто дает женщинам духовные дары, равные дарам мужчин, или даже большие. Женщин не поощряли активно участвовать в различных видах служения. Не получал признания и тот факт, что Бог даровал женщинам мудрость, которая могла быть использована для принятия важных церковных решений. Если нынешний спор о роли женщины в церкви поможет уничтожить эти прошлые заблуждения, то это принесет церкви только благо.

И все же остается вопрос, могут ли женщины быть пасторами или пресвитерами? (То есть могут ли они исполнять обязанности, аналогичные обязанностям пресвитеров в тех церквях, в которых приняты иные формы правления?) Мой собственный вывод таков: Библия не позволяет женщинам быть пасторами или пресвитерами церкви. К такому же выводу приходило подавляющее большинство церквей в различных обществах в течение всей истории церкви. Можно привести несколько наиболее убедительных доводов, подтверждающих мой вывод.

/ . *Первое послание к Тимофею*. Единственное место в Писании, где об этом говорится почти прямо, — это 1 Тим. 2:11—14:

Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева; и не Адам прельщен; но жена, прельстившись, впала в преступление.

<sup>60</sup> См. также: Raymond C. Ortlund, Jr., "Male-Female Equality and Male Headship: Gen. 1—3", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, p. 95—112.

<sup>61</sup> См.: James A. Borland, "Women in the Life and Teaching of Jesus", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, p. 113—123.

<sup>62</sup> См. выше, о вероучительных обязанностях и о правлении пресвитеров в церкви.

<sup>63</sup> См.: Douglas Moo, "What Does It Mean Not to Teach or Have Authority Over Men?: 1 Tim. 2:11—15", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, pp. 179—193.

Здесь речь идет о церкви, члены которой собрались вместе (см. ст. 8,9). В этом контексте Павел говорит: «Учить жене не позволяю» (ст. 12). Речь идет о функциях, которые исполняются пресвитерами и которые в особенности характерны для служителей (в современных церквях они называются пасторами)<sup>62</sup>. И именно на исполнение этих функций женщинами Павел налагает запрет<sup>63</sup>.

Против такой позиции было выдвинуто несколько возражений<sup>64</sup>:

а) Некоторые считают, что в этом отрывке Павел говорит только о какой-то конкретной ситуации и что, возможно, женщины в эфесской церкви поповедовали еретическое учение. Однако это возражение неубедительно, поскольку в Первом послании к Тимофею не говорится о том, что женщины

действительно учили какой-то неверной доктрине. (В 1 Тим. 5:13 говорится болтливых женщинах, но не о женщинах, проповедующих ложное учение.) Кроме того, Павел не просто не позволяет каким-то определенным женщинам учить ложным доктринам, он говорит: «Учить жене не позволяю, нивластвовать над мужем». И наконец, **причина** на самом деле в том, что произошло с Адамом Евой до грехопадения, до того, как в мир вошел грех (см. ст. 13), и в изменении, которое произошло во время грехопадения (см. ст. 14). Эти причины не ограничиваются какой-то одной конкретной ситуацией, сложившейся в ефесской церкви, они применимы к мужчинам и женщинам в принципе.

б) Другие считают, что Павел запрещает женщинам учить, так как они были плохо образованы, а потому не могли должным образом проповедовать или управлять церковью. Однако Павел ничего не говорит об образовании, запрещая женщинам «учить» и «властвовать над мужем»; он ссылается на события во время творения (ст. 13, 14). Странно строить доказательства не на том, что Павел *говорил*, а на том, чего он *не говорил*.

Кроме того, в этом возражении неверно оценивается действительное положение вещей в древней церкви и в древнем обществе в целом. Служителям но-возаветной церкви совсем не обязательно было иметь формальное духовное образование; многие из апостолов специально не изучали Писание (см.: Деян. 4:13). А общее образование, в том числе способность читать и изучать Писание, было доступно мужчинам и женщинам в равной степени (отметим Деян. 18:26; Рим. 16:1; 1 Тим. 2:11; Тит. 2:3,4). В то время было много женщин, получивших прекрасное образование, в особенности в таком культурном центре, как Эфес<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Более детально эти возражения рассмотрены в литературе, указанной в библиографии в конце этой главы, особенно в книгах Микелсена, Спенсера и Байлзикиана.

<sup>65</sup> См.: Piper and Grudem, *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, p. 82.

И наконец, люди, которые выдвигают это возражение, часто непоследовательны и при обсуждении других вопросов указывают на женщин, которые в церкви играли ведущую роль, таких, как Прискилла. Это особенно важно в связи с 1 Тим. 2, поскольку Прискилла и Акила были членами ефесской церкви, куда пишет Павел (1 Тим. 1:3; см.: Деян. 18:18,19,21). Прискилла знала Писание достаточно хорошо, чтобы быть в состоянии изъяснить его Аполлосу в 51 г. н. э. (Деян. 18:26). Возможно, она училась у самого Павла еще в течение трех лет, пока он оставался в Эфесе, возвещая «всю волю Божию» (Деян. 20:27; ср. сост. 31; также: 1 Кор. 16:19). Несомненно, многие другие женщины последовали ее примеру и также учились у Павла. Позже они отправились в Рим, но около 67 г. н. э. мы снова находим Акилу и Прискиллу в Эфесе (2 Тим. 4:19), и вполне вероятно, что они находились там и в 65 г. н. э., когда Павел написал письмо Тимофею (*примерно через четырнадцать лет после того, как Прискилла помогла изъяснить Писание Аполлосу*). И все же Павел не позволяет даже образованной Прискилле или какой-либо другой образованной ефесской женщине учить в церковном собрании. Причина не в недостатке образованности, а в порядке творения, установленного Богом.

**2. Первое послание к Коринфянам.** В сходном контексте Павел говорит также:

...Так бывает во всех церквах у святых. Жены ваши в церквах да молчат; ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви. Разве от вас вышло слово Божие? Или до вас одних достигло? (1 Кор. 14: 33-36)

<sup>66</sup> См.: D. A. Carson, "Silent in the Churches': On the Role of Women in 1 Cor. 14:33b-36", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, p. 140—153. См. также: Wayne Grudem, *771e Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, pp. 217—224; Wayne Grudem, "Prophecy — Yes, but Teaching — No: Paul's Consistent Advocacy of Women's Participation Without Governing Authority", *JETS* 30/1 (March 1987), pp. 11-23.

<sup>67</sup> Такой взгляд на дар пророчества более подробно изложен в гл. 52.

<sup>68</sup> Некоторые считают, что текст 1 Кор. 14:33—36 был написан не Павлом и поэтому не может считаться частью Писания; см.: Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, pp. 699-708. В качестве основного аргумента Фи приводит 1 Кор. 11:5, где Павел позволяет женщинам говорить в церкви. Он также придает большое значение тому, что ст. 34 и 35 в некоторых древних рукописях помещены в конце 1 Кор. 14. Однако Фи не рассматривает соображения, приведенные нами здесь, — он не учитывает, что Павел лишь запрещает женщинам судить пророчества в церковном собрании. Мнение Фи странно, особенно если учесть, что ни в одной древней рукописи Первого послания к Коринфянам эти

стихи не опущены. Те немногие рукописи, в которых этот раздел помещается в конце гл. 14, не вполне надежны, здесь встречаются и другие перестановки в этом послании.

Павел не запрещает женщинам любые публичные выступления в церкви; напротив, в 1 Кор. 11:5 он четко повелевает им молиться и пророчествовать в церкви. Поэтому речь здесь, вероятнее всего, идет об устной оценке и суждении относительно произнесенных в церкви пророчеств (см. ст. 29: «И пророки пусть говорят двое или трое, **а прочие пусть рассуждают**»). Павел позволяет женщинам говорить и пророчествовать на собраниях, но он не позволяет им оценивать или критиковать, поскольку это могут делать лишь те, кто управляет всей церковью<sup>66</sup>. Понимание этого отрывка зависит от нашего отношения к дару пророчества в новозаветную эпоху<sup>67</sup>. Таким образом, высказывания Павла в 1 Кор. 14 и в 1 Тим. 2 согласуются между собой — в обоих случаях он стремится закрепить за мужчинами функции правления и обучения<sup>68</sup>.

**3. Первое послание к Тимофею и Послание к Титу.** Как в 1 Тим. 3:1—7, так и в Тит. 1:5—9 подразумевается, что пресвитеры — это мужчины. Сказано, что пресвитер (или епископ/надзиратель) должен быть «одной жены муж» (1 Тим. 3:2; также и Тит. 1:6) и человек, «хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью» (1 Тим. 3:4).

Конечно, можно сказать, что эти указания имеют значение только в культурной ситуации Древнего мира, где женщины не получали должного образования, однако на это мы уже отвечали в связи с 1 Тим. 2.

**4. Семья и церковь.** Новый Завет часто проводит параллели между семьей и церковью. Павел говорит: «Ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пешись о Церкви Божией?» (1 Тим. 3:5). Он пишет Тимофею: «Старца не укоряй, но увещай, как **отца**; младших, как **братьев**; старцев, как **матерей**; молодых, как **сестер**, со всякою чистотою» (1 Тим. 5:1,2, курсив мой. — *У. Г.*). Можно привести еще много примеров из Писания, но тесная связь между семьей и церковью вполне ясна.

Итак, очевидно, что модель правления в семье соответствует модели правления в церкви, и наоборот. Благочестивые мужчины должны взять на себя руководящую роль в семье и, следовательно, — в церкви. Если же в церкви лидеры — женщины, это неизбежно увеличивает власть женщины в семье и снижает роль мужчины<sup>69</sup>.

**5. Пример апостолов.** Хотя апостолы не играли той же роли в церквях, что и пресвитеры в более позднее время, все же очень важно понимать, что Иисус установил главенствующее положение мужчины в церкви, назначив апостолами двенадцать мужчин. Утверждение о том, что женщины имеют равный с мужчинами доступ ко всем служениям в церкви, в принципе неверно, поскольку Иисус, глава Церкви, — мужчина. И двенадцать апостолов, чьи имена навечно вписаны в основании небесного города (Отк. 21:14), которые будут сидеть на двенадцати престолах и судить двенадцать колен израилевых (см.: Мф. 19:28) — мужчины. Поэтому **в вечности не будет равенства между мужчинами и женщинами на всех уровнях власти в церкви**. На самом высоком уровне Церкви установлен образец мужского правления, и этот образец очевиден.

<sup>69</sup> Более подробно на эту тему см.: [Lern Poythress, "The Church as Family: Why Male Leadership in the Family Requires Male Leadership in the Church", in \*Recovering Biblical Manhood and Womanhood\*, pp. 233—247.](#)

Против этого аргумента выдвигается возражение. Считают, что культурные условия того времени не давали Иисусу возможности избрать апостолами, например, шесть мужчин и шесть женщин, или шесть пар, состоящих из мужей и жен. Однако такое возражение ставит под сомнение независимость Иисуса, а Он не боялся ломать рамки обычаев, когда речь шла о моральных принципах, — Он публично порицал фарисеев, исцелял в субботу, очистил храм, разговаривал с самарянкой, ел с мытарями и грешниками и ел, не омыв рук<sup>70</sup>. Если бы Иисус хотел установить принцип равного доступа к руководящим постам в церкви как для женщин, так и для мужчин, он так и сделал бы, несмотря на противодействие общества.

Есть и другое возражение. Говорят, что если это так, то только евреи могут быть руководителями наших церквей, поскольку все двенадцать апостолов были евреями. Однако вначале церковь состояла исключительно из евреев! Это было так, потому что, по плану Божьему, спасение должно было прийти через этот народ. Но на страницах Нового Завета мы видим, что вскоре к церкви присоединились и язычники (Мф. 28:19; Еф. 2:16). Язычники наравне с евреями стали пресвитерами и руководителями новозаветных церквей. Язычник (Лука) написал две книги Нового Завета (Евангелие и Деяния); многие язычники, такие, как Тит и Епафродит, были сотрудниками и помощниками Павла. Бог со времен Авраама (Быт. 12:3; 17:5) постепенно воплощал Свой план и включал язычников в Свой народ.

Поэтому национальность апостолов не имеет такого же значения, как их пол. Мы видим, что церковь сначала состояла только из евреев, но вскоре членами церкви стали как евреи, так и язычники. Но нигде не сказано, что церковь вначале состояла только из мужчин, а позже ее членами стали также и женщины. ***С самого начала среди последователей Христа были как мужчины, так и женщины***, представители обоих полов участвовали в событиях в Пятидесятницу, когда зародилась церковь. Так что и это возражение нельзя считать убедительным.

<sup>70</sup> Этот и следующий аргумент взяты из книги Борланда: James Borland, "Women in the life and Teachings of Jesus", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, pp. 120—122.

**6. Доказательства библейской истории.** Иногда противники точки зрения, изложенной здесь, говорят, что мы опираемся в своих доказательствах только на один текст — 1 Тим. 2. Многие приведенные выше аргументы показывают, что это не так. Но мы можем привести и еще один аргумент. В Библии, от Книги Бытие до Откровения Иоанна, модель мужского руководства народом Божьим прослеживается постоянно. Хотя есть и редкие примеры женского руководства. Гофолия была единовластным монархом (4 Цар. 11:1—20), однако едва ли должно следовать ее примеру; Девора — судьей (Суд. 4,5); Девора и Олдама — пророчицами (Суд. 4, 5; 4 Цар. 22:14—20). Но мы должны отметить, что это были редкие исключения, связанные с необычными обстоятельствами, и как таковые они едва ли могут служить образцом новозаветного церковного служения<sup>71</sup>. Кроме того, ***во всей Библии нет ни одного примера, что-бы женщина учила Писанию общину, это делали пасторы/пресвитеры новозаветной церкви***. В Ветхом Завете народ учили священники, а священство принадлежало исключительно мужчинам; более того, даже пророчицы Девора и Олдама не пророчествовали публично, перед собраниями людей<sup>72</sup>.

**7. История Церкви.** Как уже было сказано, в течение всей церковной истории прослеживается принцип, в соответствии с которым служение в церкви пастора/пресвитера всегда предназначалось для мужчин. Хотя это и не доказывает, что такое положение вещей правильно, мы все же должны всерьез задуматься, прежде чем утверждать, что практически вся Церковь в течение всей своей истории заблуждалась в этом вопросе<sup>73</sup>.

**8. Возражения.** Против излагаемой здесь точки зрения было выдвинуто много возражений, но в этой книге мы можем рассмотреть лишь немногие из них<sup>74</sup>. Говорят, что ***служение должно определяться дарами, а не полом***. В ответ можно сказать, что духовные дары нужно использовать, следуя указаниям Писания. Святой Дух, приносящий дары, — это тот же Святой Дух, Который вдохновил Библию, и Он не хочет, чтобы мы, используя Его дары, не повиновались Его словам.

<sup>71</sup> См.: Thomas R. Schreiner, "The Valuable Ministries of Women in the Context of Male Leadership: A Survey of Old and New Testament Examples and Teaching", in *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, pp. 209—224. Исторические события, о которых повествуется в Книге Судей Израилевых, необходимо тщательно анализировать, перед тем как принимать их в качестве примера для подражания в наши дни. Девора отличалась от других пророков (мужчин) тем, что не пророчествовала публично (Суд. 4:5; также поступает и Олдама, 4 Цар. 22:14—20) и затем передала свою руководящую роль мужчине (Суд 4:6,7). И, хотя Бог явил через нее Свое благословение, нет ясного подтверждения того, что Он отличал ее от других выдающихся судей, таких, как Гофониил (3:9), Аод (3:15), Гедеон (6:14), Иеффай (11:29) и Самсон (13:25; 14:6), о которых ясно говорится, что они были призваны Богом.

<sup>72</sup> См. предыдущую сноску. Вопрос о том, могли ли пророчествовать женщины в новозаветных общинах, обсуждался выше.

<sup>73</sup> В некоторых современных книгах подчеркивается негативное влияние женщин на протяжении всей истории Церкви. См. особенно: Ruth Tucker and Walter Liefeld, *Daughters of the Church*; эта книга — настоящий кладезь информации, в ней содержится также исчерпывающая библиография.

Но ни одно из этих исследований не опровергает ясного заключения, что подавляющее большинство церквей на протяжении истории не признавало женщин-пасторов.

<sup>74</sup> Дальнейшее обсуждение см.: *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, esp. pp. 60—92. Более полное изложение возражений, перечисленных здесь, можно найти в книгах, включенных в библиографию к этой главе.

Другое возражение звучит так: ***если Бог воистину призвал женщину быть пастором, не следует препятствовать этому***. Ответ на это возражение сходен с приведенным выше: всякое заявление о призвании от Бога всегда должно проверяться Писанием. Если Писание учит, что Бог хочет, чтобы пасторские обязанности принимали на себя мужчины, то, следовательно, Бог не призывает женщин на пасторское служение. Мы должны

добавить также, что часто женщина воспринимает как божественное призвание к пасторскому служению призыв к другому постоянному христианскому служению. Помимо пасторства в местных церквах есть много других служений, например, образование, детское служение, музыкальное, евангелизационное, служение в студенческих городках, служение бедным, а также административное, которое не требует исполнения обязанностей пресвитера, т. е. управления всей церковью<sup>75</sup>. Этот список можно продолжить, суть заключается в том, что мы должны поддерживать желание женщин участвовать в этих служениях.

Утверждают также, что **Новый Завет делает акцент на служении, а не на власти**, и что поэтому мы не должны уделять большого внимания вопросам распределения власти; это свойственно язычникам, а не христианам. Но нельзя разделять служение и власть. Иисус — прекрасный пример руководителя, который служит верующим, однако Он также обладает и властью, огромной властью! Он — Господь нашей жизни и Господь Церкви. Пресвитеры должны следовать примеру Иисуса в своем служении (см.: 1 Пет. 5:1—5) и использовать свою власть, так как Библия повелевает им поступать именно таким образом (см.: 1 Тим. 5:7; Евр. 13:17; 1 Пет. 5:).

Иногда указывают на тот факт, что **Церковь в конечном счете признала рабовладение отрицательным явлением и что поэтому в наши дни Церковь должна отказаться от руководящей роли мужчин**, считая это не более чем устаревшей традицией. Однако здесь не учитывается временный характер такого явления, как рабство, которого Бог не устанавливал при творении, а различия между мужской и женской ролями в браке (и, соответственно, во внутрицерковных отношениях) были установлены Богом при творении. Об уничтожении различий между рабом и господином говорится в Новом Завете (см.: Флм. 16; Еф. 6:9; Кол. 4:1; 1 Тим. 6:1,2), но в Библии нет и намека на уничтожение института брака или на стирание различий между мужчиной и женщиной. Кроме того, это возражение можно развернуть и в обратном направлении. Похоже, евангельские феминистки очень близки по своим взглядам христианам, защищавшим рабство в XIX в. Странники феминистского движения в наши дни используют аргументы из Библии, чтобы оправдать уступку общественному мнению, раньше — в пользу рабства, а теперь — в пользу служения женщин пасторами.

<sup>75</sup> Подробнее см.: *Recovering Biblical Manhood and Womanhood*, p. 54—59.

Иногда напоминают, что **Прискилла и Акила беседовали с Аполлосом** и «точнее объяснили ему путь Господень» (Деян. 18:26). Это верно, и это свидетельствует о том, что Новым Заветом одобряется совместное неформальное обсуждение Писания, в котором и мужчины, и женщины играют важную роль, помогая друг другу. И это еще раз подтверждает, что не следует запрещать того, что не запрещено Писанием, но при этом не опровергает принципа, в соответствии с которым функции учения и управления принадлежат только мужчинам. Прискилла не совершала ничего такого, что противоречило бы этому принципу.

Иногда говорят о **непоследовательности: в церквах с конгрегациональной формой правления женщинам позволяют голосовать, и при этом запрещают быть пресвитерами**. Но власть церкви как целого — это не то же самое, что власть, данная в церкви конкретным людям. Когда мы говорим, что община в целом обладает властью, мы не подразумеваем, что каждый мужчина и каждая женщина имеет право высказываться или действовать ради общины. По-этому пол, как часть индивидуальности, не важен в процессе принятия общиной корпоративных решений.

Иными словами, единственный вопрос, рассматриваемый в этом разделе, звучит так: могут ли женщины быть служителями церкви и, в частности, могут ли они быть пресвитерами церкви? В любой конгрегациональной системе все члены церкви знают, что пресвитеры избираются общиной и им передается власть, которой не обладают другие члены общины — даже если они голосовали за этих людей. Именно так обстоит дело во всех системах правления с выборными должностями. Как только президент Соединенных Штатов или мэр города избран, он наделяется делегированной властью над народом, который его избрал, и эта власть больше, чем власть избирателей.

Следует понимать также, что Бог дал много мудрости и проницательности как мужчинам, так и женщинам, и церковные руководители, которые не прибегают к мудрости женщин, поступают неразумно. Поэтому любая группа пресвитеров или других руководителей-мужчин, принимающих решения и оказывающих влияние на всю церковь, должны привлекать и проницательность женщин так же, как и мужчин.

**9. Другие церковные служения.** Итак, мы рассматривали вопрос о том, могут ли женщины быть пасторами или пресвитерами церкви. А как обстоит дело с другими служениями?

О служении **дьяконов** в Библии сказано гораздо меньше, чем о пресвитерах, и в различных церквах дьяконы выполняют самые разные обязанности. Если дьяконы фактически выполняют функции пресвитеров и обладают высшей властью в местной церкви, то, следуя аргументам, приведенным выше, когда речь шла о пресвитерах, женщины не могут быть дьяконами в таком понимании этого термина. С другой стороны, если дьяконы просто



несут ад-министративную ответственность, то нет никаких оснований не допускать женщин к такому служению. Но мне, например, не кажется, что в 1 Тим. 3:8—13 позволено женщинам быть дьяконами (*в том смысле, который подразумевается в этой ситуации*), однако между евангельскими христианами нет полного согласия в понимании этого отрывка, да и сфера деятельности дьяконов

того времени нам ясна гораздо в меньшей степени, чем обязанности пресвитеров<sup>77</sup>.

Что же касается других постов, таких, как казначей, ответственный за работу с молодежью, консультант, ответственный за детское служение и т. д., то в связи с рассматриваемой темой может возникнуть только один вопрос: включают ли в себя эти обязанности руководящие и вероучительные функции, которые Новый Завет отводит пресвитерам? Если это не так, то *все эти посты доступны женщинам точно так же, как и мужчинам*, ведь мы должны остерегаться запрещать то, что не запрещено Новым Заветом.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Независимо от того, какая система правления принята в вашей церкви, есть ли у вас возможность поддержать и укрепить ее руководителей?

2. Если вы служитель или хотели бы стать им, является ли ваш образ жизни таким, которому, по вашему мнению, могли бы подражать другие люди? Если вы участвовали в избрании руководителей церкви, каким чертам характера вы уделяли особое внимание: тем, о которых говорится в Писании, или которые предпочитает мир при выборе своих руководителей?

3. Считаете ли вы, что система управления, принятая в вашей церкви, работает хорошо? Каким образом ее можно было бы улучшить, не меняя основных принципов, на которых она построена? Есть ли в вашей церкви служители, которые называются «пресвитерами» и фактически исполняют обязанности пресвитеров? Как вы считаете, хотел бы ваш пастор изменить систему правления в вашей церкви, чтобы сделать свое служение эффективнее?

4. До того как вы прочитали эту главу, что вы думали по поводу женщин, которые служат в качестве учителей и пасторов в церкви? Изменилась ли ваша точка зрения? Как вы думаете, почему люди так серьезно относятся к этому вопросу? Что лично вы чувствуете (в эмоциональном плане), читая об этом учении? Кажется ли оно вам верным?

## Специальные термины

апостол викарий

генеральная ассамблея диоцез

дьякон

епископ епископальное правление иерархическое правление класс

конгрегациональное правление

консистория

местные пресвитеры

<sup>77</sup> Отметим, что в Деян. 6:3 также требуется, чтобы только мужчины (греч. *ἀνῆρ*) избирались дьяконами (если мы считаем, что в этом месте говорится о служении дьякона).

надзиратель

ректор

пастор

священник

пресвитер

сессия

пресвитерианское правление

синод

пресвитерия

служитель

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 384-418  
1930 Thomas, 313-318, 429-433, 452-458

2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 3:335-359  
1892-1894 Miley, 2:415-419  
1940 Wiley, 3:117-137  
1983 Carter, 2:619-620

3. Баптистские

1767 Gill, 2:574-607  
1907 Strong, 894-929  
1983-1985 Erickson, 1069-1088

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 4:150-153  
1949 Thiessen, 314-318  
1986 Ryrie, 403-420

5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 3:427-438, 439-472  
1934 Mueller, 563-584

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 2:1053-1228 (4.3-11)  
1861 Heppel, 672-684  
1937-1966 Murray, *CW*, 1:260-268; *CW*, 2:336-365  
1938 Berkhof, 579-592  
1962 Buswell, 1:424-428

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 3:177-220

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 276-290, 450-460

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien (вопрос напрямую не рассматривается)

Другие работы

Babbage, S. B. "Church Officers". In *EDT*, pp. 243—245 (содержит в себе список церковных служений разных деноминаций с их определением).

Bannerman, James. *The Church of Christ*. 2 vols. London: Banner of Truth, 1960. (First published in 1869.)

Baxter, Richard. *The Reformed Pastor*. Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1979. [Re-print.]

Bilezikian, Gilbert. *Beyond Sex Roles*. 2d ed. Grand Rapids: Baker, 1985. (В защиту женщин-пасторов.)

Burge, G. M. "Deacon, Deaconess". In *£7*7; pp. 295, 296.

Carson, D. A. "Church, Authority in". In *EDT*, pp. 228-231.

Clark, Stephen B. *Man and Women in Christ*. Ann Arbor, Mich.: Servant, 1980. (Против женщин-пасторов.)

Clowney, Edmund. *Called to the Ministry*. Chicago: InterVarsity Press, 1964.

Clowney, Edmund. "Presbyterianism". In *£7*7; pp. 530-531.

Evans, Mary J. *Women in the Bible*. Exeter: Paternoster, and Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1983. (В защиту женщин-пасторов.)

Foh, Susan. *Women and the Word of God: A Response to Biblical Feminism*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1980. (Против женщин-пасторов.)

Fung, Ronald Y. K. "Ministry in the New Testament". In *77ze Church in the Bible and the World*. Ed. by D. A. Carson. Exeter: Paternoster, and Grand Rapids: Baker, 1987.

Gundry, Patricia. *Neither Slave nor Free: Helping Women Answer the Call to Church Leadership*. San Francisco: Harper and Row, 1987. (В защиту женщин-пасторов.)

Gundry, Patricia. *Women Be Free! The Clear Message of Scripture*. Grand Rapids: Zondervan, 1988. (В защиту женщин-пасторов.)

Hodge, Charles. *Discussions in Church Polity*. New York: Charles Scribner's Sons, 1878.

Hort, F. J. A. *77re Christian Ecclesia*. London: Macmillan, 1898.

- House, H. Wayne. *The Role of Women in Ministry Today*. Nashville: Thomas Nelson, 1990. (Против женщин-пасторов.)
- Hurley, James B. *Man and Woman in Biblical Perspective*. Leicester: Inter-Varsity Press, and Grand Rapids: Zondervan, 1981. (Против женщин-пасторов.)
- Kirby, G. W. "Congregationalism". In *7*; pp. 159-161.
- Knight, George W, III. *71e Role Relationship of Men and Women*. Revised ed. Chicago: Moody, 1985. (Против женщин-пасторов.)
- Kroeger, Richard and Catherine. *I Suffer Not a Woman*. Grand Rapids: Baker, 1992. (В защиту женщин-пасторов.)
- Macleod, D. "Church Government". In *NDT*, p. 143-146. Marshall, I. Howard. "Apostle". In *EDT*, p. 40.
- Mickelsen, Alvera, ed. *Women, Authority, and the Bible*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1986. (Сборник эссе разных авторов, большинство из которых выступают в защиту женщин-пасторов.)
- Morris, L. "Church Government". In *7*; p. 238-241.
- Morris, L. *Ministers of God*. London: Inter-Varsity Press, 1964.
- Piper, John, and Wayne Grudem, eds. *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*. Wheaton, 111.: Crossway, 1991. (Сборник, состоящий из двадцати восьми эссе двадцати двух авторов. Все они выступают против женщин-пасторов.)
- Richards, Lawrence O. *A Theology of Church Leadership*. Grand Rapids: Zondervan, 1980.
- Saucy, Robert L. "Authority in the Church". In *Walvoord: A Tribute*. Ed. by Donald K. Campbell. Chicago: Moody, 1982, pp. 219-237. (Большая работа в защиту конгрегациональной формы правления.)
- Saucy, Robert L. *The Church in God's Program*. Chicago: Moody, 1972.
- Spencer, Aida Besancon. *Beyond the Curse: Women Called to Ministry*. Nashville: Thomas Nelson, 1985. (В защиту женщин-пасторов.)
- Stott, John R. W. *The Preacher's Portrait*. Grand Rapids: Eerdmans, 1961.
- Strauch, Alexander. *Biblical Eldership: An Urgent Call to Restore Biblical Church Leadership*. Littleton, Col.: Lewis and Roth, 1986.
- Tiller, J. "Ministry". In *EDT*, p. 430-433.
- Toon, Peter. "Bishop". In *EDT*, p. 157, 158.
- Tucker, Ruth A., and Walter L. Liefeld. *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present*. Grand Rapids: Zondervan, 1987. (В защиту женщин-пасторов.)
- Wallace, R. S. "Elder". In *EDT*, p. 347, 348.

## Отрывок для запоминания

1 Пет. 5:1-4:

*Пастырей ваших умоляю я, сопастырь и свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться: пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием Божиим, но подавая пример стаду, — и когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающий венец славы.*

## Г Л А В А 47

### Средства обретения благодати в Церкви

*Как Бог приносит нам благословения в церковной жизни? Что мы теряем, если не посещаем местную церковь?*

#### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

А. Каким образом мы можем получить благодать?

В конечном счете, все благословения, которые мы получаем в нашей жизни, не заслужены нами — мы получаем их по **благодати**. Петр даже говорит, что вся христианская жизнь дается нам по благодати (1 Пет. 5:12).

Но есть ли и какие-то особые **средства**, с помощью которых Бог дарует нам еще большую благодать? И, в частности, есть ли какие-то средства **в церковном общении** — т. е. события, церемонии или функции, — которые Бог использует для того, чтобы даровать нам еще большую благодать? Иначе этот вопрос можно сформулировать так: есть ли и какие-то средства, через которые Святой Дух приносит благодать в жизнь верующего? Конечно, личная молитва, поклонение, изучение Библии и личная вера — все это те средства, через которые Бог дарует нам благодать индивидуально, как конкретным христианам. Однако в этой главе мы рассматриваем учение о Церкви, и нас в особенности интересует, какие средства Бог использует, чтобы даровать нам Свою благодать, именно **в общении церкви**.

Понятие «средства обретения благодати» мы можем определить следующим образом: **средства обретения благодати — этолюбые события в общении церкви, которые Бог использует для того, чтобы даровать христианам большую благодать**.

Богословы подразделили эти средства на три группы: проповедь Слова и таинства крещения и Вечери Господней<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Такова точка зрения Л. Беркхофа, см.: Louis Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 604— 606. Беркхоф называет эти три явления «реальными каналами, установленными Богом в Церкви» (pp. 604, 605). Однако для него важным критерием оценки является тот факт, что эти три вида деятельности осуществляются рукоположенными клириками. Беркхоф называет их «официальными средствами обретения благодати, предоставленными в распоряжение Церкви». И далее: «Проповедь Слова и таинства могут осуществляться только законными и должным образом подготовленными служителями церкви» (p. 610). Таким

но стоит ли ограничиваться столь коротким списком «средств обретения благодати»? Если мы хотим перечислить и обсудить все средства, через которые

мы получаем благословения Святого Духа и которые реализуются для верующих через общение в церкви, то ограничивать список тремя видами деятельности, совершаемыми исключительно рукоположенными клириками или служителями церкви, не кажется нам правильным. Мудрый взгляд обнаруживается, например, в мнении Чарлза Ходжа, который полагает, что молитва — это четвертое средство обретения благодати<sup>2</sup>.

Но следует ли нам ограничить наше исследование средств обретения благодати только этими четырьмя видами деятельности? Похоже, гораздо правильнее было бы перечислить все **многочисленные и разнообразные действия**, совершаемые в церкви, которые Бог даровал нам как особые пути обретения Его «благодати» день за днем и неделя за неделей. Такой список может оказаться довольно длинным и, в зависимости от того, как он организован, может включать в себя различные элементы. Приводимый ниже список, возможно, не является исчерпывающим, но он включает в себя большинство средств обретения благодати, доступных верующим в церкви:

1. Учение Слову.
2. Крещение.
3. Вечеря Господня.
4. Молитва друг о друге.
5. Поклонение.
6. Церковная дисциплина.
7. Пожертвования.
8. Духовные дары.
9. Общение.
10. Проповедь.
11. Личное служение конкретным людям.

образом, он явно утверждает, что «средства обретения благодати» должны осуществляться рукоположенными клириками.

Те, кто придерживается той же точки зрения, что и Беркхоф, могут сказать, что такое ограничение мудро и направлено на поддержание порядка в церкви. Но мы можем спросить, не является ли оно отголоском порядка, собственного Римско-католической церкви (и в меньшей степени англиканской церкви), где существует особое «священство», состоящее из рукоположенных людей, имеющих особую власть или способность передавать благодать Божью членам церкви? (См. гл. 48, где рассматривается вопрос об употреблении терминов «таинство» и «обряд» для обозначения крещения и Вечери Господней.)

<sup>2</sup> Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3:692-709.

Все они доступны верующим в церкви. Святой Дух действует через все эти сферы деятельности и приносит

людям разнообразные благословения. Поэтому, отклонившись от образца кратких перечислений, обычно приводимых в систематических богословиях, я решил все эти действия назвать «средствами обретения благодати» в церкви.

Римско-католическая церковь традиционно полагала, что Божья «благо-**1ать**» обретается людьми только через официальное служение церкви, и в частности через священников церкви. Поэтому, говоря о средствах обретения благодати (так называемых «таинствах»), доступных людям в церкви, Римско-католическая церковь имеет в виду те действия, которые совершаются либо самими священниками, либо под их надзором. В римско-католическом учении утверждены семь «таинств»:

1. Крещение.
2. Конфирмация.
3. Евхаристия (Вечеря Господня во время мессы).
4. Епитимья.
5. Елеопомазание (совершается над умирающим).
6. Рукоположение в сан (священника или дьякона).
7. Брак.

Разница между католическими и протестантскими взглядами заключается не только в списках действий, но и в их понимании. Католики считают, что все это — «средства спасения», помогающие людям получить оправдание у Бога<sup>3</sup>. С протестантской же точки зрения, средства обретения благодати — это лишь средства обретения дополнительных благословений в христианской жизни, не влияющие на нашу способность получить у Бога оправдание<sup>4</sup>. Католики учат, что средства обретения благодати позволяют обрести благодать независимо оттого, есть ли субъективная вера в служителя и прихожанине<sup>5</sup>, тогда как протестанты считают, что Бог дарует благодать, только когда в совершающем некое действие и в принимающем это действие есть вера. В то время как Римско-католическая церковь ограничивается совершением таинств и дает такое право только клирикам, наш список средств обретения благодати включает в себя множество действий, совершаемых всеми верующими.

#### Б. Средства обретения благодати

<sup>3</sup> **О римско-католическом взгляде на оправдание см. в гл. 35.**

<sup>4</sup> **Однако англиканская церковь учит, что крещение «в целом необходимо» для спасения.**

<sup>5</sup> **Об убеждении католиков, что таинства действуют *ex opere operate*, см. в гл. 48.**

**1. Учение Слово.** Еще до того как люди становятся христианами, Слово Божье, будучи проповедано и преподавано, приносит благодать Божью, поскольку оно есть инструмент, с помощью которого Бог наделяет людей духовной силой и приводит их к спасению. Павел говорит, что Евангелие — это «сила Божия ко спасению» (Рим. 1:16) и что проповедь Христа — это «Божия сила и Божия премудрость» (1 Кор. 1:24). Бог возрождает нас, «родил... нас словом истины» (Иак. 1:18), а Петр говорит о христианах: «Возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего в век» (1 Пет. 1:23). Именно записанное Слово Божье — Библия — может «умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса» (2 Тим. 3:15)<sup>6</sup>.

Более того, Павел напоминает, что уже после того, как мы становимся христианами, Слово Божье может «назидать вас» (Деян. 20:32). Оно необходимо в качестве духовной пищи и для поддержания духовной жизни, ибо мы живы не хлебом единым, «но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Мф. 4:4). Моисей говорит об абсолютной необходимости письменного Слова Божьего народу: «Это не пустое для вас; но это жизнь ваша, и чрез это вы долгое время пробудете на той земле, в которую вы идете чрез Иордан, чтоб овладеть ею» (Втор. 32:47).

Именно Слово Божье приводит нас к осознанию греха и обращает нас к праведности, ибо оно служит «для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3:16). Оно указывает путь, как «свечильник» для наших ног и «свет» для нашей стези (Пс. 118:105). В обществе безбожной культуры Писание дает мудрость и водительство, как «светильник, сияющий в темном месте» (2 Пет. 1:19). Более того, оно дает мудрость всем и «умудряет простых» (Пс. 18:7). Оно дает надежду отчаявшимся, ибо Павел говорит, что записанное Слово Божье дано нам «в наставление, чтобы мы терпением и утешением из Писаний сохраняли надежду» (Рим. 15:4).

Слово Божье достигает этих целей, ибо оно говорит к нам с силой Бога и преследует цели Божьи. Господь говорит:

**Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но наполяет землю, и делает ее способною раждать и произращать, чтоб она давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест: так и слово Мое, кото-**

**рое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его (Ис. 55:10,11).**

Слово Божье не может быть слабым, так как его сопровождает сила Божья: «Слово Мое *не подобно ли огню*, говорит Господь, и *не подобно ли молоту*, разбивающему скалу?» (Иер. 23:29, курсив мой. — У. Г.). Оно столь остро и мощно, что о нем говорится: это «луч духовный» (Еф. 6:17), и оно так отвечает на человеческие нужды, что автор Послания к Евреям говорит: «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдоострого: оно проникает до разделения души и духа, составов и мозгов, и судит помышления и намерения сердечные» (Евр. 4:12).

**Более подробно о евангельском призыве см. в гл. 32.**

Рост и сила Церкви столь тесно связаны с воцарением Слова Божьего в человеческой жизни, что в Деяниях Апостолов это неоднократно сравнивается с ростом Слова Божьего: «*И слово Божие росло*, и число учеников весьма умножалось в Иерусалиме» (Деян. 6:7); «*Слово же Божие росло и распростра-нялось*» (Деян. 12:24); «*И слово Господне* распространялось по всей стране» (Деян. 13:49). (Во всех приведенных отрывках курсив мой. — У. Г.)

Библия, как главнейшее средство обретения благодати, даруемое Богом Своему народу, весьма важна для нас. Чарлз Ходж напоминает, что в течение всей истории истинное христианство процветало «в точном соотношении с тем, в какой степени люди знали Библию и насколько ее истины были рас-пространены в народе». Кроме того, он отмечает, что там, где нет Слова Божьего, нет также и никаких признаков спасения или освящения. «Народы, не знающие Библии, пребывают во тьме»<sup>7</sup>.

Не случайно мы поставили учение Слово на первое место, так как счита-ем его самым важным средством обретения благодати в церкви. Но следует добавить, что имеются в виду не только официально признанное изучение Библии, осуществляемое под руководством рукоположенных священников, но и библейские уроки, занятия в воскресных школах, чтение христианских книг, посвященных Писанию, и даже личное изучение Библии.

**2. Крещение.** Поскольку Иисус дал повеление Церкви крестить людей (Мф. 28:19), то с этим актом должно быть связано определенное благослове-ние, ведь любое послушание христиан Богу благораспалагает Его к ним. Крещение — это публичный акт исповедания Христа как Спасителя; акт, который сам по себе приносит радость и благословение верующему. Кроме того, это знак смерти и воскресения верующего с Христом (см.: Рим. 6:2—5; Кол. 2:12). И вполне понятно, что Святой Дух, действуя через крещение, уве-личивает нашу веру, усиливает наше осознание связи смерти с силой греха и усиливает силу новой воскресенной жизни во Христе, которой мы обладаем как верующие. Поскольку крещение — это физический символ смерти и вое-кресения Христа и нашего участия в этом процессе, то оно также должно да-вать нам дополнительную уверенность в том, что все верующие вступили в завет с Христом. И наконец, поскольку водное крещение — это внешний сим-вол внутреннего духовного крещения Святым Духом, мы можем ожидать, что Святой Дух будет действовать вместе с крещением, даруя возрастающее осознание преимуществ духовного крещения, на которое Он и указывает.

<sup>7</sup> **Hodge, *Systematic Theology*, 3:468,469.**

Когда крещение сопутствует чьему-то первичному исповеданию веры и фактически является внешней формой, которую принимает это исповедание, то в таком случае, безусловно, существует связь между крещением и приня-тием дара Святого Духа. Ибо Петр в день Пятидесятницы говорит своим слу-шателям: «Покайтесь, и да крестится каждый из вас во имя Иисуса Христа для прощения грехов, — и получите дар Святого Духа» (Деян. 2:38). Кроме того, Павел говорит: «Бывши погребены с Ним в крещении, в Нем вы и со-воскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол. 2:12). Утверждение, что это произошло «верою в силу Бога», напоминает нам, что акт крещения приводит к духовному результату не с помощью неких маги-ческих сил; если крещение сопровождается верой, то принимающий креще-ние испытывает действие Святого Духа. Неудивительно, что после крещения люди испытывают огромную духовную радость — великую радость в Господе спасении, которое столь ярко иллюстрирует крещение (см.: Деян. 8:39; 16:34).

Хотя мы и не поддерживаем римско-католическое учение о том, что бла-годать даруется *независимо* от веры человека, мы и не утверждаем, что креще-ние вообще не приносит никакой духовной пользы, что Святой Дух не дейст-вует через него и что оно носит **чисто символический характер**. Правильнее было бы сказать, что если человек, принимающий крещение, обладает истин-ной верой и если акт крещения усиливает веру всей церкви, то, безусловно, Святой Дух действует через крещение, и оно становится «средством обрете-ния благодати», через которое Святой Дух приносит благословение как чело-веку, принимающему крещение, так и всей церкви. (Более подробно вопрос о крещении будет рассмотрен в гл. 48.)

**3. Вечеря Господня.** Помимо крещения, Иисус повелел церкви совершать еще один обряд, или церемонию, — Вечерю Господню. Хотя этот вопрос будет рассмотрен более подробно в гл. 49, здесь будет уместно отметить, что участие в Вечере Господней совершенно очевидно является средством обретения благодати, которое Святой Дух использует для того, чтобы принести благословение церкви. Вечеря Господня — это не просто обычное принятие пищи человеком, это общение с Христом в Его присутствии и за Его столом.

<sup>8</sup> **О том, что благословение обретается автоматически, просто от того, что мы участвуем в Вечере Господней, говорится в римско-католическом учении *ex opere operato* («совершаемое делом»), которое рассматривается в гл. 49.**

И вновь следует подчеркнуть, что человек, участвующий в Вечере Господней, не должен рассчитывать получить некое магическое благоденствие независимо от его веры<sup>8</sup>. Но если кто участвует в Вечере Господней с верой, обновляя и усиливая ее ради спасения, тогда, вне всякого сомнения, можно ожидать, что Святой Дух через это участие даст духовное благословение. Здесь, также как и при крещении, мы не должны допускать ошибки и утверждать, что Вечеря Господня — это **не более чем символ**, что она не является средством обретения благодати. Павел говорит: «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение [греч. *κοινωνία* — „участие“, „общение“] Крови Христовой? хлеб, который преломляем, не есть ли **приобщение [κοινωνία]** Тела Христова?» (1 Кор. 10:16). Поскольку здесь говорится об участии в преимуществах тела Христова (тела и крови Христовых), то единство верующих прекраснейшим образом проявляется во время Вечери Господней: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10:17). Являясь участниками «трапезы Господней» (1 Кор. 10:21), мы не можем участвовать в идолослужении: «Не можете пить чашу Господню и чашу бесовскую» (1 Кор. 10:21). Здесь проявляется духовное единство среди верующих и между верующими и Господом; в Вечере Господней оно усиливается и становится еще крепче, и к этому нельзя подходить легкомысленно.

Коринфяне были осуждены за нарушение порядка Вечери Господней: «Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны, и не мало умирает» (1 Кор. 11:29,30). Но если Павел говорит, что за **недостойное** участие в Вечере Господней люди получают наказание, то за достойное участие в Вечере Господней мы, безусловно, должны ожидать **благословения**. Когда мы повинемся повелению Иисуса «Приимите, ядите» (Мф. 26:26) и реально едим и пьем за трапезой Господа, наши физические действия **символизируют** соответственное духовное питание наших душ, которое происходит в том случае, если мы участвуем в трапезе в послушании и вере. Иисус говорит: «Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье; ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин. 6:55,56; ср. со ст. 52—54,57,58; атакже: 27, 33-35,48-51).

Поэтому когда мы принимаем участие в Вечере Господней в вере и послушании, то, как и при крещении, Господь дарует нам духовное благословение. Следовательно, Вечеря Господня — это «средство обретения благодати», которое Святой Дух использует для того, чтобы благословить нас.

**4. Молитва.** Мы уже исследовали тему молитвы в гл. 17, поэтому здесь нам лишь следует отметить, что совместная молитва церкви в собрании, а также молитва одного члена церкви за другого — это мощные средства, ежедневно используемые Святым Духом для того, чтобы принести благословение христианам. Мы должны уделять **совместной молитве столько** же внимания, сколько и личной, следуя примеру ранней церкви. Мы читаем в Писании, что, выслушав угрозы иудейских вождей, они **«единодушно** возвысили голос к Богу» в молитве (Деян. 4:24—30), «и, по молитве их, поколебалось место, где они были собраны, и исполнились все Духа Святого и говорили слово Божие с дерзновением» (Деян. 4:31; ср.: 2:42). Когда Петр был посажен в темницу, «церковь прилежно молилась о нем Богу» (Деян. 12:5).

Если молитва церкви — это не простое произнесение слов без искреннего стремления, а подлинное выражение состояния сердца и отражение искренней веры, то нам следует ожидать, что Святой Дух принесет великое благословение через такую молитву. Безусловно, если молитва совершается «духом» (Еф. 6:18; ср.: Иуд. 20: «Молясь Духом Святым»), то она ведет к общению со Святым Духом, а потому — и к служению Святого Духа молящимся людям.

И автор Послания к Евреям напоминает нам, что мы «приступаем» к Богу в молитве, приступаем к престолу благодати, «чтобы получить милость и обрести благодать для благовременной помощи» (Евр. 4:16).

Чем теснее подлинное церковное общение, тем более интенсивной должна быть непрерывная молитва членов церкви друг о друге и тем большего подлинного духовного благословения от Святого Духа нам следует ожидать в церкви.

**5. Поклонение.** Подлинное поклонение — это поклонение «в духе» (Ин. 4:23, 24; Флп. 3:3). Это, вероятно,

означает, что поклонение происходит в духовной сфере, а не только во внешнем физическом действии присутствия на богослужении или в пении гимнов<sup>9</sup>. Когда мы вступаем в эту духовную сферу и служим Господу в поклонении, Бог тоже служит нам. Так, например, в антиохийской церкви, когда ее члены **«служили Господу»** и постились, Дух Святой сказал: отделите Мне Варнаву и Савла надело, к которому Я призвал их» (Деян. 13:2). Это событие аналогично ветхозаветному опыту израильского народа, который знал, что входит в присутствие Бога, когда подлинно поклоняется Ему:

И были, как один, трубящие и **поюще**, издавая один голос к воехвалению и славословию Господа; и когда загремел звук труб и кимвалов и музыкальных орудий, и **восхваляли Господа**, ибо Он благ, ибо вовек милость Его: тогда дом, дом Господень, наполнило облако, и не могли священники стоять на служении по причине облака; потому что **слава Господня наполнила дом Божий** (2 Пар. 5:13,14).

Когда народ Божий поклонялся Господу, Он приходил к нему и пребывал посреди него в видимой форме. Также и Иаков обещает: «Приблизьтесь к Богу, и **приблизится к вам**» (Иак. 4:8).

Когда народ Божий поклонялся Богу, Он избавлял его от врагов (2 Пар. 20:18—23), а иногда даровал ему истинное духовное понимание того, что с ним происходило (Пс. 72:17: «Доколе не вошел я во святилище Божие и не уразумел конца их»).

#### **Вопрос о поклонении «в духе» рассматривается в гл. 50.**

Если поклонение является истинным приближением к Богу, приходом в Его присутствие и возданием Ему заслуженной хвалы, то мы, безусловно, должны считать поклонение одним из важнейших «средств обретения благодати», доступных церкви. Бог часто приносит благословение Своему народу — как конкретным людям, так и всему собранию—через подлинное поклонение всей общиной.

**6. Церковная дисциплина.** Поскольку церковная дисциплина — это то средство, через которое мы добиваемся чистоты Церкви и побуждаем людей к святости жизни, мы, конечно, должны причислить ее к «средствам обретения благодати». Тем не менее благословение не даруется автоматически: когда церковь применяет дисциплинарные меры, нарушитель не обретает никакого духовного блага, если только Святой Дух не отвратит его греха и не породит в нем «печаль ради Бога», которая «производит неизменное покаяние ко спасению» (2 Кор. 7:10); никакого духовного блага не обретет и церковь, если только Святой Дух не будет действовать в ее членах, когда они узнают о применении дисциплинарных мер. Вот почему церковь должна дисциплинировать своих членов, осознавая, что это происходит в присутствии Господа (1 Кор. 5:4; ср.: 4:19,20), и с уверенностью в том, что все происходящее одобряется на небесах (Мф. 16:19; 18:18—20)<sup>10</sup>.

Церкви пойдет на пользу, если она будет считать, что церковная дисциплина—это не тяжелое бремя, возложенное на нее Господом, а подлинное «средство обретения благодати». Благодаря этому, ей может быть даровано благословение — через примирение верующих друг с другом и с Богом; восстановление заблуждающегося брата или сестры; через предостережение, данное всем, отом, «чтоб и прочие страх имели» (1 Тим. 5:20); через усиление моральной чистоты церкви и защиту чести Христа. С церковной дисциплиной часто бывают связаны печаль и переживания, но когда она применяется правильно, с верой в то, что через нее действует Господь, печаль эта — «ко спасению» (2 Кор. 7:10). Когда дисциплина осуществляется именно таким образом, ее, безусловно, следует рассматривать как средство обретения благодати, через которое Святой Дух приносит благословение Своей Церкви.

**7. Пожертвование.** Пожертвование обычно осуществляется через церковь, когда она получает и распределяет дары на различные служения и нужды. И вновь мы подчеркиваем, что никто при этом не получает духовные блага автоматически. Симон-волхв был жестко обличен за то, что полагал, будто можно «дар Божий получить за деньги» (Деян. 8:20). Но если дар совершается в вере, в преданности Христу и в любви к Его народу, то, несомненно, это принесет великое благословение. Богу в высшей степени угодно, чтобы денежные дары сопровождались личным преданием себя Богу со стороны дающего, как это было с македонянами, которые **«отдали самих себя»** во первых Господу, потом и нам по воле Божией» (2 Кор. 8:5), а затем помогли бедным христианам в Иерусалиме. Когда жертвование совершается с радостью, «не с огорчением и не с принуждением», оно получает великое вознаграждение Божьего благоволения, ибо «доброхотно дающего любит Бог» (2 Кор. 9:7).

#### **О «власти ключей» см. в гл. 45.**

Павел рассматривает денежные дары на дело Божье как духовный посев, который приведет к сбору урожая: «Кто сеет скупое, тот скупое и пожнет;



а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет» (2 Кор. 9:6). И Павел ожидает, что Бог благословит коринфян за их щедрость: «Бог же силен **обогатить вас всякою благодатью**, чтобы вы, всегда и во всем имея всякое довольство, были богаты на всякое доброе дело» (2 Кор. 9:8, курсив мой. — *У. Г.*). Он говорит им: «**Так чтобы вы всем богаты были на всякую щедрость**, которая чрез нас производит благодарение Богу» (2 Кор. 9:11, курсив мой. — *У. Г.*). Поэтому дар благо-словляет **получающего**: нужда восполнена, а вера и благодарность за Божью заботу усилились; он благословляет и дающего, потому что «доброхотно дающего любит Бог», и Бог дарует обильный духовный урожай, принося благо-словение **всем, кто знает о пожертвовании**, поскольку оно производит урожай «обильных благодарений Богу» (2 Кор. 9:12). Мы должны рассматривать пожертвование не как неприятную обязанность, а как мощное средство обретен-ия благодати в церкви и ожидать, что через это Святой Дух принесет благо-словение.

**8. Духовные дары.** Петр рассматривает духовные дары как каналы, через которые Божья благодать приходит в церковь. Он говорит: «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, **как добрые домостроители многообразной благодати Божией**» (1 Пет. 4:10, курсив мой. — *У. Г.*). Когда члены Церкви используют свои дары друг для друга, благодать Божья распределяется между теми, для кого Бог ее предназначил. Через верное использование духовных даров в церковь приходит великое благословение; Павел повелевает использовать дары «к назиданию Церкви» (1 Кор. 14:12; ср.: Еф. 4:11—16).

<sup>11</sup> **О духовных дарах см. в гл. 51 и 52.**

Если бы мы перечислили все духовные дары как отдельные средства обретен-ия благодати, то наш список этих средств не ограничился бы двенадцатью пунктами. Но, даже помещая их все в одной этой категории, мы должны осознавать, что разнообразные духовные дары в церкви являются средствами, с помощью которых Святой Дух приносит благословения через отдельных христиан. Это должно напоминать нам об обильном благоволении, дарованном нам, грешникам, от Бога, и помочь осознать, что разные христиане, обладающие различными дарами, могут стать каналами, через которые к нам приходит благодать. В призыве Петра быть «добрыми домостроителями **многообразной** благодати Божией» (1 Пет. 4:10), слово, переведенное как «много-различный» (греч. *ποικίλος*), означает «обладающий многими аспектами; очень разнообразный; в высшей степени разноплановый». Кроме того, мы должны помнить, что эти дары приходят не только к священникам или к ограниченному числу христиан, а ко всем верующим, в которых пребывает Святой Дух (1 Кор. 12:7,11; 1 Пет. 4:10).

**9. Общение.** Мы не должны пренебрегать обычным христианским общением, так как это ценное средство обретен-ия благодати в церкви. Члены ранней Церкви «постоянно пребывали в учении Апостолов, **в общении** и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян. 2:42). Автор Послания к Евреям напоминает верующим: «Будем внимательны друг ко другу, поощряя к любви и добрым делам; **не будем оставлять собрания своего**, как есть у некоторых обычай; но будем увещавать друг друга, и тем более, чем более усматриваете приближение дня онного» (Евр. 10:24,25, курсив мой. — *У. Г.*). В общении верующих обычная дружба и привязанность друг к другу возрастают, и повеление Иисуса «да любите друг друга» (Ин. 15:12) исполняется. Кроме того, когда верующие заботятся друг о друге, они «носят бремена друг друга, и таким образом исполняют закон Христов» (Гал. 6:2).

Придавая большое значение общению верующих друг с другом как средству обретен-ия благодати, мы не будем чрезмерно преувеличивать роль рукоположенных священнослужителей, считая их главными «распределителями» благодати в церкви, особенно когда церковь собирается как целое. Христианам также следует осознавать, что мы получаем определенную степень Божьей благодати, когда беседуем на совместной трапезе, когда вместе трудимся и молимся, наслаждаясь общением друг с другом. «И каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, хваля Бога и находясь в любви у всего народа» (Деян. 2:46,47).

**10. Проповедь.** В Деяниях Апостолов мы наблюдаем тесную связь между проповедью Евангелия (даже встречающей противодействие) и исполнением Святым Духом (см.: Деян. 2:4,14-36; 4:8,31; 9:17,20; 13:9,52). Поэтому проповедь является средством обретен-ия благодати не только потому, что она открывает спасительную благодать спасенным, но также и потому, что проповедующие полнее испытывают присутствие и благословение Святого Духа в своей жизни. Иногда проповедь осуществляется отдельными людьми, а иногда она становится совместной деятельностью церкви (как во время евангелизационных кампаний). И даже проповедь, обращенная к одному человеку, часто затрагивает многих членов церкви, которые радушно встречают неверующего посетителя, с вниманием относясь к его нуждам. Поэтому проповедь по праву рассматривается в качестве средства обретен-ия

благодати в церкви.

**11. Личное служение конкретным людям.** Наряду с предыдущими десятью «средствами обретения благодати» в церкви следует привести еще одно особое средство, которое Святой Дух часто использует для того, чтобы принести благо-гословие отдельным христианам. Это средство действует, когда один хри-стианин или группа христиан тем или иным образом посвящают часть своего времени нуждам других членов церкви.

Иногда это служение происходит в форме **слов поддержки, увещевания или мудрого совета**. Нам следует «научать и вразумлять друг друга» (Кол. 3:16) и произносить слово «доброе для назидания в вере, дабы оно доставляло благо-дательство слушающим» (Еф. 4:29). Нам следует стремиться обращать «грешника отклоненного пути» (Иак. 5:20) и быть внимательными друг к другу, «поощряя к любви и добрым делам» (Евр. 10:24,25). Иногда такое служение может также заключаться **в пожертвовании на материальные нужды брата или сестры**. Иаков обличает тех, кто просто говорит: «Идите с миром, грейтесь и питай-тесь», но не дает «потребного для тела» (Иак. 2:16). Иоанн предостерегает нас: «Кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, — как пребывает в том любовь Божия?» (1 Ин. 3:17). Поэтому члены ранней Церкви охотно восполняли нужды бедных христиан, так что «не было между ними никого нуждающегося» (Деян. 4:34). Павел говорил в связи с Иерусалимской церковью: «Только чтобы мы помнили нищих, что и старался я исполнить в точности» (Гал. 2:10).

Еще одной формой такого служения может быть **помазание маслом** в сочетании с молитвой о больном человеке. Ученики Иисуса «многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк. 6:13). Также и Иаков говорит, что больному следует призвать «пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав-ши его елеем во имя Господне» (Иак. 5:14). В таких случаях, масло, похоже, было физическим символом исцеляющей силы Святого Духа, нисходящей на больного человека.

И наконец, еще одним способом осуществления личного служения конкретным людям в Новом Завете было физическое прикосновение, в особен-ности **возложение рук** в сочетании с молитвой о том, кто пребывает в нужде. Обзор новозаветных сведений, возможно, удивит многих современных хрис-тиан (как это и произошло с автором этих строк), когда они увидят, как часто возложение рук и другие виды физических прикосновений действовали как «средства обретения благодати» в служении Иисуса и в ранней Церкви.

Судя по всему, средством возложения рук обычно пользовался Иисус, когда Он молился о ком-то. Когда толпы людей приносили к Нему «больных различными болезнями», то «Он, **возлагая на каждого из них руки**, исцелял их» (Лк. 4:40, курсив мой. — **У. Г.**). В других местах также говорится о том, что Иисус возлагал на людей руки, чтобы исцелить их (Мф. 8:3; Мк. 1:41; 6:5; 8:23—25; Лк. 5:13; 13:13). Однако еще более важным, чем эта информация, является тот факт, что люди, приходившие к Иисусу за исцелением, просили Его именно о возложении рук на больного: «**Приди, возложи на нее руку Твою**, и она будет жива» (Мф. 9:18) или «**Приди и возложи на нее руки**, чтобы она выздоровела и осталась жива» (Мк. 5:23; ср. 7:23; курсив мой. — **У. Г.**). Такие просьбы предполагают, что возложение рук всеми признавалось как обычное средство, применявшееся Иисусом для исцеления. Когда отец Публия заболел, то, подражая Иисусу, «Павел вошел к нему, помолился и, **возложив на него руки (свои)**, исцелил его» (Деян. 28:8, курсив мой. — **У. Г.**).

В других случаях люди просто стремились прикоснуться к Иисусу или просили Его о прикосновении, чтобы получить исцеление. «И приводят к Нему слепого и просят, чтобы **прикоснулся** к нему» (Мк. 8:22). Также люди «принесли к Нему всех больных, и просили Его, чтобы только прикоснуться к краю одежды Его; и которые прикасались, исцелялись» (Мф. 14:35,36). Это происходило потому, что сила Святого Духа передавалась через физическое прикосновение Иисуса и исцеляла людей. «И весь народ искал **прикаса́ться** к Нему, потому что от Него исходила сила и исцеляла всех» (Лк. 6:19; ср.: Мф. 9:20-22,25; 20:34; Мк. 1:31; 5:41; 9:27; Лк. 7:14; 8:51; 22:51).

Однако Иисус и ранняя Церковь возлагали руки на людей или прикаса-лись к ним не только ради исцеления. Когда к Иисусу пришли дети, Он, «об-няв их, возложил руки на них и благословил их» (Мк. 10:16; ср.: Мф. 19:13—15; Лк. 18:15).

<sup>12</sup>Хотя в отношении окончания Евангелия от Марка есть сомнения (см. гл. 16), но Мк. 16:18, где говорится, что те, кто верует в Иисуса, «возложат руки на больных, и они будут здоровы», безусловно, подтверждает, по крайней мере, одно из направлений ран-ней традиции в церкви.

<sup>13</sup>Поскольку в Евангелиях часто подчеркивается, что Иисус возлагал на людей руки или прикасался к ним, это выражение, судя по всему, не является метафорой. Правиль-нее понимать это как указание на конкретный способ, которым Иисус творил чудеса с помощью Своих рук. К сожалению, в переводе NIV в этом стихе и во многих других, где говорится о чудесах, производимых руками людей, английский читатель вообще не встре-чает упоминания о руках, так как было решено, что дословное значение неважно. Напр.,

Мк. 6:2 переводится: «Он даже творит чудеса!» Однако в греческом тексте конкретно говорится, что чудеса совершались **«через Его руки»** (<5ίῳ τῶν χειρῶν αὐτοῦ). Ниже я упоминаю лишь на некоторые из стихов, где NIV не переводит греческое слово *χεῖρ* («рука»), однако это слово присутствует во всех стихах, которые я цитирую, а читателям, которые не находят его в переводах NIV, следует обратиться к другой версии, RSV или NASB, где перевод точнее следует греческому тексту.

<sup>14</sup>NIV переводит: «Давая **им** власть творить знамения и чудеса» (Enabling **them** to do miraculous signs and wonders; см. предыдущую сноску).

<sup>15</sup>NIV переводит: «Бог же творил немало чудес **через Павла»** (God did extraordinary miracles **through Paul**; см. предыдущую сноску).

Поскольку Иисус часто прикасался к людям, чтобы исцелить их или благословить, то стали говорить, что Он совершает чудеса руками: «Как такие чудеса [греч. *δύναμις*] совершаются **руками Его?**» (Мк. 6:2)<sup>13</sup>. Также, когда Павел и Варнава были в первом миссионерском путешествии, Господь «во свидетельство слову благодати Своей, творил **руками** их знамения и чудеса» (Деян. 14:3)<sup>14</sup>. «Бог же творил не мало чудес **руками** Павла» (Деян. 19:11)<sup>15</sup>. В руках первых христиан, как и в случае других способов обретения благодати, не было никакой магической силы, а исцеления и другие благословения про-исходили только потому, что Самому Богу было угодно действовать через воз-ложение рук, поэтому ранняя Церковь молилась о том, чтобы Бог простер Свою руку для исцеления: «И ныне, Господи, возри на угрозы их и дай рабам Твоим со всею смелостью говорить слово Твое, **тогда как Ты простираешь руку Твою на исцеление»** (Деян. 4:29,30, курсив мой. — У. Г.). Они понимали, что, прости-рая руки над больными, ничего не добьются, если Бог Своей собственной мощ-ной рукой не будет действовать через их руки.

Иногда возложение рук совершалось и в других целях. Например, в соче-тании с просьбой к Богу о том, чтобы Он наделил силой кого-то на служение. Когда были назначены первые дьяконы, церковь привела их к апостолам «и сии помолвившись **возложили на них руки»** (Деян. 6:6). Также и члены анти-охийской церкви, посылая на служение Павла и Варнаву, «совершивши пост и молитву и возложивши на них руки, отпустили их» (Деян. 13:3).

Те, кто возвещал Евангелие, иногда возлагали руки на новообращенных, чтобы они могли принять новозаветную силу Святого Духа. В Самарии апос-толы «возложили руки на них, и они приняли Духа Святого» (Деян. 8:17). Ана-ния возложил на Савла руки, чтобы к тому вернулось зрение и чтобы Савл «исполнился Святого Духа» (Деян. 9:17). Когда Павел «возложил.. руки» на учеников в Эфесе, только что уверовавших в Иисуса, «нисшел на них Дух Святой» (Деян. 19:6).

В других случаях возложение рук было связано с обретением какого-то духовного дара. В только что упомянутом эпизоде эфесские ученики также «стали говорить иными языками и пророчествовать» (Деян. 19:6), после того как Павел возложил на них руки. Кроме того, Павел напоминает Тимофею: «Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству [букв.: „через пророчество“ ] с возложением рук священства» (1 Тим. 4:14). Воз-можно, Павел имел в виду то же самое событие или какое-то другое, когда говорил: «Напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе **чрезмоеру-коположение»** (2 Тим. 1:6). (В 1 Тим. 5:22 выражение «Рук ни на кого не возла-гай поспешно» подразумевает рукоположение пресвитеров, см. гл. 46.)

Итак, члены ранней Церкви часто молились о нуждах друг друга, возла-гая руки по примеру Иисуса и Его учеников; при этом они просили о выздо-рвлении, благословении, о духовных дарах или о приобретении силы на слу-жение. В таком случае, может быть, стоит учить новых христиан, что молитва о нуждах должна сопровождаться возложением рук на того, о ком молятся? Если бы это было так, то «возложение рук» рассматривалось бы как «базовое» учение, имеющее отношение к «основам» христианского образования. Одно из подтверждений этому мы видим в Евр. 6:1,2. Но многие исследователи счи-тают, что в этом отрывке говорится о возложении рук на тех, кого выдвигали на церковное служение; другими словами, это лишь один из многих аспектов традиции возложения рук, которую мы находим в Новом Завете. Судя по все-му, в Евр. 6:2 говорится о том, как молиться за других в разных нуждах, чтобы побудить молодых христиан незамедлительно приступить также и к служе-нию другим людям.

Поэтому, представляется уместным рассматривать возложение рук как еще один аспект богатого разнообразия «средств обретения благодати», даро-ванный Богом Церкви, чтобы приносить благословение Своему народу.

**12. Следует ли считать омовение ног средством обретения благодати в церкви?** Изредка в некоторых христианских группах практиковалось омовение ног на общественных церковных собраниях. Этот обычай основывали на повелении Иисуса: «Итак, если Я, Господь и Учитель, умыл ноги вам, **то и вы должны умывать ноги друг другу»** (Ин. 13:14, курсив мой. — У. Г.). Те, кто на-стаивает на проведении подобного обряда, считают его таким же повелением Иисуса, как повеление о крещении и Вечери Господней.

<sup>16</sup>См. гл. 48,49.

Однако есть несколько причин, по которым нам не следует полагать, что Иисус установил для Церкви еще один обряд, помимо крещения и Вечери Гос-подней. 1) Крещение и Вечеря Господня явно символизируют величайшее событие в истории искупления: смерть и воскресение Христа ради нас, тогда как омовение ног не связано с историей искупления. 2) Крещение и Вечеря Господня были **символическими** действиями, тогда как омовение ног, совершенное Иисусом, — **функциональным**, поскольку было вызвано обычной человеческой нуждой того времени. 3) Крещение и Вечеря Господня—уместные сим-волы начала и продолжения христианской жизни<sup>16</sup>, а омовение ног не связа-но с такой символикой. 4) Если принимать омовение ног в качестве таинства, подобного крещению и Вечере Господней, то получается, что Иисус повелева-ет нам совершать еще одно символическое действие, и тогда теряется реаль-ная сила повеления Иисуса — действовать в смиреннии и любви. 5) Послания свидетельствуют о том, что крещение и Вечеря Господня были постоянными таинствами новозаветных церквей, но нет подтверждений, что апостолы и ран-няя Церковь соблюдали омовение ног как таинство. 6) Существует простое и конкретное объяснение повеления Иисуса: Он дает Своим ученикам указа-ние выполнять друг для друга грязную работу. Но если текст подразумевает именно это (а подавляющее большинство церквей за всю историю понимало его именно так), то нам не следует искать дополнительного смысла (установ-ления Иисусом нового обряда). И хотя христианам может пойти на пользу, если они будут исполнять обряд омовения ног в своей собственной жизни, никто не должен считать, будто Иисус повелевает практиковать этот обряд.

## В. Выводы

Прежде всего мы должны осознавать, что если любое из средств обрете-ния благодати совершается в вере и послушании, то Святой Дух будет слу-жить людям в то самое время, когда эти действия будут совершаться. Мы, как христиане, не должны «оставлять собрания своего» (Евр. 10:25), но с радос-тью должны стремиться к любой возможности воспользоваться этими сред-ствами, ожидая, что Бог принесет благословение через них!

С другой стороны, мы должны осознавать, что все средства обретен-ия благодати действены в рамках церкви. Сознательно пренебрегая церковным об-щением, мы отгораживаем себя от других и от большей части средств, исполь-зуемых Святым Духом для благословения Своего народа.

Размышление о средствах обретен-ия благодати помогает нам оценить то великое преимущество, которое мы имеем, будучи членами тела Христова — Церкви.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Согласны ли вы с тем, что если христианин активно участвует в церковном общении, то это существенно влияет на всю его жизнь? Каким образом прочте-ние этой главы повлияло на вашу точку зрения, если она изменилась?

2. Какие из средств обретен-ия благодати, упомянутые в этой главе, принес-ли вам больше всего пользы в вашей христианской жизни?

3. Какие из средств обретен-ия благодати вы ценили меньше до прочтения этой главы? Насколько ваша оценка этих средств получения благодати повыси-лась? Как вы полагаете, каким образом это повлияет на ваше поведение?

4. Нет ли в вашей церкви таких сфер, в которых люди не испытывают «благословения» или благословения? Что можно сделать, чтобы изменить это положение?

5. Какие из средств обретен-ия благодати наименее действены в вашей соб-ственной жизни? Есть ли среди них такие, которые вы практикуете механически, как внешнее физическое действие, не участвуя в этом всем сердцем? Что вы можете сделать, чтобы полнее пользоваться этими средствами обретен-ия благодати?

6. Просмотрите вновь список средств обретен-ия благодати и назовите одно или более, используя которые, вы могли бы помочь вашей церкви быть более действенной.

## Специальные термины

возложение рук  
евхаристия  
елеопомазание

рукоположение в сан средства обретения благодати таинство

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 428-459  
1930 Thomas, 313-338, 343-370, 447-451

### 2. Арминнианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 3:294-310, 335-359  
1892-1894 Miley, 2:392-394  
1940 Wiley, 3:150-160  
1960 Purkiser, 409-427  
1983 Carter, 2:615

### 3. Баптистские

1767 Gill, 2:621, 660-682  
1983-1985 Erickson, 1003-1015

### 4. Диспенсационалистские

1949 Thiessen, 296-304  
1986 Ryrie, 421, 427

### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 3:104-215, 439-472  
1934 Mueller, 441-469

### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 2:1276-1302, 1448-1484 (4Л4, 19)  
1861 Нерре, 590-610  
1871-1873 Hodge, 3:466-526  
1878 Dabney, 726-757  
1889 Shedd, 2b:561-587  
1937-1966 Murray, *CW*, 2:366-369  
1938 Berkhof, 604-621  
1962 Buswell, 2:226-241

### 7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:287-294, 3:159-163

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

#### 1. Традиционные богословия

1955 Ott, 325-472

#### 2. Написанные после II Ватиканского собора 1980 McBrien 2:731-749, 775-816

Другие работы

Hughes, P. E. «Grace, Means of. In *EDT*, pp. 482, 483.

Milne, Bruce. *We Belong Together. The Meaning of Fellowship*. Downers Grove, 111. InterVarsity Press, 1978.

## Отрывок для запоминания

Деян. 2:41,42:

*Итак охотно принявшие слово его крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч; и они постоянно пребывали в учении Апостолов, в обще-нии и преломлении хлеба и в молитвах.*

Г Л А В А 48

## Крещение

*Кого следует крестить ?  
Как это делать ? Что означает крещение?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

В этой главе мы рассмотрим крещение, а в следующей — Вечерю Господню, два обряда, которые Иисус повелел совершать Церкви. Но прежде нам следует отметить, что среди протестантов существует разногласие даже относительно терминов. Поскольку Римско-католическая церковь называет эти два обряда «таинствами» (*sacraments*) и поскольку католическая церковь учит, что эти таинства *сами по себе фактически сообщают благодать* людям (независимо от наличия веры в человеке, который принимает в них участие), некоторые протестанты (особенно баптисты) отказались называть крещение и Вечерю Господню «таинствами». Вместо этого они употребляют термин «обряды» (*ordinances*). Этот термин считается правильным потому, что Христос *предписал* совершать крещение и Вечерю Господню (в английском языке, в отличие от русского, слова *ordnance* [«обряд»] и *ordain* [«предписывать»] эти-мологически связаны. — *Примеч. пер.у.* Но другие протестантские церкви, такие, как англиканская, лютеранская и реформатская, употребляют слово «таинство», не разделяя при этом римско-католического учения.

<sup>1</sup>Стронг говорит: «Ни один обряд не является таинством в римско-католическом понимании передачи благодати». Он говорит также: «Католики считают, что обряды передают людям благодать и производят в них святость» (А. Н. Strong, *Systematic Theology*, p. 930).

<sup>2</sup>В словаре *The American Heritage Dictionary* (Boston: Houghton Mifflin, 1981) для этих слов допускается целый ряд значений, а таинство определяется как «завет внутренней шагодати или канал, передающий благодать» (p. 1141). Даже самый сознательный баптист не стал бы возражать против того, чтобы христиане называли крещение «заветом внутренней благодати», а католики не стали бы возражать против определения «канал, передающий благодать».

**Вопрос о том, как называть крещение и Вечерю Господню — «обрядами» или «таинствами», — очень важен. Поскольку протестанты, используя оба термина, четко поясняют, какой они вкладывают в них смысл, то спор идет не об /чении, а просто о значении соответствующих слов. Если мы готовы четко пояснить, что именно мы имеем в виду, то не имеет значения, используем мы слово «таинство» или какое-то иное слово<sup>2</sup>. В этом тексте, говоря о крещении и Вечере Господней, я употребляю как термин «обряд», так и термин «таинство» и рассматриваю их как синонимы.**

Прежде чем мы станем говорить о крещении, нам следует признать, что среди евангельских христиан были и остаются разногласия по этому вопросу. В этой книге утверждается, что крещение не является «первостепенным» учением<sup>3</sup>, но тем не менее этот вопрос важен для жизни Церкви и его необходимо рассмотреть во всех деталях.

В этой главе излагается «баптистская» точка зрения, а именно: ***можно считать, что крещение совершено должным образом, только если принимающий его провозгласил заслуживающее доверия исповедание веры в Иисуса Христа.*** В ходе нашего рассуждения мы будем особенно часто обращаться к педобаптистской точке зрения (отстаивающей правомерность «детского крещения»), изложенной Луисом Беркхофом в его «Систематическом богословии», поскольку в этой широко известной книге приводится детальное и ответственное изложение этой позиции.

### А. Способ крещения и его значение

В Новом Завете практика крещения единообразна: человека, принимающего крещение, *погружали* под воду, после чего вновь поднимали. Следовательно, в Новом Завете крещение совершали способом *погружения*. Это очевидно по многим причинам:

<sup>3</sup>**О первостепенных и второстепенных учениях см. во введении. Не все христиане согласны с моим взглядом, и многие не считают это учение второстепенным. Прежде многие христиане пережили преследования и даже были преданы смерти из-за того, что не разделяли положений и практики официальной государственной церкви, касающихся детского крещения. Для этих христиан речь шла не просто о некоей церемонии, а о праве Церкви быть Церковью верующих, которая не включает в себя**

автоматически всех людей, родившихся в определенном географическом регионе. Таким образом, разногласия по поводу крещения становятся разногласиями о природе Церкви — когда человек становится частью Церкви: родившись в семье верующих или после исповедания веры?

<sup>4</sup> Напр., *LSJ*, р. 305: «окупать, погружать»; страдательный залог.—«тонуть». Также BAGD, р. 131: «погружать»; в среднем залоге — «погружаться, мыть (в нехристианской литературе также „погружать, мочить, орошать, охватывать“)». Albrecht Оерке, *TDNT*, 1:530: *βάπτο, βαπτίζω* τίς: «погружать... топить корабль»; в страдательном залоге — «тонуть, тер-петь кораблекрушение» (значение «омывать» или «мыть» в эллинистическую эпоху ветре-чается лишь изредка... гораздо чаще это слово означает погружение или гибель). Стронг (А. Н. Strong, *Systematic Theology*, pp. 933—935) приводит еще целый ряд аргументов.

Беркхоф (Berkhof, *Systematic Theology*, р. 630) возражает и приводит несколько про-тивоположных примеров, однако его доказательства неубедительны, поскольку он сме-шивает примеры употребления глагола *βαπτίζω* с употреблением родственного, но дру-

1) Греческое слово *βαπτίζω* означает «погружать что-то в воду». Это зна-чение данного слова было общепризнанным и использовалось в древнегре-ческой литературе, как в Библии, так и вне ее<sup>4</sup>.

2) В значении «погружать» это слово, похоже, используется во многих но-возаветных текстах. В Мк. 1:5 Иоанн крестил людей «в реке Иордане» (в гре-ческом тексте здесь предлог *kv*, «в» реке, а не «рядом», «у» или «около» реки)<sup>5</sup>. Также Марк сообщает, что Иисус, после того как принял крещение, «выхо-дил **из воды**» (Мк. 1:10). Греческий текст уточняет, что Он «выходил из» (67г) воды, а не отходил от нее (по-гречески было бы *στο*). Тот факт, что Иоанн и Иисус вошли в реку и вышли из нее, явно указывает на погружение, посколь-ку окропление или обливание водой легко могло быть осуществлено, если бы они стояли около реки, в особенности потому, что к Иоанну для крещения при-ходило много людей. Евангелие от Иоанна говорит нам, что Иоанн Крести-тель «также крестил в Еноне близ Салима, потому что там было много воды» (Ин. 3:23). И вновь очевидно, что для крещения окроплением не нужно было «много воды», такое замечание имеет смысл только в том случае, если имеется в виду погружение.

**гого слова, *βάπτο*. (В отрывках, повествующих о «купании» или «мытье» [в Септуагинте, напр., Иудифь 12:7, а в Новом Завете — Мк. 7:4], скорее всего, имеется в виду именно погружение чьего-то тела [или рук, как в Мк. 7:4] в воду полностью.)**

Если бы тот или иной новозаветный автор хотел показать, что людей обрызгивали во-дой, то он использовал бы соответствующий греческий глагол, со значением «обрызгивать»: *ραπτίζω*, который и употребляется в этом смысле в Евр. 9:13,19,21; 10:22; см.: BAGD, р. 734.

<sup>5</sup> Беркхоф спрашивает: «Был ли Иоанн Креститель в состоянии погрузить те толпы, которые приходили к нему на реку Иордан?...» (р. 630). Несомненно, за несколько дней он смог бы погрузить несколько сотен людей, но также возможно, что совершать креще-ние ему помогли его ученики (Мф. 9:14 и др.).

<sup>6</sup> Беркхоф (pp. 630,631) утверждает, что в Деян. 8:38 греческое слово *εἰς* может озна-чать «к», а не обязательно «в». Верно, это слово может иметь оба значения, но мы также должны отметить, что *ἐκ*, несомненно, означает «из», а не «от», которое было бы выра-жено словом *ἀπό*. А указание на то, что они спустились к воде и возвратились (*καταβαίνω* и *διαβαίνω*), не означает, что Филипп и евнух отошли от повозки и верну-лись к ней. Уточняется, что они вошли в воду и вышли из воды.

Когда Филипп возвестил Евангелие евнуху-эфиопу, то, «продолжая путь, они приехали к воде; и евнух сказал: вот вода; что препятствует мне крестить-ся?» (Деян. 8:36). Явно ни тот, ни другой не полагали, что окропление или по-ливание питьевой водой, запас которой у них наверняка был с собой в повоз-ке, могло быть достаточным для осуществления крещения. Они ожидали, пока около дороги им не встретился водоем. И тогда Филипп «приказал остано-вить колесницу, и **сошли оба в воду**, Филипп и евнух; и крестил его. Когда же они **вышли из воды**, Дух Святый сошел на евнуха; а Филиппа восхитил Ангел Господень, и евнух уже не видел его, и продолжал путь, радуясь» (Деян. 8:38,39, курсив мой. — *У. Г.*). Как и в случае с Иисусом, крещение было осуществле-но, когда и Филипп и евнух сошли в водоем, а после крещения оба вышли из него. И вновь лишь крещение погружением может быть удовлетворительным объяснением этого рассказа<sup>6</sup>.

3) Символика союза с Христом в Его смерти, погребении и воскресении требует крещения погружением. Павел говорит:

**Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни (Рим. 6:3,4).**

Павел также говорит колоссянам: «Бывши **погребены с Ним в крещении**, в Нем вы и **совоскресли** верою в силу Бога, Который воскресил Его из мерт-вых» (Кол. 2:12, курсив мой. — *У. Г.*).

<sup>7</sup> Вода крещения связана даже с более глубокой символикой, чем символика моги-лы. Она напоминает нам о воде осуждения Божьего, сошедшей на неверующих во время потопа (Быт. 7:6—24), и о воде исхода, потопившей египтян (Исх. 14:26—29). И когда Иона был ввергнут в пучину (Ион. 1:7—16), он был ввергнут в

место смерти по осуждению Божьему за непослушание — и был спасен чудесным образом, став символом воскресения. Поэтому те, кто сходят в воду крещения, сходят в воду осуждения и смерти, которой они заслуживают перед Богом за свои грехи. Когда же они выходят из воды крещения, это показывает, что они благополучно минули осуждение Божье исключительно благо-даря заслугам Иисуса Христа, с Которым они воссоединились в Его смерти и воскресении. Вот почему Петр (1 Пет. 3:21) говорит, что крещение «подобно этому образу», т. е. спасению Ноя и его семьи во время потопа.

Дуглас Моо в комментарии к Рим. 1—8 говорит, что крещение в Рим. 6 «является краткой версией опыта обращения в целом... поэтому крещение не является символом смерти и воскресения с Христом» (Douglas Moo, *Wycliffe Exegetical Commentary* [Chicago: Moody Press, 1991], p. 371). Он говорит также, что «в Рим. 6 и во всем Новом Завете нет никаких свидетельств, что физические перемещения — погружение в воду и выход из воды, — происходившие во время крещения, имели символический смысл» (p. 379). Хотя я и согласен с тем, что крещение в Рим. 6 является краткой версией опыта обращения в целом, мне не кажется, что нам следует отрицать символику смерти и воскресения с Христом, и вот по каким причинам: 1) физические действия *погружения* в воду (где человеческие существа могут прожить не более нескольких минут) и *выход на поверхность* воды являются столь близкой параллелью схождения в могилу и выхода из нее, что связь очевидна и детальное пояснение не требуется; 2) это подтверждается также ветхозавет-ным погружением в воды осуждения Божьего; 3) когда Павел говорит: «Бывши погребены с Ним в крещении, в Нем вы и со воскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол. 2:12), трудно представить себе, чтобы читатели Павла, даже дети, не поняли явной параллели между крещением и смертью и воскресением Христа. (Это справедливо даже в том случае, если мы вместе с Моо переводим Кол. 2:12 как «посредством крещения».)

Эта истина отчетливо символизируется крещением с погружением. Когда человек, принимающий крещение, входит в воду, это символизирует схождение в могилу и погребение. Выход из воды—это символ воскресения с Христом для хождения в новой жизни. Таким образом, крещение явно символизирует смерть человека для старой жизни и воскресение к новой жизни в Христе. А крещение окроплением или обливанием не заключает в себе этой символики<sup>7</sup>.

Иногда говорят, что основной символикой крещения является не смерть и воскресение с Христом, а очищение от грехов. Верно, вода — это явный символ омовения и очищения, и вода крещения действительно символизирует омовение и очищение от грехов, также как и смерть и воскресение с Христом. В Тит. 3:5 говорится о «бане возрождения», и, хотя слово «крещение» не употреблено в этом тексте, безусловно верно, что во время обращения происходит очищение от греха. Анания сказал Савлу: «Встань, крестись и омой грехи твои, призвав имя Господа (Иисуса)» (Деян. 22:16).

Однако утверждать, что омовение от грехов — это единственное (или даже просто самое главное), что символизируется крещением, — значит неверно отражать новозаветное учение. Как омовение, так и смерть и воскресение с Христом символически отражаются в крещении, однако Рим. 6:1—11 и Кол. 2:11,12 явно подчеркивают смерть и воскресение с Христом. Немаловажно и то, что омовение символизируется погружением гораздо эффективнее, чем окроплением или обливанием, смерть же и воскресение Христа символизируются исключительно погружением, а не окроплением или обливанием.

Итак, каково же значение крещения? В дискуссиях по поводу метода крещения и его значения христиане легко могут упустить из виду значимость и красоту этого обряда и недооценить исключительного благословения, которое сопровождает эту церемонию. Поразительные истины безопасного прохождения через воду осуждения, а также через смерть и воскресение с Христом и омовения наших грехов — это истины, связанные как с данным моментом, так и с вечностью, и они должны быть поводом вознесения великой славы и хвалы Богу. Если церкви будут учить этим истинам более четко, то крещение станет приносить Церкви гораздо большее благословение.

#### Б. Кого следует крестить?

Во многих стихах Нового Завета явно указывается на то, что крещены могут быть только те, кто провозглашает заслуживающее доверия исповедание веры. Такую точку зрения часто называют «крещением верующих», поскольку она заключается в том, что только те, кто сам уверовал в Христа (или, точнее, те, кто обнаруживает признаки веры в Христа), могут быть крещены. Это обусловлено тем обстоятельством, что крещение, которое является **символом начала христианской жизни**, должно совершаться только над теми, кто фактически начал христианскую жизнь.

**1. Аргументы из Нового Завета, где говорится о крещении.** В текстах, повествующих о людях, которые были крещены, предполагается, что крещение совершалось только над теми, кто провозглашал заслуживающее доверия



ис-поведание веры. После проповеди Петра в Пятидесятницу читаем: «Итак *охотно принявшие слово его крестились*» (Деян. 2:41, курсив мой. — У. Г.). Текст уточняет, что крещение было совершено над теми, кто «принял его слово», а потому уверовал в Христа ради спасения<sup>8</sup>. Также в рассказе о том, как Филипп проповедовал Евангелие в Самарии, говорится: «Когда поверили Филиппу, благовествующему о Царстве Божиим и о имени Иисуса Христа, то крестились и мужчины и женщины» (Деян. 8:12). Точно так же, когда Петр проповедовал язычникам в доме Корнилия, он позволил принять крещение тем, *кюуельшал* слово и *принял Святого Духа*. — т. е. тем, кто показал убедительное свидетельство внутренней работы перерождения. Когда Петр проповедовал, «Дух Свя-тый сошел на всех, слушавших слово», а Петр и его спутники «слышали их говорящих языками и величающих Бога» (Деян. 10:44—46). Петр сказал, что крещение должны принимать те, кто имеет в себе возрождающую работу Свя-того Духа: «Кто может запретить креститься водою тем, которые, как и мы, получили Святого Духа?» После этого Петр «велел им креститься во имя Иису-са Христа» (Деян. 10:47,48). Суть этих трех отрывков заключается в том, что крещение следует совершать над теми, кто услышал Евангелие и уверовал в Христа ради спасения. Есть и другие тексты, которые указывают на то же са-мое — Деян. 16:14,15 (Лидия и ее домочадцы, после того как «Господь отверз сердце ее» для веры); Деян. 16:32,33 (семья филиппийскоготюремного стра-жа, после того как Петр проповедовал «слово Господне ему и всем, бывшим в доме его»); 1 Кор. 1:16 (домочадцы Стефана), но эти отрывки мы рассмотрим более подробно ниже, при разборе вопроса о «крещении домочадцев».

<sup>8</sup> Беркхоф предупреждает, что не следует переоценивать молчание Писания по во-просу о детском крещении. Рассуждая о том, что в некоторых случаях крещение прини-мали все домочадцы, он говорит: «И если там были дети, то, несомненно, они были кре-щены вместе с родителями» (р. 634). Однако в Деян. 2:41 говорится совсем иное: здесь уточняется, что крестились «*принявшие слово его*», а не дети тех, кто принял его слово.

<sup>9</sup> Это не означает, что *ни один* ребенок не может переродиться (см. выше, в гл. 23), это значит только, что Павел не имел бы никакой богословской основы для высказыва-ния о том, что все дети, которые были крещены, начали христианскую жизнь. В Гал. 3:27 он говорит: «Все вы, во Христа крестившиеся».

**2. Аргумент, основанный на значении крещения.** Помимо этих указаний новозаветных текстов на то, что крещение всегда следовало за спасительной верой, есть еще одно соображение, свидетельствующее в пользу крещения ве-рующих: внешний символ начала христианской жизни должен быть дан тем, кто *обнаруживает признаки* того, что они начали христианскую жизнь. Но-возаветные авторы писали так, словно подразумевали, что каждый, прини-мавший крещение, лично уверовал в Христа и имел опыт спасения. Павел го-ворит: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись» (Гал. 3:27). Павел подразумевает, что крещение есть внешний знак внутреннего перерож-дения. В отношении детей это было бы попросту несправедливо — Павел не мог бы сказать: «Все вы, *будучи детьми* во Христа крестившиеся, во Хрис-та облеклись», поскольку дети еще не пришли к спасительной вере и не обна-ружили признаков перерождения<sup>9</sup>.

В том же ключе Павел высказывается и в Рим. 6:3,4: «Неужели не знаете, что *все мы, крестившиеся во Христа Иисуса*, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть» (курсив мой. — У. Г.). Могли Па-вел сказать это о детях?<sup>10</sup> Могли он сказать, что «все дети, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились», а потому «погреблись с Ним кре-щением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славой Отца, так и нам ходить в обновленной жизни»? Но если Павел не мог сказать такого о детях, то те, кто отстаивает правомерность детского крещения, должны ска-зать, что крещение означает для детей нечто другое, нежели оно означает для «всех нас, крестившихся во Христа Иисуса». Те, кто доказывает правомер-ность детского крещения, опираются на аргументы, которые кажутся автору этих слов расплывчатыми: говорится о том, что дети принимаются «в завет» или в «общину завета», однако Новый Завет не говорит этого о крещении. Напротив, он говорит, что все крещеные были погребены с Христом, воскрес-ли с Ним и облеклись в Христа.

То же самое можно сказать и в связи с Кол. 2:12: «Бывши погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который вое-кресил Его из мертвых». Однако о детях нельзя сказать, что они были погре-бены с Христом или что они воскресли с Ним через веру, поскольку они еще недостаточно взрослые, чтобы обладать самостоятельной верой.

**3. Римско-католическая точка зрения.** Римско-католическая церковь учит, что крещение необходимо совершать и над детьми<sup>11</sup>. Эта церковь верит, что кре-щение *необходимо идя* спасения и что сам по себе акт крещения *ведет к перерож-дению*. Поэтому, с данной точки зрения, крещение есть *средство*, с помощью ко-торого церковь наделяет людей спасительной благодатью. А если крещение яв-ляется каналом спасительной благодати, то его следует преподавать всем людям.

Людвиг Отт дает следующие пояснения:

Крещение — это то таинство, в котором человек, будучи омыт во-дой во имя Троицы, духовно рождается вновь (Отт в подтверждение это-го высказывания приводит Ин. 3:5; Тит. 3:5; и Еф. 5:26)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> См. ниже ответ на позицию католиков, которая заключается в том, что крещение ведет к перерождению.

<sup>11</sup> Крещение ребенка, сопровождаемое дарованием ему имени, в Римско-католической и епископальной церквях иногда называется «крестинами, наречением имени».

<sup>12</sup> Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*. Trans. by Patrick Lynch, ed. by James Bastible, 4th ed. (Rockford, 111.: Tan Books, 1960, p. 350).

Крещение производит на человека следующее воздействие (если со-блюдены необходимые условия — есть вера и сожаление о грехе): а) уни-чтожение грехов: как первородного греха, так и личных грехов, смерт-ных и прощаемых; б) внутреннее освящение через влияние освящаю-щей благодати (р. 354).

Даже не будучи принято достойным образом, крещение оставляет в душе человека несмываемый духовный знак, символ крещения... Чело-век, получивший крещение, через символ крещения становится частью Тела Христова... Каждый человек, крещенный должным образом, даже вне католической церкви, становится членом единой святой католичес-кой и апостольской Церкви (р. 335).

Отт продолжает, поясняя, что крещение необходимо для спасения и что оно должно совершаться только священниками:

**Крещение водой... со времен начала распространения Евангелия не-обходимо для спасения всех без исключения людей (р. 356)<sup>11</sup>.**

Отт говорит, что крещение обычно должно совершаться священником, но в необычных обстоятельствах (когда, напр., ребенок болен и может умереть вскоре после рождения) оно может быть совершено дьяконом или мирянином. Даже крещение, осуществленное неверующим человеком, может быть при-знано действительным:

**Да, даже язычник или еретик может крестить, если только он следу-ет установленной Церковью процедуре и намеревается сделать то, что делают христиане (р. 358).**

Хотя сами дети и не могут обладать спасительной верой, Римско-католи-ческая церковь учит, что крещение детей действительно:

**Вера, поскольку она не является действенной причиной оправда-ния... может и не присутствовать. Вера, которой нет у ребенка... заме-щается верой церкви (р. 359).**

Для того чтобы осмыслить римско-католическую точку зрения на кре-щение, необходимо понимать, что католики считают, будто бы таинства действуют независимо от веры людей, участвующих в таинствах. А если это так, то крещение может сообщить благодать даже детям, которые не в состоя-нии обладать верой. Это ясно из многих утверждений Отта:

**Католическая церковь учит, что таинства обладают эффективной действенностью, то есть действенностью, независимой от субъективно-го состояния принимающего это таинство человека или священника... таинства сообщают благодать непосредственно, то есть без участия веры (pp. 328, 329).**

**Таинства Нового Завета содержат в себе ту благодать, которую они обозначают, и наделяют ею тех, кто не препятствует ей (р. 328).**

<sup>13</sup> В крайних случаях Отт и римско-католическое учение допускают крещение стрем-ления (для тех, кто искренне стремится принять крещение, но не имеет такой возмож-ности) или крещение кровью (в мученичестве).

Таинства действуют *ex opere operate*, то есть силой совершенного обряда (р. 329)<sup>14</sup>.

Формула *ex opere operate* подразумевает, что, в отрицательном смыс-ле, благодать таинства не передается силой субъективного состояния человека, который ее принимает, а в положительном смысле — благо-дать таинства действует через действительный знак таинства (р. 330).

Тем не менее Отт считает нужным пояснить, что католическое учение не еле-дует понимать «в смысле механического или магического действия» (р. 330). Он говорит:

**Напротив, в том случае, если крещение принимает взрослый чело-век, то вера требуется... но при этом субъективное состояние не являет-ся причиной благодати... Это просто необходимое условие**

**сообщения благодати... Мера благодати, обретенной *ex opere operate*, зависит от субъективного состояния (р. 330).**

Давая ответ на это римско-католическое учение, мы должны вспомнить, что Реформация придавала этому вопросу большое значение. Мартин Лютер всячески подчеркивал, что спасение зависит только от веры, а не от веры **в сочетании с делами**. Но если крещение и участие в других таинствах **необходимы для спасения**, поскольку они **необходимы** для обретения спасительной благодати, то спасение действительно основано на вере в сочетании с делами. Напротив, Новый Завет ясно учит нас, что оправдание происходит **только** верой. «Ибо благодатию вы спасены **через веру**, и сие не от вас, Божий дар: **не от дел**, чтобы никто не хвалился» (Еф. 2:8,9, курсив мой. — У. Г.). Более того, «дар Божий — жизнь вечная во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим. 6:23).

**<sup>14</sup> Выражение *ex opere operate* представляет собой важнейшую часть римско-католического учения о таинствах. Это латинское выражение дословно означает «совершаемое делом» и подразумевает, что таинства действуют в силу совершения определенных действий и что сила таинств не зависит от субъективного состояния людей, которые участвуют в них, и в частности от их веры.**

Римско-католическое мнение о том, что крещение необходимо для спасения, очень похоже на мнение оппонентов Павла из Галатии, которые говорили, что обрезание необходимо для спасения. Ответ Павла таков: те, кто требует обрезания, проповедуют «иное благовествование» (Гал. 1:6). Он говорит, что «все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою» (1ал. 3:10), и очень сурово отзывается о тех, кто пытается ввести какую-то форму послушания как необходимую для спасения: «Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати» (1ал. 5:4). Поэтому мы должны сделать вывод, что никакие **дела** не являются необходимыми для спасения. А поэтому и **крещение** не является необходимым для спасения.

Однако как же быть Ин. 3:5: «Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие»? Хотя многие считают, что эти слова относятся к крещению, гораздо правильнее связывать их с обетованием нового завета в Иез. 36:

***И окроплю вас чистой водою, — и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное. Вложу внутрь вас дух Мой и сделаю то, что вы будете ходить в заповедях Моих и уставы Мои будете соблюдать и выполнять (Иез. 36:25—27, курсив мой. — У. Г.).***

Иезекииль говорит здесь о «духовном» омовении, которое придет в те дни нового завета, когда Бог вложит в Свой народ Святой Дух. В свете этого, родиться от воды и Духа — значит «духовно» омыться во время нового рождения, точно так же как мы в это время получаем духовное, а не физическое «новое сердце».

Также и в Тит. 3:5 говорится не о крещении, а о «бане возрождения», т. е. о **духовном** даровании новой жизни. Водное крещение вообще не упоминается в этом тексте. Духовное, а не буквальное омовение подразумевается также и в Еф. 5:26, где Павел говорит, что Христос предал Себя за Церковь, «чтобы освятить ее, очистив банею водною, посредством слова». Речь идет о Слове Божьем, которое и совершает ту баню, о которой здесь говорится, а не о воде.

Что же касается римско-католической точки зрения о том, что крещение сообщает благодать независимо от субъективного состояния человека, принимающего крещение, и священника (что согласовывается с возможностью крещения детей, которые сами не могут обладать верой), мы должны признать, что в Новом Завете нет примеров, подтверждающих этот взгляд, и ни одно новозаветное свидетельство не доказывает его правильности. Напротив, повествования о людях, принимавших крещение, свидетельствуют о том, что все они сначала пришли к спасительной вере (см. выше). Существуют также и доктринальные утверждения о крещении, где указывается на необходимость спасительной веры. Когда Павел говорит: «Бывши погребены с Ним в крещении, в Нем вы и воскресли», он сразу же добавляет: «**верою** в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол. 2:12).

**<sup>15</sup> Следующие три абзаца взяты в переработанном виде из книги: Wayne Grudem, *The First Epistle of Peter*, TNTC (Leicester: 1VP, and Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 163-165. Использованы с разрешения.**

И наконец, как бытс 1 Пет. 3:21, где Петр говорит: «**Крещение... спасает**? Разве это не подтверждает римско-католическое учение о том, что крещение само по себе приносит спасительную благодать тому, кто его принимает?<sup>15</sup> Нет, поскольку Петр в том же предложении поясняет, что он имеет в виду. Он говорит, что крещение спасает не как «**плотской нечистоты омытие**» (т. е. не как физический акт смывания грязи с тела — не это спасает нас), но как «**обещание Богу доброй совести**» (т. е. как внутреннее, духовное общение между Богом и человеком, общение, которое символизируется внешней церемонией крещения). Мы можем перефразировать утверждение Петра, сказав: «Крещение спасает, но не **внешняя**, физическая церемония, а внутренняя духовная реальность, которую крещение представляет». Таким образом, слова Петра исключают представление о крещении как об автоматически спасающей силе, заключающейся в самой физической церемонии.

Выражение Петра «обещание Богу доброй совести» иначе можно выразить так: «просьба о прощении грехов и даровании нового сердца». Когда Бог дарует грешнику «добрую совесть», тот обретает уверенность в том, что все его грехи прощены и что он оправдан Богом (в Евр. 9:14 и 10:22 точно так же говорится об очищении совести через Христа). Правильно принять крещение — значит обратиться к Богу с «просьбой», сказать: «Пожалуйста, Боже, я приступаю к крещению, которое внешне очистит мое тело, и я прошу Тебя внутренне очистить мое сердце, простить мои грехи и оправдать меня». Если мы понимаем крещение именно таким образом, тогда оно является уместным символом начала христианской жизни<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Иногда утверждают, что в этом стихе перевод «обещание» более верен, чем «просьба». Так, 1Ч1У (как и русская синодальная версия. — *Примеч. пер.*) переводит: «**Обещание** Богу доброй совести». Данные о других употреблениях этого слова не позволяют отдать предпочтение ни тому, ни другому варианту, и из разбора других примеров невозможно сделать никаких выводов (см. об этом: Wayne Grudem, / *Peter*, p. 164).

Однако гораздо более важен тот факт, что перевод «обещание» порождает богословскую проблему. Если крещение — это «обещание Богу» иметь «добрую совесть» (или обещание жить в послушании, что проистекает из доброй совести), то на первое место выходит не зависимость от Бога в даровании Им спасения, а собственные усилия. А поскольку это выражение в 1 Пет. 3:21 столь явно связано с началом христианской жизни и обозначается как часть крещения, которое «спасает», перевод «обещание» не согласуется с новозаветным учением о спасении одной только верой; тогда получается, что это — единственное место, где говорится, что обещание быть праведным «спасает». И раз лексические данные не позволяют определить, какое значение более соответствует этому контексту (и оба в данном случае возможны), правильнее будет принять перевод «просьба», так как это значение гораздо в большей степени согласуется с учением остальной части Нового Завета.

Итак, в 1 Пет. 3:21 совершенно точно не подразумевается, что крещение спасает людей автоматически или что оно передает благодать *ex opere operato*. В этом отрывке даже не говорится, что само по себе крещение обладает спасительной силой, напротив — спасение происходит через внутреннюю веру, которая выражается крещением (ср.: Кол. 2:12). Протестанты, ратующие за «крещение верующих», вполне могут усмотреть в 1 Пет. 3:21 поддержку их убеждений: можно утверждать, что крещение правильно преподано лишь тем, чей возраст позволяет «просить у Бога доброй совести»<sup>11</sup>.

И в заключение следует сказать, что римско-католические учения о том, что крещение необходимо для спасения, что сам по себе акт крещения сообщает спасительную благодать и что детей также следует крестить, неубедительны в свете учения Нового Завета.

**4. Протестантская педобаптистская позиция.** Рассмотрим точку зрения, что крещение может быть преподано *всем маленьким детям верующих родителей*. Этому взгляда придерживаются многие протестантские группы (в частности лютеранской, епископальной, методистской, пресвитерианской и реформатской церквей). Такой взгляд иногда называют педобаптизмом, а иногда «теорией завета», поскольку дети верующих рассматриваются как часть «общины завета» народа Божьего. «Педобаптизм» — это практика крещения детей (префикс «педо» означает «ребенок» и происходит от греческого слова παις)<sup>18</sup>. В первую очередь я буду дискутировать с аргументами, выдвинутыми Луисом Беркхофом, который ясно излагает и хорошо защищает педобаптистскую точку зрения.

Мнение о том, что дети верующих должны быть крещены, в первую очередь основывается на следующих трех пунктах:

<sup>17</sup> Точно так же можно интерпретировать и Кол. 2:12: Павел говорит, что в крещении христиане «совоскресли [со Христом] **верою** в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых». Это предполагает, что те, кто был крещен, обладали верой в то время, когда были крещены, — т. е. были достаточно взрослыми, для того чтобы верить.

<sup>18</sup> Католики тоже педобаптисты, однако они выдвигают иные аргументы, они учат, что крещение приводит к перерождению. В дальнейшем я буду сравнивать протестантский **педобаптизм** с протестантским **«крещением верующих»**. Поэтому я буду употреблять термин «педобаптистский» в отношении педобаптистов-протестантов, которые придерживаются педобаптистской позиции, основанной на теории завета.

1) В ветхом завете детей обрезывали. В ветхом завете обрезание было внешним знаком вхождения в общину завета, или в общину народа Божьего. Обрезание совершалось надо всеми израильскими детьми (мужского пола), когда им исполнялось восемь дней.

2) Крещение соответствует обрезанию. В новозаветный период внешним символом вхождения в «общину завета» является крещение. Поэтому крещение — это новозаветная замена обрезанию. Из этого следует, что

крестить еле-дует всехдетей верующих родителей. Лишить их этого блага — значит лишить их той привилегии, которая принадлежит им по праву, — **символа** принадлежности к общине народа Божьего, «общине завета». Аналогия между обрезанием и крещением довольно ясно видна в Кол. 2:

В Нем **вы и обрезаны** обрезанием нерукотворенным, совлечением греховного тела плоти, обрезанием Христовым; **бывши погребены с Ним в крещении**, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых (Кол. 2:11,12, курсив мой. — У. Г.).

Утверждается, что в этом месте Павел явно проводит параллель между обрезанием и крещением.

3) Крещение домочадцев. Еще одно подтверждение правомерности практики детского крещения — это случаи «крещения домочадцев», о которых говорится в Деяниях Апостолов и в посланиях, в частности, речь идет о крещении Лидии (Деян. 16:15), семьи филиппийского тюремного стража (Деян. 16:33) и домочадцев Стефана (1 Кор. 1:16). Утверждается также, что Деян. 2:39, где дается обетование благословения Евангелия: «Вам принадлежит... и детям вашим», также является подтверждением правильности подобной практики.

В ответ на эти аргументы педобатизма можно возразить следующее: во-первых, нет никакого сомнения в том, что крещение и обрезание во многом сходны, но мы не должны забывать, что они символизируют разные вещи. В ветхом завете существовали **физические, внешние средства вхождения** в «общину завета». Евреем человек становился, родившись от родителей-евреев. Поэтому всех еврейских мальчиков обрезывали. Обрезание не ограничивалось людьми, обладавшими подлинной внутренней духовной жизнью, оно совершалось **над всеми, кто жил в среде израильского народа**. Бог сказал:

...Да будет у вас обрезан весь мужеский пол. < «Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий младенец мужеского пола, рожденный в доме и купленный за серебро у какого-нибудь иноплеменника, который не от твоего семени. Непременно да будет обрезан **рожденный в доме твоём и купленный за серебро твое**, и будет завет Мой на теле вашем заветом вечным (Быт. 17:10—13, курсив мой. — У. Г.).

Обрезывались не только люди, физически происходившие от **Израильского** народа, но также и **рабы**, которые были ими куплены и жили среди них. Присутствие или отсутствие внутренней духовной жизни не имело никакого значения в вопросе о том, следовало ли обрезывать того или иного человека. Поэтому «взял Авраам Измаила, сына своего, и **всех рожденных в доме своем, и всех купленных за серебро свое**, весь мужеский пол людей дома Авраамова; и обрезал крайнюю плоть их в тот самый день, как сказал ему Бог» (Быт. 17:23; ср.: Нав. 5:4, курсив мой. — У. Г.).

Мы должны понимать, что обряд обрезания совершался над каждым мужчиной, жившим в среде израильского народа, хотя при этом **истинное обрезание** есть нечто внутреннее и духовное: «То обрезание, которое в сердце, по духу, а не по букве» (Рим. 2:29). Более того, Павел в Новом Завете открыто говорит, что «не все те Израильтяне, которые от Израиля» (Рим. 9:6). Но хотя во времена ветхого завета (и более полно во времена нового завета) имело место осознание той внутренней духовной реальности, которую было призвано представлять собой обрезание, тем не менее не было **никаких попыток** ограничить совершение обрезания только над теми людьми, чьи сердца **действительно были духовно обрезаны** и кто обладал подлинной спасительной верой. Даже среди взрослых мужчин обрезание применялось ко всем, а не только к тем, кто обнаруживал признаки внутренней веры.

Во-вторых, в новозаветный период была совершенно иная ситуация. Новый Завет не говорит об «общине завета», состоящей из верующих и их неверующих детей, родственников и слуг, которые, по стечению обстоятельств, с ними живут. (Выражение «община завета», как его употребляют педобатисты, часто становится общим и расплывчатым термином, в котором смешиваются различия между ветхим и новым заветами в этом вопросе.) В новозаветной Церкви единственный вопрос имеет значение — обладает ли кто-то спасительной верой и стал ли он духовно частью тела Христова, истинной Церкви? Единственно возможной «общиной завета» является **Церковь**, общение испуленных.

Но как человек становится членом Церкви? Средства вхождения в Церковь являются **добровольными, духовными и внутренними**. Человек становится членом истинной Церкви, **рождаясь вновь** и обретая **спасительную веру**, а не по физическому рождению. Это происходит не благодаря внешнему акту, а по внутренней вере, пребывающей в сердце человека. Безусловно верно, что крещение — это символ вхождения в Церковь, однако это означает, что совершать его следует только над теми, кто **обнаруживает признаки** того, что он является членом Церкви, только над теми, кто исповедует веру в Христа.

Мы не должны удивляться тому, что в ветхом завете (физическое рождение) люди входили в нее иначе, чем в

новом (духовное рождение). В других сферах также существует много аналогичных различий. В пустыне израильтяне питались физической манной, а христиан питает Христос, истинный хлеб, сходящий с небес (Ин. 6:48—51). Израильтяне пили физическую воду, а те, кто верит в Христа, пьют живую воду вечной жизни, которую Он дает (Ин. 4:10—14). В ветхом завете был физический храм, в котором Израиль со-бирался для поклонения, а в новом завете верующие собраны в духовный храм (1 Пет. 2:5). Ветхозаветные верующие приносили на алтарь физические жертвы, животных и растения, а новозаветные верующие приносят «духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Пет. 2:5; ср.: Евр. 13:15,16). Ветхозаветные верующие получили от Бога физическую землю Израиля, которую Он обещал им, а новозаветные верующие получают «лучшую», «небес-ную» землю (Евр. 11:16). В ветхом завете членами израильского народа были те, кто происходил от Авраама по физическому семени, в новом завете те, кто имеет духовное «семя», — потомки Авраама по вере, — являются членами Церкви (Гал. 3:29; ср.: Рим. 4:11,12).

Во всех этих противопоставлениях мы видим те различия между ветхим и новым заветами, которые так подчеркивал Павел. Физические элементы и действия в ветхом завете были «тенью будущего», но истинная реальность, «тело», обретается в новозаветный период, в котором мы воссоединяемся с Христом (Кол. 2:17). С этими изменениями вполне согласуется тот факт, что в ветхом завете дети мужского пола автоматически обрезывались, поскольку их физическое происхождение и физическое присутствие в общине еврейского народа означали, что они были членами общины, для вхождения в которую вера не требовалась. Но сейчас крестят лишь тех, кто обнаруживает признаки подлинной спасительной веры, поскольку членство в Церкви основано на внутренней духовной реальности, а не на физическом происхождении.

В-третьих, примеры крещения домочадцев в Новом Завете на самом деле не дают основательных аргументов в пользу ни одной точки зрения. Если мы более детально изучим эти примеры, то увидим, что в ряде из них есть указания на спасительную веру тех людей, которые были крещены. Например, верно, что семья филиппийского тюремного стража была крещена (Деян. 16:33), но также верно, что Павел и Сила «проповедали слово Господне ему и **всем, бывшим в доме его**» (Деян. 16:32, курсив мой. — *У. Г.*). Если слово Господне было возведено всем, кто находился в доме, то подразумевается, что все эти люди были достаточно взрослыми, чтобы понять слово и уверовать в него. Более того, после рассказа о том, что вся семья была крещена, мы читаем, что филиппийский тюремный страж **«возрадовался со всем домом своим, что уверовал в Бога»** (Деян. 16:34, курсив мой. — *У. Г.*). Итак, здесь речь идет не только о крещении домочадцев, но также и о принятии домочадцами слова Божьего и о радости домочадцев о том, что они уверовали в Бога. Эти факты явно указывают на то, что все домочадцы лично пришли к вере в Христа.

В отношении того факта, что Павел крестил «Стефанов дом» (1 Кор. 1:16), мы должны отметить, что в конце Первого послания к Коринфянам Павел говорит, что «семейство Стефаново... есть начаток Ахаии, и... они посвятили себя на служение святым» (1 Кор. 16:15). Это подтверждает, что они были не только крещены, но и обращены, и служили другим верующим. И вновь пример крещения домочадцев предполагает **веру домочадцев**.

Есть и другие случаи, в которых крещение не упомянуто, но где мы видим ясное свидетельство, что все домочадцы пришли к вере. После рассказа о том, как Иисус исцелил сына царедворца, мы читаем, что отец «уверовал сам и **весь дом его**» (Ин. 4:53, курсив мой. — *У. Г.*). Также, когда Павел проповедовал в Коринфе, «Крисп... начальник синагоги, уверовал в Господа **со всем домом своим**» (Деян. 18:8, курсив мой. — *У. Г.*).

Это означает, что из всех случаев «крещения домочадцев» только в одном не говорится о вере — это Деян. 16:14,15, где речь идет о Лидии: «Господь отверз сердце ее внимать тому, что говорил Павел. Когда же крестилась она и домашние ее...» В тексте просто не уточняется, были ли дети в числе ее домашних.

Это слабое и ненадежное доказательство правомерности детского крещения. Следует признать, что это место не дает оснований для окончательного вывода.

Относительно утверждения Петра в Пятидесятницу: «Вам принадлежит обетование и детям вашим», мы должны заметить, что предложение продолжается так: «и всем дальним, **кого ни призовет Господь Бог наш**» (Деян. 2:39). Более того, в том же самом абзаце уточняется, что крещены были не верующие и их неверующие дети, но **«охотно принявшие слово его** крестились, и присоединилось в тот день душ около трех тысяч» (Деян. 2:41).

В-четвертых, против педобаптистской точки зрения может быть выдвинуто еще одно возражение. Мы можем спросить: «В чем заключается действие крещения?» Иными словами, мы можем спросить: «Как оно свершается? Какие выгоды приносит?»

Католики ясно отвечают на этот вопрос: крещение ведет к перерождению. Ясный ответ дают и баптисты: крещение **символизирует** тот факт, что внутреннее перерождение уже произошло. Но педобаптисты не могут принять ни той, ни другой точки зрения. Они не хотят сказать, что крещение ведет к перерождению, но также они не могут сказать (в отношении детей), что оно символизует перерождение, которое уже произошло<sup>19</sup>.

Единственный выход— это сказать, что крещение символизирует перерождение, которое произойдет в будущем, когда ребенок станет достаточно взрослым, чтобы обрести спасительную веру. Однако и это не вполне уместно, поскольку нет уверенности в том, что ребенок переродится в будущем, — некоторые крещенные дети впоследствии не приходят к спасительной вере. Итак, самым адекватным педобаптистским объяснением является утверждение о том, что крещение символизирует *возможное будущее перерождение*<sup>20</sup>. Оно не ведет к перерождению и не символизирует действительное перерождение; таким образом, его следует понимать как символ возможного перерождения в какой-то момент будущего.

<sup>19</sup>Тем не менее некоторые педобаптисты-протестанты *предполагают, что перерождение произошло (и это станет очевидным позднее)*. Другие, в том числе многие лютеране, говорят, что перерождение происходит во время крещения.

<sup>20</sup>Это не цитата из какого-то конкретного автора-педобаптиста, это мой собственный вывод из логики педобаптистской точки зрения, которая требует именно такого отношения к перерождению.

Однако здесь становится очевидным, что педобаптистское понимание крещения сильно отличается от новозаветного. Новый Завет никогда не рассматривает крещение как символ возможного будущего перерождения. Но-возаветные авторы не говорят: «Кто может запретить креститься водой тем, которые, возможно, однажды спасутся?» (ср.: Деян. 10:47); «Все вы, во Христа крестившиеся, возможно, однажды во Христа облечетесь» (ср.: Гал. 3:27);

«Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, возможно, однажды в смерть Его будем крещены?» (ср.: Рим. 6:3). Новый Завет так о крещении не говорит. Крещение в Новом Завете — это знак нового рождения, очищения от греха и начала христианской жизни. Уместным кажется даровать этот знак только тем, кто обнаруживает необходимые признаки.

Еще один взгляд на символику крещения приводит Майкл Грин<sup>21</sup>. Он говорит:

**Детское крещение подчеркивает объективность Евангелия. Оно указывает на великое свершение Христа распятого и воскресшего независимо от того, отзывается мы на это свершение или нет... Нельзя сказать, что мы получим от этого что-то, если не покаемся и не уверуем. Однако это демонстрация того факта, что наше спасение зависит не от нашей веры, склонной к заблуждениям, а от того, что ради нас свершил Бог (р. 76).**

Он продолжает:

**Детское крещение делает акцент на инициативе Бога в спасении... От чего оно зависит — от человеческого отклика или от инициативы Бога? Вот в чем вся суть вопроса... Для баптиста крещение в первую очередь свидетельствует о том, что мы делаем, отвечая на благодать Бога. Для педобаптиста оно в первую очередь свидетельствует о том, что Бог сделал для того, чтобы это стало возможным (pp. 76, 77; курсив мой. — У. Г.).**

<sup>21</sup> Michael Green, *Baptism: Its Purpose, Practice, and Power* (London: Hodderand Stoughton, and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1987). В этой книге прекрасно изложена педобаптистская точка зрения, а также проведен серьезный анализ библейского учения о крещении, который будет полезен как сторонникам, так и противникам этой позиции.

Однако, отвечая Грину, можно отметить целый ряд моментов. 1) В его анализе не учитывается тот факт, что крещение символизирует не *только* смерть и воскресение Христа; как мы уже отметили при анализе новозаветных текстов, оно *также* символизирует применение к нам искупления, как результат нашего ответа верой. Крещение символизирует тот факт, что мы воссоединились с Христом в Его смерти и воскресении, а омовение водой — что мы очистились от наших грехов. Утверждая, что педобаптисты подчеркивают инициативу Бога, а баптисты подчеркивают ответ человека, Грин предложил читателю две неверные альтернативы, поскольку крещение символизирует как эти два аспекта, так и ряд других. Крещение выражает: а) искупительный труд Христа; б) мой ответ верой (когда я приступаю к крещению); в) применение Богом благ искупления к моей жизни. Крещение верующего человека символизирует все эти три аспекта (а не только мою веру, как полагает Грин), а педобаптизм, по мнению Грина, символизирует только первый аспект. Вопрос не в том, какой из аспектов является «главным», вопрос заключается в том, какой из взглядов на крещение учитывает все те аспекты, которые символизирует крещение.

2) Когда Грин говорит, что наше спасение зависит не от нашей веры, а от работы Бога, выражение «зависит» может быть осмыслено по-разному. Если «зависит» означает «мы полагаемся», то, конечно, обе стороны согласятся,

что мы полагаемся на труд Христа, а не на нашу веру. Если «зависит» означает, что вера сама по себе не является нашей заслугой, через которую мы способны заслужить благосклонность Бога, тогда вновь обе стороны единодушно согласятся с этим. Но если «зависит» означает, что для нашего спасения не имеет значения, верим мы или нет, то с этим не согласится ни первая, ни вторая сторона: Грин сам в предыдущем предложении говорит, что крещение не принесет нам никакой пользы, если мы не покаемся и не уверовали. Итак, если крещение тем или иным образом представляет собой применение к нашей жизни искупления, то практиковать ту форму крещения, которая символизирует только смерть и воскресение Христа, недостаточно, мы должны выразить также наш ответ верой и принять искупление, примененное к нам Богом. Напротив, в позиции Грина есть опасность возникновения мнения (с которым и сам Грин не согласился бы), что Бог применяет ключом спасение независимо от того, верят они в Него или нет.

3) И наконец, те, кто выступает в защиту крещения верующих, часто тревожатся о практических последствиях педобaptизма. Они считают, что практика педобaptизма в современной церковной жизни часто ведет к тому, что человек, которого крестили в детстве, начинает думать, что он переродился, а потому не ощущает настоятельной необходимости прийти к личной вере в Христа. С течением лет это приводит ко все большему количеству **необращенных** членов «общины завета», которые на самом деле не являются членами Церкви Христовой. Это, конечно, не делает педобaptистскую церковь ложной, однако она становится от этого менее чистой, и ей придется часто бороться против либеральных тенденций и других разновидностей неверия, приносимых неверующими членами церкви.

#### В. Эффект крещения

<sup>22</sup> См. гл. 47.

Мы уже говорили о том, что крещение символизирует перерождение, или новое духовное рождение. Но только ли символизирует? Или каким-то образом оно также является «средством обретения благодати», т. е. тем средством, которое Святой Дух использует для благословения Своего народа? Мы уже рассматривали этот вопрос в предыдущей главе<sup>22</sup>, поэтому здесь достаточно сказать, что если крещение совершено должным образом, то оно, безусловно, также приносит верующим определенное духовное благо. Через него приходит благословение Божье к послушанию, радость от публичного исповедания веры, ощущение уверенности от созерцания ясной физической картины смерти и воскресения с Христом, а также омовение от грехов. Несомненно, Господь дал нам крещение для того, чтобы усилить и поддержать нашу веру, — и именно так должно быть со всяким, кто принимает крещение, и со всяким верующим, который присутствует при этом.

#### Г. Необходимость крещения

Хотя мы признаем, что Иисус повелел совершать крещение (Мф. 28:19) и апостолы (Деян. 2:38), мы не должны говорить, что крещение **необходимо** для спасения<sup>23</sup>. Этот вопрос мы уже рассматривали выше в связи с римско-католическим взглядом на крещение. Говорить, что крещение или любое другое действие **необходимо** для спасения, — значит утверждать, что наше оправдание происходит не одной только верой, но по вере плюс некое «дело» — дело крещения. Апостол Павел не согласился бы с тем, что крещение необходимо для спасения, как он не был согласен с тем, что обрезание необходимо для спасения (см.: Гал. 5:1—12)

Те, кто считает, что крещение необходимо для спасения, часто указывают на Мк. 16:16: **«Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет»** (курсив мой. — *У. Г.*). Однако в данном стихе ничего не говорится о тех, кто **верует, но не крещены**. Здесь рассматриваются общие случаи и ничего не говорится о таких необычных ситуациях, как вера без крещения. Так что этот стих, вне всякого сомнения, не следует использовать в данной дискуссии, пытаясь увидеть здесь то, чего нет<sup>24</sup>.

<sup>23</sup>Здесь я расхожусь во мнении не только с римско-католическим учением, но также и с учением многих протестантских деноминаций, которые учат, что, в некотором смысле, крещение все же необходимо для спасения. Хотя в их учениях есть различные нюансы, такой точки зрения придерживаются члены епископальной церкви, многие лютеране и члены Церкви Христа.

<sup>24</sup>Более того, вряд ли этот стих вообще можно использовать в богословских спорах, поскольку в древних рукописях он отсутствует (как и весь отрывок Мк. 16:9—20), и, вероятно всего, первоначально этого стиха не было в тексте Евангелия от Марка (о Мк. 16:9-20 см. в гл. 16).



Гораздо важнее рассмотреть слова Иисуса к умирающему на кресте разбойнику: «Ныне же будешь со Мною в раю» (Лк. 23:43). Разбойник не мог принять крещение до того, как умер на кресте, но он, несомненно, был спасен в тот день. Кроме того, сила этого аргумента не может быть опровергнута утверждением, что разбойник был спасен до прихода Христа (в ветхозаветный период крещение не было необходимо для спасения), потому что новый завет вступил в силу со смертью Иисуса (см.: Евр. 9:17), а Иисус умер прежде, чем оба разбойника, распятые с Ним (см.: Ин. 19:32,33).

Другая причина, по которой крещение не является необходимым для нашего спасения, заключается в том, что наше оправдание от грехов происходит в момент обретения спасительной веры, а не в момент принятия водного крещения, которое обычно происходит позднее<sup>25</sup>. Но если человеку уже оправдан и его грехи прощены в вечности в момент обретения спасительной веры, то крещение не обязательно ни для прощения грехов, ни для обретения духовной жизни<sup>26</sup>.

Поэтому крещение не является необходимым для спасения. Однако оно необходимо, так как нам следует повиноваться Христу, ибо Он повелел принимать крещение всем, кто в Него верит.

#### Д. Возраст, в котором следует принимать крещение

Итак, те, кого аргументы в пользу крещения верующих убедили, вероятно, спросят, в каком же возрасте следует крестить детей.

Наиболее прямой ответ на этот вопрос таков: крестить детей следует, когда они становятся достаточно взрослыми для того, чтобы дать *заслуживающее доверия* исповедание веры. Невозможно установить точный возраст в каждом конкретном случае, но если родители видят убедительные признаки подлинной духовной жизни и понимают, что их ребенок осознает истины, касающиеся веры в Христа, то крещение может быть совершено. Конечно, это требует заботы церкви и пояснительной работы родителей дома. Точный возраст, в котором следует совершать крещение, будет варьироваться от ребенка к ребенку и, в каком-то смысле, от церкви к церкви<sup>27</sup>.

#### Е. Прочие вопросы

**1. Есть ли повод разделяться по вопросу крещения?** Многие годы среди протестантов не было единства по этому вопросу. Но, может быть, есть возможность прийти к согласию?

<sup>25</sup> Об оправдании см. в гл. 35.

<sup>26</sup> О новом рождении см. в гл. 33.

<sup>27</sup> Я крестил своих троих детей, когда им было от семи до десяти лет и когда они достаточно хорошо стали понимать Евангелия и обнаружили подлинные признаки веры в Христа. Во всех трех случаях, я полагаю, крещение могло быть совершено немного раньше, но мы откладывали его, следуя традиции той церкви, членами которой мы были, поскольку детей младше семи лет там не крестили. (Баптисты Соединенного Королевства обычно допускают к крещению детей более старшего возраста.)

Один из путей — это признать, что крещение не является первостепенным учением веры и что можно уважать мнение друг друга и не позволять различиям в этой сфере стать причиной разделений в теле Христовом<sup>28</sup>. Это означает, что можно оба подхода применять на практике.

Несомненно, это будет нелегко как для баптистских, так и для педобаптистских деноминаций, поскольку сложилась давняя традиция отстаивать ту или иную точку зрения по этому вопросу. Конечно, христиане должны сами решить, как они относятся к крещению, однако вряд ли деноминационные различия в этом вопросе должны вести к разделению. Церквам также не следует навязывать тот или иной взгляд на крещение тем, кто учит в церкви или хочет принять сан<sup>29</sup>. В частности, это означает, что баптистским церквам следует принимать в общение тех, кто был крещен в детстве и чьи убеждения подтверждают, что нет необходимости в повторном крещении. Конечно, они могут изложить свою точку зрения, но если люди не согласятся с их доводами, то вряд ли нужно чинить препятствие тем, кто хочет стать членом их церкви. Какое благо принесет такой барьер? И конечно, много вреда принесет нежелание демонстрировать единство Церкви. Вряд ли стоит отвергать тех, кого Господь привел в эту общину.

<sup>28</sup> Я понимаю, что многие читатели не согласятся со мной и скажут, что крещение — *очень важный вопрос*, поскольку различия затрагивают понимание самой природы Церкви. Многие баптисты скажут, что *практика детского крещения совершенно не согласуется с идеей о Церкви, которая состоит только из верующих*, а многие педобаптисты скажут, что *не практиковать* детское крещение — значит противоречить идее общины завета, которая включает в себя и детей верующих.

Я призвал бы всех, кто рассуждает таким образом, вспомнить, как много общего у них с евангельскими христианами, придерживающимися противоположной точки зрения по этому вопросу, — не с теми, кто и по другим вопросам придерживается иных взглядов, а с теми из оппонентов, которые в большинстве случаев согласны с ними в других аспектах христианской жизни. Многие баптисты действительно поощряют присутствие детей в церкви, и многие педобаптисты действительно молятся о спасении своих крещеных детей с той же пылкостью, с какой баптисты молятся о спасении своих некрещеных детей. В том, что касается церковного общения, евангельские педобаптисты действительно требуют заслуживающего доверия исповедания веры, прежде чем дети могут стать полноправными членами церкви (их называют «причастниками», т. е. принимающими причастие). Они также требуют заслуживающего доверия исповедания веры, прежде чем взрослому человеку будет позволено присоединиться к церкви.

И баптисты, и педобаптисты используют очень похожие способы, позволяющие добиться, чтобы их церкви состояли только из верующих. Как те, так и другие любят своих детей, учат их и молятся о них, как о самых дорогих членах большой церковной семьи, которые однажды, как надеются их родители, станут истинными членами тела Христова.

<sup>29</sup> В Соединенных Штатах Евангелическая свободная церковь позволяла как педобаптистам, так и сторонникам крещения верующих быть членами церкви и принимать сан.

С другой стороны, те, кто верит в педобаптизм, должны признать, что не следует оказывать давления на родителей, которые не хотят крестить своих детей, и не считать, что такие родители не повинуются Господу. Возможно, необходима некая церемония посвящения детей Господу после рождения ребенка, которая заменяла бы церемонию крещения, если родители того желают. И конечно, обеим сторонам следует согласиться, что не следует делать критерием взгляды на крещение, когда решается вопрос о церковном служении или рукоположении<sup>30</sup>.

Если бы подобные шаги были предприняты обеими сторонами, то можно было бы достичь большего единства уже сегодня, и вопрос о крещении постепенно перестал бы быть причиной разделения среди христиан.

**2. Кто может совершать крещение?** Мы должны признать, что Писание не уточняет, кто может проводить церемонию крещения. Церкви, в которых есть особое священство (такие, как Римско-католическая церковь и в определенной степени англиканская), будут настаивать, что в обычных обстоятельствах осуществлять крещение могут только должным образом рукоположенные священники (но в необычных обстоятельствах допускаются исключения). Но если мы действительно верим в священство всех верующих (см.: 1 Пет. 2:4—10), то в принципе нет никакой необходимости ограничивать право осуществлять крещение только рукоположенным священством.

<sup>30</sup> Отмечу, что те шаги, которые я предлагаю для преодоления разделений по этому вопросу, не требуют от людей ничего, противоречащего их убеждениям. Я не предлагаю тем, кто разделяет баптистскую точку зрения, начинать крестить детей, если того хотят их родители, или тем, кто придерживается педобаптистского взгляда, крестить только тех, кто дает исповедание веры, или настаивать на повторном крещении тех, кто был крещен в детстве.

<sup>31</sup> Поскольку крещение — это внешний знак вхождения в Церковь — Тело Христова, то уместно было бы требовать принятия крещения прежде, чем кто-то будет принят в члены местной церкви.

Однако поскольку крещение — это знак вхождения в Тело Христова, Его Церковь (ср.: 1 Кор. 12:13 о внутреннем, духовном крещении), то, похоже, оно должно совершаться *в общении церкви*, если это возможно, чтобы вся церковь могла радоваться вместе с тем человеком, который принимает крещение, и укрепляться в вере<sup>31</sup>. Кроме того, поскольку крещение — это символ начала христианской жизни, а потому также и символ начала жизни в истинной Церкви, будет правильным, если вся церковь соберется засвидетельствовать этот факт и поприветствовать человека, принимающего крещение. Церкви следуют также поддерживать практику крещения и следить, чтобы люди, принимающие крещение, правильно понимали, в чем заключается смысл этого обряда. И наконец, если крещение — это символ вхождения в общение истинной Церкви, то уместно было бы, если бы его осуществлял один или несколько официально назначенных представителей церкви. Именно поэтому обычно крещение совершают рукоположенные священнослужители, однако нет никаких причин, по которым церковь не могла бы иногда доверять крещение другим служителям церкви или зрелым христианам. Например, если кто-то успешно проповедует в местной церкви, то ему можно поручить крестить тех людей, которые пришли к Христу через его проповедническое служение. (Отметим, что в Деян. 8:12 Филипп проповедует Евангелие в Самарии, а затем, судя по всему, крестит тех людей, которые пришли к вере в Христа после его проповеди.)

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Вы крещены? Когда это произошло? Как крещение повлияло на вашу христианскую жизнь (если повлияло)? Если вы были крещены в детстве, то как в последствии отнеслись к этому?
2. Какие аспекты такого явления, как крещение, вы стали ценить больше, прочтя эту главу (если такие аспекты есть)? Какие аспекты крещения, по вашему мнению, следовало бы осветить более полно в вашей церкви?
3. Является ли крещение в вашей церкви поводом для радости и прославления Бога? Как вы думаете, что происходит с человеком в момент крещения? Как вы считаете, что должно с ним происходить?
4. После прочтения этой главы изменилось ли ваше мнение по вопросу о детском крещении? Чью точку зрения вы приняли?
5. Какие практические шаги по преодолению различий между христианами в вопросе крещения вы могли бы предложить?
6. Каким образом крещение может усилить эффективность проповеди в церкви? Действует ли оно именно таким образом?

## Специальные термины

заслуживающее доверия исповедание веры крещение верующих община завета  
педобатизм погружение *ex opere operate*

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 459-474  
1930 Thomas, 371-387, 521-522

### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 3:310-324  
1892-1894 Miley, 2:395-410  
1940 Wiley, 3:161-189  
1960 Purkiser, 409-411  
1983 Carter, 2:616

### 3. Баптистские

1767 Gill, 4:621-647  
1907 Strong, 931-959  
1983-1985 Erickson, 1089-1106

### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 7:32-43  
1949 Thiessen, 319-322  
1986 Ryrie, 421-425

### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 7:253-289  
1934 Mueller, 486-505

### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559 Calvin, 2:1303-1358 (4Л5-16)  
1861 Heppe, 611-626  
1871-1873 Hodge, 3:526-611  
1878 Dabney, 758-799  
1887-1921 Warfield, *SWW*, 1:325-331  
1889 Shedd, 2b:574-587  
1937-1966 Murray, *CW*, 2:370-375  
1938 Berkhof, 622-643

1962 Buswell, 2:241-266

7. Обновленческие (или пятидесятичские и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:278-287, 3:136-139, 221-241

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия

1955 Ott, 350-361

2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien 1:248-252; 2:349-354

Другие работы

Beasley-Murray, G. R. *Baptism in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.

Beasley-Murray, G. R. and R. F. G. Burnish. "Baptism". In *EDT*, pp. 69-73. Berkouwer, G. C. *The Sacraments*. Trans, by Hugo Bekker. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

Bridge, Donald, and David Phipps. *The Water That Divides*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977.

Bromiley, G. W. "Baptism". In *EDT*, pp. 112-114. Bromiley, G. W. *77ze Baptism of Infants*. London: Vine Books,

1955. Bromiley, G. W. *Children of Promise*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. Brown, R. "Baptist Theology". In *EDT*, pp. 75-76.

Cottrell, Jack. *Baptism: A Biblical Study*. Joplin, Mo.: College Press, 1989. (Книга написана с точки зрения Церкви Христа, где считается, что крещение необходимо для спасения.)

Green, Michael. *Baptism: Its Purpose, Practice, and Power*. London: Hodder and Stoughton, and Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1987.

Jewett, Paul K. *Infant Baptism and the Covenant of Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Kingdon, David. *Children of Abraham: A Reformed Baptist View of Baptism, the Covenant, and Children*. Haywards Heath, England: Carey Publications, 1973.

Marcel, Pierre Ch. *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*. Trans, by Philip E. Hughes. London: J. Clarke, 1953.

Murray, John. *Christian Baptism*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1970.

Watson, T. E. *Baptism Not for Infants*. Worthing, England: Henry E. Walter, 1962.

## Отрывок для запоминания

Рим. 6:3,4:

*Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились? Итак мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни.*

## Г Л А В А 49

# Вечеря Господня

*В чем смысл Вечери Господней? Как ее следует совершать ?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Господь Иисус установил два обряда (или таинства) для Церкви. В пре-дыдущей главе было рассмотрено **крещение** — обряд, который каждый чело-век принимает лишь один раз как знак начала христианской жизни. В этой главе будет рассмотрена **Вечеря Господня** — обряд, который соблюдается в те-чение всей христианской жизни как знак непрерывного общения с Христом.

### А. Вечеря Господня в истории искупления

Вот как Иисус установил Вечерю Господню:

**И когда они ели, Иисус взял хлеб и благословив преломил и, раз-давая ученикам, сказал: примите, ядите: сие есть Тело Мое. И взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все; ибо сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая во оставление грехов. Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего (Мф. 26:26-29).**

Павел добавляет следующее из той традиции, которую он воспринял:

**Также и чашу после вечери, и сказал: «сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспомина-ние» (1 Кор. 11:25).**

Есть ли основание для этой церемонии в Ветхом Завете? Похоже, что есть, поскольку и тогда люди ели и пили в присутствии Бога. Например, когда из-раильский народ стоял лагерем у горы Синай, после того как Бог дал ему де-сять заповедей, Бог призвал вождей Израиля, чтобы встретиться с ними на горе:

**Потом взошел Моисей и Аарон, Надав и Авиуд и семьдесят из ста-рейшин Израилевых, и видели Бога Израилева... Они видели Бога, и ели, и пили (Исх. 24:9-11).**

Кроме того, народ Израиля каждый год должен был отдавать десятую часть урожая. Закон Моисея гласит:

**И ешь пред Господом, Богом твоим, на том месте, которое изберет Он, чтобы пребывать имени Его там, десятину хлеба твоего, вина тво-его и елея твоего, и первенцев крупного скота твоего и мелкого скота твоего, дабы ты научился бояться Господа, Бога твоего, во все дни. <...> ...И ешь там пред Господом, Богом твоим, и веселись ты и семей-ство твое (Втор. 14:23—26, курсив мой. — У. Г.).**

Но даже еще раньше Бог поместил Адама и Еву в Эдемский сад и дал им для питания все, кроме плодов древа познания добра и зла. Поскольку тогда еще не было греха и поскольку Бог сотворил их для общения с Ним и для того, чтобы они славили Его, то все, что Адам и Ева ели, было трапезой в присут-ствии Бога.

Позднее, когда это общение в присутствии Бога было разрушено грехом, Бог все же позволял принятие пищи (как, напр., трапеза десятины, о которой говорилось выше) в Его присутствии. Такие трапезы восстанавливали обще-ние с Богом (то общение, которое было даровано Адаму и Еве до грехопаде-ния), несмотря на то что это общение было омрачено грехом. Но общение, ко-торое даруется нам в Вечере Господней, несравненно лучше. Ветхозаветные жертвенные трапезы постоянно указывали на то, что за грехи еще не заплаче-но, так как жертвоприношения за них совершались ежегодно и люди ожида-ли Мессию, который должен был прийти и устранить грех (см.: Евр. 10:1 —4). Вечеря Господня напоминает нам, что Иисус уже понес наказание за наши грехи, поэтому теперь мы вкушаем трапезу в присутствии Господа с великой радостью.

Совершая Вечерю Господню, мы надеемся на более прекрасную трапезу в присутствии Бога в будущем, когда общение Эдема будет восстановлено и радость будет еще более великой, ведь участвовать в этой трапезе в присут-ствии Бога будут прощенные грешники, утвержденные в праведности, неспо-собные согрешить вновь. Об этом будущем времени великой радости и трапе-зы в присутствии Бога Иисус говорит: «Сказываю же вам, что отныне не буду пить от плода сего виноградного **до того дня, когда буду пить с вами новое вино в Царстве Отца Моего**» (Мф. 26:29). В Книге Откровение о брачном пире Аг-нца говорится более открыто: «И сказал мне Ангел: напиши: блаженны зван-ные на брачную вечерю Агнца» (Отк. 19:9). Это будет время великой радости в присутствии Господа, с почтением и трепетом пред Ним.

Итак, от Книги Бытие до Книги Откровение рассказывается, как Бог стремился привести Свой народ к общению

с Ним, и наша великая радость заключается в возможности есть и пить в присутствии Господа. В наши дни Церкви следовало бы возродить живое чувство присутствия Бога за этой трапезой.

## **Б. Значение Вечери Господней**

Смысл Вечери Господней сложен. Вечера Господня символизируют и утверждают множество явлений.

**1. Смерть Христа.** Когда мы участвуем в Вечере Господней, мы тем самым возвещаем смерть Христа, потому что наши действия символизируют Его смерть ради нас. Когда преломляется хлеб, это символизирует преломление тела Хрис-Това, а когда изливается чаша, это символизирует излияние крови Христовой ради нас. Вот почему участие в Вечере Господней — это также своего рода воз-вещение: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, *смерть Господню возвещаете*, доколе Он придет» (1 Кор. 11:26, курсив мой. — У. Г.).

**2. Наше участие в преимуществах смерти Христа.** Иисус повелел Своим ученикам: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое» (Мф. 26:26). Принимая чашу, мы тем самым провозглашаем: «Я принимаю блага смерти Христовой», т. е. символически отображаем тот факт, что мы участвуем в преимуществах, за-служенных смертью Иисуса.

**3. Принятие духовной пищи.** Как физический хлеб питает наши физичес-кие тела, так и хлеб и вино Вечери Господней питают нас. Но они также сим-волизируют духовное питание, которое Христос дает нашим душам. Иисус сказал:

**...Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни; ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день; ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питье; ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем; как послал Меня живой Отец, и Я живу Отцем, так и ядущий Меня жить будет Мною» (Ин. 6:53-57).**

Несомненно, Иисус не говорит здесь в буквальном смысле. Но если так, то, скорее всего, Он говорит о духовном участии в благах искупления, кото-рые Он заслужил для нас. Это духовное питание, которое так необходимо на-шим душам, совершается в Вечере Господней и символически, и реально.

**4. Единство верующих.** Когда христиане совместно участвуют в Вечере Гос-подней, они также ясно показывают свое единство. Павел говорит: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10:17).

Когда мы соединяем эти четыре аспекта, то начинаем осознавать некото-рую часть смыслового богатства Вечери Господней: я вхожу в присутствие Христа и вспоминаю о том, что Он умер за меня; я участвую в преимуществах

Его смерти; я получаю духовную пищу; я воссоединяюсь со всеми верующи-ми, которые также участвуют в этой вечере. Какой повод для благодарения и радости!

Однако помимо этих истин, которые видимым образом воплощаются в Вечере Господней, Христос также многое обещает и утверждает в отношении нас самих.

**5. Христос утверждает Свою любовь ко мне.** Факт, что я могу участво-вать в Вечере Господней, — на которую Иисус *приглашает меня*, — это живое напоминание и видимое подтверждение любви Иисуса Христа ко тине лично, индивидуально. Когда я приступаю к Вечере Господней, я снова и снова удо-стоверяюсь в том, что Иисус любит лично меня.

**6. Христос утверждает, что мне уготованы все благословения спасения.** Приглашение на Вечерю Господню, в присутствие Бога, подтверждает, что Иисус приготовил для меня обильные благословения. В этой трапезе я воис-тину предвкушаю великий пир за столом Царя. Я прихожу на Его трапезу как член Его вечной семьи. Приветствуя меня за Своим столом, Господь дает мне уверенность в том, что Он поприветствует меня через все другие благослове-ния как на земле, так и на небе, и особенно на великом брачном пиру Агнца, на котором мне уже приготовлено место.

**7. Я утверждаю мою веру в Христа.** И наконец, когда я беру хлеб и чашу, своими действиями я провозглашаю: «Я нуждаюсь в Тебе и верю в Тебя, Гос-подь Иисус, для того чтобы Ты простил мои грехи и дал жизнь и здоровье

моей душе, ибо только Твоим преломленным телом и пролитой кровью я могу быть спасен».

Когда я участвую в преломлении хлеба, и ем его, и в излиянии чаши, и пью из нее, я вновь и вновь провозглашаю, что *мои грехи* также были причиной страданий и смерти Иисуса. Таким образом, красота Вечери Господней смешивается с грустью, радостью, благодарением и любовью к Христу.

## **В. Каким образом Христос присутствует на Вечере Господней?**

**1. Римско-католическая точка зрения: пресуществление.** В соответствии с учением Римско-католической церкви, хлеб и вино *действительно стано-вятся* телом и кровью Христа. Это происходит в тот момент, когда священник говорит: «Сие есть тело Мое» во время мессы. В тот самый миг, когда священник говорит это, хлеб поднимают и ему поклоняются. Поднять хлеб и провозгласить его телом Христовым может только священник.

Когда это происходит, в соответствии с римско-католическим учением, благодать нисходит на всех присутствующих *ex opere operato*, т. е. «свершается делом»<sup>1</sup>, однако количество благодати зависит от субъективного состояния людей, которые принимают благодать<sup>2</sup>. Кроме того, каждый раз, когда совершается месса, в каком-то смысле повторяется сама жертва Христа, и католическая церковь утверждает, что это реальная жертва, хотя и не та же самая, что была принесена Христом на кресте. Так, Людвиг Отт учит следующему:

**Христос присутствует в таинстве жертвенника через трансформацию всей субстанции хлеба в Его Тело и всей субстанции вина в Его Кровь... Эта трансформация называется пресуществлением<sup>3</sup>.**

**Сила посвящения пребывает только в клирике, должным образом посвященном<sup>4</sup>.**

**Служение поклонения (Latria) должно совершаться только в отношении Христа, присутствующего в евхаристии... Из целостности и перманентности действительного присутствия следует, что абсолютное служение поклонения (Cultus Latriae) должно совершаться в отношении Христа, присутствующего в евхаристии<sup>5</sup>.**

В соответствии с католическим учением, поскольку считается, что хлеб и вино действительно становятся телом и кровью Христа, церковь в течение многих веков не позволяла мирянам пить из чаши Вечери Господней (из страха, что кровь Христа может быть пролита). Мирянам позволялось только есть хлеб<sup>6</sup>.

В учебнике Отта сказано:

<sup>1</sup> Термин *ex opere operate* рассматривается в гл. 48, о крещении.

<sup>2</sup> Людвиг Отт говорит: «Поскольку мера сообщаемой *ex opere operate* благодати пропорциональна субъективному состоянию человека, который ее принимает, то перед причастием должна быть проведена хорошая подготовка, и за ним должно следовать должное благодарение... Недостойное участие в причастии является святотатством». Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 399.

<sup>3</sup> Ibid., p. 379.

<sup>4</sup> Ibid., p. 397.

<sup>5</sup> Ibid., p. 387. Слово «евхаристия» означает «Вечерю Господню». Оно происходит от греческого слова *ευχαριστία*, «благодарение». Однокоренной глагол *εὐχαρισῶ* есть в библейских описаниях Тайной вечери в Мф. 26:27; Мк. 14:23; Лк. 22:19; и 1 Кор. 11:24: «И *возблагодарив* преломил и сказал...» Слово «евхаристия» часто употребляется католиками и епископатами. В среде протестантских церквей о Вечере Господней говорят как о «причастии».

<sup>6</sup> После II Ватиканского собора (1962—1965) были позволены как хлеб, так и вино, однако это не всегда осуществляется на практике.

**Причастие под двумя видами не является необходимым для каждого верного: ни по причине Божественного повеления, ни как средство спасения... Причина в том, что Христос един и целостен в любом во-площении... Запрещение принятия из чаши в Средние века (XII—XIII вв.) было введено по практическим соображениям, особенно из-за опасного-ти осквернения таинства<sup>7</sup>.**

По поводу действительной жертвы Христа Отт говорит:

**Святая месса есть истинная и подлинная жертва<sup>8</sup>.**

**В жертве мессы и жертве креста жертвенный дар и жертвующий Пер-восвященник идентичны; различаются лишь природа и способ жертво-приношения... Жертвенный дар — это плоть и кровь Христовы... Жерт-вующий Первосвященник — Иисус Христос, Который использует священника-человека как Своего служителя и представителя и совершает посвящение через него. По мнению томистов<sup>9</sup>, на каждой мессе Хрис-тос также осуществляет действительную и непосредственную жертву, которая тем не менее не должна восприниматься как множество после-довательных актов. Это единый**

непрерывный жертвенный акт преобра-зившегося Христа.

Цель жертвы в мессе такая же, как и на кресте; в первую очередь — прославление Бога, во вторую — искупление, благодарение и призыва-ние<sup>10</sup>.

*Как умилоостивительная жертва... жертва мессы влияет на отпу-щение грехов и на наказание за грехи; как жертва призывания... она про-изводит дарование сверхъестественных и естественных даров. Евхари-стическая жертва умилоствления может быть принесена, как утверж-дает Трентский собор, не только за живых, но также и за бедные души, пребывающие в чистилище".*

<sup>7</sup> Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 397.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>9</sup> Томисты — последователи учения Фомы Аквинского. — *Примеч. ред.*

<sup>10</sup> Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, p. 408.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 412,413.

В ответ на римско-католическое учение о Вечере Господней следует ска-зать, что, во-первых, оно не признает символического характера утверждения Иисуса, провозгласившего: «Сие есть Тело Мое» и «Сие есть Кровь Моя». Иисус часто говорил о Себе символически. Например, Он сказал: «*Яесмь ис-тинная виноградная Лоза*» (Ин. 15:1), или: «*Яесмь дверь*: кто войдет Мною, тот спасется» (Ин. 10:9), или: «Я емь хлеб, сшедший с небес» (Ин. 6:41). Точно также, когда Иисус говорит: «Сие есть Тело Мое», Он говорит это символи-чески, а не в буквальном, физическом, действительном смысле. Ведь когда Он сидел со Своими учениками, держа хлеб, этот хлеб находился в Его руке и не был Его телом, что, конечно, было очевидно для Его учеников. Никто из присутствовавших там учеников не подумал бы, что хлеб, который Иисус дер-жал в Своей руке, действительно являлся Его физическим телом, поскольку

Его тело было у них перед глазами. Они, естественно, восприняли утвержде-ние Иисуса в символическом плане. Точно так же, когда Иисус сказал: «*Сия чаша есть новый завет* в Моей крови, которая за вас проливается» (Лк. 22:20), Он, безусловно, не имел в виду, что чаша действительно была новым заветом, Он хотел сказать, что чаша *представляла собой* новый завет.

Кроме того, римско-католическая точка зрения не признает ясного ново-заветного учения об *окончателности* и *завершенностижертвы* Христа за наши грехи. В Послании к Евреям это неоднократно подчеркивается, например, в таких словах: «*И не для того, чтобы многократно приносить Себя*, как перво-священник входит во святилище каждогодно с чужою кровью; иначе надле-жало бы Ему многократно страдать от начала мира. Он же *однажды*, к концу веков, явился для уничтожения греха жертвою Своею. <... >«Христос, *однаж-ды* принесши Себя в жертву, чтобы подъять грехи многих, во второй раз явится не для очищения греха, а для ожидающих Его во спасение» (Евр. 9:25—28). Со времен Реформации утверждение, что жертва Христа продолжается или по-вторяется в ходе мессы, считалось самым сомнительным римско-католичес-ким учением, сточки зрения протестантов. Если мы осознаем, чтожертваХри-ста за наши грехи окончательная и завершенная («*Совершилось!*», Ин. 19:30; ср.: Евр. 1:3), то это дает нам чувство великой уверенности в том, что за наши грехи наказание уже понесено и никакой жертвы приносить уже не нужно. Представление же о продолжающейся жертве Христа разрушает нашу уве-ренность в том, что расплата была совершена Христом и принята Богом-От-цом и что за наши грехи нам «нет ныне никакого осуждения» (Рим. 8:1).

Для протестантов мысль о том, что месса в каком-то смысле является повторением смерти Христа, кажется возвратом к повторяющимся жертво-приношениям ветхого завета, о которых сказано: «Жертвами каждогодно напоминается о грехах» (Евр. 10:3). Вместо уверенности в полном проще-нии грехов через жертву Христа, принесенную раз и навсегда (Евр. 10:12), представление о том, что месса — это повторяющаяся жертва, дает нам по-стоянное напомирование о грехах и о той вине, которую надо искупать еже-недельно<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> По этой причине многие протестанты считают, что они могут участвовать в Вечере Господней, совершаемой в любой другой протестантской церкви, даже на бо-гослужениях в Высокой англиканской церкви («High Church» — направление в англиканской церкви, близкое к католицизму, в противоположность \*Low Church», более близкой к евангельским церквам. — *Примеч. пер.*), которые по форме очень напоминают католическое богослужение, но не могут с чистой совестью участвовать в римско-католической мессе из-за самой природы римско-католического учения о мессе.

Что же касается мнения о том, что только священники могут совершать Вечерю Господню, то Новый Завет не устанавливает таких ограничений. Так что утверждение об исключительной роли священников на Вечере Господней кажется неоправданным. Кроме того, поскольку Новый Завет учит, что все верующие являются священниками и членами «царственного священства» (1 Пет. 2:9; ср.: Евр. 4:16; 10:19—22), мы не должны выделять некий класс лю-дей, имеющих права священства, как это было во времена ветхого завета; мы должны подчеркивать, что все



верующие обладают великой духовной привилегией приближаться к Богу.

И наконец, любое ограничение, запрещающее мирянам пить из чаши Вечери Господней, — это неповиновение прямому повелению Христа, данно-му ученикам: «Пейте из нее **все**» (Мф. 26:27), а также и Его повелению, записанному Павлом: «Сие творите, когда только **будете пить**, в Мое воспомина-ние» (1 Кор. 11:25).

**2. Лютеранская точка зрения: консубстанция (сочествование).** Мар-тин Лютер отвергал римско-католическое учение о Вечере Господней, но все же настаивал, что слова «Сие есть тело Мое» следует понимать буквально, до определенной степени. Его точка зрения заключалась в том, что хлеб не **ста-новится** физическим телом Христа, но физическое тело Христа **присутствует** «в, с и под» хлебом Вечери Господней.

Иногда приводят такой пример: тело Христа присутствует в хлебе, как вода присутствует в губке, — вода не является губкой, но присутствует «в, с и под» губкой всегда, когда присутствует губка. Другие сравнения: магнит и его способность притягивать предметы; тело и душа.

Лютеранское понимание Вечери Господней находим в учебнике Фрэнси-са Пайпера<sup>13</sup>. Он цитирует «Краткий катехизис» Лютера: «Что такое тайн-ство Святого причастия? Это содержащиеся в хлебе и вине истинные тело и кровь Господа нашего Иисуса Христа, которые мы, христиане, должны есть и пить, по установлению Самого Христа»<sup>14</sup>. Также и в Аугсбургском исповеда-нии веры (Артикул X) говорится: «О Святом причастии (Вечере Господней) наши церкви учат, что тело и кровь Христовы воистину присутствуют и раз-даются тем, кто причащается [вкушает Вечерю Господню]»<sup>15</sup>.

Единственный отрывок, о котором можно подумать, что он подтверждает такую точку зрения — это 1 Кор. 10:16: «Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?»

<sup>13</sup> F. Pieper, *Christian Dogmatics*, 4 vols. (St. Louis: Concordia, 1950—1957).

<sup>14</sup> Ibid., p. 296. (Книга согласия: Вероисповедание и учение лютеранской церкви. М.: Лютеранское Наследие, 1998. С. 432. — Примеч. пер.).

<sup>15</sup> Ibid. (Русский текст см. там же. С. 30. — Примеч. пер.)

Тем не менее для того, чтобы подтвердить это учение, Лютеру следовало бы ответить на один важный вопрос: как может физическое тело Христа, или, в более общем плане, человеческая природа Христа, присутствовать всю-ду? Не вознесся ли Иисус на небеса в Своей человеческой природе и не пребы-вает ли там до тех пор, пока не возвратится? Не сказал ли Он, что оставляет землю и что более не останется в мире, но отправится к Отцу (Ин. 16:28; 17:11)? В ответ на эту проблему Лютер учил о *вездесущности* человеческой природы Христа после вознесения — т. е. тому, что человеческая природа Христа при-сутствует всюду («вездесущна»). Однако богословы еще со времен Лютера по-дозревали, что он учил о вездесущности человеческой природы не потому, что это утверждается в Писании, а потому, что ему надо было как-то объяснить свое учение о консубстанции.

В ответ на точку зрения Лютера можно сказать, что в ней также не при-знается тот факт, что Иисус учит о *духовной* реальности, но на примере физи-ческих предметов, когда говорит: «Сие есть тело Мое». Мы не должны вое-принимать эти слова буквально, точно так же, как соответствующее утверж-дение о том, что «*сия чаша есть новый завет* в Моей Крови» (Лк. 22:20). Ведь Лютер даже в буквальном смысле не отдает должного словам Иисуса. Берк-хоф справедливо замечает, что Лютер учит так, будто слова Иисуса означают: «Сие сопровождает тело Мое»<sup>16</sup>. В связи с этим весьма полезно было бы пере-читать Ин. 6:27—59, где из контекста ясно, что Иисус говорит о хлебе в бук-вальных, физических выражениях, но поясняет свои слова в выражениях ду-ховной реальности.

**3. Остальные протестанты: символическое и духовное присутствие Хри-ста.** В отличие от Мартина Лютера, Жан Кальвин и другие реформаты дока-зывали, что хлеб и вино Вечери Господней не превращаются в тело и кровь Христа и никоим образом не содержат в себе тело и кровь Христа. Хлеб и вино *символизируют* тело и кровь Христа и являются видимыми знаками истинно-го присутствия Самого Христа<sup>17</sup>. Кальвин говорил:

<sup>16</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 653.

<sup>17</sup> В вопросе о природе присутствия Христа в Вечере Господней Кальвин несколько расходился с другим швейцарским реформатом, Ульрихом Цвингли (1484—1531). Оба они говорили, что Христос присутствует в Вечере Господней символически, но Цвингли го-раздо менее решительно утверждал действительное духовное присутствие Христа. Тем не менее точное содержание учения Цвингли по этому вопросу остается темой дискус-сий историков.

Тот факт, что нам дан знак, позволяет сделать вывод, что и субстан-ция нам дана во всей своей реальности. Ибо если мы не хотим назвать Бога обманщиком, то не дерзнем утверждать, будто Он явил

нам пустой и тщетный знак Своей истины... Верующие должны всем своим существом придерживаться следующего правила: когда они видят богоуста-новленные знаки, то могут не сомневаться, что с ними поистине сопряжены сами означаемые вещи. Ибо для чего !Бсподь дал нам знак Своего Тела, как не для того, чтобы убедить нас в причастности Ему?<sup>18</sup>

Тем не менее Кальвин не был согласен ни с римско-католическим учени-ем (о том, что хлеб становится телом Христовым), ни с лютеранским учением (о том, что хлеб содержит в себе тело Христово):

Нам следует установить присутствие Иисуса Христа в вечере таким образом, чтобы не привязывать Его к хлебу и не заключать в хлеб. Дру-гими словами, не следует низводить Христа к этим тленным элементам, что умалило бы Его небесную славу<sup>19</sup>.

В наши дни большинство протестантов сказало бы, что хлеб и вино симво-лизируют тело и кровь Христа, но И Сам Христос также особым образом **духов-но присутствует** в Вечере Господней, когда мы причащаемся. И в самом деле, Иисус обещал присутствовать на любом богослужении верующих: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18:20)<sup>20</sup>. И если Он присут-ствует, когда христиане собираются для поклонения, то мы ожидаем также, что Он особым образом будет присутствовать и на Вечере Господней<sup>21</sup>. Мы ветре-чаемся с Ним за **Его** столом, куда Он приходит, чтобы отдать Себя нам. Когда мы получаем хлеб и вино в присутствии Христа, мы участвуем в Нем и во всех Его благах. Мы «питаемся Им в сердцах наших» с благодарением. И в самом деле, даже ребенок, который знает Христа, поймет это без объяснения и будет ожидать особого благословения от Господа во время этой церемонии, посколь-ку ее значение совершенно очевидно, когда верующие едят и пьют. И все же мы не должны говорить, что Христос присутствует независимо от нашей личной веры; нет, Он встречает нас и благословляет в соответствии с нашей верой в Него.

<sup>18</sup> Calvin, *Institutes*, 4.17.10.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 4.17.19.

<sup>20</sup> Верно, эти слова сказаны в контексте, где речь идет о церковной дисциплине (ст. 15— 19), но в данном случае общая истина употреблена для подкрепления конкретно-го случая, и нет никаких причин ограничивать применение этой истины только сферой церковной дисциплины. Эта истина говорит нам, что Иисус всегда присутствует посре-ди верующих, которые собрались во имя Его.

<sup>21</sup> Иногда протестанты так рьяно отрицали римско-католическое учение о «реаль-ном присутствии» Христа в хлебе и вине, что совершенно неоправданно отвергали и Его духовное присутствие. Миллард Эриксон отмечает юмористический аспект этой ситуа-ции: «Чтобы избежать представления о некоем магическом присутствии Иисуса, некото-рые баптисты иногда заходили в такую крайность, что создавалось впечатление, будто единственное место на свете, где Иисуса совершенно точно нет, — это Вечеря Господня. Один баптист назвал это „учением о реальном отсутствии” Иисуса Христа» (Millard Erickson, *Christian Theology*, p. 1123).

Итак, каким же образом Христос присутствует? Нет никакого сомнения в символическом присутствии Христа, но в этой церемонии есть также и Его подлинное духовное присутствие и подлинное духовное благословение.

### Г. Кто может участвовать в Вечере Господней?

Несмотря на различия во взглядах на некоторые аспекты учения о Вечере Господней, большинство протестантов согласилось бы, во-первых, с тем, что **только те, кто верит в Христа**, должны в ней участвовать, поскольку это знак, что человек является христианином и ведет христианскую жизнь<sup>22</sup>. Павел пре-достерегает о том, что те, кто ест и пьет недостойно, столкнутся с серьезными последствиями: «Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и не мало умирает» (1 Кор. 11:29,30).

Во-вторых, многие протестанты согласились бы, что, исходя из смысла крещения и Вечери Господней, обычно **только те, кто был крещен**, могут уча-ствовать в Вечере Господней. Это обусловлено тем фактом, что крещение явно представляет собой символ **начала** христианской жизни, тогда как Вечеря Гос-подня — символ того, что человек **продолжает** вести христианскую жизнь. Поэтому если кто-то принимает Вечерю Господню не будучи крещенным и тем самым дает публичное утверждение, что он продолжает жить христиан-ской жизнью, то этого человека следует спросить: «А не стоило бы сейчас при-нять крещение и тем самым символизировать тот факт, что вы начинаете хри-стианскую жизнь?»

Другие же, в том числе и автор этих строк, возразили бы на это ограниче-ние следующим образом: если истинно верующий, но еще не принявший кре-щение человек, не допускается к Вечере Господней, когда христиане собира-

ются вместе, то возникает еще одна проблема. В этом случае факт, что человек не участвует в Вечере Господней, показывает, что он **не является** членом Тела Христова, когда христиане собираются вместе для проведения вечера в единстве общения (см.: 1 Кор. 10:17: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба»). Поэтому церквям лучше допускать некрещеных верующих к участию в Вечере Господней, но и побуждать их к тому, что-бы они приняли крещение как можно скорее. Поскольку если они стремятся участвовать в символической демонстрации того, что они являются христианами, то нет никаких причин, которые мешали бы им стремиться участвовать в другом акте — в том, который уместно осуществлять первым.

**22 Тем не менее с недавнего времени в англиканской церкви стали допускать детей к участию в Вечере Господней, объясняя это тем, что если дети получили знамение крещения, было бы неверно отказывать им в знамении Вечери.**

Конечно, проблем, возникающих в обеих ситуациях (когда некрещеный верующий принимает причастие и когда он не принимает его), можно избежать, если вновь обращенные христиане будут принимать крещение вскоре после того, как они обретут веру. И какую бы позицию ни занимала церковь в этом вопросе, она должна подчеркивать, что идеальная ситуация для нового верующего — это сначала принять крещение, а затем участвовать в Вечере Господней.

Третье требование, предъявляемое к приступающим к Вечере Господней, — это испытание самого себя:

**Посему, кто будет есть хлеб сей или пить чашу Господню недостойно, виновен будет против Тела и Крови Господней. Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем (1 Кор. 11:27—29).**

В 1 Кор. 11 Павел обличает коринфян за их эгоистичное и неосмотрительное поведение, когда они собираются в церкви: «Далее, вы собираетесь так, что это не значит вкушать вечерю Господню; ибо всякий поспешает прежде других есть свою пищу, так что иной бывает голоден, а иной упивается» (1 Кор. 11:20,21). Это помогает нам понять, что Павел имеет в виду, когда говорит о тех, кто ест и пьет «не рассуждая о Теле» (1 Кор. 11:29). Проблема заключалась **не в том**, что члены церкви не понимали, что хлеб и чаша представляют собой тело и кровь Господа — они, безусловно, знали об этом. Проблемой скорее было их эгоистичное, неосмотрительное поведение в отношении друг друга, когда они на-ходились за трапезой Господа. Они не понимали истинной природы Церкви **как единого Тела** (или «не рассуждали» об этом). Такая интерпретация выражения «не рассуждая о Теле Господнем» подтверждается упоминанием Павла о Церкви как едином Теле Христовом совсем незадолго до этого отрывка — в 1 Кор. 10:17: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба»<sup>23</sup>. Поэтому выражение «не рассуждая о Теле Господнем» означает «без понимания единства и взаимозависимости людей в церкви как Тела Христова». Оно означает безразличие к братьям и сестрам, когда церковь собирается на **Господню вечерю**, где нам следует отражать Его качества<sup>24</sup>.

<sup>23</sup>Кроме того, мы можем справедливо предположить, что представление о едином Теле не было новым и что Павел учил их этому, пока оставался в Коринфе в течение двух лет, после того как основал там церковь.

<sup>24</sup>Такая интерпретация подтверждается еще двумя аргументами: 1) Павел говорит: «Не рассуждая о Теле»; он не говорит: «Не рассуждая о теле и крови Господа», как он, вероятно всего, сказал бы, если бы имел в виду: «Не понимая, что хлеб и чаша представляют собой тело и кровь Господа». 2) Кроме того, Павел говорит: «Да испытает же себя человек» (а это, несомненно, подразумевает также и размышление об отношениях человека с другими членами церкви), но Павел не говорит: «Пусть каждый задумается о том, понимает ли он, что символизируют хлеб и вино».

Итак, что значит есть или пить «недостойно» (1 Кор. 11:27)? Сначала мы можем подумать, что эти слова относятся только к тому, как мы ведем себя во время трапезы. Но Павел поясняет: недостойное участие подразумевает, что человек «не рассуждает о Теле». Он тем самым указывает, что нам следует задуматься о наших отношениях внутри Тела Христова в целом; посмотреть, не ведем ли мы себя таким образом, что наше поведение живо иллюстрирует не единство единого хлеба и единого тела, а разъединенность и провозглашает не самопожертвование нашего Господа, а враждебность и эгоизм. Итак, в широком смысле, выражение «да испытает же себя человек» означает, что нам следует спросить себя, отражают ли наши отношения внутри Тела Христова качества Господа, с Которым мы встречаемся и Которого представляем.

В связи с этим следует также упомянуть об учении Иисуса относительно поклонения вообще:

**Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь**

**против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди, прежде примиришься с братом твоим, и тогда при-ди и принеси дар твой (Мф. 5:23,24).**

Иисус говорит нам, что, когда мы приступаем к поклонению, мы должны быть уверены, что наши отношения с другими людьми улажены, а если это не так, то нам следует энергично действовать, чтобы исправить положение вещей, и после этого приступать к поклонению Богу. Это увещание особенно справедливо в отношении Вечери Господней.

Конечно, пастор не может знать, испытывает себя человек или нет (за исключением тех случаев, когда явно оскорбительное или греховное поведение становится очевидным для всех). В церкви чаще всего именно пасторы и руководители должны четко объяснить смысл Вечери Господней и предостеречь от опасностей недостойного участия в ней. Тогда люди будут ответственны за испытание своей жизни, как того требует Павел. Действительно, Павел не говорит, что пасторы должны испытывать каждого человека, а призывает каждого человека к испытанию себя самого: «Да испытывает же себя человек» (1 Кор. 11:28)<sup>25</sup>.

#### **Д. Другие вопросы**

<sup>25</sup> В случаях применения церковной дисциплины или появления явных признаков, что человек отклоняется от пути Христа, у руководителей церкви может возникнуть желание устно предостеречь человека от участия в Вечере Господней, чтобы заблуждающийся брат не ел и не пил себе в осуждение. Однако такие случаи должны быть редки, и мы также должны избегать ошибки многих церквей, которые были столь строги в отношении Вечери Господней, что многие истинные верующие были отстранены от нее и тем самым единство Тела Христова не получило подтверждения, а верующие не имели доступа к духовным благословениям, которые принадлежат им во Христе по праву; они были отстранены от участия в обряде, соблюдение которого является проявлением послушания Господу.

Кто должен совершать Вечерю Господню? Писание не дает нам ясного ответа на этот вопрос, поэтому нам остается решать, что является мудрым и уместным для блага верующих церкви. Чтобы избежать нарушений при со-

вершение этого обряда, заниматься этим должен ответственный руководитель, однако Писание, похоже, не требует, чтобы Вечерю Господню совершали только рукоположенные клирики или избранные церковные служители. Конечно, в обычной ситуации причастие уместно совершать пастору или другому руководителю, ведущему богослужение в церкви. Однако нет никаких причин настаивать, чтобы причащали верующих только служители церкви, или только руководители, или только мужчины. Если бы Вечерю Господню совершали, например, и мужчины, и женщины, разве это не было бы ясным свидетельством нашего единства и духовного равенства во Христе?<sup>26</sup>

Как часто следует проводить Вечерю Господню? Писание не уточняет этого. Иисус просто сказал: «Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию...» (1 Кор. 11:26). Здесь следовало бы также рассмотреть указания Павла о богослужении: «...Все сие да будет к назиданию» (1 Кор. 14:26). В большинстве церквей за всю историю христианства Вечера Господня совершалась каждую неделю. Однако во многих протестантских церквях начиная с эпохи Реформации Вечера Господня стала совершаться реже — иногда один или два раза в месяц или, как во многих реформатских церквях, только четыре раза в год. Однако если Вечера Господня сопровождается испытанием себя, исповедью, благодарением и хвалой, то еженедельное совершение не кажется слишком частым, и, безусловно, ее следует совершать «к назиданию».

### **Вопросы для самостоятельной работы**

1. Изменилось ли ваше отношение к Вечери Господней после прочтения этой главы?
2. Какие из явлений, символизируемых Вечерей Господней, являются ободрением в вашей христианской жизни?
3. Какому взгляду на присутствие Христа в Вечере Господней учит ваша церковь? Что вы сами теперь думаете по этому поводу?
4. Есть ли у вас такие отношения, которые следовало бы восстановить, прежде чем вновь приступать к Вечере Господней?
5. Есть ли необходимость изложить в вашей церкви некоторые аспекты Вечери Господней более подробно? Какие?

## Специальные термины

вездесущность человеческой природы Христа  
духовное присутствие евхаристия

<sup>26</sup> Конечно, в каждой церкви этот вопрос решается по-своему, и ей решать, стоит ли менять установленный порядок.

консубстанция не рассуждая о Теле пресуществление  
причастие  
символическое присутствие

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

#### 1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 472-542

#### 2. Арминьянские (уэслианские или методистские)

1875-1876	Pope,	3:325-334
1892-1894	Miley,	2:411-414
1940	Wiley, 3:189-208	
1960	Purkiser, 411-415	
1983	Carter, 2:616-619	

#### 3. Баптистские

1767	Gill, 2:647-660
1907	Strong, 959-980
1983-1985	Erickson, 1107-1128

#### 4. Диспенсационалистские

1947	Chafer, 7:229
1949	Thiessen, 322-325
1986	Ryrie, 425-426

#### 5. Лютеранские

1917-1924	Pieper,	3:290-296
1934	Mueller, 506-540	

#### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1559	Calvin, 2:1359-1448 (4.27-28)
1724-1758	Edwards, 1:431-532
1861	Heppe, 627-656
1871-1873	Hodge, 3:611-692
1878	Dabney, 800-817
1887-1921	Warfield, <i>SWW</i> , 1:332-338
1889	Shedd, 2b:564-574
1937-1966	Murray, <i>CW</i> , 2:376-384; <i>CW</i> , 3:275-288
1938	Berkhof, 644-658
1962	Buswell, 2:266-279

#### 7. Обновленческие (или пятидесятичестские и харизматические) 1988-1992 Williams

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

##### 1. Традиционные богословия

1955	Ott, 370-416
------	--------------

##### 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980	McBrien 2:757-768; 1:552-556
------	------------------------------

Другие работы

Beckwith, Roger T. "Eucharist". In *EDT*, pp. 236-238.  
Berkouwer, G. C. *The Sacraments*. Trans. by Hugo Bekker. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.  
Bridge, D., and D. Phypers. *Communion: The Meal That Unites?* London: Hodder and Stoughton, 1981.  
Marshall, I. Howard. *Last Supper and Lord's Supper*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.  
Osterhaven, M. E. "Lord's Supper, Views of". In *EDT*, pp. 653-656. Wallace, R. S. "Lord's Supper". In *EDT*, pp. 651-653.

## Отрывок для запоминания

1 Кор. 11:23-26:

*Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и возблагодарив преломил и сказал: «пришлите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспо-минание». Также и чашу после вечери, и сказал: «сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание». Ибо всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Господню возве-щаете, доколе Он придет.*

## Г Л А В А 50

### Поклонение

*Каким образом наше поклонение может исполнить свое великое предназначение в эпоху нового завета? Что значит «поклоняться в духе и истине» ?*

#### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Термин «поклонение» иногда применяется в отношении всей христиан-ской жизни, и действительно, все в нашей жизни должно быть актом покло-нения, и все, что совершает церковь, должно рассматриваться как поклоне-ние, поскольку все наши действия должны славить Бога. Однако здесь я ис-пользую это слово не в таком широком смысле. Я употребляю этот термин в более узком значении — это музыка и слова, которые христиане обращают к Богу как хвалу, а также состояние сердца, которое сопровождает эту хвалу, в особенности когда христиане собираются вместе. Поскольку в главах этой части рассматривается учение о церкви, то мы уделим внимание поклонению, которое совершается верующими, собравшимися вместе в церкви.

#### А. Определение поклонения и его цели

**Поклонение—это прославление Бога нашими голосами и сердцем в Его при-сутствии.** В этом определении мы отмечаем, что поклонение — это акт про-славления Бога. Но мы призваны славить Бога во всех аспектах нашей жиз-ни, поэтому в данном определении подчеркивается, что поклонение — это не-что, совершаемое в присутствии Божьем, когда мы осознанно склоняемся пред Ним в нашем сердце, славим Его голосом и говорим о Нем так, чтобы другие слышали. Павел призывает колосских христиан: «Слово Христово да вселя-ется в вас обильно, со всякою премудростью; *научайте и вразумляйте друг друга псалмами, славословием и духовными песнями, во благодати воспевая в сердцах ваших Господу*» (Кол. 3:16, курсив мой. — У. Г.).

Ведь главная причина, по которой Бог призвал нас в собрание церкви, — это Его желание, чтобы мы поклонялись Ему. Эдмунд Клоуни мудро замечает:

**Бог просил фараона: «Отпусти народ Мой, чтобы он совершил Мне служение в пустыне» (Исх. 7:16)... Бог выводит их оттуда, чтобы ввести куда-то, а именно в Его собрание, великое собрание тех, кто стоит пред Его лицом... Поэтому собрание Божье на Синае — это окончательная цель исхода. Бог приводит Свой народ в Свое присутствие, чтобы он мог слышать Его голос и поклоняться Ему (курсив мой. — У. Г.).**

Однако Клоуни поясняет, что собрание поклонения на горе Синай не мог-ло оставаться пред Богом вечно. Поэтому Бог установил в Церкви другие празд-нества, на которые три раза в год вся Церковь должна была собираться перед Ним. Он говорит, что «Израиль — это народ, созданный для служения, при-званный собираться во дворах Господа и совместно славить имя Всевышнего»<sup>1</sup>.

При этом Клоуни указывает, что, вместо того чтобы поклоняться Богу в едином святом собрании, народ обратился к служению идолам; и тогда, вмес-то того чтобы собирать Свой народ для поклонения Ему, «Бог в гневе рассеял народ в изгнание»<sup>2</sup>.

Но Бог обещал, что Его план о Его народе все же будет осуществлен, что однажды появится великое собрание не только Израиля, но всех народов пе-ред Его престолом (Ис. 2:2-4; 25:6-8; 49:22; 66:18-21; ср.: Иер. 48:47; 49:6,39). Клоуни отмечает, что исполнение этого обетования стало осуществляться, только когда Иисус начал созидать Церковь:

Пятидесятница была временем первых плодов, началом великой жатвы искупления. Петр проповедовал об исполнении пророчества Иоилья. Дух излился на людей, в мир вошло поклонение новой эпохи. Цер-ковь — собрание поклонения — восславила Бога... Начался сбор урожая...

Евангельский призыв — это призыв к поклонению, к отказу от гре-ха и обращению к имени Господа... Картина Церкви как собрания по-клонения нигде не представлена более ярко, чем в Послании к Евреям (12:18-29)... В нашем поклонении в Церкви Христовой мы приближа-емся к престолу Бога, Судьи всех. Мы вступаем в торжествующий собор святых и ангелов. Мы собираемся в Духе Святом и вместе с духами пра-ведников, достигших совершенства. Мы входим в собрание славы через Христа, нашего посредника, и через кровь Его искупительной смерти...

Итак, почтительное совместное поклонение ни в коем случае не долж-но быть для Церкви Божьей чем-то произвольным, необязательным... Оно выражает саму суть Церкви. На земле оно является манифестаци-ей действительности небесного собрания<sup>3</sup> (курсив мой. — У. Г.).

<sup>1</sup> Edmund Clowney, "The Biblical Theology of the Church" in *The Church in the Bible and the World*, ed. D. A. Carson, pp. 17-19. <sup>2</sup>*Ibid.*

<sup>3</sup>*Ibid.*, pp. 20-22.

<sup>4</sup>Это выражение широко употребляется в христианских учениях. Оно взято из «Вест-минстерского большого катехизиса», вопрос первый: «В чем состоит основное и наивыс-шее предназначение человека?» Ответ: «Прославлять Бога и в полноте наслаждаться Им вовеки».

Таким образом, поклонение — это *прямое* выражение конечной цели на-шей жизни: «прославлять Бога и в полноте наслаждаться Им вовеки»<sup>4</sup>. Бог называет Своими сыновьями и дочерьми «каждого, кто называется [Его] именем, кого [Он] сотворил для славы [Своей], образовал и устроил» (Ис. 43:6,7); Павел говорит почти в тех же самых выражениях: «*Дабы послужить к похвале славы Его нам*, которые ранее уповали на Христа» (Еф. 1:12, курсив мой. — У. Г.). Здесь и во многих других местах Писание ясно утверждает, что Богсо-здал нас для того, чтобы мы прославили Его<sup>5</sup>.

Когда мы размышляем о цели поклонения, мы должны помнить, что **Бог достоин поклонения, а мы нет**. Даже апостол Иоанн был предупрежден о том, что ему не следует поклоняться земным существам и небесным ангелам. Ког-да он «пал к ногам Ангела... чтобы поклониться ему», то ангел сказал Иоанну: «Не делай сего... Богу поклонись» (Отк. 22:8,9).

Причина заключается в том, что Бог ревнует о Своей чести и по праву до-бивается славы для Самого Себя. Он говорит: «Я Господь, Бог твой, Богревни-тель» (Исх. 20:5); «Славы Моей не дам иному» (Ис. 48:11). Нечто внутри нас должно содрогаться от этого, но также и радоваться. Мы должны содрогаться от страха лишить Бога Его славы. И мы должны радоваться тому обстоятель-ству, что Бог **по праву** ищет Себе славы и ревнует о ней, ибо Он более, чем что-то сотворенное Им, **достоин** славы. Двадцать четыре старца на небесах ощущают это почтение и эту радость, ибо они падают ниц перед престолом Бога и пола-гаютсвои венцы перед ним, воспевая: «Достоин Ты, Господи, приятьславуи честь и силу, ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено» (Отк. 4:11). Если мы

понимаем абсолютную правильность этого высказывания, то глубоко внутри нас возникает должное состояние подлинного поклонения.

Поскольку Бог достоин поклонения и ищет поклонения, все в наших бо-гослужениях должно быть спланировано и осуществлено таким образом, что-бы привлечь наше внимание не к себе самим, а к Богу, и прославить не себя самих, а Его, и побудить людей думать о Нем. Нам следовало бы чаще оцени-вать качество наших воскресных богослужений — проповедь, общую молит-ву, руководство поклонением, музыку, совершение Вечери Господней и даже объявления и пожертвования. Действительно ли все это приносит славу Богу тем, как это совершается?<sup>6</sup> Петр говорит, что духовные дары надо использо-вать так, чтобы «во всем прославлялся Бог чрез Иисуса Христа» (1 Пет. 4:11).

Б. Эффект подлинного поклонения

<sup>5</sup> **Подробнее о том, что Бог создал нас для Его собственной славы, см. в гл. 20.**

<sup>6</sup> **Ничто так не разрушает атмосферу поклонения, как солист или хор, наслаждающийся тем, что привлекает к себе внимание, или проповедник, демонстрирующий свой ум и красноречие. «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Пет. 5:5).**

Если мы поклоняемся Богу именно так, как это описано выше, истинно славя Его в наших сердцах и нашими голосами, то в результате этого мы мно-го получаем.

**1. Мы наслаждаемся Богом.** Бог создал нас не только для того, чтобы мы поклонялись Ему, но также для того, чтобы мы наслаждались Ими Его совершенством<sup>7</sup>. Возможно, мы наслаждаемся Богом в поклонении полнее, чем в любом другом действии, которое мы совершаем в нашей жизни. Давид при-знается: «Одного просил я у Господа, того только ищу, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей, созерцать красоту Господню и посе-щать храм Его» (Пс. 26:4). Он говорит также: *«Полнота радостей предлицем Твоим, блаженство в деснице Твоей вовек»* (Пс. 15:11). Асаф тоже знает, что только Бог—исполнение всех надежд и желаний: *«Кто мне на небе? Ис Тобою ничего не хочу на земле»* (Пс. 72:25). А сыновья Кореевы говорят:

Как вожделенны жилища Твои, Господи сил! Истомилась душа моя, желая во дворы Господни; сердце мое и плоть моя восторгаются к Богу живому. <. <«Блаженны живущие в доме Твоем; они непрестанно будут восхвалять Тебя. <. <«Ибо один день во дворах Твоих лучше тысячи... (Пс. 83:2,4,11).

Ранняя Церковь знала эту радость поклонения, ибо верующие «каждый день единодушно пребывали в храме и, преломляя по домам хлеб, принимали пищу в веселии и простоте сердца, *хвала Бога* и находясь в любви у всего на-рода» (Деян. 2:46,47). Сразу же после вознесения Иисуса, ученики «возврати-лись в Иерусалим с великою радостью, *и пребывали всегда в храме, прославляя и благословляя Бога»* (Лк. 24:52,53).

<sup>7</sup> **О том, как в своей жизни наслаждаться Богом, см. в прекрасном исследовании: John Piper, *Desiring God* (Portland, Ore.: Multnomah, 1986); атакже: John Rper, *The Pleasures of God* (Portland, Ore.: Multnomah, 1991).**

Конечно, такое постоянное прославление в этом веке не может продол-жаться непрерывно, поскольку жизнь в падшем мире требует, чтобы мы по-свящали свое время также многим другим обязанностям. Но продолжитель-ное прославление дает нам возможность почувствовать то, что происходит на небесах, где четыре животных «ни днем ни ночью не имеют покоя, взы-вая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (Отк. 4:8), а другие небесные существа и умершие спасенные присоеди-няются к этому небесному поклонению и превозносят «Агнца закланного» (Отк. 5:12).

**2. Бог наслаждается нами.** Что делает Бог, когда мы поклоняемся Ему? Поразительная истина Писания заключается в том, что когда творение ела-вит Бога, Он также наслаждается этим. Когда Бог сотворил мир, он с наслаж-дением оглядел его и увидел, что все это «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Особен-ную радость Богу приносят человеческие существа, которых Он сотворил и спас. Исайя напоминал народу Божьему:

**И будешь венцем славы в руке Господа... <... <«Будут называть тебя: «Мое благоволение к нему»... ибо Господь благоволит к тебе... <.... <«Как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой (Ис. 62:3-5).**

Софония говорит о том же:

**Господь Бог твой среди тебя: Он силен спасти тебя; возвеселится о тебе радостью, будет милостив по любви Своей, будет торжествовать о тебе с ликованием (Соф. 3:17).**



Эта истина должна вселять в нас надежду, ибо когда мы любим и славим Бога, то знаем, что приносим Ему радость и наслаждение. А самая глубокая радость любви — это радость от осознания, что мы доставляем радость тому, кого любим.

**3. В поразительной невидимой реальности новозаветного поклонения мы приближаемся к Богу.** Ветхозаветные верующие могли приближаться к Богу лишь в ограниченной степени, через церемонии, которые проходили в храме; и в самом деле, большинство израильтян не могли входить в сам храм и оста-вались во дворе. Даже священники могли входить только во внешний двор храма, в «святое место», когда им надлежало выполнять их обязанности. Но во внутреннее помещение храма, святая святых, не мог входить никто, кроме первосвященника, только один раз в год (см.: Евр. 9:1 —7).

Теперь, в период нового завета, верующие имеют поразительную приви-легию входить непосредственно в святая святых на небесах, когда они при-ступают к поклонению. «Имея дерзновение входить во святилище посредством Крови Иисуса Христа» (Евр. 10:19)<sup>8</sup>. Поскольку мы имеем это дерзновение входить в само присутствие Бога, автор Послания к Евреям призывает нас: **«Да приступаем с искренним сердцем, с полною верою»** (Евр. 10:22). Покло-нение в новозаветной Церкви — это не просто осуществление некоего буду-щего опыта подлинного поклонения, и не просто претензия на вхождение в присутствие Божье, и не обычное осуществление чисто внешних действий. Это **подлинное поклонение** в присутствии Самого Бога, и поклонясь Ему, мы приступаем к Его престолу.

<sup>8</sup> Греческий текст буквально говорит, что мы «имеем дерзновение входить в святые места», поскольку множественное число *των bc/itai* везде в Послании к Евреям обознача-ет как святое место, так и святая святых (Евр. 8:2; 9:8,25; 13:11). RSV (как и русский сино-дальный перевод. — Примеч. пер.) регулярно переводит это выражение как «святилище», но такой перевод не позволяет читателю осознать, что здесь речь идет как о святом месте, так и о святая святых (NASB множественное число переводит единственным, что необыч-но для этого перевода, где прослеживается тенденция к буквальному переводу).

Более полно эта реальность выражена автором Послания к Евреям в гл. 12, когда он говорит христианам, что они приступили к этому месту не как к земной горе Синай, где израильский народ получил от Бога десять запове-дей, а к тому, что гораздо лучше — к небесному Иерусалиму:

**Вы приступили не к горе, осязаемой и пылающей огнем, не ко тьме и мраку и буре, не к трубному звуку и гласу глаголов, который слышавшие просили, чтобы к ним более не было продолжаемо слово... <...> Но вы при-ступили к горе Сиону и ко граду Бога живого, к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торжествующему собору и Церкви первенцев, написан-ных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства, и к Ходатаю нового завета Иисусу, и к Крови кропления, говорящей лучше, нежели Авелева (Евр. 12:18—24, курсив мой. — У. Г.).**

Такова реальность новозаветного поклонения: оно действительно есть поклонение в присутствии Бога, хотя мы сейчас и не видим этого нашим фи-зическим зрением, как не видим ангелов, собравшихся у Его престола, и ду-хов прежде умерших праведников, которые ныне поклоняются Богу в Его при-сутствии. Но все это так и есть, и это более реально и постоянно, чем физи-ческое творение, которое нас окружает и которое однажды, на последнем суде, будет разрушено. И если мы верим, что Писание истинно, то следует также верить, что **мы** действительно входим в это место и присоединяем **наши** голоса к тем, которые уже славят Бога на небе, всякий раз, когда мы приступаем к поклонению Богу. Единственно верным ответом с нашей стороны может быть только такой: «Будем служить благоугодно Богу, с благоговением и страхом, потому что Бог наш есть огонь поядающий» (Евр. 12:28,29).

**4. Бог приближается к нам.** Иаков говорит: «Приблизьтесь к Богу, и при-близится к вам» (Иак. 4:8). Во всей Библии именно так Бог поступал со Сво-им народом, и мы должны быть уверены, что так будет и теперь.

В Ветхом Завете говорится, что когда народ Божий начал славить Госпо-да, посвящая Ему храм, Он явился народу и дал о Себе знать:

**И были, как один, трубящие и поющие, издавая один голос к восхва-лению и славословию Господа; и когда загремел звук труб и кимвалов и музыкальных орудий, и восхваляли Господа, ибо Он благ, ибо вовек ми-лость Его: тогда дом, дом Господень, наполнило облако, и не могли свя-щенники стоять на служении по причине облака, потому что слава Гос-подня наполнила дом Божий (2 Пар. 5:13,14, курсив мой. — У. Г.).**

Хотя речь здесь вдет об одном конкретном случае, можно предположить, что Бог давал знать о Своем присутствии среди Своего народа всякий раз, когда Его радовали славословия народа (даже если Он не являлся в

видимой форме). Давид говорит: «Ты, Святой, живешь среди славословий Израиля» (Пс. 2 Г :4).

**5. Бог служит нам.** Хотя главная цель поклонения — это прославление Бога, Писание учит, что во время поклонения в нас происходит нечто еще: в это время мы созидаемся (т. е. нас укрепляют и поддерживают; в русской синодальной Библии используется второе значение этого слова — «назидать-ся». — *Примеч. пер.*). Конечно, в определенной мере это происходит и тогда, когда мы изучаем Библию или слышим слова ободрения, обращенные к нам. Павел говорит: «Все сие да будет к назиданию» (1 Кор. 14:26). Он говорит так-же, что мы должны поклоняться, «назидавая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, поя и воспевая в сердцах ваших Господу» (Еф. 5:19; ср.: Евр. 10:24,25).

Но когда мы поклоняемся Богу, Он встречается с нами и непосредственно служит нам, укрепляя нашу веру, усиливая наше осознание Его присутствия и утешая наш дух. Петр говорит христианам, идущим к Христу (в поклонении, молитве и вере): «Устраивайте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Пет. 2:5). (В 1 Кор. 14:26 и 1 Пет. 2:5 употреблены однокоренные слова: соответственно, *οικοδομῆναι* *οἰκοδομεῖν*. «Назидание» [или «созидание»] — это то действие, которое по-гречески выражается тем же корнем, что и «устройство». — *Примеч. пер.*) Приступая к поклонению, мы особым образом входим в присутствие Бога и можем ожидать, что Он встретит нас там и будет служить нам: когда мы «приступаем с дерзновением к престолу благодати», то «облетаем благодать для благовременной помощи» (Евр. 4:16)<sup>9</sup>. Во время подлинного поклонения мы часто испытываем усиленную освящающую работу Святого Духа, который непрерывно действует, приводя нас к подобию Христу «от славы в славу» (2Кор.3:18)<sup>10</sup>.

**6. Враги Господа отступают.** Когда израильский народ использовал поклонение перед врагами своими, Бог сражался за него против врагов. Например, когда моавитяне, эдомитяне и сирийцы вышли в поход против Иудеи, царь Иосафат выслал хор, славящий Бога, впереди армии:

<sup>9</sup> См. также: Пс. 33:4,5,8; 36:4.

<sup>10</sup>Каким-то образом, чем яснее мы видим Бога, тем более подобными Ему становимся. Это особенно очевидным будет для нас при вступлении в грядущий век, ибо Иоанн говорит: «Когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2). Однако в определенной степени это верно и в нынешней жизни, когда мы созерцаем предстоящий перед нами лик, «взирая на начальника и совершителя веры, Иисуса» (Евр. 12:2). Иногда присутствие Господа и сопутствующая работа Святого Духа в нашем сердце становятся настолько очевидными, что мы осознаем, что Бог совершает нечто внутри нас — как это, безусловно, осознавали ученики, когда Иисус шел вместе с ними по дороге в Эммаус, так как позднее они сказали: «Не горело ли в нас сердце наше, когда Он говорил нам на дороге и когда изъяснял нам Писание?» (Лк. 24:32).

И совещался он с народом, и поставил певцов Господу, чтобы они в благолепии святыни, выступая *впереди вооруженных*, славословили... И в то время, как они стали *воскликать и славословить*, Господь возбудил несогласие между Аммонитянами, Моавитянами и обитателями горы Сеира, пришедшими на Иудею, и были они поражены (2 Пар. 20:21,22, курсив мой. — У. Г.).

Точно так же и в наши дни, поклоняясь Господу, народ Божий может ожидать, что Господь станет сражаться против бесовских сил, которые противятся Евангелию, и обратит их вспять.

**7. Неверующие осознают, что они находятся в присутствии Божьего.** Хотя в Писании и не говорится о проповеди как о главной цели собрания верующих, Павел все же повелевает коринфянам помнить о неверующих, приходящих на богослужение и стараться изъясняться так, чтобы неверующие понимали их (1 Кор. 14:23). Он также говорит им, что если дар пророчества действует как должно, то неверующий может узнать тайны своего собственного сердца, он падет ниц, «*поклонится Богу и скажет: "истинно с вами Бог"*» (1 Кор. 14:25; ср.: Деян. 2:11). Однако неверно было бы посвящать единственное на неделе собрание верующих в первую очередь проповеди неверующим. Павел заботится скорее о том, чтобы посетители понимали, что происходит (и не думали, что христиане «беснуются», 1 Кор. 14:23), и могли сказать: «Истинно с вами Бог».

## В. Вечная ценность поклонения

Поскольку поклонение прославляет Бога и исполняет ту цель, ради которой Бог сотворил нас, оно имеет вечное значение и огромную ценность. Когда Павел предостерегает ефесян, чтобы они не тратили время попусту, а исполь-

зовали его надлежащим образом, он упоминает о жизни мудрых людей: «Итак смотрите, поступайте осторожно, не как неразумные, но как мудрые, **дорожа временем**, потому что дни лукавы» (Еф. 5:15,16).

Затем Павел объясняет, что значит быть мудрым и не тратить времени по-пусту:

Итак не будьте нерассудительны, но познавайте, что есть воля Божия. И не упивайтесь вином, от которого бывает распутство; но исполняйтесь Духом, назидая самих себя псалмами и славословиями и песнопениями духовными, **поя и воспевая в сердцах ваших Господу**, благодаря всегда за все Бога и Отца, во имя Господа нашего Иисуса Христа (Еф. 5:17-20, курсив мой. — У. Г.).

Итак, рассуждая о мудром использовании времени, Павел говорит, что оно заключается в пении духовных псалмов и в воспевании Господу в своем сердце.

Следовательно, **поклонение — это исполнение воли Божьей** [Поклонение — это результат осознания того, «что есть воля Божия». Это и значит «дорожить временем». Более того, поскольку Бог вечен и всеведущ, хвала, которую мы воздаем Ему, никогда не изгладится из Его сознания и будет продолжать приносить Ему наслаждение вечно (ср. с Иуд. 25: «Единому премудрому Богу, Спасителю нашему чрез Иисуса Христа Господа нашего, слава и величие, сила и власть прежде всех веков, ныне и **во все веки**»)].

Тот факт, что поклонение — это действие, имеющее офомное значение и вечную ценность, очевиден также из того, что оно является главным занятием тех, кто уже находится на небесах (ср.: Отк. 4:8—1; 5:11—14).

#### Г. Как поклоняться «в духе и истине»?

В конечном счете, поклонение — это духовное действие, и оно должно усиливаться действием в нас Святого Духа. Это означает, что мы должны молиться о том, чтобы Святой Дух дал нам сил для правильного поклонения.

Тот факт, что подлинное поклонение происходит в невидимом, духовном мире, также очевиден из следующих слов Иисуса:

**Но настанет время, и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе: Бог есть дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине (Ин. 4:23,24).**

Выражение «поклоняться в духе и истине» лучше всего понимать не как «в Святом Духе», а как **«в духовной сфере, в сфере духовной деятельности»**<sup>11</sup>. Это означает, что истинное поклонение затрагивает не только наши физические тела, но также и наш дух, нематериальный аспект нашего существа, который в первую очередь и действует в сфере невидимого. Мария знала, что она поклоняется именно таким образом, так как она воскликнула: «Величит душа Моя Господа, и возрадовался **дух Мой** о Боге, Спасителе Моем» (Лк. 1:46,47).

<sup>11</sup> **Основания для такого утверждения: 1) разговор Иисуса с женщиной у колодца касается места поклонения (см. ст. 20, 21). Ответ Иисуса понимается гораздо в большей степени, если считать, что речь идет о духовной сфере, в которой мы поклоняемся. 2) В греческом тексте предлог *en* («в») в выражении «в духе и истине» соответствует тому же слову *ku*, употребленному в ст. 21 для буквального обозначения места: «на горе», «в Иеру-салиме». И вновь противопоставление заключается в словах, обозначающих место, «в» котором следует поклоняться. 3) Слово «истина» обозначает качество поклонения. Параллель была бы более понятной, если бы мы предположили, что слова «в духе» относятся не к личности, а к качеству поклонения.**

Мы также должны помнить, что Бог постоянно «ищет» (Ин. 4:23) тех, кто будет поклоняться Ему в духе, т. е. тех, чей дух, так же как тело и разум, поклоняется Богу. Такое поклонение считается обязательным, поскольку поклоняющиеся Богу **«должны** поклоняться в духе и истине» (ст. 24). Если наш дух не поклоняется Богу, то такое поклонение нельзя назвать истинным.

Мы входим в состояние истинного поклонения, когда видим Бога таким, каков Он есть, и отвечаем на Его присутствие. Даже на небесах серафимы, которые видят славу Божью, восклицают: «Свят, свят, свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!» (Ис. 6:3). Когда ученики увидели, как Иисус идет по воде и как затем утих ветер, то, после того как Он поднялся в лодку, «бывшие... в лодке подошли, **поклонились Ему** и сказали: истинно Ты Сын Божий» (Мф. 14:33). Автор Послания к Евреям знает, что когда мы входим в присутствие Божье (Евр. 12:18—24), то должны «служить благоугодно Богу, с благоговением и страхом, потому что Бог наш есть огонь поддающий» (Евр. 12:28,29). Поэтому подлинное поклонение не является чем-то самопроизвольным, и это-му нельзя научиться с помощью тренировки. Оно должно быть изливанием наших сердец **в ответ** на осознание Божьей сути.

Следовало бы спросить себя, есть ли в наших церквах подлинное, глубоко-кое, искреннее поклонение? Во многих евангельских церквах прихожане, лишь после того как спет последний гимн и проповедь привлекла их внимание к

Тому, Кто есть Бог, начинают радоваться в Боге с сердцем, полным хвалы. Но вот тут-то богослужение внезапно и заканчивается. А ведь именно сейчас оно должно только начинаться! Если в наших церквах нет подлинного поклонения, не мешало бы спросить себя, как испытать большую глубину и богатство поклонения, которое является естественным ответом верующего сердца на осознание Божьего присутствия и понимание Его природы?<sup>12</sup>

**<sup>12</sup> Конечно, природа Бога может быть открыта не только через проповедь слова, но также и через пение гимнов, через молитву и через чтение Библии без комментирования.**

Можем ли мы сделать что-то для того, чтобы наше поклонение стало бо-лее эффективным? Мы должны помнить, что поклонение — это явление, от-носящееся к сфере духа (Ин. 4:21—24), и потому все решения должны быть духовными. Готовясь к поклонению, следует больше внимание уделять молитве (и особенно это касается руководителей церкви) о том, чтобы Бог благосло-вил наше поклонение и дал о Себе знать. Также и община должна получить наставление о духовной природе поклонения, людям должно быть разъяснено новозаветное понимание поклонения в присутствии Бога (см.: Евр. 12:22—24). Кроме того, христиан следует поощрять к тому, чтобы они исправляли нару-шенные отношения с ближними. Павел говорит, что люди должны воздевать чистые руки «без гнева и сомнения» (1 Тим. 2:8), а Иисус напоминает нам, что прежде нам следует «примириться» с нашим братом, а затем принести свой дар жкертвеннику Божьему (Мф. 5:24). Иоанн говорит, что человек, утверж-дающий, что он любит Бога, но ненавидит своего брата — «лжец» (1 Ин. 4:20). Мужьям, чтобы их молитвам «не было препятствия», следует быть уверенны-ми, что они живут со своими женами, «оказывая им честь» (1 Пет. 3:7). И вся церковь обязана следить за тем, «чтобы какой горький корень, возникнув, не причинил вреда и чтобы им не осквернились многие» (Евр. 12:15) — чтобы грех разорванных взаимоотношений, возникнув среди немногих, не распрос-транился на большое количество людей и чтобы в результате этого Божье бла-гословение на всю общину не прекратилось.

Кроме того, если мы воистину хотим приблизиться к Богу в поклонении, то должны стремиться к личной святости жизни. Автор Послания к Евреям напоминает верующим, чтобы они стремились «иметь мир со всеми и святость, без которой никто не увидит Господа» (Евр. 12:14), а Иисус говорит, что «чис-тые сердцем... Бога узрят» (Мф. 5:8) — и это обетование частично сбывается уже в этой жизни, полностью же сбудется в грядущем веке. Иоанн говорит о молитве: «Если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу» (1 Ин. 3:21), однако этот принцип, безусловно, применим и к поклонению, ибо мы имеем дерзновение входить в присутствие Божье, чтобы прославлять Его. Иаков говорит о том же самом, когда после слов: «Приблизьтесь к Богу, и приблизится к вам», сразу же добавляет: «*Очистите руки*, грешники, *исправь-те* сердца, двоедушные» (Иак. 4:8)<sup>13</sup>.

**<sup>13</sup> В других местах Писания также прослеживается связь между личной святостью и поклонением Богу, см., напр., Прит. 15:8: «Жертва нечестивых — мерзость пред Ивсно-дом, а молитва праведных благоугодна Ему». (См. также: Прит. 15:29; 28:9; Пс. 33:15—18; 65:18.)**

И все же устройство и структура богослужения имеют значение, поскольку есть указания на то, что Иисус придавал большое значение атмосфере во вре-мя поклонения. «Вошел Иисус в храм Божий и выгнал всех продающих и по-купающих в храме, и опрокинул столы меновщиков и скамьи продающих голубей». Поясняя этот Свой поступок, Иисус подчеркнул, что храм должен быть домом молитвы: «Написано: „дом Мой домом молитвы наречется“; а вы сделали его вертепом разбойников» (Мф. 21:12,13). Он также говорил верую-щим: «Ты же, когда молишься, *войди в комнату твою и, затвори дверь твою*, помолись Отцу твоему, Который втайне» (Мф. 6:6). И это не только потому, что в нашей комнате нас не увидят другие люди и, следовательно, наша мо-литва будет произнесена не для собственной славы; но и потому, что, когда на нас смотрят другие люди, наше внимание отвлекается и мы молимся отчасти и для того, чтобы нас слышали другие, или, по меньшей мере, так, чтобы не раз-дражать окружающих. Это не означает, что совместное поклонение и молитва запрещены (поскольку и то и другое явно одобряется как в Ветхом, так и в Новом Завете), это значит лишь, что мы должны тщательно выбирать **обета-новкуддя** молитвы и поклонения, чтобы наше внимание ничто не отвлекало. Это согласуется с тем фактом, что поклонение должно совершаться должным порядком, так как «Бог не есть Бог неустройства, но мира» (1 Кор. 14:33; ср. также со ст. 40). Атмосфера и настроение поклонения очень важны, по-скольку мы должны «служить благоугодно Богу, с благоговением и страхом» (Евр. 12:28). Это означает, что церковь должна собираться в обстановке, благоприятной для поклонения, без отвлекающих моментов, когда есть возмож-ность сосредоточить свое внимание на Господе<sup>14</sup>.

И в Ветхом, и в Новом Завете особое значение в поклонении имеет пение. В наши дни произошло изменение как в разговорном английском языке, так и в музыкальных формах, и церквам следует открыто и честно обсуждать и планировать, какие именно песнопения могут быть исполнены всей общи-ной, какие песнопения люди действительно считают средством прославления Бога. Песнопения, в которых обращение к Богу идет непосредственно, во вто-ром лице (т. е. когда к Богу обращаются на «ты» и о Нем не говорится «Он»), часто бывают особенно эффективны для поклонения, хотя из псалмов видно, что обе формы обращения к Богу угодны Ему.

Кроме того, важно уделять достаточно времени разным аспектам совместного поклонения. Безусловно, определенное время должна занимать молитва (см.: Лк. 6:12; 22:39—46; Деян. 12:12; 13:2). Библейское учение может быть довольно продолжительным (Мф. 15:32; Деян. 20:7—11). Кроме того, подлинное, искреннее поклонение и хвала Богу могут занимать довольно длительное время, если это необходимо.

**<sup>14</sup> Практические соображения, о которых говорится в этой главе, могут быть отнесены к разным формам поклонения, но я не рассматриваю здесь эти формы. Они могут быть различными: от продолжительных сложных литургических служений епископальных церквей, до спонтанных харизматических собраний. Поскольку Библия не предписывает нам придерживаться какой-то конкретной формы, здесь следует руководствоваться принципом, высказанным Павлом: «Все сие да будет к назиданию» (1 Кор. 14:26). Однако евангельские христиане не должны не раздумывая отклонять непривычные формы поклонения. Традиционным церквам необходимо осознать, что спонтанность можно оформить в определенный порядок, а харизматические группы должны понять, что назидание и подлинное поклонение могут иметь место и внутри тщательно проработанной структуры. (Что же касается чтения хором во время литургии, то если христиане могут поклоняться и молиться, *воспевая* слова хором, они должны это делать!) Но необходимо помнить, что любая форма, доведенная до крайности, может превратиться в рутину для всех, кто в ней участвует.**

Отчасти это справедливо, потому что различные аспекты богослужения требуют различного настроения и состояния разума. Слушание библейского учения требует внимания к тексту и к учителю. Хвала требует радости и концентрации на Господе и Его совершенстве. Ходатайственные молитвы требуют сосредоточенности на нуждах других людей и заботы о них. Когда совершаются пожертвования, нам следует сосредоточиться на нашем посвящении себя Господу, на принесении Ему нашего дара от всего сердца и на уверенности в том, что Он поможет нам во всех наших нуждах. Вечера Господня требуют размышления, самоанализа и, возможно, покаяния, а также благодарения. Но мы не можем пребывать во всех этих состояниях одновременно. Различные состояния разума требуют времени, чтобы утвердиться в них. По этой причине собравшаяся община не может достичь всех этих целей за один час воскресным утром, и даже пытаться достичь этого — занятие пагубное. Те, кто пытается осуществить все за короткое время, плотно заполняют его разными видами служения, и при этом ничто не осуществляется хорошо<sup>15</sup>. Если члены общины хотят решить различные задачи во время богослужения и сделать собрание более продолжительным, то им придется подойти к этому творчески; может быть, нужно будет опустить или перенести те виды поклонения, которые стали привычными или традиционными, но в действительности не являются необходимыми.

### Вопросы для самостоятельной работы

<sup>15</sup> К несчастью, пасторы, которые пытаются совершить множество действий во время богослужения, становятся похожими на распорядителя цирка с несколькими аренами, который после каждого номера выкрикивает: «Посмотрите сюда! Посмотрите туда!» Также и пастор взывает: «Славьте Бога! Будьте щедрыми! Размышляйте о Писании! Молитесь! Примиритесь с ближним! Поприветствуйте ваших друзей! Испытайте себя! Покайтесь в ваших грехах! Пойте Господу! Аминь? Аминь!» В подобной ситуации эмоции людей меняются столь резко, что они просто не в состоянии адекватно реагировать на происходящее, и в результате они вовсе не проявляют эмоций и не отвечают на призыв пастора в своем сердце. Они уходят с богослужения разочарованными и недовольными, поскольку потребность их сердца в подлинном поклонении, молитве и изучении Писания не была удовлетворена.

Большинство людей с трудом концентрируются на чем-то и легко отвлекаются. По-этому лично я считаю, что руководитель поклонения, который обращается к собранию между песнопениями, просто отвлекает мое внимание от Господа и переносит его на самого себя, и при этом я не участвую в поклонении как должно.

1. Происходит ли в вашей церкви полное, истинное поклонение каждое воскресенье? Как много времени уделяется поклонению (в узком смысле слова) — т. е. вознесению хвалы и благодарения Богу? Вы хотели бы, чтобы этому уделялось больше времени? Какие аспекты поклонения, по вашему мнению, являются наиболее важными? Какие аспекты вам кажутся менее важными? Каким образом ваша церковь могла бы сделать поклонение более эффективным и глубоким по своей сути (если это необходимо)?

2. Вы когда-то переживали сильное ощущение присутствия Бога на совместном поклонении? Когда это произошло? Опишите этот опыт. Можете ли вы сказать, что способствовало этому?

3. Какие эмоции вы испытываете во время поклонения? Схож ли этот опыт с другими ситуациями повседневной жизни, или эти чувства возникают у вас только во время поклонения? Вы когда-то ощущали, что Бог служит вам в то время, когда вы поклоняетесь Ему? Что помогло вам осознать это?

4. Как вы полагаете, в вашей жизни достаточно времени уделяется поклонению? Если нет, то что этому мешает?

1. 5. Что вы думаете о том факте, что Бог ревнует о своей славе и ищет ее? Можете представить себе нечто во вселенной, что могло бы искать себе славы с большим правом, чем Бог? Что иное, кроме поклонения, может дать вам уверенность, что вы делаете именно то, для чего были сотворены?

## Специальные термины

поклонение

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные)  
1882—1892 Litton (вопрос напрямую не рассматривается)
2. Арминианские (уэслианские или методистские)  
1875-1876 Pope, 3:287-294  
1940 Wiley, 3:138-150  
1960 Purkiser, 415-420  
1983 Carter, 2:614-615
3. Баптистские  
1767 Gill, 2:341-352, 558, 682-729  
1987- 1994 Lewis/Demarest
4. Диспенсационалистские  
1986 Ryrie, 428-430
5. Лютеранские  
(вопрос напрямую не рассматривается)
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
1724-1758 Edwards, 2:913-918 1937-1966 Murray, *CW*, 1:165-168
7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические)  
1988- 1992 Williams

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

(Вопрос напрямую не рассматривается.)

#### Другие работы

- Allen, Roland, and Borrer, Gordon. *Worship: Rediscovering the Missing Jewel*. Portland, Ore.: Multnomah, 1982.
- Carson, Herbert M. *Hallelujah! Christian Worship*. Welwyn, Hertfordshire, England: Evangelical Press, 1980.
- Engle, Paul E. *Discovering the Fullness of Worship*. Philadelphia: Great Commission, 1978.
- Harrison, E. F., „Worship”. In *EDT*, pp. 1192-1193.
- Krauter, Tom. *Keys to Becoming an Effective Worship Leader*. Available from Psalmist Resources, 9820 E. Watson Rd., St. Louis, MO 63126. 1991.
- Manson, P.D. „Worship”. In *EDT*, pp. 730-732.
- Martin, Ralph P. *Worship in the Early Church*. Westwood, N. J.: Revell, 1964.
- Martin, Ralph P. *The Worship of God*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Moule, C. F.D. *Worship in the New Testament*. Richmond, Va.: John Knox, 1961.
- Peterson, David. *Engaging With God: A Biblical Theology of Worship*. Leicester: Inter-Varsty Press, and Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- Rayburn, Robert G. *O Come, Let Us Worship*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- Taylor, Jack R. *The Hallelujah Factor*. Nashville, Tenn.: Broadman, 1983.
- Wainwright, Geoffrey. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life*. New York: Oxford University Press, 1980.
- Webber, Robert E. *Worship Old and New*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.

## Отрывок для запоминания

Отк. 4:11:

*Достоин Ты, Господи, приять славу и честь и силу, ибо Ты сотворил все, и все по Твоей воле существует и сотворено.*

### Г Л А В А 51

## Духовные дары. Общие вопросы

*Что такое духовные дары? Сколько их? Прекратились ли какие-то из них? Стремление к духовным дарам и их использование*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

#### А. Вопросы, касающиеся духовных даров

Прежде в систематических богословиях не помещали разделов, посвященных духовным дарам, поскольку не многих в церкви интересовали вопросы о природе и использовании духовных даров. Однако в XX в. эти вопросы начали привлекать к себе повышенное внимание, в первую очередь благодаря пятидесятническому и харизматическому движению. В этой главе мы сначала рассмотрим несколько общих вопросов, касающихся духовных даров, а затем исследуем особый вопрос о том, прекратились ли некоторые (чудесные) дары в наше время. В следующей главе мы рассмотрим новозаветное учение о духовных дарах.

<sup>1</sup> Когда внешне естественные дары (такие, как учение, пожертвование, управление и музыкальные способности) получают поддержку от Святого Духа, то, как правило, наблюдается возрастание эффективности и силы при их использовании. Павел говорит, что коринфяне «обогатились» всяким словом и всяким познанием, когда обрели духовные дары (1 Кор. 1:5—7). Любой пастор, который проповедовал в течение какого-то времени, знает разницу между проповедью, произнесенной с помощью собственных «естественных» способностей, и проповедью, произнесенной в помазании Святого Духа.

Понятие «духовные дары» можно определить следующим образом: *духовный дар — это любая способность, усиленная Святым Духом и используемая для служения*. Это широкое определение включает в себя как дары, связанные с естественными способностями (такие, как учение, милосердие или управление), так и дары, которые кажутся более «чудесными» и менее связанными с естественными способностями (такие, как пророчество, исцеление или различение духов). Павел, когда говорит о духовных дарах (см.: Рим. 12:6—8; 1 Кор. 7:7; 12:8—10,28; Еф. 4:11), перечисляет оба вида даров. И все же не все естественные способности могут быть включены в это определение, поскольку Павел ясно говорит, что все духовные дары должны быть усилены «одним и тем же Духом» (1 Кор. 12:11), что все они даны «каждому... напользу» (1 Кор. 12:7) и что все их следует использовать для «назидания» (1 Кор. 14:26) или для со-здания Церкви<sup>1</sup>.

**1. Духовные дары в истории искупления.** Нет никакого сомнения в том, что Святой Дух действовал в ветхозаветную эпоху, приводя людей к вере и совершая великие деяния в таких людях, как Моисей и Самуил, Давид

и Илия. Но в целом это было *менее мощное* действие Святого Духа в жизни большинства верующих. Действенная проповедь другим народам была ограничена, изгнание бесов<sup>2</sup> было неизвестно, чудесные исцеления были нечасты (хотя и происходили, особенно в служении Илии и Елисея), пророчества были даны нескольким пророкам или маленьким группам пророков, и люди редко обрели «силу воскресения» как власть над грехом (в том смысле, как это описано в Рим. 6:1-14 и Флп. 3:10).

Однако очень часто пророчества Ветхого Завета устремлены в будущее, в то время, когда сила Святого Духа распространится на весь народ Божий. Моисей сказал: «О, если бы все в народе Господнем были пророками, когда бы Господь послал Духа Своего на них!» (Чис. 11:29). Господь же пророчествовал через Иоиля:

**И будет после того, излию от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения. И также на рабов и на рабынь в те дни излию от Духа Моего (Иоил. 2:28,29).**

Иоанн Креститель укрепляет в народе надежду на исполнение пророчества Иоиля, когда говорит, что после него придет некто, Кто «будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Мф. 3:11; ср.: Мк. 1:8; Лк. 3:16; Ин. 1:33; Деян. 1:5).

Когда Иисус начинает Свое служение, Он приносит полноту и силу Святого Духа. Лука пишет: «И возвратился Иисус *в силе духа* в Галилею» (Лк. 4:14). В результате этого Он учит с великой властью (Лк. 4:15—22), исцеляет и изгоняет бесов из всех одержимых (Лк. 4:31—41). Очевидно, что Иисус пришел в *великой новозаветной силе Святого Духа и победил* царство сатаны.

<sup>2</sup> **Единственное событие в Ветхом Завете, похожее на изгнание бесов, — это случай, когда Давид играл на лире царю Саулу: «И отраднее и лучше становилось Саулу, и дух злой отступал от него» (1 Цар. 16:23). Но Давиду приходилось делать это всякий раз, «когда дух от Бога бывал на Сауле» (там же), и это свидетельствует о том, что Саул не мог навсегда освободиться от бесовского плена.**

Он говорит, что сила Святого Духа, которая действует в Нем и дает Ему власть изгонять бесов, — это признак того, что Царство Божье приблизилось: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (Мф. 12:28). Оглядываясь назад, на жизнь и служение Иисуса, Иоанн говорит нам: «Для сего-то и явился Сын Божий, чтобы разрушить дела диавола» (1 Ин. 3:8). Однако эта новозаветная сила Святого Духа не ограничена только служением Иисуса. Он послал Своих учеников со словами: «Приблизилось Царство Небесное» и добавил: «Больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте» (Мф. 10:7,8). Тем не менее эта новозаветная сила Святого Духа распространялась не на всех, кто уверовал в Иисуса и следовал за ним, а только на Его двенадцать учеников или Его семьдесят учеников (Лк. 10:1—12).

Излияние Святого Духа в новозаветной полноте и силе произошло в Пятидесятницу. Прежде чем Иисус вознесся на небо, Он повелел Своим апостолам: «Не отлучайтесь из Иерусалима, но ждите обещанного от Отца», а обещанное заключалось в следующем: «Через несколько дней после сего будете крещены Духом Святым» (Деян. 1:4,5). Он обещал им: **«Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой»** (Деян. 1:8). Когда Дух излился на Церковь в Пятидесятницу, Петр понял, что пророчество Иоиля исполнилось, так как он сказал: «Это есть предреченное пророком Иоилем» (Деян. 2:16), а затем процитировал пророчество Иоиля (ст. 17—21). Петр осознал, что новозаветная сила Святого Духа сошла на народ Божий и новозаветная эпоха началась как прямой результат действия Иисуса на небесах. Он сказал:

**Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели. Итак Он, быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святого Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите (Деян. 2:32,33, курсив мой. — У. Г.).**

На основании служения Иисуса и раннего служения апостолов с Иисусом, ученики в Пятидесятницу могли по праву ожидать, что мощная проповедь, освобождение от власти бесов, физическое исцеление и, возможно, также пророчества, сны и видения начнут присутствовать среди тех, кто верует в Христа, и что эти явления станут **признаками** новозаветной эпохи, которая началась в Пятидесятницу. Еще один признак излияния Святого Духа — это широкое распространение духовных даров среди всех людей: сыновей и дочерей, молодежи и стариков, слуг и служанок, как и говорил Иоиль, все получили усиление Святого Духа, и люди ожидали, что они также получат и дары Святого Духа<sup>3</sup>. Именно это и произошло в ранней Церкви (см.: 1 Кор. 12:14; Гал. 3:5; Иак. 5:14,15). Уорфилд сказал:

**Мы оправданно считаем эти чудесные дары признаком апостольской церкви. Исключениями являются не те церкви, где эти дары присутствовали, а те, в которых даров не было... Апостольская церковь была по преимуществу церковью, творящей чудеса<sup>1</sup> (курсив мой. — У. Г.).**



<sup>1</sup> О крещении Святым Духом см. в гл. 38. <sup>4</sup> В. В. Warfield, *Counterfeit Miracles*, p. 5.

(Это верно независимо оттого, какого взгляда человек придерживается относительно продолжения действия чудесных даров в послепостольское время.)

**2. Цель духовных даров в новозаветную эпоху.** Духовные дары даются верующим *для того, чтобы дать Церкви возможность осуществлять свое служение до тех пор, пока не возвратится Христос.* Павел говорит коринфянам: «Так что вы не имеете недостатка ни в каком даровании, ожидая явления Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 1:7). Здесь он связывает обладание духовными дарами с их статусом в истории искупления (ожидание возвращения Христа), подразумевая, что духовные дары даны Церкви на период между вознесением Иисуса и Его возвращением. Павел смотрит в будущее, в то время, когда возвратится Христос, и говорит: «Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13:10). Он указывает также, что эти дары — нечто, существующее лишь «отчасти» (о них говорится в ст. 8,9), — будут действовать только до возвращения Христа, после чего они будут заменены на нечто несравненно большее<sup>5</sup>. И в самом деле, излияние Святого Духа «в силе» в Пятидесятницу (Деян. 1:8) дало Церкви возможность проповедовать Евангелие (Деян. 1:8), — а проповедь Евангелия будет продолжаться до возвращения Христа. Павел напоминает верующим, что в использовании духовных даров они должны стремиться «обогатиться ими к назиданию церкви» (1 Кор. 14:12). И наконец, он уточняет, что когда Христос вознесся на небо, Он дал дары «к *совершению* святых, на дело служения, для созидания тела Христова» (Еф. 4:12).

Однако духовные дары не только «совершают» Церковь до того времени, когда возвратится Христос, они также *предвещают будущий век.* Павел напоминает коринфянам, что они «*обогатились*» всяким словом и всяким познанием, и поэтому у них нет «недостатка ни в каком даровании» (1 Кор. 1:5,7). Конечно, это обогащение в слове и познании не дало им совершенства речи и знания, доступные на небесах, это было лишь предвкушение небесного совершенства. Павел также напоминает коринфянам, что духовные дары — это нечто, что дано нам лишь «отчасти», а когда возвратится Христос, придет «совершенное», тогда дары прекратятся (1 Кор. 13:10). Сам Святой Дух в этом веке — лишь «залог» (2 Кор. 1:22; ср.: 2 Кор. 5:5; Еф. 1:14) более полной работы Святого Духа в грядущем веке, также и дары Святого Духа дают нам лишь *частичное предвкушение* более полного действия Святого Духа в грядущем веке.

<sup>5</sup> Такая интерпретация 1 Кор. 13:10 более подробно аргументируется в подразд. Б.

Итак, дары пронительности и интуиции дают лишь предварительное представление о том, какой пронительностью мы будем обладать, когда возвратится Христос. Дары знания и мудрости дают предварительное представление о той гораздо большей мудрости, которой мы будем обладать, когда мы познаем, «как мы познаны» (ср.: 1 Кор. 13:12). Дар исцеления дает нам предварительное представление о совершенном здоровье, которым мы будем обладать, когда Христос дарует нам воскресенные тела. Подобные параллели могут быть проведены в отношении всех новозаветных даров. Даже разно

образии даров может вести к большому единству Церкви и к большей взаимосвязанности ее членов (см.: 1 Кор. 12:12,13,24,25; Еф. 4:13), и это единство в разнообразии само по себе является предвкушением грядущего единства верующих на небесах.

**3. Сколько существует даров ?** В новозаветных посланиях духовные дары перечисляются в шести различных отрывках.

#### **1 Кор. 12:28**

апостолы<sup>6</sup>

пророки

учителя

силы чудодейственные дары исцелений вспоможение управление разные языки

#### **1 Кор. 12:8-10**

слово мудрости слово знания вера

дары исцелений чудотворения пророчество различение духов разные языки истолкование языков

Еф. 4:11

апостолы пророки евангелисты пастыри и учителя

**Рим. 12:6-8**

пророчество

служение

учение

увещевание

раздаяние

начальство

благодетельность

**1 Кор. 7:7**

брак

безбрачие **1 Пет. 4:11**

говорит ли кто... (включает в себя многие дары)

служит ли кто... (включает в себя многие дары)

**<sup>6</sup> Строго говоря, апостольство — это не дар, а служение (об апостольском служении см. в гл. 48).**

Все списки разные. Ни в одном не приведены все дары, и ни один дар, кроме пророчества, не упомянут во всех списках (пророчество не упомянуто в 1 Кор. 7:7, где речь идет только о браке и безбрачии, но пророчество явно подразумевается в выражении «говорит ли кто» в 1 Пет. 4:11). В 1 Кор. 7:7 упоминаются два дара, которых нет ни в одном другом списке: в контексте, повествующем о браке и безбрачии, Павел говорит: «Каждый имеет свое *дарование от* Бога, один так, другой иначе».

Эти факты указывают на то, что Павел не стремился составить полный список даров, когда упоминал о них. Хотя иногда мы и наблюдаем признаки некоторой упорядоченности (в 1 Кор. 12:28 первыми он упоминает апостолов, затем пророков, третьими — учителей, а языки — в последнюю очередь), но в целом Павел приводит случайные примеры различных даров, которые приходили ему в голову.

<sup>7</sup> Здесь следует кое-что сказать о соотношении между дарами и различными церковными служениями. Когда мы просматриваем эти списки, то в некоторых случаях ясно, что Павел называет конкретный дар (как, напр., исцеление, управление или языки), а в других случаях он называет *людей*, которые обладают этими дарами (как, напр., апостолы, пророки или евангелисты). В некоторых списках названы только сами дары (как, напр., в 1 Кор. 12:8—10), тогда как в других называются только люди, которые обладают этими дарами (как, напр., в Еф. 4:11 или 1 Пет. 4:11). При этом некоторые списки — смешанные, в них называются как дары, так и люди, которые ими обладают (как, напр., в Рим. 12:6-8 и 1 Кор. 12:28).

Кроме этого, следует провести еще одно разграничение: в тех случаях, когда Павел называет *людей*, он иногда имеет в виду официально признанное *служение* в церкви («апостолы» или «пастыри-учителя»). Можно предположить, что люди начинают исполнять свое служение после того, как получают формальное признание всей церкви (в случае пастора [или пресвитера] это называется «рукоположением» или «введением в должность»). Но в других случаях, хотя назван человек, нет необходимости считать, что здесь имело место официальное признание или введение в должность перед всей церковью. Это справедливо в случаях «увещевающего», «раздающего» и «благодетеля» в Рим. 12:6-8. В Новом Завете нет определенных указаний на то, что евангелисты или пророки были утверждены в церкви на официально признанное служение, и, возможно, слово «про-рок» означает просто человека, который регулярно пророчествовал с явным благословением для церкви. Слово «евангелист» также, вероятно, означает тех, кто регулярно и эффективно действовал в сфере проповеди (слово *εὐγγελιστής*, «евангелист», в англо-язычной традиции принято понимать как «проповедник», откуда и английское слово *evangelism*. — *Примеч. пер.*), а слово «учителя» могло обозначать как тех, кто нес формаль-

Кроме того, между этими списками есть пересечения. Несомненно, дар управления (*κυβέρνησις*, 1 Кор. 12:28) сходен с даром начальства (*ἀρχιστόμεινος*, Рим. 12:8), и, возможно, оба термина могли обозначать многих людей,

которые были также пастырями и учителями (Еф. 4:11). Кроме того, в одних случаях Павел называет действие, а в других — соответствующее существовательное, которое обозначает человека (как, напр., «пророчество» в Рим. 12:6 и 1 Кор. 12:10, но «пророк» в 1 Кор. 12:28 и Еф. 4:11)<sup>7</sup>.

Другая причина полагать, что Павел мог бы составить и гораздо более пространные списки, если бы захотел, заключается в том, что некоторые из перечисленных даров получают разное выражение в разных людях. Безусловно, дар служения (Рим. 12:6) или вспоможения (1 Кор. 12:28) в различных ситуациях будет принимать различные формы. Некоторые люди могут служить или помогать, давая мудрые советы, другие — приготавливая пищу, третьи — заботясь о детях или о престарелых, четвертые — давая профессиональные юридические, медицинские или финансовые консультации в церкви, когда в этом возникает необходимость. Эти дары весьма разнообразны. Среди тех, кто обладает даром проповедничества, некоторым особенно хорошо удается проповедовать лично, в своем ближайшем окружении, другие служат через написание исследований и христианской литературы, а третьи участвуют в маевых кампаниях и общественных встречах. Кто-то прекрасно проповедует по радио или по телевидению. Эти проповеднические дары не одинаковы, хотя все они подпадают под широкое определение «евангелист, проповедник». То же самое можно сказать о даре учительства и управления<sup>8</sup>. Все это означает, что один и тот же дар в разных людях проявляется по-разному.

Так сколько же существует даров? Ответ зависит от того, насколько далеко мы зайдем в наших уточнениях. Мы можем составить очень короткий список из двух даров, как это делает Петр: «*Говорит* ли кто...» и «*Служит* ли кто...» (1 Пет. 4:11). В этот список, состоящий всего из двух пунктов, Петр включает все дары, упомянутые во всех других перечислениях, поскольку все они подпадают либо под одну, либо под вторую категорию. С другой стороны, мы могли бы исходить из ветхозаветных служений пророка, священника и царя и составить список из трех категорий: *пророческие* дары (в широком смысле) включали бы в себя учение, ободрение, увещание и обличение. *Священнические* дары подразумевали бы все то, что связано с милосердием и заботой о нуждающихся или ходатайством перед Богом (такие, как говорение на языках). *Царские дары* включали бы в себя все, что касается правления и порядка в церкви.

**но признанное служение учительства в церкви, возможно, в сочетании со служением пресвитера, и тех, кто учительствовал в менее формальном смысле, но регулярно и успешно учил в небольших группах.**

Для удобства мы будем продолжать говорить об этих списках как о списках «духовных даров», хотя и будем помнить, что в них включены как сами духовные дары, так и люди, обладающие этими дарами. Поскольку и сами дары, и люди даны Церкви Иисусом Христом, то вполне неуместно назвать и дары, и людей в разных частях этих списков.

<sup>8</sup> См. прекрасное изложение этой темы: John R. W. Stott, *Baptism and Fullness: The Work of the Holy Spirit Today* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1964), p. 88,89.

Можно составить другую классификацию: дары *знания* (такие, как различение духов, слово мудрости и слово знания), дары *силы* (такие, как исцеление, чудотворение и вера) и дары *речи* (языки, истолкование и пророчество)<sup>9</sup>. И вновь мы могли бы составить гораздо более пространный список, как приведенный выше. Но даже этот список не включает в себя все возможные дары (ни в одном из списков нет ходатайственной молитвы, напр., которая может быть отнесена к дару веры, но не является тем же самым, что дар веры; ни в один список не включены музыкальные дары, также ни в одном из них не упомянуто изгнание бесов, хотя Павел должен был знать, что некоторые христиане в этом более преуспели, чем другие). И если мы хотели бы выделить разные виды служения, управления, проповеди или учительства, то легко могли бы получить список из пятидесяти или даже ста пунктов<sup>10</sup>.

Суть здесь заключается в том, что Бог дарует Церкви поразительное разнообразие духовных даров, и все они являются признаками Его разнообразной благодати. Вот что говорит Петр: «Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домостроители *многоразличной благодати* Божией» (1 Пет. 4:10; слово «многоразличный» — это перевод греческого *ποικίλο*, которое означает: «имеющий много граней или аспектов; очень разнообразный»).

<sup>9</sup> Эта классификация заимствована из книги: Dennis and Rita Bennett, *The Holy Spirit and You* (Plainfield, N. J.: Logos International, 1971), p. 83. Беннетты основываются на дарах откровения, дарах силы и дарах вдохновения, или общения, и, в отличие от меня, перечисляют их в обратном порядке.

<sup>10</sup> Тот факт, что дары можно классифицировать очень по-разному, позволяет нам утверждать, что для целей преподавания пригодны различные типы классификаций, но мы должны остерегаться утверждать, что только одна классификация или один способ перечисления является правильным, поскольку Писание не ограничивает нас одним образцом классификации.

Практический вывод из всего сказанного таков: мы должны признавать и ценить людей, чьи дары отличаются

от наших собственных и могут отличаться от наших представлений о том, как должны практически выглядеть те или иные дары. Более того, в здоровой церкви будет очень много даров, и это разнообразие будет вести не к расколам, а, напротив, к большему единству верующих. Суть аналогии Павла между Церковью и Телом со многими членами (1 Кор. 12:12—26) заключается в том, что Бог поместил нас в одно тело, в котором есть все эти различия, **для того, чтобы мы зависели друг от друга.** «Не может глаз сказать руке: „ты мне не надобна“; или также голова ногам: „вы мне не нужны“. Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее» (1 Кор. 12:21,22; ср. ст. 4—6). Мнение о том, что мы будем едины, если теснее сплотимся с теми, кто отличается от нас, противоречит мирским представлениям об общении. Но именно это хочет сказать Павел в 1 Кор. 12, показывая нам славу мудрости Бога, Который никому не позволяет обладать всеми дарами, необходимыми для Церкви, и требует, чтобы мы зависели друг от друга, чтобы Церковь функционировала должным образом.

**4. Дары могут различаться по своей силе.** Павел говорит, что если мы имеем дар пророчества, то должны использовать его **«по мере веры»** (Рим. 12:6), указывая тем самым, что дар может быть более или менее развит у разных людей или в одном и том же человеке в различные периоды времени. Вот почему Павел напоминает Тимофею: «Не неради о пребывающем в тебе даровании» (1 Тим. 4:14); «По сей причине напоминаю тебе возгревать дар Божий» (2 Тим. 1:6). Вероятно, дар Тимофея ослаб, по-видимому, из-за нечастого употребления, и Павел напоминает Тимофею о том, чтобы он не оставлял свой дар в небрежении, но использовал его, и тем самым усиливал. И в этом нет ничего удивительного, если мы знаем, что многие дары возрастают в силе и эффективности, если их употребляют, — такие, как проповедь, учительство, ободрение, управление и вера. У Аполлоса был сильный дар проповеди и учения — ибо мы читаем, что он был «сведущий [или „мощный“, греч. *δυνατός*] в Писаниях» (Деян. 18:24). Сам же Павел, вероятно, имел и часто использовал очень действенный дар говорения на языках, так как он говорит: «Благодарю Бога моего: я более всех вас говорю языками» (1 Кор. 14:18)<sup>11</sup>.

Все эти тексты показывают, что **духовные дары могут различаться по силе.** Если мы размышляем о том или ином даре: об учительстве или проповеди, о пророчестве или исцелении, то мы должны понимать, что в любой общине наверняка найдутся люди, которые будут очень действенно применять эти дары (возможно, потому что они долго их использовали и приобрели определенный опыт); найдутся также и другие, умеренно сильные в том или ином даре, и такие, кто, вероятно, обладает этим даром, но только еще начинает использовать его. Это различие в силе духовного дара — результат сочетания божественного и человеческого влияния. Божественное влияние — это работа Святого Духа, Который действует, «разделяя каждому особю, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11). Человеческое влияние заключается в опыте, тренировке, мудрости и естественной способности использовать тот или иной дар. Обычно невозможно узнать, в какой пропорции человеческое и божественное влияния сочетаются в том или ином случае, да этого и не нужно знать, поскольку даже те способности, которые мы считаем «естественными», — даны нам Богом (1 Кор. 4:7) и находятся под Его властью (о Божьем провидении и человеческой ответственности см. в гл. 15).

<sup>11</sup> См. также: 1 Кор. 13:1—3, где Павел приводит примеры некоторых даров, доведенных до самого высшего предела, использует эти примеры для того, чтобы показать, что даже такие дары без любви не приносят никакой пользы.

37 Зак. 3605

Но тогда хочется спросить, насколько сильной должна стать способность, чтобы ее можно было назвать духовным даром? Например, насколько способным учителем должен стать человек, чтобы о нем можно было сказать, что он обладает даром учительства? Или насколько действенным проповедником должен стать человек, чтобы признать, что он обладает даром проповеди?

Или как часто молитвы об исцелении должны получать ответ, прежде чем о человеке скажут, что он имеет дар исцеления?

Писание не отвечает на этот вопрос прямо. Но Павел говорит об этих дарах как о чем-то полезном для назидания Церкви (1 Кор. 14:12), а Петр считает, что каждый человек, получивший дар, должен помнить о том, что дары елеще использовать, служа «друг другу» (1 Пет. 4:10). Следовательно, можно предположить, что и Павел, и Петр считали дары **достаточно сильными** способностями, **которые должны служить благу Церкви**, — как всей общине (пророчество и учение), так и отдельным людям (вспоможение или увещание).

Вероятно, в этом вопросе не может быть проведена четкая линия, но Павел все же напоминает нам, что **не все**

**обладают всеми дарами или даже одним даром.** Он достаточно четко это формулирует в серии вопросов, на каждый из которых предполагается отрицательный ответ: «Всели Апостолы? всели про-роки? всели учителя? все ли чудотворцы? всели имеют дары исцелений? все ли говорят языками? всели истолкователи?» (1 Кор. 12:29,30).

Из греческого текста (в котором перед каждым вопросом стоит части-ца*τι*) совершенно очевидно, что ответ на все вопросы должен быть отри-цательным. Поэтому не все являются учителями, например, и не все облада-ют даром исцеления, и не все говорят языками.

Но хотя и не все обладают даром учительства, верно, что все люди могут «учить» **в определенном смысле** этого слова. Даже те, кто и не мечтает о препо-давании в воскресной школе, читают библейские истории своим детям и по-ясняют им значение этих историй — ведь Моисей заповедал израильтянам (Втор. 6:7) излагать своим детям слою Божье, когда они находятся дома или идут по дороге. Поэтому мы должны сказать, что, конечно, не все обладают да-ром учительства, но **некоторая общая способность учить**, связанная с даром учи-тельства, принадлежит всем христианам. Иначе эту мысль можно выразить так: нет такого духовного дара, который был бы у всех верующих, но существуют не-кие общие способности, сходные со всеми дарами, которые есть у христиан.

Это видно на примере целого ряда даров. Не у всех христиан есть дар про-поведи, но все христиане имеют способность поделиться Евангелием со сю-ими ближними. Не все христиане имеют дар исцеления (как мы увидим ниже, в наши дни многие даже утверждают, что подлинным даром исцеления теперь не обладает никто), и все же каждый христианин может молиться Богу об ис-целении своих больных друзей или родственников, и делает это. Не каждый христианин имеет дар веры, но каждый верующий в определенной степени обладает верой, и мы ожидаем, что она будет юзростать в процессе нашей хри-стианской жизни.

Мы даже можем сказать, что другие дары, такие, как пророчество и гово-рение на языках, не только различны по своей силе в каждом конкретном слу-чае, но также имеют соответствия в некоторых общих способностях, которые мы обнаруживаем в жизни каждого христианина. Например, если мы понимаем пророчество (в соответствии с определением, данным в гл. 52) как «пере-дачу того, что Бог внезапно приводит нам на ум», то, конечно, не все обладают этим даром. Ведь не все осознают то, что Бог говорит нам, с такой ясностью и силой, чтобы свободно рассказать об этом в собрании христиан. Однако каж-дый христианин изредка чувствует, что Бог говорит ему о необходимости мо-литься задруга, находящегося вдали, или написать кому-то слово ободрения, или позвонить, а позже выясняется, что именно это и было необходимо как раз в тот самый момент. Не многие стали бы отрицать, что Бог неожиданно, Своей властью, дает нам эти мысли, хотя это и нельзя назвать даром пророче-ства. Скорее всего, это способность получить направление или водительство от Бога, присущая всем христианам, которая напоминает дар пророчества, хотя и действует значительно слабее.

С этой точки зрения мы можем рассматривать даже говорение на языках. Если мы считаем говорение на языках молитвой, заключающейся в произне-сении слов, которые не понимает сам молящийся (см.: 1 Кор. 14:2,14; этот во-прос рассматривается в гл. 52), тогда не каждый христианин имеет дар гово-рения на языках (и вновь следует сказать, что некоторые христиане утверж-дают, что в наши дни этим даром больше никто не обладает). Но мы должны согласиться, что каждый христианин иногда молится не только вразумитель-ными словами, но также вздохами, стонами или плачем, и, как это знает веру-ющий, Господь слышит и понимает те тревоги и заботы нашего сердца, кото-рые мы не можем выразить словами (ср.: Рим. 8:26,27). Но мы не должны на-зывать это даром говорения на языках. Скорее всего, это общая способность, присутствующая в нашей христианской жизни, которая каким-то образом связана с этим даром. Ведь идет речь о молитве, выраженной таким образом, что мы не можем понять ее полностью, и тем не менее Святой Дух делает так, что Бог слышит эту молитву.

Суть изложенных аргументов заключается в том, что духовные дары нельзя считать чем-то мистическим и «потусторонним», как иногда полага-ют. Многие из них — это просто усиленные или в высшей степени развитые способности, которыми обладает большинство христиан. Есть и еще один важ-ный вывод. Получая дары от Бога, мы должны совершенствоваться в их при-менении, чтобы церковь могла в полной мере пользоваться благами от тех да-ров, носителями которых нас сделал Бог.

И наконец, дар того или иного человека (напр., такой, как учительство или управление) может слабо проявляться в большой церкви, где уже есть люди, у которых этот дар хорошо развит, но в более молодой и менее много-людной церкви его дар будет активно действовать на благо всей общины.

**5. Христиане обладают дарами временно или постоянно?** Похоже, что в большинстве случаев в Новом Завете речь идет о **постоянном** обладании ду-ховными дарами. Аналогия с частями тела в 1 Кор. 12:12—26 подтверждает это, поскольку в ней глаз не становится рукой, а ухо — ногой, но все члены постоянно существуют в теле<sup>12</sup>. Кроме того, Павел говорит, что некоторых людей называют «пророками», или «учителями» (1 Кор. 12:29), или «еванге-листами» (Еф. 4:11), имея в виду их постоянные функции. Следовательно, эти люди обладают

постоянным даром пророчества, учительства и проповеди, если только из-за каких-то необычных обстоятельств эти дары не утрачиваются. А когда Павел говорит об истолкователях иных языков (1 Кор. 14:28), он предполагает, что в общине есть человек, имеющий дар истолкования в течение определенного времени. Когда Павел говорит: «Если кто почитает себя пророком» (1 Кор. 14:37), он знает, что в Коринфе есть такие люди, которые пророчествуют достаточно часто. Все эти стихи указывают на постоянное или, по крайней мере, длящееся определенное время действие даров.

И в самом деле, в Рим. 12 Павел начинает фразу следующим образом: «И как, поданной нам благодати, **имеем различные дарования...**» (Рим. 12:6). АТимофею он говорит: «Не неради о **пребывающем в тебе даровании**» (1 Тим. 4:14), вновь указывая на то, что Тимофей обладал определенным даром в течение некоторого времени. Итак, в Новом Завете достаточно указаний на то, что люди обладали духовными дарами и использовали их в течение своей християнской жизни.

Тем не менее следует сделать несколько важных оговорок, поскольку в некотором отношении дары **не являются постоянными**. Есть такие дары, которые непостоянны по самой своей природе, например, дар брака и безбрачия (1 Кор. 7:7). Хотя Павел и называет их дарами, в жизни большинства верующих существуют промежутки времени, в течение которых они неженаты (не замужем), и периоды, в течение которых они женаты (замужем). Кроме того, некоторые дары, хотя и используются весьма часто, не могут использоваться пожеланию. Действенность дара исцеления, например, зависит от верховной власти Бога в ответ на молитву о выздоровлении. Также и пророчество зависит от дарования «откровения» (1 Кор. 14:30) от Бога и не может быть осуществлено по желанию человека, обладающего этим даром. То же самое может быть сказано даже о даре проповеди: ведь от Святого Духа зависит, будет ли человек перерожден и придет ли он к вере, поэтому проповедник может молиться и проповедовать, но только Бог может совершить жатву душ.

<sup>12</sup> **Мы, конечно, не должны заходить слишком далеко в нашей интерпретации метафоры, поскольку люди действительно получают новые дары, и Павел даже поощряет верующих к тому, чтобы они стремились получить дополнительные духовные дары (1 Кор. 14:1). Но эта метафора предполагает определенную степень стабильности или постоянства в обладании даром.**

В других случаях тот или иной дар может быть дан только в конкретной или специфической ситуации. Например, к Самсону в конце его жизни возвратились силы (хотя это и не является духовным даром в новозаветном смысле) ради одного решающего момента (Суд. 16:28). В Новом Завете удивительное откровение Стефану, когда он, «будучи исполнен Духа Святого, воззрев на небо, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога» (Деян. 7:55), было проявлением Духа, дарованного ему только в этот конкретный момент.

Дар может быть потерян и по причине небрежения, когда человек таким образом печалит Святого Духа или впадает в серьезное доктринальное или моральное заблуждение. Павел предостерегал Тимофея: «Не неради о пребывающем в тебе даровании» (1 Тим. 4:14). И, возможно, о том же самом говорится в притче о талантах: «Всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мф. 25:29)<sup>13</sup>.

Кроме того, мы должны помнить, что **Святой Дух свободен в распределении даров**: Он разделяет «каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11). Слово, переведенное здесь как «разделяет», — это принцип, который обозначает деятельность, происходящую во времени. Можно перефразировать это выражение так: «Святой Дух **всегда продолжает распределять или разделять дары** каждому человеку лично так, как Он того желает». Это означает, что Святой Дух, руководствуясь своими причинами, может лишить человека дара на какое-то время или сделать его более сильным или слабым.

И наконец, в 1 Кор. 13:8—13 (этот отрывок будет рассмотрен ниже) показано, что те дары, которыми мы обладаем, будут длиться только в этом веке и впоследствии будут заменены чем-то гораздо более великим. Поэтому в данной перспективе ни один дар не является «постоянным», поскольку любой дар станет бесполезным, когда возвратится Господь.

В дискуссии о том, являются ли дары постоянными, или временными, иногда упоминается Рим. 11:29: «Ибо дары и призвание Божие непреложны». Однако использование этого стиха здесь кажется неуместным, поскольку Павел говорит о статусе еврейского народа, в том числе об их призвании как народа Божьего и о дарах или благословениях, которые являются следствием этого статуса. Здесь Павел доказывает, что Бог все еще думает о народе Израиля, но вопрос о дарах Святого Духа (в том смысле, как об этом сказано в 1 Кор. 12:14) в Рим. 11:29 не подразумевается. И вполне очевидно, что при неверном использовании даров, небрежении или огорчении Святого Духа Бог Своим решением может уменьшить действие дара или лишить его совсем.

<sup>13</sup> **Хотя главная тема этой притчи — воздаяние на последнем суде, все же здесь поощряется и использование всего того, что было дано человеку, так что мы можем надеяться, что Бог будет относиться к нам именно таким образом и в этой жизни.**

**6. Дар — это чудо или нет?** Ответ на этот вопрос зависит от определения слова «чудо». Если мы определяем «чудо» как «прямое действие Бога в мире», то все духовные дары чудесны, поскольку они усиливаются Святым Духом (1 Кор. 12:11; ср. со ст. 4—6). Но в этом смысле **все**, что происходит в мире, может быть названо чудом, поскольку все приводится в действие Божьим промыслом (см.: Еф. 1:11; Дан. 4:35; Мф. 5:45)<sup>14</sup>. Поэтому слово «чудо» теряет свою полезность, так как очень трудно найти нечто, происходящее в мире и **не** чудесное в этом смысле слова.

Лучше определить понятие «чудо» в более узком смысле, как мы сделали это в гл. 16: чудо — это «менее частое действие Бога, которым Он вызывает страх и изумление в сердцах людей и свидетельствует о Себе». И тогда только некоторые дары, те, которые изумляют людей и о которых люди думают, что они даны Богом чудесным образом, можно считать чудом. Безусловно, к этой категории следует отнести пророчество (отметим изумление неверующего в 1 Кор. 14:24,25), исцеление (отклик людей в Деян. 3:10 и др.), изгнание бесов (см.: Деян. 19:11—13,17) и говорение на языках, если это иностранный язык, который понимают другие люди (см. описание событий в Пятидесятницу в Деян. 2:7). Возможно, и другие исключительные явления могут быть отнесены к чудотворным дарам (1 Кор. 12:10).

С другой стороны, с точки зрения этого определения, некоторые дары не воспринимаются как чудесные. Дары служения, наставления, увещевания, раздаяния и благотворительности (в Рим. 12:7,8) подпадают именно под эту категорию, как и дары тех, кто действует в качестве помощника и управителя (1 Кор. 12:28). Но все тот же Святой Дух дает эти дары и действует через них.

Суть этого анализа заключается в том, что нам не следует делить дары на естественные и сверхъестественные. В Библии подобное разграничение не проводится. Опасность этого разделения заключается в том, что мы можем решить, будто некоторые дары, которые мы считаем «сверхъестественными», более важны, и недооценивать те дары, которые считаем «естественными». Если мы будем так поступать, то перестанем видеть руку Божию в действии всех даров и не будем благодарить Бога за все дары без исключения.

С другой стороны, это может породить в нас недоверие к «сверхъестественным» дарам, и мы решим, что вероятность действия таких даров в нашей жизни очень мала. В этом случае мы будем с большим вниманием относиться к тем дарам, которые считаем «естественными», и не слишком надеяться на явление «сверхъестественных» даров.

Писание же говорит, что «все» дары действуют в нас одним и тем же Святым Духом и тем же Богом (1 Кор. 12:4—6). Картина мира, которую мы видим в Писании, — это постоянное взаимодействие между **видимым миром**, который мы можем видеть и осознать, и **невидимым миром**, о котором Писание говорит как о вполне реальном. Бог действует в обоих мирах, и мы оказываем себе и церкви очень скверную услугу, разделяя эти аспекты творения на «сверхъестественные» и «естественные».

#### **Различные определения понятия «чудо» см. в гл. 16.**

И последний вопрос: должны ли мы искать необычных, чудесных даров, или нам следует стремиться к обыкновенным дарам? И вновь можно сказать, что Писание не проводит подобного разделения. Павел говорит коринфянам: «Так и вы, ревнуйте о дарах духовных, **старайтесь обогатиться ими к назиданию церкви**» (1 Кор. 14:12). Это означает, что нам следует выяснить, какие дары более всего нужны той церкви, которую мы посещаем, а затем молиться о том, чтобы Бог дал эти дары нам или другим людям. Считаются эти дары чудесными или нет — имеет никакого значения<sup>15</sup>.

**7. Открытие и поиск духовных даров.** Судя по всему, Павел предполагал, что верующие знают, что такое духовные дары. Он просто предлагает членам римской церкви использовать свои дары по-разному: «Имеешь ли пророчество, пророчествуй по мере веры... раздаватель ли, раздавай в простоте; начальник ли, начальствуй с усердием; благотворитель ли, благотвори с радушием» (Рим. 12:6—8). Также и Петр просто говорит своим читателям, чтобы они использовали свои дары, но ничего не говорит о том, как открыть эти дары: «Служите друг другу, **каждый тем даром, какой получил**, как добрые домостроители многообразной благодати Божией» (1 Пет. 4:10).

Но если многие члены церкви не знают, какой духовный дар или дары Бог им дал? В подобном случае руководителям церкви следует задуматься, достаточно ли возможностей предоставляют они для использования разнообразных даров. Хотя списки даров, приводимые в Новом Завете, и неполные, они, вне всякого сомнения, дают хорошую точку отсчета. Если Бог поместил в какую-то церковь людей с определенными дарами, но этих людей не поощряют к применению своих даров или даже не позволяют им делать это, то люди почувствуют разочарование и, возможно, перейдут в другую церковь, где у них появится возможность действовать на благо церкви.

## Утверждение, что нам не следует искать чудесных даров, см. в гл. 16.

Если люди не знают свои дары, то прежде всего им следует задуматься о том, какие нужды существуют в их церкви и какие возможности есть для служения. В особенности следует подумать о дарах, более всего необходимых для назидания церкви именно в этот момент. Кроме того, каждый верующий должен исследовать себя, чтобы понять свои интересы, желания и способности. Возможно, другие люди смогут дать ему совет или наставление, которое указало бы на какой-то конкретный дар. Стоит подумать, может быть, в прошлом было благословение на какое-то конкретное служение? Человек, который стремится открыть свой дар, должен молиться и просить у Бога мудрости, с уверенностью в том, что она будет ему дарована в соответствии с Божьим обещанием: «Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, — и дастся ему. Но да просит с верою, ни мало не сомневаясь...» (Иак. 1:5,6). Иногда Бог дарует мудрость для более точного осознания собственных способностей. В других случаях может помочь совет людей или возрастающее благословение в той или иной сфере служения. Павел указывает, что относительно конкретного дара может быть дано пророчество; он говорит Тимофею: **«Не неради о пребывающем в тебе даровании, которое дано тебе по пророчеству с возложением рук священства»** (1 Тим. 4:14).

И наконец, человек, который задумывается о духовных дарах, должен просто попробовать служение в разных сферах и посмотреть, где Бог приносит ему благословение. Преподавание в воскресной школе или ведение домашних занятий по изучению Библии прекрасно поможет развить дар учительства. В каждой общине есть возможности для использования дара проповеди. Люди, которые полагают, что они обладают даром исцеления, могут просить пресвитеров позволить им присутствовать при молитве о больных. Дары веры и ходатайственной молитвы можно использовать, молясь за особые нужды христиан. Во всем этом церковь должна поддерживать людей и давать им возможность попробовать себя в использовании различных даров, а также наставлять и обучать правильному использованию даров. Кроме того, церкви должны постоянно молиться о том, чтобы Бог позволил людям увидеть свои дары и использовать их. Цель в том, чтобы Тело Христово в каждом конкретном месте созидалось, ибо «все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, **при действии в свою меру каждого члена**, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4:16).

Отдельно стоит вопрос о стремлении к дополнительным дарам. Павел повелевает христианам: **«Ревнуйте о дарах больших»** (1 Кор. 12:31), а позднее говорит: «Достигайте любви; **ревнуйте о дарах духовных**, особенно же о том, чтобы пророчествовать» (1 Кор. 14:1). В этом контексте Павел поясняет, что он имеет в виду, говоря «большие дары» или «превосходные дары», так как в 1 Кор. 14:5 он повторяет слово, употребленное им в 12:31 и переведенное как «большие» (*ἄριστα μείζων*): «Пророчествующий **превосходнее того**, кто говорит языками, разве он притом будет и изъяснять, **чтобы церковь получила назидание**» (1 Кор. 14:5). Здесь «превосходные дары» — это те, которые наилучшим образом служат к назиданию церкви. Это согласуется с утверждением Павла, которое находим несколькими стихами ниже: «Ревнуйте о дарах духовных, старайтесь обогатиться ими к назиданию церкви» (1 Кор. 14:12). **Превосходные дары — это те дары, которые в большей степени назидают церковь и приносят больше пользы другим людям.**

Но каким образом нам следует искать еще больших духовных даров? Прежде всего, мы должны **просить их у Бога**. Павел прямо указывает: «Говорящий на незнакомом языке **молись о даре истолкования**» (1 Кор. 14:13; ср.: Иак. 1:5, где Иаков говорит, что людям следует просить у Бога мудрости). Кроме того, люди, которые стремятся получить дополнительные духовные дары, должны руководствоваться **правильными мотивами**. Если духовных даров ищут только для того, чтобы поднять свой престиж или обладать еще большим влиянием и властью, то это, безусловно, неверно в глазах Божьих. Таково было устремление Симона-волхва (Деян. 8:19), когда он сказал: «Дайте и мне власть сию, чтобы тот, на кого я возложу руки, получал Духа Святого» (см. обличение Петра в ст. 21,22). Также Анания и Сапфира искали славы для себя самих, когда сделали вид, что отдают церкви всю прибыль от продажи своей земли, но это было неправдой, и Анания и Сапфира погибли (Деян. 5:1—11). Ужасно желать духовных даров или влияния в церкви только для собственной славы, а не для прославления Бога и помощи другим. Поэтому те, кто ищет духовных даров, должны задуматься о своем отношении к ним, так как те, кто имеет великие духовные дары, но «любви не имеет», «ничто» в глазах Бога (ср.: 1 Кор. 13:1—3). Поэтому Павел и говорит: **«Достигайте любви»**, и только после этого добавляет: «Ревнуйте о дарах духовных» (1 Кор. 14:1). Он вновь говорит о том же и в другом месте: «Ревнуйте о дарах духовных, **старайтесь обогатиться ими к назиданию церкви**» (1 Кор. 14:12). Каждый человек, просящий у Бога дополнительного духовного дара, должен часто обращаться к своему собственному сердцу и спрашивать себя, почему он так желает получить этот дар. Действительно ли из любви к другим, из желания назидать церковь и прославить Бога?



После этого уместно **искать возможности попробовать себя в использовании дара**, так же как и в том случае, когда человек пытается открыть в себе дар, как это описано выше. Небольшие домашние группы по изучению Библии и молитвенные собрания часто обеспечивают необходимые условия; здесь люди могут попробовать реализовать свои дары учительства, ходатайственной молитвы, увещевания, пророчества или исцеления.

И наконец, те, кто ищет дополнительных духовных даров, должны **про-должать использовать те дары, которые у них уже есть, и довольствоваться ими**, если Бог предпочитает не давать им новых даров. Хозяин похвалил раба, чья мина «принесла десять мин», но осудил того, который хранил мину и ни-как ее не применил (Лк. 19:16,17,20—23), — это явно говорит, что мы ответственны за **использование и преумножение** тех талантов и способностей, которые Бог дал нам как Его служителям.

Чтобы уравновесить этот акцент на стремлении к духовным дарам и возрастании в них, мы также должны сказать, что, как ясно говорит Павел, Святой Дух наделяет каждого человека духовными дарами, **«как Ему угодно»** (1 Кор. 12:11), и что «Бог расположил члены, каждый в составе тела, **как Ему было угодно»** (1 Кор. 12:18). Он говорит, что Бог поместил в церкви различные дары, и не все являются апостолами, пророками или учителями (1 Кор. 12:28—30). Таким образом он напоминает коринфянам, что в конечном счете распределение даров — это дело верховной власти Бога и что именно ради блага церкви и нашего собственного блага никто из нас не обладает всеми дарами, мы постоянно зависим от других людей, обладающих дарами, которые отличаются от наших.

**8. Дары — это орудия служения, и они необязательно связаны с христианской зрелостью.** Мы должны признать, что духовные дары даются **каждому** верующему (1 Кор. 12:7,11; 1 Пет. 4:10). Даже незрелые христиане получают духовные дары от Господа — это было совершенно очевидно в коринфской церкви, где было изобилие духовных даров (1 Кор. 1:7), но она все еще была очень незрелой во многих аспектах учения и поведения. Павел говорит: «И я не мог говорить с вами, братия, как с духовными, но как с плотскими, как с младенцами во Христе» (1 Кор. 3:1). Поэтому духовные дары необязательно являются признаком духовной зрелости. Можно обладать выдающимися духовными дарами в той или иной сфере, но при этом быть весьма незрелым в понимании учения или в христианском поведении, как это и было в Коринфе. И в самом деле, иногда даже **неверующие** способны пророчествовать, изгонять бесов и творить чудеса; Иисус говорит, что в последний день многие скажут Ему: «Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили?» Но Он ответит им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7:22,23). Заметьте, не сказано, что Иисус некогда знал их, а потом отказался от них; Он говорит: «Я никогда не знал вас». Они нигде не были христианами, хотя и свершали удивительные дела. Поэтому **мы не должны оценивать духовную зрелость по наличию духовных даров**. Зрелость приходит через близкое общение с Иисусом и приводит к послушанию Его заповедям в повседневной жизни: «Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:6).

Почему же тогда Святой Дух дает нам духовные дары? Они даруются ради служения и **просто являются орудиями**, которые при этом нужно использовать. Они никогда не должны быть источником гордости для тех, кто обладает ими, и восприниматься в качестве признака духовной зрелости. Мы просто должны стремиться быть совершеннее в любви к другим, в заботе об их нуждах, в назидании церкви и в жизни, построенной по образцу жизни Христа. Если мы поступаем таким образом и если Бог наделяет нас духовными дарами, чтобы мы могли достигать этих целей, то мы должны благодарить Его за это и молиться о том, чтобы Он уберег нас от гордыни, которая может возникнуть от обладания дарами, незаслуженными нами, а безвозмездно дарованными нам по благодати.

## **Б. Прекратились ли некоторые из даров? Цессационистская дискуссия**

В евангельском мире в наши дни позиции по этому вопросу весьма различны. Итак, все ли упомянутые в Новом Завете дары действительны сегодня?

Одни отвечают на этот вопрос утвердительно<sup>16</sup>, другие — отрицательно и доказывают, что некоторые из наиболее чудесных даров (такие, как пророчество, языки в сочетании с истолкованием и, возможно, исцеление и изгнание бесов) были даны только в апостольское время, в период ранней проповеди Евангелия, как «знаки», чтобы можно было отличить апостолов. Утверждают, что в наши дни в этих дарах больше нет необходимости как в знаках и что они прекратились в конце апостольской эпохи, возможно, в конце I или в начале II в. н. э.

Мы также должны помнить, что есть и обширная группа, занимающая «срединную» позицию по этому вопросу, группа «основного евангельского направления», члены которой не являются ни харизматами, ни пятидесятниками,

ни «цессационистами»<sup>17</sup>; они просто не могут принять окончательного решения по этому вопросу и не уверены, что это можно сделать на основании Писания<sup>18</sup>.

Хотя некоторые аспекты этой проблемы были рассмотрены в гл. 16, по-священной чудесам, есть еще ряд соображений, к которым следует обратиться в этой части книги, говоря о духовных дарах.

**1. Можно ли узнать из 1 Кор. 13:8—13, когда именно прекратятся духовные дары?** Павел говорит:

**Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится. Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится.** Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое. Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан. А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше (1 Кор. 13:8—13, курсив мой. — У. Г.).

<sup>16</sup> Многие из тех, кто отвечает утвердительно, как и автор этих строк, добавляют, что «апостол» — это служение, а не дар, и что апостольское служение ныне не продолжается (см. об этом в гл. 46).

<sup>17</sup> «Цессационисты» считают, что некоторые чудесные дары давно прекратились, когда апостолы умерли и Писание было завершено.

<sup>18</sup> Рассуждение, положенное в основу остальной части этого раздела, взято из книги: Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament Today* (Eastbourne: Kingsway, and Westchester, 111.: Crossway, 1988), pp. 227—252, использовано с разрешения.

Этот отрывок очень важен для рассматриваемого вопроса, поскольку Павел упоминает о даре пророчества как о чем-то, что есть лишь «отчасти», а затем говорит, что то, что «отчасти», — «прекратится» (1 Кор. 13:10). Он даже говорит, что это произойдет, «когда... настанет совершенное». Но когда настанет совершенное? И даже если мы сможем ответить на этот вопрос, означает ли это, что Павел имел в виду нечто конкретное и что это можно будет использовать как ответ на вопрос цессационизма? Можетли служить дар пророчества в этом отрывке примером всех чудесных даров в целом в эпоху Церкви?

**1) Цель 1 Кор. 13:8—13.** В Послании к Коринфянам Павел прерывает свое рассуждение о духовных дарах гл. 13, в которой он стремится осветить этот вопрос в правильной перспективе. Недостаточно просто «искать больших даров» (12:31; перевод мой. — У. Г.). Человек должен также искать любви (14:1), сочетая таким образом две цели с верными мотивами. Без любви дары не имеют ценности (13:1—3). Павел доказывает даже, что любовь выше всех даров, и потому гораздо важнее поступать по любви, чем обладать каким-то даром.

Для того чтобы показать превосходство любви, Павел говорит, что она будет длиться вечно, тогда как дары преходящи (13:8). Далее, в ст. 9—12, он поясняет, почему дары преходящи. Наше нынешнее знание и пророчество частичны и несовершенны (ст. 9), но однажды придет нечто совершенное, чтобы заменить их (ст. 10). Это утверждение поясняется сравнением с развитием ребенка, который постепенно перестает мыслить и говорить по-детски и приобретает мышление и речь взрослого человека (ст. 11). Далее Павел подробнее поясняет ст. 9,10, говоря, что нынешнее восприятие и знание не являются непосредственными и совершенными, но что однажды они станут таковыми.

В этом рассуждении Павел связывает действие пророчества со временем его прекращения. Ныне оно восполняет определенную нужду, но несовершенным образом. Когда придет «совершенное», тогда это действие будет заменено чем-то другим, и пророчество прекратится, так как оно станет ветхим, или бесполезным (в ст. 8,10 употреблен вероятный смысловой оттенок греческого слова *καταρῦσις*, «прекратиться»). Итак, цель 1 Кор. 13:8—13 — показать, что любовь превосходит такие дары, как пророчество, поскольку эти дары прекратятся, а любовь не прекратится.

**2) 1 Кор. 13:10:** прекращение пророчества во время пришествия Христа. Павел пишет в ст. 10: «*Когда же настанет совершенное*, тогда то, что отчасти, прекратится». Выражение «отчасти» (греч. *ἐκ μέρους*, «частично, несовершен-но») явно относится к знанию и пророчеству, двум видам активной деятельности, о которых в ст. 9 говорится, что они совершаются «частично, несовершен-но» (здесь в обоих случаях

употребляется то же греческое выражение, *ἐκ μέρους*). Чтобы выявить эту связь, следует перевести так:

Любовь — это нечто непреходящее. Есть ли пророчество, оно **пре-кратится**; есть ли языки, они **прекратятся**; есть ли знание, оно **прекратится**. Это произойдет потому, что знаем мы **несовершенно** и пророчествуем **несовершенно**, — но когда придет совершенное, несовершенное **прекратится**.

Итак, четкие связи между утверждениями становятся явными через по-вторение ключевых слов «прекратиться» и «несовершенный».

Нет никакого сомнения — Павел подразумевал, что говорение на языках также относится к этой категории (ст. 9), т. е. существует «отчасти», но не стал повторяться по стилистическим причинам. Тем не менее говорение на языках следует отнести к сказанному в ст. 9, так как ст. 9 — это продолжение сказанного в ст. 8, как это показывает слово «ибо» (греч. *ὅτι*). Итак, можно сказать, что говорение на языках, также как знание и пророчество, прекратится. По-вторение «если... если... если...» в ст. 8 (не отраженное в русском переводе, но присутствующее в греческом тексте [греч. *εἴτε*]. — **Примеч. пер.**) предполагает, что Павел мог бы привести здесь и большее количество даров (мудрость, исцеление, истолкование), если бы захотел.

Можно 1 Кор. 13:10 перефразировать следующим образом: «Когда придет совершенное, **пророчество, говорение на языках и другие несовершенные дары** прекратятся». Единственная оставшаяся проблема—это определение того времени, которое подразумевается под словом «тогда». Моего говорит в пользу того, что Павел имел в виду время возвращения Господа.

1. Смысл ст. 12, судя по всему,<sup>1</sup> подтверждает, что в ст. 10 говорится о возвращении Господа. Слово «тогда» (греч. *τότε*) в ст. 12 отсылает к тому времени, «когда... настанет совершенное» (ст. 10). Это очевидно из ст. 12: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а **тогда** познаю, подобно как я познан».

Что мы увидим «лицом к лицу»? Когда мы будем знать, «подобно как мы познаны»? Все это может произойти, только когда возвратится Господь.

Выражение «лицом к лицу» много раз употребляется в Ветхом Завете для описания личной встречи с Богом<sup>19</sup> — несовершенным образом, ибо ни одно конечное творение не способно на это, но все же лично и подлинно. Поэтому когда Павел говорит «тогда же лицом к лицу», он явно имеет в виду, что «тогда **мы увидим Бога** лицом к лицу». Действительно, это будет величайшим благо-словением на небесах и нашей великой радостью навечно (Отк. 22:4: «И узрят лице Его»).

<sup>19</sup>См., напр.: Быт. 32:30 и Суд. 6:22 (по-гречески — те же самые выражения, что и в 1 Кор. 13:12); Втор. 5:4; 34:10; Иез. 20:35 (очень близкие по смыслу выражения); Исх. 33:11 (та же суть и те же самые выражения, что и в предыдущих отрывках на иврит-е, но в греческом переводе Септуагинты здесь выражения иные).

<sup>20</sup>Выражение «я познаю все» по-гречески звучало бы так: *ἐπιγνώσομαι τὰ πάντα*.

Во второй части ст. 12 говорится: «Теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». Во втором и третьем случае употребления глагола «знать» в этом стихе в греческом тексте используется довольно интенсивный по смыслу глагол (греч. *ἐπιγνώσκο*), но все же он не предполагает безграничного знания или всеведения. Павел не ожидает, что будет знать все, и он не говорит: «Тогда я все познаю», что легко можно было бы выразить по-гречески<sup>20</sup>. Он, скорее, имеет в виду, что когда возвратится Господь, то он [Павел] освободится от неверных представлений и неспособности постигнуть что-то (в особенности Бога и Его труд), что является неотъемлемой частью нынешней жизни. Его знание станет подобно знанию Бога о нас, поскольку это знание не содержит ложных впечатлений и ничем не ограничено. Однако такое знание возможно, только когда возвратится Господь.

Итак, что же означает слово «тогда» в ст. 12, когда Павел говорит: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а **тогда** познаю, подобно как я познан». Слово «тогда», должно быть, отсылает к чему-то, о чем говорилось в предыдущих стихах. Сначала обратимся к ст. 11. Но в ст. 11 нет ничего, к чему Павел мог бы отсылать читателя словом «тогда»: «Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил, по-младенчески рассуждал; а как стал мужем, то оставил младенческое». Здесь говорится о прошлом, а не о будущем. Здесь говорится о прошедших событиях жизни Павла как о естественном примере из жизни, иллюстрирующем сказанное в ст. 10. Но в этом стихе ничего не говорится о будущем, о том, что еще только случится.

Итак, вернемся к ст. 10: «Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится». Это утверждение о будущем. Павел говорит, что в какой-то момент будущего **настанет** «совершенное», а «то, что отчасти» **прекратится**. Когда это произойдет? Именно это и объясняется в ст. 12. Тогда, в то время, когда придет совершенное, мы будем видеть «лицом к лицу» и знать, «подобно как мы познаны».

<sup>21</sup>Я сформулировал это именно таким образом, потому что «совершенное» в 1 Кор. 13:10 — это не Сам Христос, а способ приобретения знания, который настолько превосходит нынешнее знание и пророчество,

что они становятся совершенно ненужными. Поскольку когда придет «совершенное», оно упразднит то, что отчасти. Но только тот тип знания, которого Павел ожидает в окончательном уничтожении всех вещей, может быть настолько отличающимся по качеству от нынешнего знания, чтобы дать почву для сравнения, выраженного словами «совершенное» и «то, что отчасти».

<sup>22</sup> Картон (D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12—14* [Grand Rapids: Baker, 1987], pp. 70—72) приводит целый ряд причин, по которым время, когда «настанет совершенное», следует считать временем возвращения Христа (со ссылками на другие точки зрения и на соответствующую литературу).

Некоторые, но не все, «цессационисты» (те, кто считает, что такие дары, как про-рочество, «прекратились» и в наше время не действуют) соглашаются, что то время, ког-да «настанет совершенное», должно быть временем возвращения Христа; см.: F. Mae-Arthur, Jr., *The Charismatics: A Doctrinal Perspective* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), pp. 165, 166, and Richard B. Gaffin, *Perspectives on Pentecost* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1979), p. 109.

Это означает, что то время, когда придет «совершенное», должно быть време-нем возвращения Христа<sup>21</sup>. Поэтому мы можем перефразировать ст. 10 следующим образом: «Но *когда возвратится Христос*, то, что отчасти, прекратится»<sup>22</sup>.

Или, используя наш вывод о том, что «то, что отчасти» включает в себя проро-чество и говорение на языках, мы можем перефразировать этот стих так: «Но *когда возвратится Христос, пророчество и говорение на языках (и другие несо-вершенные дары) прекратятся*». Итак, в 1 Кор. 13:10 содержится ясное утвер-ждение о времени прекращения несовершенных даров, таких, как пророче-ство. Они «упразднятся» или «прекратятся», *когда возвратится Христос*. И здесь подразумевается, что они будут продолжать существовать и быть полез-ными для Церкви в течение всей эпохи Церкви, в том числе и сегодня, и до того самого времени, когда возвратится Христос.

2. Еще одна причина, по которой время, когда настанет «совершенное», следует считать временем возвращения Христа, видна из цели всего текста: Павел старается подчеркнуть величие любви и доказать, что «любовь никог-да не перестает» (1 Кор. 13:8). Чтобы доказать это утверждение, он говорит, что любовь будет продолжаться даже после возвращения Христа, в отличие от нынешних духовныхдаров. Это убедительный аргумент: любовь — это столь фундаментальная составляющая плана Божьего, что она будет продолжаться даже после перехода из этого века в будущий, который произойдет, когда воз-вратится Христос, и таким образом любовь будет длиться вечно.

3. Посмотрим на более общее утверждение Павла о предназначении ду-ховных даров в новозаветную эпоху. В 1 Кор. 1:7 Павел связывает обладание духовными дарами (греч. *χαρίσματα*) с ожиданием возвращения Господа: «Вы не имеете недостатка ни в каком даровании, ожидая явления Господа нашего Иисуса Христа».

Это показывает, что Павел считал дары временным подспорьем, данным верующим для служения *до тех пор, пока не возвратится Господь*. Этот стих представляет собой близкую параллель с 1 Кор. 13:8—13, где пророчество и знание (и, несомненно, говорение на языках) рассматриваются как то, что нужно только до возвращения Христа, но бесполезно после.

Итак, в 1 Кор. 13:10 говорится о времени возвращения Христаиотом, что духовные дары будут продолжать действовать среди верующих только до это-го времени. У нас есть четкое библейское утверждение о том, что эти дары бу-дут продолжать действовать в течение всей эпохи Церкви и ради блага Церк-ви только до тех пор, пока не возвратится 1<sup>й</sup>сподь.

3) Возражения. Относительно этого вывода было высказано несколько возражений. Более всего возражали те, кто считает, что эти дары уже прекра-тили свое действие в Церкви.

**а) ПЕРВОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ: В ЭТОМ ОТРЫВКЕ НЕ УТОЧНЯЕТСЯ, КОГ-ДА ИМЕННО ДАРЫ ПЕРЕСТАНУТ ДЕЙСТВОВАТЬ.** Это возражение принад-лежит Ричарду Гаффину. Хотя он согласен, что выражение «когда... настанет совершенное» подразумевает время возвращения Христа, но считает, что в этом стихе уточняется время прекращения действия определенных даров. По его мнению, Павел имеет в виду «весь период времени до возвращения Христа»<sup>23</sup>.

Гаффин доказывает, что главная цель Павла — подчеркнуть длительность веры, надежды и любви, в особенности любви, а не уточнить, когда прекра-тится тот или иной дар. Он говорит:

Павел не стремится уточнить время, когда прекратится тот или иной дар. Он утверждает лишь, что нынешнее, частичное знание верующих прекратится... когда настанет «совершенное». Время окончания проро-чества и говорения на языках — это открытый вопрос, по крайней мере, в этом отрывке, и решить его можно только на основании других отрыв-ков и других соображений<sup>24</sup>.

Он говорит также, что, помимо пророчества, говорения на языках и знания, Павел вполне мог бы упомянуть и «инскриптурацию» (инскриптурация — это процесс составления Писания) — и тогда в его перечислении присутствовал бы дар, прекратившийся задолго до возвращения Христа. Из этого Гаффин заключает, что то же самое может быть справедливо и в отношении других даров, перечисленных Павлом.

В ответ на это возражение следует сказать, что в нем не учитывается фактическое содержание текста. Евангельские христиане справедливо настаивают (и я знаю, что доктор Гаффин согласен с этим), что Писание истинно не только в основном значении каждого отрывка, но также и в малых деталях. Основным смыслом этого отрывка вполне может быть утверждение о том, что любовь будет длиться вечно, новст. 10 также утверждается, что дары прекратятся в определенный момент будущего, и это произойдет, «когда... настанет совершенное». Павел определяет это время: **«Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится»**. Но, похоже, доктор Гаффин полагает, что Павел не говорит этого. Свидетельства слова нельзя избежать, утверждая, что общий смысл более широкого контекста иной.

<sup>23</sup> **Richard B. Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, pp. 109,110. <sup>24</sup>*Ibid.*, p. 111.**

Кроме того, предположение доктора Гаффина не согласуется с логической структурой этого отрывка. Павел подчеркивает, что именно приход «совершенного» уничтожит пророчество, говорение на языках и знание, поскольку тогда возникнет новое, гораздо более совершенное знание вещей: «подобно как я познал». Но **до** этих пор новое и совершенное познание еще не настало, а потому эти несовершенные дары все еще действуют и полезны. Кроме того, неосновательно придавать большое значение тому, что Павел, по нашему мнению, мог бы сказать, но на самом деле не сказал. Утверждение о том, что Павел мог бы включить «инскриптурацию» в свое перечисление, означает, что

Павел мог бы написать: «Когда возвратится Христос, инскриптурация прекратится». Но я не верю, что Павел мог бы написать подобное, так как это было бы ложное утверждение — «лжепророчество», по выражению Писания. Ибо «инскриптурация» прекратилась уже давно, когда апостолом Иоанном была написана Книга Откровение.

Итак, возражения доктора Гаффина, похоже, не опровергают выводов, сделанных в отношении 1 Кор. 13:10. Если «совершенное» означает время возвращения Христа, то Павел утверждает, что пророчество и говорение на языках прекратятся в **это** время, и тем самым подразумевает, что они будут продолжать действовать в течение всей эпохи Церкви.

**б) ВТОРОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ: В ВЫРАЖЕНИИ «КОГДА... ПРИДЕТ СОВЕРШЕННОЕ» В 1 КОР. 13:10 ИМЕЕТСЯ В ВИДУ ВРЕМЯ, БОЛЕЕ РАННЕЕ, ЧЕМ ВОЗВРАЩЕНИЕ ГОСПОДА.** Те, кто выступает с этим вторым возражением, доказывают, что выражение «когда... придет совершенное» может означать множество разных вещей, например: «когда Церковь станет зрелой», «когда Писание будет завершено» или «когда язычники будут включены в Церковь»<sup>25</sup>.

Аргументация Чентри основана на том обстоятельстве, что во всех других случаях в Первом послании к Коринфянам греческое слово «совершенный» (греч. *τέλειος*) означает человеческую зрелость (1 Кор. 14:20: «по уму будьте совершеннолетни») или зрелость христианской жизни (как в 1 Кор. 2:6). Но снова мы должны отметить, что слово необязательно обозначает одно и то же каждый раз, когда оно употребляется в Писании, — в одних случаях *τέλειος* может означать «зрелость» или «совершенство» человека, а в других — просто «завершенность» или «совершенство». Слово *τέλειος* употреблено, например, в Евр. 9:11, в выражении «совершеннейшая скиния», — но мы же не делаем из этого вывода, что «совершенный» в 1 Кор. 13:10 обязательно означает совершенную скинию. Что в точности означает то или иное слово, следует определять в индивидуальном контексте, а здесь, как мы видели, контекст показывает, что выражение «когда... придет совершенное» означает время возвращения Христа.

<sup>25</sup> **Наиболее подробное изложение подобного утверждения см.: Robert L. Reymond, *What About Continuing Revelations and Miracles in the Presbyterian Church Today?* (Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1977), pp. 32—34. А также: Kenneth L. Gentry, Jr., *The Charts-matic Gift of Prophecy: A Reformed Analysis* (Memphis, Tenn.: Whitefield Seminary Press, 1986), pp. 31—33. Взгляды этих авторов, а также мнение доктора Гаффина (см. выше, первое возражение) приводятся в качестве возможных альтернатив. См. также в библиографии к гл. 52 книги следующих авторов: Robert Thomas, Victor Budgen, Thomas Edgar. Сходная позиция изложена в книге: Walter J. Chantry, *Signs of the Apostles*, pp. 50—52.**

Доктор Реймонд приводит несколько иную аргументацию. Он рассуждает следующим образом (р. 34):

1. Явления, упоминаемые в ст. 9,10, — пророчество, говорение на языках и знание, — это несовершенные средства откровения, они «зависят от того, явит ли Бог Свою волю Церкви».
2. «Совершенное» в этом контексте должно означать нечто, относящееся к той же категории явлений, что и «отчасти».

3. Поэтому «совершенное» также должно означать средство откровения, но законченное. И это завершенное средство откровения, через которое Бог являет Свою волю Церкви, есть Писание.

Вывод: выражение «когда... придет совершенное» означает время, когда формирование канона Писания будет завершено.

Реймонд не настаивает, что «совершенное» означает именно канон Писания, скорее, по его мнению, это «окончание процесса откровения», результатом которого становится Писание (р. 32). А слова «тогда же лицом к лицу» в ст. 12 могут означать и нечто иное: просто «ясное» видение, в противоположность «тусклому» (р. 32).

В ответ можно сказать, что эти аргументы, хотя и тщательно проработаны и согласованы между собой, все же напрямую связаны с темой всей дискуссии: речь идет об авторитете новозаветного пророчества и связанных с ним даров. Если Реймонд полагает, что пророчество (атакже говорение на языках и та разновидность «знания», о которой здесь говорится) — это определенный уровень откровения Писания, то вся аргументация верна. Ее можно перестроить следующим образом:

1. Пророчество и говорение на языках — это определенный уровень откровения Писания.
2. Поэтому весь отрывок повествует об этом определенном уровне откровения Писания.
3. Следовательно, «совершенное» означает окончание, или завершение, определенного уровня откровения Писания, или завершение Писания.

В подобном рассуждении первоначальная предпосылка определяет вывод. Тем не менее прежде чем принять подобную предпосылку, ее следует доказать на основании индуктивного анализа новозаветных текстов о пророчестве<sup>26</sup>. Но, насколько я знаю, такой анализ уже был проведен.

<sup>26</sup> **Подробнее о даре пророчества см. в гл. 52; см. также: Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*.**

Кроме того, в 1 Кор. 13:8—13 есть другие моменты, которые трудно согласовать с мнением Реймонда. В Ветхом Завете выражение «видеть лицом к лицу» постоянно употребляется не в значении «видеть ясно», а в смысле «**лично** видеть Бога» (см. выше), что Реймонд никак не поясняет. А тот факт, что Павел в выражениях «тогда же [мы увидим] лицом к лицу» и «тогда познаю, подобно как я познан» говорит в том числе и о себе, мешает принять его вывод о том, что речь здесь идет о времени завершения Писания. Действительно ли Павел полагает, что в тот период, когда другие апостолы внесут свой вклад в формирование Нового Завета, в его образе познания произойдет столь замечательное изменение?

Кроме Реймонда и Чентри, и другие исследователи пытались доказать, что выражение «когда... настанет совершенное» означает какое-то время, которое наступит еще до возвращения Христа, но мы не будем рассматривать их мнения подробно. Все эти попытки разбиваются о ст. 12, где Павел говорит, что, «когда... настанет совершенное», мы будем видеть Бога «лицом к лицу». Павел не мог бы этого сказать, если бы имел в виду то, что утверждается во всех этих гипотезах.

Версия о завершении канона Писания Нового Завета (о включении текстов в Новый Завет) также не вписывается в контекст того, что говорит Павел. Если мы принимаем 90 г. как примерную дату написания Откровения Иоанна — последнюю по времени написания новозаветную книгу, то оформление Писания произошло примерно через тридцать пять лет после того, как Павел написал Первое послание к Коринфянам (ок. 55 г. н. э.). Но убедителен ли такой аргумент: «Мы можем быть уверены, что любовь никогда не прекратится, поскольку она будет длиться более тридцати пяти лет»? Контекст предполагает скорее противопоставление сего века — будущему и утверждение о том, что любовь будет продолжаться в вечности<sup>27</sup>. Аналогичный ход рассуждения мы видим и в других местах Первого послания к Коринфянам. Когда Павел желает продемонстрировать вечную ценность чего-то, он доказывает, что это явление будет продолжаться и после возвращения Господа (ср.: 1 Кор. 3:13—15; 15:51—58). Пророчество и дары, напротив, не останутся после наступления этого времени.

<sup>27</sup> **Некоторые** исследователи считают, что вера и надежда не будут продолжаться на небесах, и поэтому **1 Кор. 13:13** означает только, что вера и надежда будут продолжаться до, но не после возвращения Христа. Тем не менее если вера — это то состояние, в котором человек полагается на Бога и доверяет ему, а надежда — это уверенность в будущих благословениях от Бога, то нет никаких оснований полагать, что на небесах мы перестанем верить и надеяться. (См. замечательное доказательство, что вера, надежда и любовь — это «вечные, постоянные ценности»: Carson, *Showing the Spirit*, p. 74,75.)

И наконец, эти гипотезы не находят никакого подтверждения в непосредственном контексте. Возвращение Христа открыто упомянуто в ст. 12, но ни один стих не повествует здесь о завершении Писания, т. е. собрания книг Нового Завета, или о включении язычников в Церковь, или о «зрелости» Церкви (что бы мы ни понимали под этим выражением — можно ли даже современную Церковь назвать зрелой?). Все эти гипотезы вводят новые элементы, которые не упоминаются в контексте Послания, ради того, чтобы заменить те элементы, о которых говорится

предельно ясно (возвращение Христа). Ричард 1аффин, который сам считает, что дар пророчества в наши дни не действует, тем не менее говорит, что «совершенное» в ст. 10 и «тогда» в ст. 12 «несомненно имеют в виду возвращение Христа. Мнение, что в этих стихах говорится о времени, когда был завершен Новый Завет, не может быть обосновано экзегетически»<sup>28</sup>.

Доктор Д. Мартин Ллойд-Джонс отмечает, что подобное мнение ведет еще к одному осложнению:

**Это означает, что вы и я, перед которыми лежит открытое Писание, знаем о Божьей истине гораздо больше апостола Павла... Это означает, что мы гораздо выше... самих апостолов, в том числе и апостола Павла! Это означает, что мы теперь в таком положении, что... «знаем, подобно как мы познаны» Богом... И в самом деле, такой взгляд можно определить только одним словом — бессмыслица»<sup>29</sup>.**

Жан Кальвин говорит по поводу Первого послания к Коринфянам: «1ду-по сводить всю суть к вопросу о времени»<sup>30</sup>.

## **2. Если считать, что пророчества возможны и в наши дни, ставит ли это под сомнение достаточность Писания ? 1) Авторитет дара пророчества.**

Те, кто придерживается «цессационистской» точки зрения, утверждают, что, после того как была написана последняя книга Нового Завета (вероятно, Книга Откровение, ок. 90 г. н. э.), «слова Божий» больше не являлись в Церкви ни в устной, ни в письменной форме. С точки зрения цессационистов, это особенно важно в связи с даром пророчества, так как с этого момента *Писание* было завершенным и достаточным источником слов Божьих для Его народа. Возникновение пророческих речей означало бы, что к Писанию следует добавить еще кое-что. В обоих случаях достаточность Писания была бы поставлена под сомнение и его уникальный авторитет был бы подорван.

<sup>28</sup>Gaffin, *Perspectives*, p. 109; cf. Max Turner, "Spiritual Gifts Then and Now", *Vox Evangelica* 15 (1985), p. 38.

<sup>29</sup>D. Martyn Lloyd-Jones, *Prove All Things*, ed. by Christopher Catherwood (Eastbourne, England: Kingsway, 1985), pp. 32, 33.

<sup>30</sup>John Calvin, *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, trans. by J. W. Fraser, ed. by D. W. Torrance and T. F. Torrance (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), p. 281 (on 1 Cor. 13:10).

Итак, *если* новозаветное пророчество в общине было равно ветхозаветному пророчеству и новозаветным апостольским словам по авторитету, то это цессационистское возражение было бы справедливо. *Если бы* пророчество в наши дни, например, включало бы в себя слова Самого Бога, то эти слова **были бы** равны Писанию по авторитету, и мы **были бы** обязаны записать их и добавить к нашей Библии. Но если мы убеждены в том, что Бог завершил процесс составления Писания Книгой Откровение, то нам следует сказать, что *такого* вида речи — произнесение слов Самого Бога — в наши дни быть не может. И любые претензии на «новое» Писание, «новые» слова Божьи должны быть отброшены как лживые.

Этот вопрос очень важен, поскольку утверждение о том, что новозаветное пророчество в общине было равно по авторитету Писанию, — это основа многих цессационистских аргументов. И все же следует отметить, что нецессационисты не рассматривают пророчество таким образом. Джордж Мэллоун пишет: «Насколько я знаю, ни один нецессационист в основном течении христианства не утверждает, что в наши дни откровение равно Писанию»<sup>31</sup>. Возможно, следовало бы понять, во что харизматы *действительно верят* (хотя это часто и не выражено в четкой богословской форме), вместо того чтобы отвечать на то, во что харизматы верят или должны верить, по мнению цессационистов.

Кроме того, в одной из своих работ я доказываю, что обычное пророчество в новозаветной Церкви *не имело* авторитета Писания<sup>32</sup>. Оно произносилось не словами Бога, а обычными человеческими словами. И поскольку эти пророчества имели меньший авторитет, то нет никаких причин полагать, что пророчества не будут продолжаться до тех пор, пока не возвратится Христос. Они не угрожают Писанию и не конкурируют с ним, но подчинены ему, так же как и зрелому суждению общины.

2) Вопрос водительства. Иногда приводят еще одно возражение. Некоторые исследователи доказывают, что, даже *признавая*, что современное пророчество не эквивалентно Писанию по авторитету, те, кто использует этот дар, *фактически* составляют с Писанием или даже замещают его тем, что выдают свои слова за водительство Божье. Таким образом пророчество в наши дни бросает вызов достаточности Писания.

<sup>31</sup>George Mallone, ed., *Those Controversial Gifts* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983), p. 21.

<sup>32</sup>Более полно вопрос об авторитете пророчества рассматривается в гл. 52. См. также: Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*; Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12—14*, pp. 91—100; Graham Houston, *Prophecy: A Gift For Today?* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1989). (Другие точки зрения отмечены в гл. 52; см. особенно: Richard Gaffin, *Perspectives on Pentecost*.)

<sup>33</sup>John E. McArthur, Jr., *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*, chapters 2—6; see esp. pp. 27ff. Макартур продолжил свою критику в еще одном издании: *Charismatic Chaos* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), p. 47—84. С продуманной и объемной критикой Макартура можно ознакомиться в книге: Rich Nathan, *A Response to Charismatic Chaos* (Anaheim, Calif.: Association of Vineyard Churches, 1993).

Следует признать, что в истории Церкви было допущено много ошибок. Джон Макартур указывает, что учение о новых откровениях открыло дорогу многим ересям<sup>33</sup>.

Но **обязательно** ли злоупотребления сопутствуют дару пророчества? Если мы полагаем, что ошибки и злоупотребления в действии дара делают этот дар недействительным, то мы также должны отвергнуть и библейское учение (так как многие библейские учителя стали основателями культов), и церковное управление (так как из-за многих руководителей церкви люди отпали от веры), и т. д. **Злоупотребление** даром пророчества не означает, что мы должны запретить **должное** использование дара, если только не будет доказано, что любое использование будет злоупотреблением<sup>34</sup>.

Кроме того, именно в связи с водительством, следует отметить, насколько осторожно многие сторонники харизматического движения относятся к тому, чтобы принимать пророчество за водительство Божье. Это можно про-иллюстрировать многочисленными цитатами.

Майкл Харпер (англиканская церковь):

**Пророчества, в которых другим людям говорится, что им следует делать, должны восприниматься с большим подозрением<sup>35</sup>.**

Деннис и Рита Беннетт (Американская епископальная церковь):

<sup>34</sup>Могут возразить, что в пророчестве больше потенциала для злоупотреблений, чем в других дарах, поскольку представление о том, что Бог может открывать нечто людям в наши дни (в пророчестве), неизбежно ведет к подрыву авторитета Писания. В ответ можно выдвинуть три утверждения: 1) неверное употребление дара пророчества было распространено в гораздо большей степени, чем следовало бы. Даже там, где говорилось об осторожности, людям редко объясняли, что пророчество может быть от Бога, но при этом оно не является равным Слову Божьему по авторитету. Очень немногие пятидесятнические и харизматические авторы объясняют, что пророчество — это *человеческое* изложение того, что Бог внезапно приводит на ум пророчествующему (взгляд, который я отстаиваю в гл. 52). (Однако см. важное предостережение против многих харизматических авторов в последующих абзацах.) 2) Неправда, что если общину не учат, что пророчество всегда должно быть *подчинено* Писанию, то это неизбежно приведет к тому, что люди поставят пророчество *выше* Писания. Такое может произойти только там, где этим учением пренебрегают, а не там, где его распространяют. 3) Если Библия действительно учит, что пророчество может действовать и в наши дни в такой форме, которая не бросает вызов авторитету Писания, то мы не можем отвергнуть этот дар просто потому, что есть много возможностей для злоупотребления. (Другие дары также могут использоваться не должным образом.) Напротив, мы должны поощрять использование этого дара, но стремиться всеми силами избегать злоупотреблений.

<sup>35</sup>

Michael Harper, *Prophecy: A Gift for the Body of Christ* (Plainhill, N. J.: 1964), p. 26.

Мы должны очень осторожно относиться к личному пророчеству, особенно если пророчествует новообращенный верующий, а не зрелый и смиренный муж Божий. Неограниченное «личное пророчество» весь-ма способствовало подрыву «Движения Святого Духа», которое началось на рубеже веков... Христиане, безусловно, получают слова друг для друга «в Господе»... и эти слова могут принести пользу и утешение, но у чело-века, получающего такие слова, должно быть свидетельство Духа, а воспринимать эти слова нужно с большой осторожностью. Никогда ничего не предпринимайте просто потому, что вы нечто узнали из предполагаемого пророческого изречения, истолкования языков, предполагаемого слова мудрости или знания. Никогда ничего не совершайте просто потому, что к вам приходит ваш друг и говорит: «Господь сказал мне, чтобы ты сделал то-то и то-то». Если Господь хочет, чтобы вы что-то со-вершили, Он даст вам свидетельство в вашем собственном сердце, и в таком случае слова, услышанные от друга... будут подтверждением того, что Бог уже показал вам. Ваше водительство



также должно согласовываться с Писанием...<sup>36</sup>

Доналд Джи (Ассамблеи Божьи):

От передачи и получения личных «сообщений» водительства через дары Духа возникали серьезные осложнения... Библия допускает такие указания от Святого Духа... Но их следует соразмерять. Писание показывает нам, что христиане ранней церкви *не* получали такие голоса с неба непрерывно. В большинстве случаев они принимали решения исходя из того, что часто называют «освященным здравым смыслом», и жили вполне нормальной жизнью. Многие наши ошибки, касающиеся духовных даров, возникают, когда мы стремимся сделать исключительное и необычное частым и обычным. Пусть все, кто хочет постоянно получать «сообщения» через дары, получают предостережение от ошибок как прошлых поколений, так и нынешнего... Священное Писание — светильник ноге нашей и свет стезе нашей<sup>37</sup>.

С другой стороны, даже некоторые реформаты-цессационисты допускают возможность некоего продолжения «просвещения» Святым Духом в жизни верующих. Например, профессор Вестминстерской семинарии Ричард Гаффин говорит:

Часто то, что рассматривается в качестве пророчества, на самом деле является спонтанным, произведенным силою Духа применением Писания, более или менее неожиданное осознание значения, которое имеет то или иное библейское учение в конкретной ситуации или проблеме. Все христиане должны быть открыты для такого спонтанного действия Духа<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Dennis and Rita Bennett, *The Holy Spirit and You*, p. 107.

<sup>37</sup> Donald Gee, *Spiritual Gifts in the Work of Ministry Today* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1963), pp. 51,52.

<sup>38</sup> Richard Gaffin, *Perspectives*, p. 120.

<sup>39</sup> Reymond, *WhatAbout...?pp. 28, 29.*

А Роберт Реймонд определяет «просвещение» как «явление, через которое Святой Дух дает христианам возможность в целом понимать Писание, вспоминать и применять его»<sup>39</sup>.

Если эти авторы допускают, что сегодня Святой Дух дарует христианам возможность «понимать», «вспоминать», «применять», или «осознавать», учение Писания, то, похоже, нет большого различия между тем, что они *говорят*, и тем, что харизматы *делают* (хотя сохраняются некоторые, правда, небольшие различия в том, как именно действует водительство в целом, и, в частности, каким образом водительство Писания соотносится с водительством совета, совести, обстоятельств, проповеди и т. д.). Гораздо более важный вопрос — это то, что явление, которое Гаффин и Реймонд называют «просвещением», Новый Завет, похоже, называет «откровением», а то, что они назвали бы устным рассказом о таком просвещении, Новый Завет, похоже, назвал бы «пророчеством».

Попробуем найти в этом вопросе точки соприкосновения для богословского размышления. Харизматам следует понять, что цессационисты часто скептически относятся к самой идее появления подобного «просвещения»; они сомневаются, стоит ли эти пророчества соотносить с новозаветными пророчествами, имеют ли они ценность для Церкви и нужно ли к ним стремиться. А цессационистам нужно осознать, что их собственное детально разработанное и тщательно сформулированное учение о достаточности Писания не разделяется или и вовсе непонятно многим евангельским христианам, в том числе харизматам. Тем не менее, возможно, реформатское представление о «просвещении» сможет помочь увидеть, что наличие дара пророчества в современной церкви не опровергает утверждение о достаточности Писания.

Какой вывод нам следует сделать о соотношении дара пророчества и достаточности Писания? Мы должны сказать, что ценим желание цессационистов защитить уникальность Писания и не допустить ничего, что могло бы подорвать его авторитет. Мы также должны быть благодарны цессационистам за их желание научить христиан понимать здравые принципы водительства и следовать им в своей жизни; за их стремление не допустить распространения неподконтрольного Писанию субъективизма. С другой стороны, в цессационистской точке зрения, безусловно, кроется опасность сопротивления тому, что в наши дни Бог свершает в Церкви, и нежелание прославить Его за этот труд. Бог ревнует о Своих трудах и ищет Себе славы за них, и мы должны непрестанно молиться не только о том, чтобы Он уберег нас от ошибочных взглядов, но также и от отрицания того, что истинно исходит от Него.

**3. Действительно ли чудесные дары были дарованы исключительно апостолам и их спутникам?** Цессационисты

считают, что да. Поскольку я подробно рассмотрел этот аргумент в гл. 16, то не буду повторять свои соображения здесь.

**4. Действительно ли чудесные дары сопровождали только процесс создания нового Писания?** Другое возражение заключается в том, что мы не можем ожидать в наши дни новых чудес, поскольку процесс создания Писания завершен.

Однако в ответ на это следует сказать, что это не единственное предназначение духовных даров. Как мы отметили в гл. 16, чудеса имеют много других целей: 1) они свидетельствуют об истинности Евангелия в течение всей эпохи Церкви; 2) они помогают нуждающимся, и тем самым показывают любовь и милосердие Божье; 3) они наделяют людей тем, что им необходимо для служения; 4) они славят Бога.

Мы также должны отметить, что, например, в Ветхом Завете служение Илии и Елисея было отмечено многими чудесами, но они не написали никаких разделов или книг Библии. В Новом Завете как Стефан, так и Филипп совершали чудеса, но не написали книг, которые вошли бы в Писание. Пророки, которые не написали книг, вошедших в Писание, были в Кесарии (Деян. 21:4), в Тире (Деян. 21:9-11), в Риме (Рим. 12:6), в Фессалонике (1 Фес. 5:20,21) и в Эфесе (Еф. 4:11), а также в общине, к которой обращено Первое послание Иоанна (1 Ин. 4:1—6). Судя по всему, много чудес происходило в Галатии (1ал. 3:5). Много чудесного случалось также и в Коринфе (1 Кор. 12:8—10), но в 1 Кор. 14:36 Павел говорит: «Разве от вас вышло слово Божие?»<sup>40</sup>. А Иаков ожидает, что при возложении рук пресвитеров будут происходить исцеления во всех церквях, к которым он обращается (см.: Иак. 5:14—16).

**5. Действительно ли чудесные дары прекратились в ранний период истории Церкви?** Некоторые цессационисты доказывают, что чудесные дары прекратились, когда умерли апостолы, поскольку цель даров заключалась в том, чтобы подтвердить их апостольство. Именно по этой причине, как они утверждают, не может быть чудесных даров в наши дни<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Анализ 1 Кор. 14:36 см. в гл. 52.

<sup>41</sup> См.: В. В. Warfield, *Counterfeit Miracles*. London: Banner of Truth, 1972 (reprint of 1918 edition). Следует отметить, что книга Уорфилда, хотя на нее часто ссылаются, — это исторический обзор, а не анализ библейских текстов. Кроме того, Уорфилд не предлагал запретить пользоваться духовными дарами членам современного харизматического движения, так как их учение (во всех прочих аспектах, за исключением духовных даров) вполне соответствует основному течению евангельского протестантизма. Он давал отпор ложным чудесам, происходившим в некоторых католических церквях в разные периоды истории Церкви и в различных еретических сектах. (Уорфилд в своей книге рассматривает в том числе учение последователей Эдварда Ирвинга [1792—1834], который провозгласил столь эксцентричное учение, что в 1833 г. был отлучен от шотландской церкви.) Остается открытым вопрос, имеют ли право современные цессационисты использовать аргументы Уорфилда, ведь он имел в виду совсем не то, против чего они выступают.

В ответ следует сказать, что вышеизложенное предположение весьма сомнительно с точки зрения исторического обоснования. Существует большое

<sup>42</sup> Точка зрения Уорфилда стала модной в современной критике благодаря недавним исследованиям, см.: Max Turner, "Spiritual Gifts Then and Now", *Vox Evangelica* 15 (1985), pp. 41—43, где есть ссылки и на другую литературу; Donald Bridge, *Signs and Wonders Today* (Leicester: InterVarsity Press, 1985), pp. 166—177; и Ronald A. Kydd, *Charismatic Gifts in the Early Church* (Peabody, Mass.: Hendricksen, 1984). Данные о чудесных дарах в ранней Церкви содержатся также в книге: Eusebius A. Stephanou, "The Charismata in the Early Church Fathers", *77re Greek Orthodox Theological Review* 21:2 (Summer, 1976), p. 125—146. См. также популярно написанное исследование истории чудесных даров в Церкви: Paul Thigpen, "Did the Power of the Spirit Ever Leave the Church?" *Charisma* 18:2 (Sept. 1992), pp. 20-28. Из самых последних авторов см.: John Ruthven, *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles* (Sheffield: Sheffield University Academic Press, 1993); это исследование — переработанная и расширенная докторская диссертация автора, в которой дается ответ цессационистам от Уорфилда до наших дней.

Аргументация, основанная на истории Церкви, может быть направлена в иное русло, если мы проанализируем события начиная с 1970 г. до настоящего времени. Аналитики роста Церкви говорят, что рост пятидесятнических и харизматических церквей, в которых поощряются чудесные дары, является беспрецедентным в истории Церкви. Профессор Фуллеровской семинарии С. Питер Вагнер говорит: «Хотя в 1945 г. пятидесятники/ харизматы насчитывали по всему миру только 60 млн членов движения, к 1975 г. их численность выросла до 96 млн, а через

десять лет, в 1985 г., их было уже 247 млн. Во всей истории человечества я не знаю ни одной неполитической, немилитаристской добро-вольной ассоциации, которая бы выросла до таких размеров» (С. Peter Wagner, "Exploring the Supernatural Dimensions of Church Growth", *Global Church Growth* [Oct.—Dec, 1988], p. 3). (Для сравнения приведем следующий факт: если население мира тогда составляло 5 млрд человек, то цифра в 247 млн 1985 г. составляет 5 процентов населения мира.)

<sup>43</sup> Если мы не осознаем, что пророчество — это слова Бога, внезапно пришедшие человеку на ум, и что оно может быть неверно понято, то Церковь не сможет поощрять дар пророчества и даже будет отвергать его. Но если принять это утверждение, то впоследствии христианские пророки, из благих или из дурных побуждений, легко могут заявить, что они не только получили «откровение» от Бога или от Христа, но также что они говорят с властью, равной авторитету Писания. Так и случилось, по крайней мере, в случае с монтанизмом (II в. н. э.) и, возможно, также и во многих других случаях. Конечно, если эти пророки начинали развивать еретические учения, то Церковь отлучала их:

количество исторических свидетельств<sup>42</sup>, подтверждающих, что чудесные дары давались в течение всей истории Церкви, в большей или в меньшей степени, хотя при этом были и преувеличения, и даже фальсификации. Засвидетельствовано много случаев исцеления и других чудесных ответов на молитву. В ранней Церкви также были люди, которые считали себя пророками. Проблема заключалась в том, что они или окружающие неверно понимали этот дар, и, соответственно, их высказывания ошибочно воспринимались как слова Бога. Иногда такие люди вступали в конфликт с церковным руководством и отделялись от церкви, уводя за собой небольшие группы верующих. Были также случаи, когда «откровения» не высказывались или их просто включали в молитву или проповедь, слово наставления, в гимн или в благочестивое сочинение безо всякого комментария<sup>43</sup>.

Нам также должно быть совершенно ясно, что Павел, говоря: «Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится» (1 Кор. 13:10), говорит не об относительной *частоте* появления чудесных даров в истории Церкви. Это зависит от духовной зрелости и жизнеспособности Церкви в тот или иной исторический период, от стремления обрести эти дары как благословение или отвергнуть их как ересь, от того, насколько часто собиралась Церковь, где могли бы использоваться эти дары, от того, насколько правильно понималась природа этих даров, и прежде всего — от единой воли Святого Духа, распределяющего эти дары.

Павел говорит здесь о полном и окончательном прекращении духовных даров, которое властью Божьей произойдет по возвращении Христа. Он говорит также, что до времени возвращения Христа эти дары будут до определенной степени доступны нам и Святой Дух будет продолжать наделять нас ими. Кальвин отмечает изобилие духовных даров во времена Павла и далее (в комментарии к 1 Кор. 14:23) говорит:

**Сегодня мы видим, что наши возможности ограничены и даже скудны; но это, несомненно, то наказание, которого мы заслуживаем за нашу неблагодарность. Ибо ни богатства Божьи не истощились, ни щедрость Его не уменьшилась; но мы недостойны Его щедрости и не способны принять все то, что Он дает нам<sup>44</sup>.**

**тот, кто претендует на божественный авторитет рано или поздно либо принимается в таком качестве, либо отвергается.**

Но, отлучая пророков, которые неверно понимали свой статус, иногда отказывались и от пророческого дара как такового. Непонимание самой Церковью природы дара пророчества могло стать причиной практически полного отрицания этого дара или, по крайней мере, отказа от публичного использования его в Церкви.

<sup>44</sup> John Calvin, *The First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, p. 305.

**6. Подобны ли современные чудесные дары тем дарам, о которых говорит** Дисайе<sup>Р</sup> Некоторые считают, что современные дары подобны лишь отчасти и что они действуют гораздо слабее. В ответ на это возражение мы должны спросить, действительно ли так важно, чтобы современные чудеса были столь же мощными, как и те, что происходили в новозаветные времена? Мы очень мало знаем о том, какие чудеса совершали обычные христиане в разных общинах, например, в Коринфе или в Галатии. Кроме того, в Евангелиях описано, как Иисус исцелял «всякую болезнь и всякую немощь в людях» (Мф. 9:35), а это означает, что Он исцелял в том числе и людей с гораздо менее серьезными заболеваниями. Если сегодня во время евангелизационного собрания только 300 человек переживают обращение, вместо 3 тыс., как в день Пятидесятницы (Деян. 2:41), станем ли мы утверждать, что проповедник не имеет дара проповеди, поскольку его дар не подействовал столь же мощно, как дар апостолов? Если сегодня выздоравливает только 30 процентов из тех, о чьем здоровье мы молимся, вместо 100 процентов случаев выздоровления во времена Иисуса и апостолов, станем ли мы утверждать, что речь идет не о новозаветном даре исцеления?<sup>45</sup> Мы должны помнить, что дары могут быть различны по силе и что ни один дар не может быть

совершенным в этом веке. Но означает ли это, что мы должны полностью прекратить использование даров, несмотря на определенный успех? Разве мы не будем славить Бога, если обращены 300 человек, а не 3 тыс., или если исцелилось 30 процентов больных, а не 100 процентов из тех, о ком мы молились? Не совершилось ли дело Господне? Если количество не столь велико, как в новозаветные времена, мы можем просить Господа о большей благодати и милосердии, но совершенно неверно было бы прекратить использование этих даров или противодействовать тем, кто их применяет.

**7. Как церкви следует относиться к чудесным дарам в наши дни?** Последнее возражение цессационистов заключается в том, что, по их мнению, церковь, которая делает акцент на использовании чудесных даров, рискует нарушить равновесие между различными аспектами служения: проповедью, здравым учением и моральной чистотой жизни.

<sup>45</sup> Тридцать процентов — это просто иллюстративный пример, но эта цифра близка к результатам двух недавних исследований, проведенных среди тех людей, о чьем здоровье молились. Одни данные содержатся в книге: David C. Lewis, *Healing: Fiction, Fantasy or Fact?* (London: Hodderand Stoughton, 1989). Исследование было проведено среди 1890 человек, собравшихся на конференции Джона Уимбера (John Wimber) в городе Харрогейт, Англия, в 1986 г. Автор исследования — социолог. Он разработал детальный опросный лист, который люди заполняли во время конференции, а несколько месяцев спустя данные проверялись по случайному выбору. Из 862 случаев молитвы о физическом выздоровлении 32 процента (или 279 человек) сообщили, что почувствовали «сильное улучшение» или «полностью выздоровели». Еще 26 процентов (или 222 человека) сообщили о «значительном улучшении». Остальные 42 процента (или 366 человек) сообщили, что их состояние «почти не улучшилось» или «совсем не улучшилось» (pp. 21—22). Многие конкретные случаи описаны очень детально, часто с длинными медицинскими отчетами. Все заболевания приведены в отдельном приложении (pp. 276—283). (Физические проблемы отделены от духовных, таких, как внутреннее исцеление или освобождение, которые рассмотрены Льюисом отдельно.) Другие данные содержатся в книге: John Wimber, *Power Healing*, p. 188. Автор говорит, что когда в его Церкви достаточно долго молились о выздоровлении, то «в течение 1986 г. 32 процента всех людей, о выздоровлении которых молились, полностью выздоровели, тогда как около 86 процентов обнаружили признаки значительного улучшения здоровья». (Карсон говорит: «Уимбер достаточно откровенен: по его оценке „уровень успешности“ равняется примерно 2 процентам». См.: D. A. Carson, *How Long, O Lord?* [Grand Rapids: Baker, 1990], p. 124. Однако Карсон не приводит никаких документальных подтверждений этого высказывания, и оно, судя по всему, неверно, в свете того, что Уимбер написал на самом деле.)

Утверждение о том, что использование чудесных даров «опасно», не является само по себе адекватной критикой, поскольку некоторые *правильные вещи* действительно опасны, по крайней мере в определенном смысле. Опасна миссионерская работа, опасно вождение автомобиля. Если мы определяем понятие «опасное» как «нечто, что может привести к проблемам», то мы можем критиковать *что угодно*, утверждая, что это «опасно», но при этом критика не может указать ни на что конкретное. В отношении духовных даров разумнее было бы поставить вопрос следующим образом: используются ли они согласно Писанию и предпринимаются ли меры против возможных злоупотреблений?

Безусловно верно, что может быть утрачено равновесие между различными служениями и в некоторых церквях такое происходит. Но далеко не во всех. Кроме того, поскольку данная полемика затрагивает вопрос о результатах использования духовных даров в жизни церкви, уместно также спросить: какие церкви на сегодняшний день проповедуют наиболее эффективно? Члены каких церквей обнаруживают большее самопожертвование? Где наибольшее внимание уделяется чистоте жизни? Где мы видим наиболее глубокую любовь к Господу и к Его Слово? Мне кажется, на эти вопросы трудно ответить ясно, однако я полагаю, что мы не можем утверждать, будто харизматические и пятидесятнические церкви *в общем и целом слабее* в этом отношении, чем другие евангельские церкви. Возможно, в некоторых случаях они даже сильнее. Суть заключается в том, что любой аргумент, основанный на утверждении о том, что в церквях, уделяющих большое внимание использованию чудесных даров, *непрерывно* нарушается баланс в служении, просто не подтверждается реальной практикой.

**8. Заключительные замечания: цессационисты и харизматы нужны друг другу** И наконец, можно утверждать, что христиане, принадлежащие к пятидесятническим и харизматическим конфессиям, и цессационисты (в первую очередь реформаты и диспенсационалисты) действительно нуждаются друг в друге, и им следовало бы больше ценить друг друга. Первые стремятся к большему практическому опыту в использовании духовных даров, опыту, который мог бы принести немалую пользу цессационистам. С другой стороны, реформатские и диспенсационистские группы всегда отличались точным и глубоким пониманием Писания. И с полной уверенностью можно сказать, что если обе стороны будут уверены, что им нечему учиться друг у друга, то это не принесет никакой

пользы Церкви.

### Вопросы для самостоятельной работы

1. Какими именно дарами вы обладаете? Изменилось ли ваше мнение о своих духовных дарах (или даре) после того, как вы изучили эту главу?

2. Объясните, каким образом каждый дар является предвкушением того знания и тех способностей, которые мы получим после возвращения Христа.

3. Каким образом вы можете усилить свои духовные дары? Есть ли такие дары, которые были даны вам, но вы ими пренебрегали? Как вы думаете, почему так произошло? Что можно сделать для того, чтобы зажечь их с новой силой?

4. Как вы полагаете, какие духовные дары действуют наиболее эффективно в вашей церкви? Какие дары нужнее всего вашей церкви? Вы можете каким-то образом восполнить эту нужду?

5. Как вы полагаете, можно ли избежать противоречий, и даже разделений, возникающих между церквами, по вопросу о духовных дарах? Есть ли какие-то противоречия по этому вопросу в вашей собственной церкви? Если такие противоречия есть, что вы могли бы сделать для того, чтобы изменить ситуацию?

6. Полагаете ли вы, что некоторые из даров, упомянутые в Новом Завете, прекратились в ранний период истории Церкви и в наши дни уже не действуют? Изменилось ли каким-то образом ваше мнение по этому вопросу после того, как вы прочитали эту главу?

7. Как вы думаете, что нужно для блага церкви: сосредоточиться на немногих дарах и использовать их аккуратно и правильно или поощрять использование разнообразных даров? Если вы предпочли второй вариант, то скажите, что могла бы сделать ваша церковь для того, чтобы в ней было больше разнообразных духовных даров? Какие опасности сопровождают такое широкое употребление даров и как их можно избежать?

### Специальные термины

См. список в конце гл. 52.

### Библиография

См. список в конце гл. 52.

### Отрывок для запоминания

1 Пет. 4:10,11:

*Служите друг другу, каждый тем даром, какой получил, как добрые домо-строители многообразной благодати Божией. Говорит ли кто, говори как ело-ва Божий; служит ли кто, служи по силе, какую дает Бог, дабы во всем прославлялся Бог чрез Иисуса Христа, Которому слава и держава во веки веков. Аминь.*

### Г Л А В А 52

## Новозаветное учение о духовных дарах

*Как нам следует понимать и использовать духовные дары?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

В этой главе мы будем основываться на общих положениях о духовных дарах, выработанных в предыдущей главе. Мы не будем рассматривать все дары, упомянутые в Новом Завете, но сконцентрируем внимание на дарах, природа которых недостаточно осмыслена или вызывает споры в наши дни. Поэтому мы не будем рассматривать дары, значение и использование которых очевидно из обозначающего их термина (такие, как служение, увещание или благотворительность). Воспользуемся списком, взятым в основном из 1 Кор. 12:28 и 12:8-10:

1. Пророчество.
2. Учение.
3. Чудотворение.
4. Исцеление.
5. Языки и их истолкование.
6. Слово мудрости/слово знания.
7. Различение духов.

### А. Пророчество

<sup>1</sup> Более полное изложение всех последующих аргументов относительно дара пророчества см.: Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* and Wayne Grudem,

Было выработано много определений дара пророчества, но если посмотреть на новозаветное учение об этом даре свежим взглядом, то станет ясно, что его не следует определять как «предсказание будущего», или «провозглашение слова Господа», или «мощную проповедь», — это скорее **«высказывание того, что Бог внезапно привел на ум»**. Первые четыре пункта излагаемого ниже материала подтверждают этот вывод; в остальных пунктах рассматриваются другие моменты, важные для дискуссии<sup>1</sup>.

*/.* **Новозаветные аналогии к Ветхому Завету Пророки — новозаветные апостолы.** На ветхозаветных пророках лежала поразительная ответственность — они были способны произносить и записывать слова, обладавшие абсолютным божественным авторитетом. Они могли сказать: «Так говорит Господь», и слова, которые следовали дальше, были словами самого Бога. Ветхозаветные пророки записывали эти слова как слова Божьи в Писание навечно (см.: Чис. 22:38; Втор. 18:18—20; Иер. 1:9; Иез. 2:7идр.). Поэтому любое неповиновение или неверие словам пророка было неверием или неповиновением Богу (см.: Втор. 18:19; 1 Цар. 8:7; 3 Цар. 20:36 и многие другие отрывки).

В Новом Завете также были люди, которые произносили и заносили в Писание слова Божьи, однако — что нас, возможно, удивит — Иисус уже не называет их «пророками», а использует новый термин — «апостолы». Апостолы — это новозаветное соответствие ветхозаветным пророкам (см.: 1 Кор. 2:13; 2 Кор. 13:3; Гал. 1:8,9; 2 Фес. 12:13; 4:8,15; 2 Пет. 3:2). Именно апостолы, а не пророки, имели власть записывать слова Бога в новозаветный период.

Когда апостолы стремятся утвердить свой уникальный авторитет, они называют себя не «пророками», а «апостолами» (Рим. 1:1; 1 Кор. 1:1; 9:1,2; 2 Кор. 1:1; 11:12,13; 12:11,12; Гал. 1:1; Еф. 1:1; 1 Пет. 1:1; 2 Пет. 1:1; 3:2 и др.). *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today.* (Первая из этих книг имеет более специальный характер и в большей степени опирается на исследовательскую литературу.)

Значительная часть последующего материала взята из моей статьи: "Why Christians Can Still Prophecy", in *C7XSept.* 16, 1988), pp. 29—35. Статья использована с разрешения; см. также мои статьи: "What Should Be the Relationship Between Prophet and Pastor?" in *Equipping the Saints* (Fall 1990), pp. 7-9, 21, 22; and "Does God Still Give Revelation Today?" in *Charisma* (Sept. 1992), pp. 38-42.

Многие авторы не согласны с моим пониманием дара пророчества. Позиции, отличающиеся от изложенной в этой главе, см.: Richard Gaffin, *Perspectives on Pentecost* (1аффин дискутирует в первую очередь с моей неопубликованной книгой 1982 г.); а также книги таких авторов, как Victor Budgen, F. David Farnell, Kenneth L. Gentry, Jr., Robert Saucy, Robert L. Thomas, R. Fowler White, указанные в библиографии в конце этой главы. С другой стороны, в исследованиях D. A. Carson, Roy Clemens, Graham Houston, Charles Hummel, M. M. V. Turner, перечисленных в библиографии, было высказано значительное согласие с тем мнением, которое я отстаиваю в моих книгах, изданных в 1982-м и 1988 гг.

**2. Значение слова «пророк» в новозаветный период.** Почему Иисус избрал новый термин «апостол» для обозначения тех людей, которые составляли Писание? Возможно, потому, что греческое слово *προφήτης* («пророк») во времена Нового Завета имело широкий спектр значений. В целом это слово не имело значения «тот, кто

произносит слова Божьи», а скорее «тот, кто говорит на основе некоторого внешнего влияния» (часто духовного влияния того или ино-го рода). В Тит. 1:12, где Павел цитирует греческого поэта-язычника Эпименида, это слово употребляется именно в таком значении: «Из них же самих один *стихотворец* сказал: „Критяне всегдалжецы, злые звери, утробыленивые“». (В греческом тексте вместо слова «стихотворец» стоит «пророк»: *εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν Ἰδιὸς αὐτῶν προφήτης, κρήτες ἀεὶ ψεύδεται, κακὰ θερία, γαστέρες δρυαί.* — *Примеч. пер.*) Воины, которые издевались над Иисусом, также, судя по всему, употребляли слово «пророчествовать» именно в этом смысле, когда говорили Ему: «Прореки, кто ударил Тебя?» Они не предполагали услышать слова, имеющие абсолютный божественный авторитет; иначе их вопрос мог бы звучать так: «Скажи нам то, что Тебе было открыто» (ср.: Ин.4:19).

Именно в этом значении слово «пророк» (греч. *προφήτης*) употребляется во многих небиблейских текстах, без указания на божественный авторитет слов того человека, которого называют «пророком». Фактически, к новозаветному периоду слово «пророк» в повседневной речи означало просто «человек, обладающий сверхъестественным знанием», или «человек, предсказывающий будущее», или просто «оратор» (без какого-то дополнительного значения, связанного с божественным авторитетом). В статье Хельмута Крэмера приводится много примеров употребления этого слова в период, близкий к новозаветному<sup>2</sup>:

«Философа называют „*пророком* бессмертной природы“» (Дион Хризостом, 40-120 гг. н. э.).

«Учитель (Диоген) хочет быть „*пророком* истины и искренности“» (Лукиан из Самосаты, 120—180 гг. н. э.).

«Тех, кто защищает эпикурейскую философию, называют „*пророками* Эпикура“» (Плутарх, 50—120 гг. н. э.).

«Письменную историю называют „*пророчицей* истины“» (Диодор Сицилийский, ок. 60—30 гг. до н. э.).

«„Специалиста“ по ботанике называют „*пророком*“» (Диоскурид Киликийский, I в. н. э.).

«Медика-шарлатана называют „*пророком*“» (Гален из Пергама, 129—199 гг. н. э.).

Крэмер заключает, что греческое слово «пророк» (*προφήτης*) «обозначает просто формальную функцию провозглашения или извещения». При этом, поскольку «каждый пророк провозглашает то, что не является его собственным», греческое слово «глашатай» (*κήρυξ*) — «его ближайший синоним»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Helmut Kramer, *Theological Dictionary of the New Testament*. Примеры взяты из TDNT6, p. 794.

<sup>2</sup> Ibid., p. 795.

<sup>3</sup> 35 Зак. 3605

Конечно, слова «пророк» и «пророчество» *иногда употреблялись в отношении апостолов*, чтобы подчеркнуть внешнее духовное влияние (Святого

Духа), под воздействием Которого они говорили (Отк. 1:3; 22:7; и Еф. 2:20; 3:5)<sup>4</sup>, однако эти термины не были обычными в отношении апостолов; слова «пророк» и «пророчество» сами по себе не подразумевали божественного авторитета их речи и их писаний. Гораздо чаще эти слова употреблялись в отношении обычных христиан, которые говорили не с абсолютным божественным авторитетом, а просто то, что Бог положил им на сердце или привел им на ум. В Новом Завете есть много указаний на то, что этот обычный дар пророчества имел вранней Церкви меньший авторитет, чем Библия, и даже меньший, чем авторитет признанного библейского учения, что очевидно из следующего раз-дела.

**3. Указания на то, что речь «пророков» не была равной по авторитету словам Писания. 1) Деян. 21:4.** В Деян. 21:4; мы читаем об учениках в Тире: «Они, по внушению Духа, говорили Павлу, чтобы он не ходил в Иерусалим». Судя по всему, это указание на пророчество, данное Павлу, однако Павел ему не подчинился! Он никогда бы не поступил таким образом, если бы это пророчество содержало в себе истинные слова Божьи и имело авторитет, равный Писанию.

<sup>4</sup> В книге *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, pp. 45—63 я подробно рассматриваю Еф. 2:20 и доказываю, что Павел говорит о Церкви: «Утверждена на основании апостолов-пророков» (или «апостолов, которые также были пророками»). Грамматически такой перевод выражения *των αποστόλων και προφητών* вполне допустим. Этот отрывок как таковой повествует об апостолах, которым была открыта тайна включения язычников в Церковь (см.: Еф. 3:5, где уточняется, что эта тайна «ныне открыта святым Апостолам Его и пророкам [или „апостолам-

пророкам" или „апостолам, которые также были пророками" Духом [Святым]»).

Я не считаю, что Еф. 2:20 имеет большое значение в дискуссии о природе дара про-рочества. Видим мы здесь одну группу, как я (апостолы-пророки), или две группы, как Ричард Гаффин и многие другие (апостолы и пророки), мы все согласны в том, что *эти* пророки — те люди, на основании которых утверждена Церковь, а потому это те пророки, которые истинно произносили слова Божьи. Не согласны мы в другом. Действительно ли говорится в этом стихе обо *всех, кто имел дар пророчества* в новозаветных церквях? Я не вижу никаких убедительных доказательств, что это так. Напротив, контекст явно указывает на очень небольшую группу пророков, которые были а) частью основания Церкви, б) тесно связаны с апостолами и в) приняли от Бога откровение о том, что языч-ники — равноправные члены Церкви наряду с иудеями (Еф. 3:5). Утверждаем ли мы, что в эту группу входили только апостолы, или считаем, что это была небольшая группа про-роков, которые произносили слова, равноценные Писанию, и которые были тесно свя-заны с апостолами, мы все равно имеем картину очень небольшой и уникальной группы людей, на основании которой утверждена всемирная Церковь.

**2) Деян. 21:10,11.** Здесь Агав пророчествует о том, что иерусалимские иудеи свяжут Павла и «предадут в руки язычников», и это предсказание было почти правильным, но не совсем, так как римляне, а не иудеи, связали Павла (ст. 33;

также 22:29)<sup>5</sup>, а иудеи, вместо того чтобы по доброй воле передать его властям, попытались убить Павла, и ему пришлось спастись с применением силы (ст. 32)<sup>6</sup>. Предсказание было недалеко от истины, но в частности в нем были неточности, что в случае ветхозаветного пророчества поставило бы под сомнение его истинность. С другой стороны, этот текст легко было бы объяс-нить, предположив, что Агав увидел Павла в темнице, схваченного римляна-ми в Иерусалиме, окруженного злобной толпой иудеев. Сам он истолковал это «видение», или «откровения» от Святого Духа, так: иудеи свяжут Павла и пе-редадут его римлянам. Такую версию (не совсем правильную) Агав и изло-жил в своем пророчестве. Именно это и есть подверженное неточностям про-рочество, которое подпадает под определение новозаветного пророчества, пред-ложенное выше, — т. е. изложение своими словами того, что Бог внезапно приводит на ум.

Первое возражение против такого взгляда заключается в том, что проро-чество Агава все же исполнилось, так как Павел говорит относительно этих событий: «Я в узах из Иерусалима предан в руки Римлян» (Деян. 28:17)<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> В обоих стихах Лука использует один и тот же греческий глагол (*βέω*) для описания того, как Агав предсказывает арест Павла.

<sup>6</sup> Глагол, который использует Агав (*ποφάδιδοι*, «сдать, передать»), предполагает добровольную, осознанную передачу чего-то кому-то другому. Именно такой смысл этот глагол имеет в 119 других случаях его употребления в Новом Завете. Однако такое значе-ние неверно в данном случае: иудеи передали его римлянам не добровольно!

<sup>7</sup> Эта точка зрения изложена: Gaffin, *Perspectives*, pp. 65, 66; David Farnell, "The Gift of Prophecy in the Old and New Testaments", *BibSac* 149:596 (Oct.-Dec. 1992), p. 395. Оба автора основывают свою позицию на Деян. 28:17.

<sup>8</sup> Перевод NIV: «Я был схвачен в Иерусалиме и передан римлянам» совершенно не передает мысль о том, что Павел был передан из (ἐξ) Иерусалима и что он был пере-дан как пленник (греч. *δέσμιος*), чего требует греческий текст. Напротив, в переводе NIV говорится о том, что Павел был арестован в Иерусалиме, о чем в греческом тексте не упоминается. (Русский синодальный перевод здесь гораздо более точен: «Я *вузах из Иерусалима предан в руки Римлян*». — *Примеч. пер.*)

Однако сам стих не подтверждает такую интерпретацию. Греческий текст Деян. 28:17 ясно говорит о передаче Павла *из* Иерусалима *в уза>ξ*. Поэтому в данном высказывании Павла речь идет о его переходе из иудейской юрисдик-ции (иудеи вновь попытаются передать его на суд синедриона, Деян. 23:15,20) в римскую юрисдикцию, в Кесарию (Деян. 23:23—35). Поэтому Павел совер-шенно справедливо говорит (Деян. 28:18), что те самые римляне, в чьи руки он был предан в узах (ст. 17), были людьми, которые (греч. *οἴτινες*, ст. 18), «су-дивши [его], хотели освободить», потому что не нашли в нем «никакой вины, достойной смерти» (Деян. 28:18; ср.: 23:29; также 25:11,18,19; 26:31,32). За-тем Павел добавляет, что, поскольку иудеи противоречили, он «принужден был потребовать суда у кесаря» (Деян. 28:19; ср.: 25:11). Все это повествова-ние (Деян. 28:17—19) относится кпереводу Павла из Иерусалима в Кесарию (Деян. 23:12—35) и объясняет римским иудеям, почему Павел находится в Риме, в темнице. Этот рассказ относится не к Деян. 21:27—36 и уж никак не к сцене с толпой около Иерусалимского храма. Поэтому данное возражение не-убедительно. Этот стих не указывает даже на частичное исполнение пророче-ства Агава: здесь не говорится о том, что иудеи связали Павла и передали его римлянам. В той сцене, о которой здесь идет речь (Деян. 23:12—35), Павла вновь взяли из среды иудеев силой (Деян. 23:10), и они вовсе не хотели передать его римлянам, а, напротив, ожидали в засаде, чтобы убить его (Деян. 23:13—15).

Другое возражение против моего понимания Деян. 21:10,11 заключается в том, что иудеям на самом деле не



нужно было связывать Павла и передавать в руки язычников для того, чтобы пророчество Агава оказалось верным, по-скольку иудеи все равно были **повинны** в том, что случилось, даже если не они сами это сделали. Роберт Томас пишет: «Часто говорят что кто-то совершил какое-то действие, хотя он просто повинен в нем, но не совершал лично»<sup>9</sup>. То-мае цитирует сходный пример из Деян. 2:23 (где Петр говорит, что иудеи распяли Христа, хотя фактически это сделали римляне) и Ин. 19:1 (где мы чита-ем о том, что Пилат бичевал Иисуса, хотя осуществили это, несомненно, вой-ны). Томас делает из этого следующий вывод: «Иудеи заковали Павла в цепи, именно так, как это предсказал Агав»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Robert L. Thomas, "Prophecy Rediscovered? A Review of The Gift of Prophecy in the New Testament and Today", *BibSac* 149:593 (Jan.—Mar. 1992), p. 91. Той же самой точки зрения придерживается Кеннет, см.: Kenneth L. Gentry, Jr. *The Charismatic Gift of Prophecy: A Re-formed Response to Wayne Grudem*, 2d ed. (Memphis, Tenn.: Footstool Publications, 1989), p. 43.

<sup>10</sup>Thomas, "Prophecy Rediscovered?", p. 91.

Отвечая на это возражение, я могу согласиться, что Писание иногда го-ворит о ком-то как об исполнителе действия, если это действие было совершено представителем этого человека. Но **всегда** человек, о котором говорится, что он совершил какое-то действие, **желает**, чтобы это действие было совершено и **приказывает** другим совершить его. Пилат приказал своим войнам бичевать Иисуса. Иудеи активно требовали, чтобы римляне распяли Христа. Напротив, когда Павел был схвачен в Иерусалиме, ситуация была совершен-но другая. Иудеи не отдавали приказания связать его, это сделал римский три-бун: «Тогда тысяченачальник, приблизившись, взял его и велел сковать дву-мя цепями» (Деян. 21:33). К этой фразе есть и параллель, поскольку, хотя три-бун и **приказал** связать Павла, далее мы читаем, что «тысяченачальник, узнав, что он Римский гражданин, испугался, что **связал его**» (Деян. 22:29). Итак, в этом повествовании говорится о том, что Павел был связан не ответственным представителем и не народом: в обоих случаях речь идет о римлянах, а не об иудеях. В общем и целом в разбираемом возражении говорится, что именно иудеи заковали Павла в цепи. Но в Деяниях Апостолов дважды сказано, что римляне связали его. А в этом возражении — что иудеи предали Павла языч-никам. Нов Деяниях Апостолов говорится, что они грубо отказали римлянам в ответ на их требование выдать им Павла, так что им пришлось силой отнять его. Возражение не подтверждается текстом.

3) 1 Фес. 5:19—21. Павел говорит фессалоникийцам: «Пророчества не уни-чижайте. Все испытывайте, хорошего держитесь» (1 Фес. 5:20,21). Если бы фессалоникийцы думали, что пророчество равно Писанию по авторитету, Павлу никогда не пришлось бы напоминать им о том, что его не следует уни-чижать, — они «приняли» Слово Божье «с радостью Духа Святого» (1 Фес. 1:6; 2:13; ср.: 4:15). Но когда Павел повелевает им «все испытывать», то это, по крайней мере, должно относиться к пророчеству, упомянутому в предыдущем предложении. Он подразумевает, что пророчества содержат как благие, так и не благие вещи, когда он побуждает фессалоникийцев «держаться **хорошего**». Ничего подобного не могло быть сказано о словах ветхозаветного пророка или об авторитетном учении новозаветного апостола.

4) 1 Кор. 14:29—38. Более развернутое свидетельство о новозаветном про-рочестве содержится в 1 Кор. 14. Когда Павел говорит: «И пророки пусть го-ворят двое или трое, **а прочие пусть рассуждают**» (1 Кор. 14:29), он предпола-гает, что эти люди должны внимательно слушать и отсеивать хорошее от дур-ного, принимая одно и отвергая другое (так как именно это подразумевает глагол *διακρίνω*, переведенный здесь как «рассуждать»). Мы не можем себе представить, чтобы ветхозаветный пророк, например Исайя, сказал: «Слушай-те, что я скажу, и рассуждайте о том, что будет сказано, отсеивайте хорошее от дурного — то, что вы примете, от того, что вы не должны принимать!» Если пророчество имеет абсолютный божественный авторитет, то, если бы мы так поступали, это было бы грехом. Но Павел здесь повелевает поступать именно так, подразумевая, что новозаветное пророчество не имеет авторитета истин-ных слов Божьих<sup>11</sup>.

" В раннем христианском документе, известном как *Дидахе*, сказано: «Не прове-ряйте и не исследуйте пророка, говорящего в духе (или в Духе)» (гл. 11). Однако в *Дидахе* говорится много вещей, противоречащих новозаветному учению (см.: W. Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, pp. 106—108; также p. 67).

В 1 Кор. 14:30,31 Павел позволяет одному пророку прерывать другого: «Если же другому из сидящих будет откровение, то первый молчи. Ибо все один задругам можете пророчествовать». И вновь, если пророки говорили истинные слова Божьи, равные по значению Писанию, то трудно себе предста-вить, чтобы Павел сказал, что их следует прерывать и не позволять закончить то, что они говорят. Но Павел повелевает поступать именно так.

Павел подразумевает, что никто в Коринфской церкви, где много пророчествовали, не был способен произносить истинные слова Божьи. В 1 Кор. 14:36 он говорит: «**Разве от вас вышло слово Божие? Или до вас одних достигло?**»<sup>12</sup>

И вот далее, в ст. 37 и 38, Павел претендует на гораздо больший авторитет, чем авторитет любого пророка в Коринфе: «Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да понимает, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни. А кто не понимает, пусть не понимает».

Все эти отрывки указывают на то, что распространенное представление о том, что пророки ранней Церкви произносили «слова Господа», когда рядом не было апостолов, просто неверно.

5) Перед уходом апостолов. Помимо тех стихов, которые мы уже разобрали, есть еще одно свидетельство о том, что авторитет слов новозаветных пророков гораздо меньше авторитета слов апостола или Писания: проблема преемственности апостолов разрешается не призывом к христианам слушать **про-роков** (хотя в их среде были пророки), а указанием на **Писания**<sup>13</sup>.

Так Павел в конце своей жизни подчеркивает важность верной передачи «слова истины» (2 Тим. 2:15) и «богодуховенного» характера Писания «для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности» (2 Тим. 3:16). Иуда призывает своих читателей «подвизаться за веру, однажды преданную святым» (Иуд. 3). Петр в конце своей жизни призывает своих читателей «обращаться» к Писанию, «как к светильнику, сияющему в темном месте» (2 Пет. 1:19,20), и напоминает им об учении Павла «во всех посланиях» (2 Пет. 3:16). Ни в едином случае мы не видим призывов «прислушиваться к пророкам в церквях» или «повиноваться словам Господа через пророков» и т. д. Хотя после смерти апостолов во многих общинах были пророчества, похоже, они не имели авторитета, равного апостольскому, и авторы Писания знали это. Из этого следует, что пророчества в наши дни также не являются «словами Бога».

<sup>12</sup>RSV переводит: «Разве от вас произошло слово Божие?» Однако нет никакой необходимости интерпретировать греческий глагол, который здесь употреблен (аорист от *ἐξέρχεται*, «выйти») в смысле происхождения Слова Божьего. Павел не говорит: «Разве первоначально от вас вышло слово Божие?», а просто: «Разве от вас вышло слово Божие?» Он понимает, что они должны были отдавать себе отчет в том, что Слово Божье **не** вышло от них — поэтому их пророки не могли произносить слова Божьи, равные по авторитету Писанию.

<sup>13</sup>Я взял этот материал из очень ценной брошюры: Roy Clements, *Word and Spirit: The Bible and the Gift of Prophecy Today* (Leicester: UCCF Booklets, 1986), p. 24; ср.: D. A. Carson, *Showing the Spirit*, p. 96.

**4. Об авторитете пророчеств в наши дни.** Итак, в наши дни нам следует относиться к пророчествам как к человеческим словам, а не как к Божьим или равным словам Божьим по авторитету. Но противоречит ли этот вывод современной практике харизматов или их учению? Я полагаю, что здесь во многом есть противоречие с практикой харизматов и с некоторыми положениями их учения.

Большинство харизматических учителей в наши дни согласятся, что современное пророчество не равнозначно Писанию по авторитету. Хотя некоторые говорят о пророчестве как о «слове Божьем» современности, все же почти во всех направлениях харизматического движения люди признают, что пророчество несовершенно, не вполне чисто и содержит такие элементы, которым не следует верить и подчиняться. Например, Брюс Йокум, автор широко известной харизматической книги о пророчестве, пишет: «Пророчество может быть нечистым — наши собственные мысли и представления могут смешиваться с тем сообщением, которое мы получаем»<sup>14</sup>.

Однако очень часто пророчества предваряют обычной для Ветхого Завета фразой: «Так говорит Господь» (в Новом Завете эти слова не произносит ни один пророк новозаветной Церкви). Таким образом создается впечатление, что произносятся истинные слова Божьи, и при определенном нажиме большинство соглашается, что все пророчества подобного рода представляют собой слова Божьи. Гораздо меньше вреда приносили бы пророчества без этих вводных слов.

Верно, что в Деян. 21:11 Агав употребляет похожую фразу («Так говорит Дух Святой»), однако те же самые слова (греч. *τάδε λέγει*) позднее используют и христианские писатели, чтобы выразить мысли самого общего порядка или пояснить то, о чем идет речь (напр.: Игнатий, Послание к Филадельфии-нам 7:1—2 [ок. 108 г. н. э.] и Послание Варнавы 6:8; 9:2, 5 [70—100 г. н. э.]). Это выражение, судя по всему, означает: «Это то, что в целом (или приблизительно) говорит нам Святой Дух».

Если кто-то действительно полагает, что Бог приводит ему на ум что-то, что следует сообщить приходу, то нет

ничего неправильного в словах: «*Яду-маю*, Господь приводит мне на ум, что...», или «*Мне кажется*, что Господь показывает нам...», или в схожих формулировках. Конечно, это не звучит столь убедительно, как слова «Так говорит Господь», но если сообщение действительно исходит от Бога, то властью Святого Духа оно будет произнесено с великой силой и достигнет сердец тех, кто должен его услышать.

**5. Внезапное «откровение».** Если пророчество не содержит истинных слов Божьих, то чем же оно является? В каком смысле оно исходит от Бога?

<sup>14</sup> См.: Bruce Yocum, *Prophecy* (Ann Arbor: Word of Life, 1976), p. 79.

Павел указывает нам, что Бог может привести что-то на ум человеку внезапно, и тогда пророчествующий рассказывает об этом своими словами. Павел называет это «откровением»: «Если же другому из сидящих будет откровение, то первый молчи. Ибо все один за другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение» (1 Кор. 14:30,31). Здесь он употребляет слово «откровение» в более широком смысле, чем богословы в отношении Писания, — в Новом Завете слова «откровение» и «открыть» постоянно употребляются в этом смысле — сообщение от Бога, которое не претендует на авторитет Писания (см.: Флп. 3:15; Рим. 1:18; Еф. 1:17; Мф. 11:27).

Павел просто говорит о том сообщении, которое Бог внезапно приводит на ум или запечатлевает в чьем-то сознании, и у человека появляется ощущение, что он получил мысль от Бога. Может быть, эта мысль удивительным образом отличается от привычных мыслей человека, или сопровождается ощущением значимости, срочности, настоятельной необходимости, или же человек каким-то иным образом понимает, что эта мысль пришла к нему от Господа<sup>15</sup>.

#### Пророчество (= высказывание откровения)

Рис. 52.1



Рис. 52.1 иллюстрирует идею об откровении от Бога, которое выражается собственными (человеческими) словами пророка.

<sup>15</sup> Хотя выше мы доказывали, что авторитет пророчества новозаветной Церкви сильно отличается от авторитета ветхозаветного пророчества, это не означает, что в ново-заветном пророчестве все совершенно иное. В том, каким образом откровение приходит к пророку, есть схожие моменты — на ум могут прийти не только слова, но также образы (или «видения», Деян. 2:17) и сны (Деян. 2:17).

В 1 Кор. 14:24,25 сказано: «...Когда все пророчествуют, и войдет кто неверующий или незнающий, то... тайны сердца его обнаруживаются; и он падет ниц, поклонится Богу и скажет: „истинно с вами Бог“». Я слышал рассказ о подобном случае в совершенно нехаризматической баптистской церкви в Америке. Миссионер посреди проповеди сделал паузу и сказал примерно следующее: «Я не собирался говорить этого, но, судя по всему, Господь указывает на то, что в этой церкви находится кто-то, кто бросил жену и детей. Если это так, то позвольте мне сказать, что Бог хочет, чтобы вы вернулись к ним и научились следовать уставам Божьим в семейной жизни». Миссионер не знал о том, что в неосвященной ложе сидел человек, который за несколько минут до этого вошел в церковь впервые в своей жизни. Сказанное в точности соответствовало его случаю, и он поднялся, признал свой грех и обратился к Богу.

Таким образом пророчество служит «знамением» для верующих (1 Кор. 14:22) — оно является отчетливой демонстрацией того факта, что Бог воистину действует среди них, «знамением» десницы Божьей, благословляющей общину. А поскольку пророчество также приводит и к обращению неверующих, Павел поощряет использование этого дара, когда «войдут к вам незнающие или неверующие» (1 Кор. 14:23).

Многие христиане в истории Церкви были свидетелями таких случаев или слышали об этом. Например, иногда возникает настойчивое желание помолиться о миссионерах в Нигерии. И только позднее узнают, что именно в тот момент миссионеры попали в дорожно-транспортное происшествие или переживали острый духовный конфликт и

очень нуждались в молитвенной поддержке. Павел назвал бы интуитивное осознание подобных вещей «откровением», а словесное высказывание этого — «пророчеством». Здесь возможны элементы собственного понимания или собственной интерпретации, и подобные слова следует проверять и оценивать, но тем не менее они важны для Церкви<sup>16</sup>.

**6. Разница между пророчеством и учением.** Насколько мы знаем, все новозаветные «пророчества» были основаны на внезапном внушении от Святого Духа (ср.: Деян. 11:28; 21:4,10,11; отметим также то, что говорится о пророчестве в Лк. 7:39; 23:63,64; Ин. 4:19; 11:51). О пророчестве можно говорить, только когда человек получает внезапное «откровение» от Бога.

<sup>16</sup> Однако наличие «откровения», которое кажется сверхъестественным (и при этом может содержать в себе много достоверной информации), еще не означает, что это сообщение — истинное пророчество от Бога, так как лжепророки могут «пророчествовать» под влиянием бесов. (См. гл. 19, где говорится о том, что бесы знают о наших тайных делах и частных разговорах, но не могут читать наши мысли и знать будущее.)

Иоанн предостерегает: «Много лжепророков появилось в мире» (1 Ин. 4:1), он приводит способ их определения исходя из истинного учения (ст. 1—6) и говорит, что «мир слушает их» (ст. 5). Другие признаки лжепророков можно найти во 2 Ин. 7—9 (отрицание воплощения Христа и отказ от Его учения); в Мф. 7:15—20 («По плодам их узнаете их», ст. 16); в Мф. 24:11 (соблазн для многих) и в Мф. 24:24 (знамения и чудеса ради того, чтобы соблазнить избранных). С другой стороны, в 1 Кор. 12:3, судя по всему, говорится, что истинные христиане не могут стать лжепророками и подчиниться власти бесов; Иоанн уверяет христиан: «Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире» (1 Ин. 4:4).

Напротив, ни один человеческий речевой акт, называемый «учением» или обозначаемый глаголом «учить», в Новом Завете не основывается на «откровении». «Учение» — это просто объяснение Писания, или указание к его применению (Деян. 15:35; 11:11,25; Рим. 2:21; 15:4; Кол. 3:16; Евр. 5:12), или повторение и объяснение апостольских указаний (Рим. 16:17; 2 Тим. 2:2; 3:10 и др.). Сегодня мы назвали бы это «библейским уроком» или «проповедью».

Таким образом, пророчества имеют меньший авторитет, чем «учение», и всегда должны подчиняться авторитетному учению Писания. Тимофей не получил повеление *пророчествовать* о том, что сказал Павел; он должен был *учить* (1 Тим. 4:11; 6:2). Павел не *пророчествовал*, когда говорил о своем образе жизни во Христе, он *учил* (1 Кор. 4:17). Фессалоникийцы получили повеление твердо держаться традиций, которые были не «проречены» Павлом, а которыми Павел их «учил» (2 Фес. 2:15). И, вопреки мнению некоторых исследователей, именно учителя, а не пророки, руководили ранними церквями.

Таким образом, среди пресвитеров были те, «которые трудятся в слове и учении» (1 Тим. 5:17); пресвитер должен был быть «учителями» (1 Тим. 3:2; ср.: Тит. 1:9), однако ничего не говорится о пресвитерах, в чьи обязанности входило бы пророчество, не говорится и о том, что пресвитер должен быть «способным пророком» или что пресвитеры должны придерживаться «здоровых пророчеств». В своих руководящих обязанностях Тимофею следовало прислушиваться к самому себе и к «учению» (1 Тим. 4:16), но ему ни разу не было сказано прислушиваться к своему пророчеству. Иаков предупреждал, что с большей строгостью будут судить тех, кто учит, а не тех, кто пророчествует (Иак. 3:1).

Итак, труд толкования и применения Писания в Новом Завете называется «учением». Хотя некоторые люди и утверждали, что пророки в новозаветных церквях давали «харизматически вдохновленные» истолкования Ветхого Завета, это утверждение едва ли можно считать правдоподобным, так как в Новом Завете трудно найти хотя бы один убедительный пример, где слою «про-рок» и другие, связанные с ним слова, обозначали бы человека, занятого чем-то подобным.

Итак, различие очевидно: если речь является результатом осознанного размышления над текстом Писания и в ней содержится толкование Писания и указания к его применению в жизни, тогда это (в терминологии Нового Завета) учение. Но если речь является рассказом о чем-то, что Бог внезапно привел на ум, тогда это пророчество. Разумеется, даже подготовленное учение может быть прервано незапланированным дополнительным материалом, если учитель внезапно почувствует, что Бог что-то привел ему на ум, — и тогда это будет «учение» с элементом пророчества.

**7. Возражение: это делает пророчество «слишком субъективным».** Многие в связи с этим утверждали, что это «слишком субъективный» процесс. В ответ можно сказать, что именно люди, выступающие с подобными возражениями, нуждаются в таком субъективном процессе ради здоровья Церкви! Этот дар требует ожидания, слушания внушения Господа в сердце. Христианам, абсолютно здравым в учении, интеллектуальным и «объективным», вероятно, необходимо уравновешивающее влияние более живых и «субъективных» отношений с

Господом в повседневной жизни. Очень маловероятно, что подобные люди могут впасть в заблуждение, поскольку они большое значение придают обоснованию в Слове Божьем.

Тем не менее есть и противоположная опасность, которая заключается в чрезмерном доверии субъективным ощущениям в вопросе водительства. Людей, которые непрерывно ищут субъективных «посланий» от Бога, чтобы руководствоваться ими в жизни, следует предостеречь, что субъективное личное водительство — это не главная функция новозаветного пророчества. Им следует большее значение придавать Писанию и искать подлинной мудрости Божьей, которая в нем заключена.

Многие харизматические авторы согласились бы с этим предостережением, как это показывают следующие цитаты:

Майкл Харпер (англиканский харизматический пастор):

**Пророчества, в которых другим людям говорится, что им следует делать, должны восприниматься с большим подозрением<sup>17</sup>.**

ДоналдДжи (церковь «Ассамблеи Божьи»):

**Многие наши ошибки, касающиеся духовных даров, возникают, когда мы стремимся сделать исключительное и необычное частым и обычным. Пусть все, кто хочет постоянно обретать «сообщения» через дары, получают предостережение от ошибок как прошлых поколений, так и нынешнего... Священное Писание — светильник ноге нашей и свет стезе нашей<sup>18</sup>.**

Доналд Бридж (британский харизматический пастор):

**Человек, ищущий озарений, все время полагает, что Бог повелевает ему сделать то или иное... Такие люди часто очень искренни, очень преданны и одержимы верностью и послушанием Богу, и это смущает более осторожных христиан. Тем не менее они вступают на очень опасный путь. Их предшественники уже шли по нему, и часто с катастрофическими результатами. Внутренние ощущения и особые озарения субъективны по самой своей природе. Нашим объективным водителем является Библия<sup>19</sup>.**

<sup>17</sup>Michael Harper, *Prophecy: A Gift for the Body of Christ*(Plainfield, N. J.: Logos, 1964), p. 26.

<sup>18</sup>Donald Gee, *Spiritual Gifts in the Work of Ministry Today* (Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1963), pp. 51,52.

<sup>19</sup>Donald Bridge, *Signs and Wonders Today* (Leicester: InterVarsity Press, 1985), p. 183.

**8. Пророчества могут иметь назидание.** Примеры новозаветных пророчеств, упомянутые выше, показывают, что представление о пророчестве как о «предсказании будущего» безусловно неверно. Были, конечно, и предсказания (Деян. 11:28; 21:11), нобылотакже и раскрытие грехов (1 Кор. 14:25). Сюда может быть отнесено все, что назидает, так как Павел говорит: «Кто пророчествует, тот говорит людям **в назидание, увещание и утешение**» (1 Кор. 14:3). Другое указание на ценность пророчества заключается в том, что оно могло обращаться к нуждам человеческого сердца внезапно и непосредственно.

**9. В общине могут пророчествовать многие люди.** Еще одно великое благо пророчества заключается в том, что оно предоставляет возможность говорить всем членам общины, а не только искусным ораторам, обладающим даром учить. Павел говорит, что он хочет, чтобы «все» коринфяне пророчествовали (1 Кор. 14:5), и далее: «Ибо все один за другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение» (1 Кор. 14:31)<sup>20</sup>. Это не означает, что каждый верующий способен пророчествовать, так как Павел говорит: «Разве все пророки?» (1 Кор. 12:29; перевод мой. — *У. Г.*). Это не означает и того, что каждый, кто получает «откровение» от Бога, получает разрешение пророчествовать (исходя из указаний Павла), однако предполагается, что многим это будет позволено<sup>21</sup>. Таким образом, дар пророчества предоставляет возможность стать не просто зрителями, а участниками действия.

**10. Мы должны «ревновать» о даре пророчества.** Павел столь высоко ценил этот дар, что даже говорил коринфянам: «Достигайте любви; ревнуйте о дарах духовных, **особенно же о том, чтобы пророчествовать**» (1 Кор. 14:1). В конце текста, посвященного рассмотрению духовных даров, он вновь говорит: «Итак, братия, **ревнуйте о том, чтобы пророчествовать**» (1 Кор. 14:39). Он говорит также: «Кто пророчествует, тот назидает церковь» (1

Кор. 14:4).

<sup>20</sup> Павел имеет в виду, что все, кто получает откровение в том смысле, в каком об этом говорится в ст. 29, могут пророчествовать поочередно. Он не говорит, что каждый христианин в Коринфе имеет дар пророчества.

<sup>21</sup> В большой церкви лишь немногие могут говорить в собрании. Павел говорит: «И пророки пусть говорят двое или трое» (1 Кор. 14:29). Однако в меньших собраниях, напр. домашних, могут пророчествовать многие.

Если Павел хотел, чтобы дар пророчества действовал в Коринфе, в этой церкви, страдавшей от незрелости, эгоизма, разделений и прочего, то не еледует ли и нам стремиться к использованию этого ценного дара в наших общинах? Не должны ли мы, евангельские христиане, исповедующие принципы веры и повиновения тому, что говорит Писание, верить и повиноваться также и этому указанию? Может быть, это освободит нас от чрезмерной интеллектуальности, объективности и узости в понимании учения и исправит опасный дисбаланс в церковной жизни?

**11. Поощрение дара пророчества в местных церквях.** И наконец, как поощрять использование этого дара и избежать злоупотреблений?

Всем христианам, и особенно пасторам и другим людям, ответственным в церкви за учение, хочу предложить сделать следующие шаги: 1) серьезно молиться Господу и просить Его научить тому, как и когда поднять этот вопрос в церкви. 2) На библейских занятиях, которые уже существуют в церкви, еледует изложить учение по этому вопросу. 3) Руководители церкви должны действовать не «господствуя» (1 Пет. 5:3), а с терпением. 4) Церковь должна признать и поощрять действие дара пророчества — на молитвенных собраниях, например, когда кто-то ощущает на себе действие Духа Святого, Который побуждает его к молитве, или приводит на ум тот или иной гимн или отрывок из Писания, или задает определенную атмосферу совместного поклонения. Даже христиане, не открытые к дару пророчества, могут быть чувствительны к побуждению Святого Духа и выражать эти побуждения в форме молитвы к Господу (это можно назвать «пророческой молитвой»). 5) Если первые четыре шага были осуществлены и община и ее руководители принимают их, тогда можно использовать дар пророчества на менее формальных богослужениях церкви или в небольших домашних группах. Тем, кто пророчествует, следует держаться Писания (1 Кор. 14:29—36), стремиться к назиданию церкви, а не к собственной славе (1 Кор. 14:12,26), используя драматические приемы или эмоциональную речь, привлекая таким образом внимание к самим себе, а не к Господу. Пророчества следует оценивать учением Писания (1 Кор. 14:29—36, 1 Фес. 5:19—21). 6) Если дар пророчества начинает использоваться в церкви, то следует сконцентрироваться на Писании как источнике, из которого христиане всегда могут почерпнуть подлинные слова живого Бога. Пророчество — это ценный дар, как и многие другие дары, но исключительно в Писании Бог, и только Бог, говорит нам сегодня и в течение всей нашей жизни. Не следует ожидать, что на каждом богослужении мы наибольшее внимание станем уделять пророческому слову; пророчествующим нужно напоминать о том, что радость, ожидание и наслаждение Самим Богом мы обретаем, когда Он говорит к нам через Библию. В ней мы находим неоценимое сокровище — подлинные слова нашего Творца, Который говорит нами на том языке, который мы в состоянии понимать. Нам не следует часто искать водительства через пророчество, нам нужно сосредоточиться на том, что мы должны искать водительства для нашей жизни в Писании. Именно Писание — источник указаний, средоточие нашего внимания, когда мы стремимся узнать волю Божию, достаточный для нас и абсолютно верный образец. Именно о Слове Божьем в Писании мы можем с уверенностью сказать: «Слово Твое — светильник ноге моей и свет стезе моей» (Пс. 118:105).

## Б. Учение

Дар учения в Новом Завете — это *способность объяснять Писание и применять его в жизни*. Это видно из целого ряда текстов. Павел и Варнава «вместе с другими многими» остаются в Антиохии, «уча и благовествуя... слово Господне» (Деян. 15:35). В Коринфе Павел оставался полтора года, «поучаяих слову Божию». А читатели Послания к Евреям, хотя им самим следовало быть учителями, нуждались в ком-то, кто мог бы научить их вновь «первым началам слова Божия» (Евр. 5:12). Павел говорит римлянам, что слово ветхозаветных Писаний «написано нам в наставление [или „учение“, греч. *διδασκαλία*]» (Рим. 15:4), а Тимофею пишет, что «все Писание... полезно для научения [*διδασκαλία*]» (2 Тим. 3:16).

«Учение» ранней Церкви основывалось на ветхозаветных Писаниях и на апостольских указаниях, равнозначных Писанию по авторитету. Поэтому Тимофею нужно было передать учение, принятое от Павла, верным людям,

которые были бы способны «и других научить» (2 Тим. 2:2). А фессалоникийцам следовало «держаться предания», которым они были «научены» Павлом (2 Фес. 2:15). Такой вид «учения» не был основан на внезапном откровении, пришедшем во время богослужения в церкви (пророчество), это было повторение и объяснение апостольского учения. Учить чему-то противоположным указаниям Павла означало учить другому, еретическому, учению (*ἑτεροδιδασκάλω*), отойдя от «здоровых слов Господа нашего Иисуса Христа и **учения** о благодетели» (1 Тим. 6:3). Павел посылает Тимофея к коринфянам и пишет: «[Он] напомнит вам о путях моих во Христе Иисусе, как я **учу** везде во всякой церкви» (1 Кор. 4:17). Также и Тимофею Павел велит: «Проповедуй сие и учи» (1 Тим. 4:11), «Учи сему и увещай» (1 Тим. 6:2) в эфесской церкви. Итак, изначально (как это понимали апостолы) не пророчество, а именно учение было источником доктринальных и этических норм, по которым жила Церковь. А те, кто учился у апостолов, в свою очередь учили других, и их учение было руководством для местных церквей.

Итак, учение, в терминологии Нового Завета, состояло из повторения и объяснения слов Писания (или равного по авторитету учения Иисуса и апостолов) и применения его в жизни. В новозаветных посланиях «учение» — это нечто очень схожее с тем, что сегодня мы называем «библейскими занятиями».

## В. Чудеса

После того как Павел называет апостолов, пророков и учителей, он говорит: «Далее, иным дал силы чудодейственные» (1 Кор. 12:28). Хотя многие чудеса, о которых рассказывается в Новом Завете, были чудесами исцеления, Павел приводит здесь исцеление в качестве отдельного дара. Поэтому в данном контексте мы должны иметь в виду нечто отличное от физического исцеления.

Мы должны понимать, что английское слово «чудеса» (*miracles*) не вполне соответствует тому, что хотел сказать Павел, поскольку по-гречески здесь употреблена форма множественного числа слова *δύναμις*, «сила»<sup>22</sup>. Это означает, что данный термин может указывать на любое действие, в котором проявляется сила Божья. Это может быть ответ на молитву об освобождении от физической опасности (как, напр., освобождение апостолов из темницы, Деян. 5:19,20 или 12:6—11); или осуждение с проявлением власти, свершающееся над врагами Евангелия, или над теми, кто подвергается дисциплинарному воздействию в церкви (см.: Деян. 5:1—11; 13:9—12); или освобождение от раны (как в случае с ехидной, Деян. 28:3—6). Но такие проявления духовной силы могут заключаться также и в победе над бесовским противодействием (см.: Деян. 16:18; ср.: Лк. 10:17).

Поскольку Павел не определяет «совершение чудес» более детально, мы можем сказать, что дар чудес может означать проявление божественной силы в освобождении от опасности, в конкретной помощи в той или иной материальной нужде (как в случае с Илией, 3 Цар. 17:1—16); в осуждении тех, кто безумно и с применением насилия противится Евангелию; в победе над бесовскими силами, которые ведут войну против Церкви, и во многих других случаях, когда проявляется сила Божья, чтобы показать Его волю в конкретной ситуации. Все это — свершения «силы», которые помогают Церкви и в которых являет себя слава Божья. (О чудесах см. также в гл. 16.)

## Г. Исцеление

**1. Исцеление и болезнь в истории искупления.** В самом начале следует сказать, что физические болезни — это следствие грехопадения Адама, т. е. следствие проклятия, наложенного на человека после грехопадения, что со временем приводит к физической смерти. Однако Христос искупил нас от этого проклятия, когда умер на кресте: «Но Он взял на Себя наши немощи, и понес наши болезни... и ранами Его мы исцелились» (Ис. 53:4,5). В этом отрывке говорится как о физическом, так и о духовном исцелении, которые Христос заслужил для нас. Петр цитируя это место, говорит о нашем спасении: «Он *грехи наши* Сам *вознес* Телом Своим на древо, дабы мы, избавившись от грехов, жили для правды: *ранами Его вы исцелились*» (1 Пет. 2:24).

Матфей цитирует тот же самый отрывок в связи с физическими исцелениями, которые совершал Иисус: «...И Он изгнал духов словом и *исцелил всех больных*, да сбудется реченное чрез пророка Исайю, который говорит: "*Он взял на Себя наши немощи и понес болезни*"» (Мф. 8:16,17).

<sup>22</sup> NIV в 1 Кор. 12:10 переводит это слово как «силы чудодейственные» (*miraculous powers* [аналогичный перевод и в русской синодальной версии. — Примеч. пер.]), а NASB в обоих случаях — «свершения силы» (*works of power*).

Вероятно, все христиане согласятся с тем, что жертва Христа через Его искупительный труд принесла нам не только полную свободу от греха, но также и полную свободу от физической немощи и болезней (см. гл. 41 о прославлении). Все христиане, несомненно, согласятся также и с тем, что довозвращения Христа мы не будем обладать всеми благами, которые Христос заслужил для нас. Только «в пришествие Его» (1 Кор. 15:23) мы получим

наши совершенные воскресенные тела. Точно также обстоит дело и с физическим исцелением, и с освобождением от физической немощи как следствием проклятия, о котором говорится в Быт. 3, — мы не освободимся от физической немощи до тех пор, пока не возвратится Христос и пока мы не обретем наши воскресенные тела<sup>23</sup>.

Однако в связи с этим возникает вопрос: может ли Бог иногда даровать нам предвкушение или залог физического исцеления, которое он даст нам сполна лишь в будущем?<sup>24</sup> Чудеса исцелений Иисуса Христа, безусловно, показывают, что иногда Бог желает даровать частичное представление о совершенном здоровье, которым мы будем обладать в вечности. Апостольское служение исцеления в период ранней Церкви также показывает нам, что это была часть служения новозаветной эпохи. Как таковое, оно согласуется с общей моделью благословений Нового Завета, многие из которых дают нам предвкушение тех благословений, которые мы обретем, когда возвратится Христос. Мы «уже» обладаем некоторыми из благословений Царства, но эти благословения «еще не» полностью принадлежат нам.

<sup>23</sup> Когда говорят, что полное исцеление заключается «в жертве», то такое утверждение в конечном счете истинно, однако оно не говорит нам о том, когда именно мы получим «полное исцеление» (или какую-то его часть).

<sup>24</sup> См. прекрасные работы по этому вопросу, а также о даре исцеления в целом: John Wimber, with Kevin Springer, *Power Healing*; Ken Blue, *Authority to Heal* (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1987); Jack Deere, *Surprised by the Power of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 1993); Gary Greig and Kevin Springer, eds., *The Kingdom and the Power* (Ventura, Calif.: Gospel Light, 1993).

**2. Цель исцеления.** Безусловно, исцеление — это «знамение» истинности Евангелия, оно показывает, что пришло Царство Божье. Принося облегчение, оно тем самым демонстрирует отношение Бога к тем, кто пребывает в несчастье. Исцеление наделяет людей тем, что им необходимо для служения, устраняя то, что физически мешает служению. Оно дает возможность прославить Бога, ибо в исцелении люди видят Его доброту, любовь, силу, мудрость.

**3. Следует ли пользоваться лекарствами?** Как соотносятся молитва о выздоровлении с использованием лекарств и мудростью врача? Безусловно, мы должны пользоваться лекарствами, если у нас есть такая возможность, так как Бог создал такие вещества на земле, которые мы можем использовать для изготовления лекарств с исцеляющим действием. Поэтому лекарства следует рассматривать как часть всего творения, о котором Бог сказал, что оно «хорошо весьма» (Быт. 1:31). Мы должны пользоваться лекарствами с благодарностью к Господу, так как «Господня — земля и что наполняет ее, вселенная и все живущее в ней» (Пс. 23:1). Если лекарство доступно, а мы отказываемся пользоваться им, то мы «искушаем» Господа Бога нашего напрасно (ср.: Лк. 4:12). Это очень похоже на то, как сатана, искушая Иисуса, подстрекал Его броситься с храма, а не сойти вниз по ступеням. Если обычные средства спуститься с храма (ступени) нам доступны, то требовать от Бога чуда, сбрасываясь вниз, — значит «искушать» Его. Отказаться от лекарства, доказывая, что Бог должен совершить чудо исцеления, — это почти то же самое.

Конечно, неправильно полагаться на врачей, *вместо того чтобы* полагаться на Господа, как это было с царем Асой:

**И сделался Аса болен ногами на тридцать девятом году царствования своего, и болезнь его поднялась до верхних частей тела; но он в болезни своей взыскал не Господа, а врачей. И почил Аса с отцами своими, и умер на сорок первом году царствования своего (2 Пар. 16:12,13).**

Однако если лекарство применяется в сочетании с молитвой, то нам елдует ожидать, что Бог благословит и даже усилит действие лекарства<sup>25</sup>. Исайя, даже когда получил от Господа обещание исцелить царя Езекию, повелел слугам Езекии принести «пласт смокв» и приложить его (в качестве лекарства) к нарыву, от которого страдал Езекия: «И сказал Исайя: возьмите пласт смокв. И взяли, и приложили к нарыву; и он выздоровел» (4 Цар. 20:7).

Однако иногда необходимое лекарство недоступно или не действует. Конечно, мы должны помнить, что Бог может исцелить там, где бессильны врачи и лекарства. (Вы, возможно, удивитесь, узнав, как часто врачи не в состоянии исцелить недуг, даже в самых развитых в плане медицины странах.) Кроме того, когда болезнь не представляет для нас самих и для других людей непосредственной опасности, мы можем принять решение просить Бога исцелить нашу болезнь без применения лекарств, чтобы показать нашу веру и прославить Бога; или, возможно, чтобы избежать траты времени и денег на медицинские средства; или из-за побочных эффектов действия лекарства. Во всех этих случаях выбор остается за человеком, и это не является «искушением» Бога. (Однако решение не применять лекарства в подобных случаях должно быть принято самим человеком, оно не может быть



навязано другими людьми.)

<sup>25</sup> Отметим рекомендации Павла об употреблении вина в оздоровительных целях в 1 Тим. 5:23: «Впредь пей не одну воду, но употребляй немного вина, ради желудка твоего и частых твоих недугов».

Мы видим, как Иисус исцеляет там, где медицина бессильна: «Женщи-на, страдавшая кровотечением двенадцать лет, которая, издержавши на вра-чей все имение, *ни одним не могла быть вылечена*, подойдя сзади, коснулась края одежды Его; и тотчас течение крови у ней остановилось» (Лк. 8:43,44). Несомненно, к Иисусу, когда Он учил или исцелял, приходило много людей, которым не могли помочь врачи, и мы читаем, что *«все*, имевшие больных *раз-личными* болезнями, приводили их к Нему; и Он, возлагая на каждого из них руки, исцелял их» (Лк. 4:40). Не было такого недуга, который Иисус не мог бы исцелить.

**4. Говорится ли в Новом Завете об общих методах исцеления?** Методы, которые Иисус использовал для исцеления, различны от случая к случаю, но чаще всего Он использовал возложение рук<sup>26</sup>. В том примере, который только что был процитирован, Иисус, несомненно, мог произнести властное слово повеления и в одно мгновение исцелить большое количество людей, однако Он, *«возлагая на каждого из них руки*, исцелял их» (Лк. 4:40). Судя по всему, возложение рук было главным способом исцеления, который применял Иисус, потому что когда люди приходили к Нему и просили об исцелении, они не про-сто просили Его помолиться, но говорили, например: «Приди, возложи на нее руку Твою, и она будет жива» (Мф. 9:18)<sup>27</sup>.

Другим символом силы Святого Духа, нисходящего для исцеления, было помазание маслом (елеем). Ученики Иисуса *«многих вольных мазали маслом и исцеляли»* (Мк. 6:13). Иаков повелевает пресвитерам церкви мазать челове-ка маслом, когда они молятся о нем: «Болен ли кто из вас? пусть призовет пре-свитеров Церкви, и пусть помолются над ним, *помазавши его елеем* во имя Гос-подне, — и молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак. 5:14,15)<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> О возложении рук см. также в гл. 47.

<sup>27</sup> См. также: Лк. 5:13; 13:13; Деян. 28:8; Мк. 6:2 и многие другие стихи в Евангели-ях, где упоминается о возложении рук. Однако Иисус исцелял не только таким образом.

<sup>28</sup> Помазание елеем (или маслом) в Иак. 5:14 следует понимать как символ силы Святого Духа, а не как медицинское средство, так как масло не действует как лекарство от всех заболеваний. Кроме того, если бы его употребление было чисто медицинским, то трудно объяснить, почему только пресвитеры могли его применять. В Ветхом Завете масло часто является символом Святого Духа (см.: Исх. 29:7; 1 Цар. 16:13; ср.: Пс. 44:7), судя по всему, также его следует понимать и в данном случае. (Подробно этот вопрос рассматри-вается в книге: Douglas J. Moo, *The Letter of James*, pp. 177—181.)

<sup>29</sup> Возможно, вас удивит, почему именно пресвитеры призваны идти и молиться о выздоровлении (Иак. 5:14,15). Хотя Иаков и не объясняет причин этого, возможно, это обусловлено тем, что пресвитеры несли ответственность за пасторскую зрелость и муд-рость в действиях, связанных с возможным грехом (см. ст. 15, 16), а также ответствен-ность за ту духовную власть, которая сопровождала их служение. Они, безусловно, мог-ли поручить это и другим людям, имевшим дар исцеления. Кроме того, сказанное в ст. 16 Иаков относит ко всем христианам: «Признавайтесь друг пред другом в проступках и *молитесь друг за друга, чтобы исцелиться*».

В Новом Завете часто подчеркивается роль веры в процессе исцеления — иногда веры больного (Лк. 8:48; 17:19), а иногда его близких. В Иак. 5:15 мо-лятся пресвитеры, и Иаков говорит, что больного исцеляет «молитва веры», — т. е. веры молящихся пресвитеров<sup>29</sup>, а не веры больного. Когда четыре человека спустили парализованного через отверстие в крыше, Иисус исцелил его, *«видя веру их...»* (Мк. 2:5). Иисус также говорит о вере женщины-хананейки в связи с исцелением ее дочери (Мф. 15:28) и о вере сотника в связи с исцеле-нием его слуги (Мф. 8:10,13)<sup>30</sup>.

**5. Каким образом нам следует молиться об исцелении?** Каким же образом нам следует молиться о физическом недуге? Безусловно, правильным будет просить Бога об исцелении, так как Иисус повелевает нам говорить в молит-ве: «Избавь нас от лукавого» (Мф. 6:13). А апостол Иоанн пишет Гаю: «Мо-люсь, чтобы ты здравствовал и преуспевал во всем» (3 Ин. 2). Кроме того, Иисус часто исцелял *всех*, кого к Нему приводили, и никогда никого не отсы-лал прочь, говоря, что для них было бы лучше оставаться больными более дол-гое время! Кроме того, пользуясь лекарствами или прибегая к врачебной по-мощи, мы *тем самым показываем, что ищем воли Божьей в нашем исцелении*. Если бы мы полагали, что Бог желает, чтобы мы оставались больными, то ни-когда не стали бы прибегать к медицинской помощи ради исцеления! Поэто-му, когда мы молимся, то нашим главным исходным положением (если нет причин для противоположного) должна быть мысль о том, что Богу

угодно исцелить того человека, о котором мы молимся (насколько мы можем судить, исходя из Писания, это открытая нам воля Божья)<sup>31</sup>.

Кен Блю делает ценное замечание на эту тему. Он говорит, что если мы хотим постигнуть отношение Бога к физическому исцелению, то должны взирать на жизнь и служение Иисуса: «Если Иисус истинно открывает нам природу Бога, то нам следует прекратить споры о воле Божьей относительно болезни и исцеления. Иисус исцелял людей, потому что Он любил их. Он просто сострадал им; Он был на их стороне; Он хотел помочь им»<sup>32</sup>. Это сильный аргумент, особенно в сочетании с тем фактом, что Иисус пришел возвестить присутствие Царства Божьего и показать нам, каково оно.

<sup>30</sup>Напротив, отметим, что, когда ученики не смогли изгнать беса, Иисус сказал о причине неудачи: «По неверию вашему» (Мф. 17:20).

<sup>31</sup>См. гл. 12 о скрытой и явленной воле Божьей. Конечно, мы осознаем, что *скрытая* воля Божья, неведомая нам в деталях, заключается в том, чтобы не все были исцелены, так же как и в отношении спасения. Но в обоих случаях мы должны молиться о спасении грешников и об исцелении больных — это то, что мы видим в Писании в качестве явленной воли Божьей.

<sup>32</sup>Ken Blue, *Authority to Heal*, pp. 72, 78.

Как же нам следует молиться? Безусловно, правильно просить у Бога исцеления, и в минуту нужды мы должны приходить к Нему с простой просьбой о том, чтобы Он даровал нам исцеление. Иаков предостерегает нас, что неуверенность может привести к тому, что человек перестанет молиться и получать ответы от Бога: «Не имеете, потому что не просите» (Иак. 4:2). Но когда мы молимся об исцелении, то должны помнить, что нам следует молиться о том, чтобы Бог был прославлен в этом, — независимо от того, решит Он исцелить или нет. Нам также следует молиться, исходя из того же сострадания, которое Иисус чувствовал к тем, кого Он исцелял. Когда мы молимся таким образом, Бог иногда — и, возможно, часто — дарует ответ на наши молитвы.

Кто-то может сказать, что если людей поощряют верить в чудо исцеления, а ничего не происходит, то это может привести к разочарованию в церкви и озлобленности на Бога. Те, кто в наши дни молится о выздоровлении людей, должны прислушаться к этому возражению и мудро говорить с теми, кто болен.

Нам также следует помнить, что здесь существует опасность допустить целый ряд ошибок: 1) *не молиться об исцелении совсем* — неверный подход, так как это означает неповиновение (Иак. 5). 2) Говорить людям, что *в наши дни Бог исцеляет редко* и что они ничего не должны ожидать, — также неверный подход, так как это не способствует вере и не согласуется с тем, что мы видим в служении Иисуса и ранней новозаветной Церкви. 3) Говорить людям, что *в наши дни Бог исцеляет всегда*, если только в нас достаточно веры, — это жестоко, и такое учение не находит обоснования в Писании (см. ниже).

Судя по всему, мудрое пасторское решение лежит между пунктами 2 и 3, описанными выше. Мы можем говорить людям, что в наши дни Бог часто исцеляет (если мы верим, что это так), что, весьма вероятно, они получат исцеление<sup>33</sup>, но что при этом мы все же живем в тот век, когда Царство Божье «уже» здесь, но «еще не» полностью здесь. Поэтому христиане в этой жизни обретают исцеление (и получают также другие ответы на их молитвы), но они также болеют и впоследствии умирают. В каждом конкретном случае исход решает полновластная мудрость Божья, и наша роль заключается только в том, чтобы просить Его и ожидать ответа (будет это «да», или «нет», или «ожидайте и продолжайте молиться»).

<sup>33</sup> Иногда Бог дарует сильную внутреннюю убежденность, нечто подобное тому, что Иаков называет «молитвой веры» (Иак. 5:15), в Евр. 11:1 называется «уверенностью в невидимом», а в Мк. 11:24 — верой в то, «что получите». В подобном случае молящийся человек может сказать, что возможно или даже очень вероятно, что кто-то будет исцелен. Однако я не считаю, что Бог дарует кому-то обетование или «гарантию» исцеления в этом веке, так как Его записанное слово не дает такой гарантии, а наше субъективное ощущение Его воли всегда в определенной степени подвержено ошибке.

Имеющие «дары исцелений» (буквальный перевод множественного числа в 1 Кор. 12:9,28) — это те люди, на чьи молитвы об исцелении Бог отвечает чаще и более действенно, чем на молитвы других людей. Если это становится очевидным, то церковь должна поощрять таких людей к служению и давать им больше возможностей молиться о больных. Мы также должны помнить, что дар исцеления может применяться не только в случае физических заболеваний. Иногда это может быть связано с освобождением от нападков бесов, так как подобные случаи в Писании иногда также называются «исцелением» (см.: Лк. 6:18; Деян. 10:38). Возможно, дары, заключающиеся в способности успешно молиться и в других ситуациях, — это именно то, о чем Павел говорил, употребляя множественное число, — «дары исцелений».

**б. Что делать, если Бог не исцеляет?** Тем не менее мы должны понимать, что не все молитвы об исцелении в этом веке получают ответ. Иногда Бог не дарует особой «веры» (Иак. 5:15) для того, чтобы произошло исцеление, а иногда Бог принимает решение не исцелять человека, руководствуясь собственными мотивами. В таких случаях мы должны помнить сказанное в Рим. 8: хотя мы и испытываем «нынешние... страдания», хотя мы «в себе стенаем, ожидая... искупления тела нашего» (Рим. 8:18,23), все же мы «знаем, что любящим Бога, призванным по Его изволению, все содействует ко благу» (Рим. 8:28). Это касается также наших страданий и болезней.

Чем бы ни было «жало в плоть» Павла (на протяжении веков толкователи так и не смогли дать определенного ответа на этот вопрос), сам Павел понимал, что это решение Бога. Он говорит: «Чтоб я не превозносился чрезвычайностью откровений» (2 Кор. 12:7), т. е. чтобы оставался смиренным пред Господом<sup>34</sup>. Поэтому Господь сказал ему: «Довольно для тебя благодати Моей, ибо сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12:9). Есть указания на то, что в ранней Церкви не все люди исцелялись даже при апостолах. Павел осознал, что «внешний наш человек... тлеет» (2 Кор. 4:16), и иногда болезни не исцеляются. Епафродит, приехав к Павлу, заболел, так что был «при смерти» (Флп. 2:27), но Бог не исцелил его сразу, хотя казалось, что Епафродит вот-вот умрет; впоследствии Бог исцелил его (Флп. 2:27), ответив на молитву. Павел говорил Тимофею, что тот должен пить немного вина «ради желудка... и частых... недугов» (1 Тим. 5:23). Он писал: «Трофима же я оставил **больного** в Милите» (2 Тим. 4:20). И Петр (1 Пет. 1:6,7; 4:19), и Иаков ободряли тех, кто страдал от различных испытаний<sup>35</sup>:

<sup>34</sup>Изучив 2 Кор. 12:7, я пришел к выводу, что у нас недостаточно информации для того, чтобы определить, в чем заключалось это «жало в плоть» Павла. Те или иные основания существуют для всех трех вариантов: 1) какое-то физическое заболевание; 2) бес, тревоживший его; 3) преследователи-иудеи. Однако тот факт, что мы не можем точно определить этого, дает нам и некоторые преимущества: этот текст мы можем применять в нашей собственной жизни ко всем трем типам ситуаций, когда Господь в Своей полновластной мудрости решает не избавлять нас от проблем.

<sup>35</sup>Иногда пытаются провести разграничение между болезнью и другими типами страдания, утверждая, что, когда христианам говорится, что им следует ожидать страданий, подразумеваются *другие* виды страданий, такие, напр., как гонения, и о физических заболеваниях в них речь не идет.

Такая точка зрения кажется мне неубедительной по двум причинам: во-первых, Писание говорит о «различных искушениях» (Иак. 1:2; 1 Пет. 1:6), и при этом очевидно,

С великою радостью принимайте, братия мои, когда впадаете в различные искушения, зная, что испытание вашей веры производит

терпение; терпение же должно иметь совершенное действие, чтобы вы были совершенны во всей полноте, без всякого недостатка (Иак. 1:2—4).

Если Бог решает не исцелять, несмотря на то что мы просим Его об этом, то нам следует «за все благодарить» (1 Фес. 5:18) и осознавать при этом, что Бог может использовать болезнь для того, чтобы приблизить нас к Нему и усилить в нас повиновение Его воле. Поэтому псалмопевец говорит: «**Благомне, что я пострадал**, дабы научиться уставам Твоим» (Пс. 118:71); «Прежде страдания моего я заблуждал; а ныне слово Твое храню» (Пс. 118:67).

Итак, через болезнь и страдание Бог может помочь нам возрасти в святости — точно так же как и через чудесное исцеление Он может принести нам освящение в вере. Однако в Новом Завете (как в служении Иисуса, так и в апостольском служении) особенно подчеркивается, что в большинстве случаев необходимо просить у Бога исцеления и верить, что и в такой ситуации мы можем обрести благо, независимо от того, будет нам даровано исцеление или нет. Бог должен быть прославлен во всем, а наша вера в Него и наша радость должны возрастать.

#### Д. Говорение на языках и истолкование языков

что авторы посланий в обоих случаях говорят обо всех видах искушений, с которыми мы сталкиваемся в этой жизни, в том числе о болезнях и несчастьях. Неужели Иаков и Петр *не хотели*, чтобы христиане в болезни не применяли их слова к своей жизни? Едва ли. (Оба эти послания — соборные, и обращены к тысячам христиан.)

Во-вторых, до тех пор пока не возвратится Господь, мы все будем подвержены старению, а тела — дряхлению, и в конечном счете мы умрем. Павел говорит: «Внешний наш человек... тлеет» (2 Кор. 4:16). Процесс старения почти неизбежно влечет за собой физические заболевания.

Наилучшим выводом представляется следующий: те страдания, которые Бог иногда повелевает нам испытывать, могут заключаться и в физических болезнях, которые Бог, по Своей полновластной мудрости, решает не исцелять. Существует много случаев, когда мы, по различным причинам, чувствуем, что не должны просить Бога в вере об исцелении. Однако даже в этих случаях сердце верующего принимает Слово Божье как

**истину и верит, что также и это происходит в нашей жизни «ко благу» (Рим. 8:28).**

Следует отметить, что греческое слово *γλῶσσα* («язык») означает не только язык как орган речи (англ. *tongue*), но и как средство общения (англ. *language*). Именно это последнее значение имеется в виду в тех стихах Нового Завета, где речь идет о говорении на языках. Очень жаль, что в английских переводах продолжает употребляться выражение «speaking in tongues», которое в обычном разговорном языке не употребляется и ассоциируется с каким-то странным опытом, совершенно чуждым обычной человеческой жизни. Если бы в переводах использовалось выражение «speaking in languages», то читатель понимал бы его почти так же, как и те люди, которые читали по-гречески

Деяния Апостолов или Первое послание к Коринфянам в I в.<sup>36</sup> Однако поскольку выражение «speaking in tongues» стали использовать весьма часто, мы будем анализировать его.

**1. Говорение на языках в истории искупления.** Феномен говорения на языках встречается исключительно в новозаветной эпохе. Адам и Ева, до того как впали в грех, говорили **на одном языке** и были **едины в служении Богу** в общении с Ним. После грехопадения люди продолжали говорить **на одном языке**, но впоследствии **объединились против Бога**, и стало «велико развращение человеков на земле», и «все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время» (Быт. 6:5). Этот единый язык, использовавшийся в противодействии Богу, в конечном счете привел к постройке Вавилонской башни, когда «на всей земле был один язык и одно наречие» (Быт. 11:1). Для того чтобы прекратить этот бунт против Него, «смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт. 11:9).

Когда Бог призвал к Себе Аврама (Быт. 12:1), Он обещал произвести от него «великий народ» (Быт. 12:2), и Израиль, ставший исполнением этого обещания, имел единый язык, тот язык, который Бог хотел, чтобы израильский народ использовал для служения Ему. Однако другие народы мира не говорили на этом языке, и потому оставались вне Божьего плана искупления. Итак, ситуация несколько улучшилась — **по крайней мере, один язык из всех языков мира использовался для служения Богу**, тогда как раньше (Быт. 11) люди не прославляли Бога ни на одном языке.

Теперь, если мы перейдем к эпохе новозаветной церкви и посмотрим в будущую вечность, то увидим, что единство языка будет восстановлено, и на этот раз все люди будут говорить **на одном языке для служения Богу** и для того, чтобы прославлять Его (Отк. 7:9—12; ср.: Соф. 3:9; 1 Кор. 13:8; возможно, Ис. 19:8).

<sup>36</sup> NIV в примечаниях к Деян. 2:4,11; 10:46; 19:6 и 1 Кор. 12—14 переводит либо «languages», либо «other languages». По приведенным выше причинам, это наилучший перевод.

<sup>37</sup> Этот стих показывает, что чудо заключалось в говорении, а не в слышании. Ученики «начали говорить на иных языках».

В новозаветной церкви есть некое предвкушение единства языка, которое будет существовать на небесах, однако это предвкушение даруется лишь иногда и только отчасти. В Пятидесятницу, когда Евангелие начало распространяться среди всех народов, ученики, собравшиеся в Иерусалиме, «начали говорить на иных языках, как Дух давал им проповедать» (Деян. 2:4)<sup>37</sup>. Благодаря этому евреи, пришедшие в Иерусалим из других стран, смогли услышать «о великих делах Божиих» (Деян. 2:11) каждый на своем языке. Так символически было показано, что Евангелие должно распространиться среди всех народов мира<sup>38</sup>. Такое событие не могло произойти в ветхозаветный период, потому что тогда смысл проповеди заключался в том, чтобы призвать другие народы присоединиться к иудейскому народу, т. е. стать иудеями, и таким образом служить Богу. Но в Пятидесятницу проповедь была обращена к каждому народу на его языке, и повсюду люди были призваны обратиться к Христу, чтобы спастись<sup>39</sup>.

Кроме того, говорение на языках в сочетании с истолкованием также указывает на то время, когда различие в языках, берущее начало в Вавилоне, будет преодолено. Если этот дар присутствует в церкви, вне зависимости от того, на каком языке произносится слово молитвы и прославления, то все могут его понять. Безусловно, это двухступенчатый процесс, он «несовершенен», как и все дары в этом веке (1 Кор. 13:9), и все же по сравнению с периодом от событий в Вавилоне до Пятидесятницы, когда люди не могли понимать речи на тех языках, которых они не знали, произошло определенное улучшение.

И наконец, молитва на языках в уединении — это еще одна форма общения с Богом. Павел говорит: «Ибо, когда я молюсь на незнакомом языке, то, хотя **дух мой и молится**, но ум мой остается без плода» (1 Кор. 14:14). Конечно, это не означает, что **только** дух л юдей может общаться с Богом, когда они говорят на языках, — Павел утверждает, что он молится и славит Бога как на иных языках, так и на своем родном (1 Кор. 14:15). Однако Павел не рассмат-

ривает молитву на языках как дополнительное средство общения непосредственно с Богом в молитве и поклонении. И вновь мы сталкиваемся с тем, что этот аспект дара, насколько нам известно, не действовал до наступления но-возаветной эпохи.

**2. Что такое говорение на языках?** Мы можем определить это явление еледующим образом: *говорение на языках — это молитва или хвала, произнесенные словами, которые не понимает человек, произносящий их.*

<sup>38</sup> Говорение на языках в день Пятидесятницы было необычным, поскольку сопровождалось «разделяющимися языками, как бы огненными» (Деян. 2:3). Поскольку огонь в Писании часто является символом очищающего суда Божьего, присутствие здесь огня может символизировать тот факт, что Бог очищал язык для использования в служении Ему.

<sup>39</sup> Верно, что среди тех, кто первым услышал эту весть, были только евреи в Мери-салиме (Деян. 2:5), а не язычники, однако символика провозглашения Евангелия на многих языках указывала на то, что вскоре должно было начаться всемирное проповедническое движение.

1) Слова молитвы или хвалы, произносимые к Богу. Определение показывает, что говорение на языках — это прежде всего речь, обращенная к Богу (а именно молитва или хвала). Этим она отличается от дара пророчества, который часто заключается в произнесении слов, идущих *от* Бога к народу в

Его церкви. Павел говорит: «Ибо, кто говорит на незнакомом языке, тот говорит не людям, а Богу» (1 Кор. 14:2), и если на богослужении нет истолкователя, то, как говорит Павел, человек, имеющий дар говорения на языках, должен «молчать в Церкви, а говорить себе и *Богу*» (1 Кор. 14:28).

Что же это за речь к Богу? Павел говорит: «Ибо, когда я *молюсь* на незнакомом языке, то, хотя *дух мой молится*, но ум мой остается без плода» (1 Кор. 14:14; ср. со ст. 14—17, где Павел определяет говорение на языках как молитву и благодарение, а также со ст. 28). Поэтому говорение на языках, судя по всему, является молитвой или хвалой, направленной к Богу, и при этом исходит от «духа» того, кто говорит. Это согласуется с рассказом в Деян. 2, так как толпа говорила: «Слышим их нашими языками говорящих о великих делах Божиих» (Деян. 2:11). Это означает, что все ученики славилы Бога и в поклонении провозглашали Его великие деяния, и толпа при этом начала слушать их, так как все это произносилось на разных языках. В тексте даже нет никаких указаний на то, что ученики сами обращались к толпе, до Деян. 2:14, где говорится о том, что Петр обращается к присутствующим напрямую, вероятно, по-гречески<sup>40</sup>.

2) Человек не понимает, что он произносит. Павел говорит: «Ибо, кто говорит на незнакомом языке, тот говорит не людям, а Богу, *потому что никто не понимает его*, он тайны говорит духом» (1 Кор. 14:2). Он говорит также, что если говорение на языках не сопровождается истолкованием, то не будет и понимания: «Но, если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец» (1 Кор. 14:11). Кроме того, говорение на языках в общине, если оно не сопровождается истолкованием, не может быть понято теми, кто его слушает:

<sup>40</sup> В Деян. 10:46 сказано, что домохозяева Корнилия «говорили языками и величали Бога». Это также означает, что их речь состояла в произнесении хвалы Богу или была с ней тесно связана грамматически; текст Деян. не позволяет точно определить это.

Я не исключаю, что говорение на языках иногда могло быть обращено и к людям, а не к Богу. Вероятно, утверждение Павла в 1 Кор. 14:2 — это обобщение, и он не стремился определить все случаи. Основной смысл этого стиха заключается в том, что только Бог может *понимать* неистолкованное говорение на языках, а не в том, что Бог — единственный, к Кому может быть обращена такая речь. Возможно, именно это обращение к людям описано в Деян. 2. Тем не менее 1 Кор. 14 свидетельствует, что подобная речь обращена к Богу, и, похоже, разумно было бы утверждать, что цель говорения на языках в основном заключается именно в этом.

А потому говорящий на незнакомом языке молись о даре истолкования. Ибо, когда я молюсь на незнакомом языке, то, хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом. Ибо, если ты будешь благословлять духом, то стоящий на месте простоя как скажет «аминь» при твоём благодарении? Ибо он не понимает, что ты говоришь. Ты хорошо благодаришь, но другой не назидается. Благодарю Бога моего: я более всех вас говорю языками; но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтоб и других наставить, нежели тысячу слов на незнакомом языке (1 Кор. 14:13-19).

В Пятидесятницу же апостолы говорили на известных и понятных слушателям языках: «Каждый слышал их

говорящих *его наречием*» (Деян. 2:6). И эту речь не понимали сами говорящие; изумление вызывал тот факт, что галилеяне говорили на всех языках (ст. 7). Однако иногда — и Павел подразумевает, что это обычный случай, — говорящий использует язык, который «ни-кто не понимает» (1 Кор. 14:2).

<sup>41</sup>Робертсон и Пламмер отмечают, что слова из 1 Кор. 14:18 — «Благодарю Бога моего: я более всех вас говорю языками» — «ярко свидетельствуют, что это не иностранные языки» (A. Robertson and A. Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, ICC [Edinburgh: T. & T. Clark, 1914], p. 314). Если бы это были известные иностранные языки, которые могли бы понимать чужестранцы, как это было в Пятидесятницу, тогда зачем Павлу говорить так в ограниченном кругу, где никто его не поймет, а не в такой церкви, где его могут понять люди, приехавшие из других стран?

<sup>42</sup>Отметим, что в Пятидесятницу говорение на языках имело еще одну особенность, не характерную для более позднего периода: над головами тех, кто говорил, появились языки пламени (Деян. 2:3). Ничего подобного при говорении на языках позднее не происходило, даже в тех случаях, которые описаны далее в Деяниях Апостолов.

Некоторые утверждают, что говорение на языках всегда должно быть на *из-вес/яных* человеческих языках, поскольку именно так обстояло дело в день Пяти-десятницы. Однако если это произошло *однажды*, то не значит, что именно так было *всегда*, тем более что другое описание говорения на языках (1 Кор. 14) указывает на прямо противоположное. Павел не говорит, что люди, приехавшие в Коринф из других стран, понимали говорящего, напротив, он говорит, что «*ни-кто*» его не понимал (1 Кор. 14:2,16)<sup>41</sup>. И Павел прямо говорит, что это нормальное явление обычной церковной жизни; если «все станут говорить незна-комыми языками, и войдут... незнающие или неверующие», которые не пони-мают того, что именно говорится, то они скажут: «вы беснуетесь» (1 Кор. 14:23). Более того, мы должны осознавать, что в 1 Кор. 14 даны общие указания Пав-ла, основанные на богатом опыте говорения на языках в многочисленных церквях, тогда как в Деян. 2 описывается единичный случай, происшедший в значимый для истории спасения момент (Деян. 2 — это историческое повеет-вованье, тогда как 1 Кор. 14 — наставление в учении). Поэтому нам следует принять 1 Кор. 14 как отрывок, который наиболее точно описывает обычный опыт говорения на языках в новозаветной Церкви, и принять изложенные здесь указания Павла как правила, установленные Богом для использования этого дара<sup>42</sup>.

Так являются ли «языки» известными человеческими наречиями? Иногда этот дар может выразиться в говорении на человеческом языке, которого сам говорящий не изучал, однако, похоже, обычно этот дар связан с говорением на таком языке, который никто не понимает, вне зависимости от того, человеческий это язык или нет<sup>43</sup>.

3) Молитва духом, а не умом. Павел говорит: «Ибо, когда я молюсь на не-знакомом языке, то, хотя *дух мой и молится, но ум мой остается без плода*. Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор. 14:14,15).

Павел говорит здесь не о Святом Духе, Который молится через нас. Противопоставление «дух мой» и «ум мой» в ст. 14 показывает, что Павел говорит здесь о своем собственном, человеческом духе, о нематериальном аспекте своего собственного существа. Когда он использует этот дар, его дух обращается непосредственно к Богу, несмотря на то что его уму не приходится формули-ровать слова и предложения и принимать решения, о чем именно следует молиться<sup>44</sup>. Павел рассматривает такую молитву как нечто, происходящее в ду-ховном мире, в котором наш дух обращается непосредственно к Богу, а наш разум не принимает в этом участия и не осознает того, о чем мы молимся.

<sup>43</sup>Павел говорит: «Если я говорю языками человеческими *и ангельскими...*» (1 Кор. 13:1), подразумевая, возможно, также и говорение на таких языках, которые не являются человеческой речью. Трудно сказать, считал ли он такую возможность гипотетической, или вполне реальной, но мы, безусловно, не можем исключить возможности говорения также и на ангельских языках.

Возражают, что поскольку в греческом языке слово *γλώσσα* всюду (за пределами книг Нового Завета) означает *известные* человеческие языки, то оно должно означать то же самое и в Новом Завете. Однако такое возражение не убедительно, поскольку в гре-ческом языке не было слова, которое могло бы лучше подойти для описания этого явления, даже если речь идет о говорении к Богу на языках, которые не являются человечес-кими языками или не вполне «оформленными» языками, но все же передают опреде-ленный объем информации.

Я не утверждаю, что говорение на языках, описанное в Деян. 2, — это явление, отличное от того, о котором Павел говорит в 1 Кор. 14. Я просто говорю, что выражение «говорить на языках» в Деян. 2 и 1 Кор. 14 означает речь, которая оформлена в словах, не понятных для говорящего, но вполне понятных Богу, к Которому и обращена эта речь. В Деян. 2 это была речь на известных человеческих языках, хотя сами говорящие не изу-чали их, тогда как в 1 Кор. 14, вероятно, имело место говорение на неизвестных челове-ческих языках, или на ангельских языках, или на

каком-то особом языке, даруемом Святым Духом индивидуально каждому говорящему. Это понятие включает в себя доста-точно широкий спектр явлений.

<sup>44</sup> Слова «молиться Духом Святым» в Иуд. 20 — это не то же самое выражение, так как в данном случае прямо говорится о «Святом Духе». Иуда просто утверждает, что

Нас может удивить то обстоятельство, что Богдан Церкви дар, который действует в невидимом, духовном мире, и непостижим для нашего разума.

Возможно, первая причина заключается в том, что Бог здесь желает предупредить возникновение в нас интеллектуальной гордыни и нам следует оставаться смиренными. Вторая причина, вероятно, состоит в желании Бога напомнить нам, что Он более велик, чем наш разум, и что Он действует непостижимым для нас образом. И наконец, характерно, что в новозаветную эпоху Бог многое свершает в невидимом, духовном мире. Перерождение, подлинная молитва, поклонение «в духе и истине», духовные благословения, которые мы приобретаем через Вечерю Господню, духовная брань, сокровища на небесах, расположение нашего разума к вышнему, к тому миру, где пребывает Христос, — все это и многое другое в христианской жизни связано с тем, что происходит в невидимом, духовном мире, с тем, что мы не видим и не можем до конца понять. В свете этого, говорение на языках — это еще одно действие, происходящее в невидимом, духовном мире, которое, как мы верим, имеет силу; и мы верим в это потому, что так нам говорит Писание, а не потому, что мы можем постигнуть это нашим разумом (ср.: 1 Кор. 14:5).

4) Состояние не экстатическое, а контролируемое человеком. В NEB «говорение на языках» переводится как «экстатическая речь». Получается, что говорящие на языках не осознают происходящего вокруг них, или теряют контроль над собой, или вынуждены говорить на языках против собственной воли. Кроме того, в пятидесятническом движении были церкви, где допускалось буйное и беспокойное поведение на богослужениях, и у некоторых людей ело-жилось представление, будто говорение на языках — это некая разновидность экстатической речи.

Однако в Новом Завете мы наблюдаем совершенно иную картину. Даже когда Святой Дух сошел в день Пятидесятницы с небывалой силой, ученики были способны прекратить говорение на языках, чтобы Петр смог произнести свою проповедь. В более точной форме на это указывает Павел:

**Если кто говорит на незнакомом языке, говорите двое, или много трое, и то порознь, а один изъясняй. Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви, а говори себе и Богу (1 Кор. 14:27,28).** христиане должны молиться в соответствии с природой и водительством Святого Духа, что вполне может выражаться и в говорении на языках, но также и в других видах молитвы на языках, которые можно понять. Также и высказывание «Всякою молитвою и прошением молитесь во всякое время духом» (Еф. 6:18) имеет отношение к любой молитве в любое время. Здесь речь идет о молитве, согласующейся с природой Святого Духа, чувствительной к Его водительству, но которую не следует сводить только к говорению на языках. Однако говорение на языках, среди прочих разновидностей молитвы, также может быть отнесено к этому высказыванию. (О том, что христиане могут совершать «во Святом Духе», см. в гл. 29.)

Здесь Павел требует, чтобы говорящие на языках высказывались поочередно, и ограничивает их число тремя. Отсюда ясно, что они понимали происходящее вокруг и были способны контролировать себя. Если рядом не находилось никого, кто мог бы истолковать их речь, то они легко могли хранить молчание. Все эти факты указывают на то, что говорение на языках подразумевает прекрасное владение собой и не дает повода считать это в некотором роде экстатической речью.

5) Говорение на языках без истолкования. Если в собрании нет никого из тех, кто имеет дар истолкования, то, как сказано в процитированном выше отрывке, высказывание не должно быть публичным.

Павел говорит о молитве на языках и о пении на языках: «Стану молиться духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор. 14:15). Это еще раз подтверждает данное выше определение, в котором мы рассматривали говорение на языках как нечто в первую очередь обращенное к Богу в молитве и хвале. Это также дает законное основание для пения на языках как публично, так и в узком кругу. И все же к пению применимы те же правила, что и к говорению: если нет истолкователя, то публично петь не следует<sup>45</sup>.

В 1 Кор. 14:20—25 Павел говорит, что, если верующие говорят на языках без истолкования, то они поступают и мыслят «как младенцы» (1 Кор. 14:20). Здесь же он цитирует Ис. 28:11,12: «Иными языками и иными устами буду говорить народу сему, но и тогда не послушают Меня, говорит Господь» (1 Кор. 14:21).

В контексте Ис. 28 Бог предостерегает непокорный израильский народ, что следующими словами, которые они услышат от Него, будут слова чужеземцев, не понятные им, — на Израиль пойдет войной ассирийское войско,

которое будет орудием суда Божьего. Павел возводит это в общий принцип: если Бог обращается к народу на языках, которые народ не может понять, то это явно суд Божий.

<sup>45</sup> В наши дни многие церкви практикуют то, что принято называть «пением в Духе», во время которого все собрание или его большая часть одновременно поет на языках, импровизируя мелодию индивидуально, основываясь на определенном доминирующем музыкальном тоне. Хотя многие люди подтверждают, что в этом есть красота и духовная мощь, все же мы должны подчеркнуть, что это противоречит указанию Павла в 1 Кор. 14:27,28, где сказано, что говорящие на языках должны сменять друг друга и на богослужении их не может быть больше трех, причем говорение должно сопровождаться истолкованием. Хотя такое пение может казаться прекрасным тем, кто к нему привык, и хотя Бог в некоторых случаях может использовать его для обращения неверующего человека, все же Павел прямо говорит, что в целом такое поведение истолковывается неверующими как «беснование» (1 Кор. 14:23). Такую практику можно было бы заменить пением на понятном языке, что согласовывалось бы с Писанием и было бы действенным, совершаемым из любви к ближним.

Павел справедливо применяет это к ситуации, когда на богослужении происходит говорение на языках без истолкования. Он называет это знаменем (знаменем осуждения) для неверующих:

**Итак языки суть знамение не для верующих, а для неверующих; пророчество же не для неверующих, а для верующих. Если вся церковь сойдется вместе, и все станут говорить незнакомыми языками, и войдут к вам незнающие или неверующие, — то не скажут ли, что вы беснуетесь? (1 Кор. 14:22,23).**

Здесь Павел употребляет слово «знамение» в значении «*знак отношения Бога*» (вне зависимости оттого, положительное оно или отрицательное). Языки, которые не понятны пришедшим, — безусловно *отрицательное знамение*, знамение осуждения. Поэтому Павел предостерегает коринфян, чтобы они не давали такого знамения тем, кто приходит к ним. Он говорит им, что если к ним приходит посторонний и слышит непонятную речь, он, безусловно, не будет спасен и придет к выводу, что коринфяне беснуются; в таком случае языки без истолкования будут действовать как знамение осуждения Божьего.

Напротив, Павел говорит, что пророчество, которое также является знаменем отношения Бога, — это *положительное* знамение благословения Божьего. Поэтому он и говорит, что пророчество — это знамение «для верующих» (ст. 22). Именно поэтому он завершает свое рассуждение следующим выводом: «Но когда все пророчествуют, и войдет кто неверующий или незнающий, то он всеми обличается, всеми судится, и таким образом тайны сердца его обнаруживаются; и он падет ниц, поклонится Богу и скажет: „истинно с вами Бог“» (ст. 24, 25). Когда такое происходит, верующие, безусловно, понимают, что Бог действует среди них, принося благословение, и пророчество действует как знамение *для верующих* в положительном отношении к ним Бога<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> См.: Wayne Grudem, 1 "Corinthians 14:20—25: Prophecy and Tongues as Signs of God's Attitude", ИТ/41:2 (Spring 1979), pp. 381—396, где этот вопрос рассматривается более подробно.

Однако, несмотря на предостережения, Павел, безусловно, относится к этому явлению положительно и одобряет его *в узком кругу*. Он говорит: «Кто говорит на незнакомом языке, тот *назидает себя*; а кто пророчествует, тот *назидает церковь*» (1 Кор. 14:4). Каков же его вывод? Он заключается не в том (как утверждают некоторые), что христианам следует использовать дар только публично или полагать, что его использование при других обстоятельствах не имеет ценности. Напротив, Павел говорит: «Что же делать? Стану молиться духом, стану молиться и умом» (ст. 15). Он говорит также: «Благодарю Бога моего: я более всех вас говорю языками» (ст. 18); «*Желаю, чтобы вы все говорили языками*; но лучше, чтобы вы пророчествовали» (ст. 5); «Ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками» (ст. 39). Если принятое нами ранее определение дара говорения на языках как молитвы или прославления Бога правильно, то мы, конечно, должны ожидать, что за ним последует назидание, даже если разум говорящего и не осознает, что именно произносится. При этом его дух напрямую общается с Богом. Также как молитва и поклонение в целом назидают нас, когда мы в них участвуем, так и этот вид молитвы и поклонения назидает нас, как этому учит Павел.

6) Говорение на языках с истолкованием. Павел говорит: «Пророчествующий превосходнее того, кто говорит языками, *разве он притом будет и изъяснять*, чтобы церковь получила назидание» (1 Кор. 14:5). Когда сказанное на языках истолковано, то все могут это понять. Павел говорит, что в таком случае говорение на языках *настолько же ценно* для церкви, как и пророчество. Отметим, он не говорит, что эти два дара имеют одни и те же функции (другие тексты указывают, что пророчество — это речь от Бога к человеческим существам, тогда как говорение на языках — это речь людей, направленная к Богу). Однако Павел ясно говорит, что они имеют одинаковое значение для назидания церкви.

7) Не все говорят языками. Не все христиане являются апостолами, не все — пророками и учителями, не все



обладают даром исцеления и точно также не все говорят языками. Павел совершенно отчетливо указывает на это, когда задает несколько вопросов, предполагая получить отрицательные ответы; среди прочих вопросов есть и следующий: «Все ли говорят языками?» (1 Кор. 12:30). И здесь тоже подразумевается отрицательный ответ<sup>47</sup>. Иногда утверждают, что Павел лишь имеет в виду, что не все говорят языками **публично**, и, вероятно, он допускал, что все могут говорить языками в ином окружении. Однако такое разграничение кажется чуждым контексту и неубедительным. Павел просто сообщает, что не все говорят языками. Вот его следующий вопрос: «Все ли истолкователи?» (ст. 30). А вот два предшествующих вопроса: «Все ли чудо-творцы? Все ли имеют дары исцелений?» (ст. 29,30). Станем ли мы проводить подобное же разграничение в отношении этих даров — т. е. утверждать, что не все истолковывают языки **публично**, но все христиане способны делать это **в частном окружении**\*! Или что не все могут совершать чудеса публично, но способны делать это дома? В каждом из этих случаев подобное разграничение не согласуется с контекстом.

<sup>47</sup>Греческая частица *μη'* перед вопросительной конструкцией подразумевает, что от читателя ожидается ответ «нет». NASB прекрасно передает смысл вопроса: «Ведь не говорят же все языками, не так ли?»

<sup>48</sup>О крещении Святым Духом см. в гл. 38.

<sup>49</sup>Это учение до сих пор является официальной позицией пятидесятнической церкви США «Ассамблеи Божьи».

Утверждение о том, что все христиане могут говорить языками (несмотря на утверждение Павла, что не все могут говорить языками), в большинстве случаев, вероятно, основывается на учении о крещении Святым Духом, которое происходит после обращения<sup>48</sup>, на учении, которое рассматривает говорение на языках как начальный «знак» обретения крещения Святым Духом<sup>49</sup>.

Однако в отношении такого взгляда остается много спорных вопросов (как это показано в гл. 38). Судя по всему, разумнее истолковывать 1 Кор. 12:30 в том значении, которое там ясно прочитывается: не все говорят языками. Дар говорения на языках — как и любой другой дар — даруется Святым Духом не каждому христианину, который ищет этого дара. Он «разделяет каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11).

Однако в Писании нигде не говорится и о том, что лишь немногие будут обладать даром говорения на языках, а поскольку этот дар Павел рассматривает как полезный для назидания, молитвы и поклонения (по крайней мере, на личном уровне, если не в церкви), то нет ничего удивительного в том, что Святой Дух щедро распределяет этот дар и его обретают многие христиане<sup>50</sup>.

8) Как быть с бесовскими имитациями? Иногда христиане боятся говорить языками, полагая, что, не осознавая, они могут произнести богохульство, или то, что внушено не Святым Духом, а бесом.

Во-первых, нужно сказать, что это совершенно не беспокоило Павла, даже в Коринфе, где многие были воспитаны в языческой храмовой традиции, там, где, как говорил сам Павел, «язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу» (1 Кор. 10:20). Тем не менее Павел говорит: «Желаю, чтобы вы все говорили языками» (1 Кор. 14:5). Он не предостерегает коринфян опасаться бесовских имитаций или даже думать, что это возможно, когда они используют дар говорения на языках.

<sup>50</sup> Иногда в подтверждение мнения о том, что все христиане могут говорить языками, приводится Мк. 16:17: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками». Однако в ответ на это следует отметить следующее: 1) вероятнее всего, этот стих первоначально не был частью Евангелия от Марка, так как многие ранние, заслуживающие доверия рукописи не содержат в себе отрывок Мк. 16:9—20, следовательно, это шаткое основание для построения того или иного учения (см. гл. 16); 2) даже если этот отрывок и не является частью Писания, он, безусловно, является свидетельством очень ранней традиции в истории Церкви; но даже и в этом случае он не подтверждает, что все верующие будут говорить языками. В следующем предложении говорится: «Будут брать змей» (ст. 18), но ни один ответственный толкователь не скажет, что это утверждение справедливо для каждого христианина; 3) в этом отрывке не прослеживается никакой связи между говорением на языках и крещением Святым Духом.

Богословская причина такой позиции Павла заключается в том, что Святой Дух мощно действует в жизни верующих. Павел говорит: «Потому сказываю вам, что никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса, и никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12:3). Здесь Павел успокаивает коринфян, утверждая, что если они говорят силой Святого Духа, которая в них действует, то они не произнесут анафемы<sup>51</sup>. Отрывок 1 Кор. 12:3 призван служить успокоением коринфянам, которые могли с подозрением относиться к некоторым христианам, прежде поклонявшимся бесам в коринфских храмах. Не могло ли это бесовское влияние продолжаться и в использовании духовных даров? Павел же предлагает твердое правило: люди, подлинно исповедующие, что «Иисус есть Господь», могут совершать такое исповедание только через работу

в них Святого Духа, и тот, кто говорит силой Святого Духа, никогда не произнесет богохульства на Иисуса<sup>52</sup>. Итак, Павла этот вопрос не тревожит. Он просто призывает верующих молиться на языках и говорит, что если они делают это, то назидают себя<sup>53</sup>.

9) Связан ли отрывок Рим. 8:26,27 с говорением на языках? Павел пишет:

**Также и Дух подкрепляет (нас) в немощах наших; ибо мы не знаем, о чем молиться, как должно, но Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными. Испытующий же сердца знает, какая мысль у Духа, потому что Он ходатайствует за святых по воле Божией (Рим. 8:26,27).**

Павел здесь не упоминает говорение на языках прямо, это общее утверждение относительно жизни всех христиан, поэтому мы считаем: не правильно утверждать, что Павел имеет здесь в виду говорение на языках. Он говорит о более общем опыте в молитвенной жизни каждого христианина.

<sup>51</sup>Могут возразить, что говорение на языках—это не речь, усиленная Святым Духом, а речь, которая исходит от духа самого говорящего. Однако Павел явно рассматривает все эти духовные дары как *усиленные* Святым Духом, даже такие, в которых человеческая личность полностью участвует в молитве. Это было бы справедливо в отношении учителей, помощников и управителей, равно как и в отношении тех, кто говорит на языках. Во всех этих случаях действующая сила — это христианин, обладающий определенным даром и использующий его, и тем не менее все эти дары получают усиление от Святого Духа в их действии, и это справедливо также и в отношении говорения на языках.

<sup>52</sup>Большое значение как ободрение имеют слова Иоанна по поводу бесовских сил, пришедших в мир: «Тот, Кто в вас, больше того, кто в мире» (1 Ин. 4:4).

<sup>53</sup>В некоторых популярных книгах приводятся рассказы о том, как христиане, утверждавшие, что они говорят на языках, на самом деле были одержимы бесом, который и внушал им эту речь, и о том, как этот бес был в последствии изгнан. (См., напр.: С. Fred Dickason, *Demon Possession and the Christian* [Westchester, 111.: Crossway, 1987], pp. 126, 127; 188—191; 193—197.) Однако это лишь еще одно подтверждение, что опыт следует подчинять Писанию и проверять Писанием, а не наоборот. Нам следует быть осторожными и не позволять отчетам о подобных происшествиях сделать наше отношение к говорению на языках иным, чем отношение Писания. В 1 Кор. 12—14 рассматриваются языки как прекрасный дар Святого Духа, ценный для назидания и блага церкви. И если Павел считает возможным сказать: «Желаю, чтобы вы все говорили языками» (1 Кор. 14:5), то незачем пугать людей этим опытом, как делают это современные интерпретаторы и что противоречит сказанному в Новом Завете. Отметим цитату, которую приводит Дикасон в указанной выше книге: «Если вы хотите искать для себя этого дара, значит

•0

Но тогда о чем же Павел говорит? Иногда полагают, что он имеет в виду заступничество, совершенно незаметное для нас, в котором Святой Дух ходатайствует о нас, воздыхая и стеля к Отцу. С этой точки зрения, подобное заступничество Духа длится непрерывно, но мы не знаем об этом (вернее, знаем только в силу того, что об этом говорит Писание). Таким образом, речь идет о заступничестве, сходном с заступничеством Иисуса, о котором говорится в Рим. 8:34 и Евр. 7:25.

**надо быть готовым оказаться под угрозой очень опасного опыта» (р. 127). Взгляд Павла, изложенный в Новом Завете, сильно отличается от этой точки зрения.**

Я понимаю, Дикасон, в отношении говорения на языках в наши дни, придерживается иессационистской позиции (см. р. 189: «Я сомневаюсь, что в наши дни может иметь место говорение на языках в новозаветном смысле»). Он не подчиняет опыт Писанию, а видит в этом опыте подтверждение его понимания Писания. (Цессационистский взгляд рассматриваю в гл. 51.)

Возможность бесовских имитаций любого дара существует в жизни *неверующих людей* (см.: Мф. 7:22; также гл. 16 о ложных чудесах). Тот факт, что нечто вроде «говорения на языках» существует в языческих религиях, не должен удивлять нас или приводить к убеждению, что любое говорение на языках является ложным. Однако если речь идет о жизни *верующих*, особенно если у них есть добрый плод от использования даров, то 1 Кор. 12:3,1 Ин. 4:4 и Мф. 7:16—20 говорят нам, что это не поддельные дары, не имитация, а настоящие дары от Бога. Мы должны помнить, что сатана и бесы не делают добра; они творят зло; они не приносят благословения; они несут разрушение.

Нейл Андерсон приводит историю о человеке, который, судя по всему, был христианином и имел поддельный дар говорения языками (см.: Neil T. Anderson, *The Bondage Breaker* [Eugene, Oreg.: Harvest House, 1990], p. 159, 160). Однако Андерсон отмечает, что этот дар был обретен через «лжеучителей» (р. 159) и

привел к явно разрушительным последствиям в жизни этого человека. Эти факты, но не одни только слова беса в качестве свидетельства, ясно указывают на поддельную природу этого так называемого «дара». В отличие от Дикасона, Андерсон не является противником говорения на языках (р. 160).

Еще одно объяснение историй, приведенных Дикасоном, заключается в том, что бесы, которые *говорили*, что они «духи языков», и вселились в этого христианина в тот момент, когда на него возложили руки некие харизматы, просто лгали. Сатана — «лжец и отец лжи» (Ин. 8:44), и он хочет, чтобы христиане боялись использовать как можно большее число даров Святого Духа.

<sup>54</sup> Слово «стон» (*στεναγμός*) в Новом Завете употребляется, помимо этого места, только еще в Деян. 7:34, где говорится о стенаниях Израиля, угнетаемого Египтом. Однако однокоренный глагол *στενάζω* употребляется неоднократно, и всегда в отношении смерти-

Однако это не кажется удовлетворительным объяснением данного отрывка, и вот по каким причинам: 1) вряд ли Павел сказал бы, что заступничество Святого Духа, который является бесконечным, всемогущим, всезнающим Богом, происходит через «невывисказанные *стоны*» (букв. перевод греч. *στεναγμοῖς ἐχλάλητοι* в Рим. 8:26), особенно если мы задумаемся о том, что слово «стоны» означает сильные вздохи утомления, свойственные слабым, отягощенным трудами существам падшего мира<sup>54</sup>; 2) в более широком контексте эти стенания кажутся связанными с тяготами жизни в этом злом веке, и в особенности со страданиями этого века (ст. 17, 18,23); 3) глагол «подкрепляет», в Рим. 8:26 («Дух *подкрепляет* [нас] в немощах наших»), не означает действие, которое Святой Дух совершает *вне нас и ради нас*, речь идет скорее о действии, которое Святой Дух совершает *вместе с нами*. Глагол, который здесь употребляет Павел (*συναντιλαμβάνομαι*), используется также в Лк. 10:40, когда Марфа хочет, чтобы Иисус сказал Марии «*помочь*» ей — и, вне всякого сомнения, она не желает, чтобы Мария занялась приготовлением пищи *вместо* нее, ее желание заключается в том, чтобы Мария пришла и занялась этим *вместе* с ней<sup>55</sup>. Поэтому Павел говорит не о чем-то таком, что Святой Дух совершает без какого бы то ни было участия с нашей стороны, а о том, что Святой Дух совершает вместе с нами.

ных существ, которые стенают, как падшие творения. Немногими строками выше слово *στενάζω* отсылает к нашим собственным стенаниям, вызванным незавершенностью нашего спасения (Рим. 8:23, однокоренный глагол с приставкой употреблен в ст. 22 о самом творении). Этот глагол употреблен для описания смертных существ, которые стенают, также в Мк. 7:34 (где речь идет об Иисусе как человеке); во 2 Кор. 5:2,4 (о верующих, которые обладают подверженным разрушению земным телом); в Евр. 13:17 (о руководителях церкви, которые могут поддаться желанию застонать из-за тягот церковного управления); и в Иак. 5:9 (предостережение христианам не сетовать друг на друга). Хотя этот глагол однажды употреблен в связи с Иисусом, который стонал, будучи ограничен человеческим существованием, все же это слово не кажется уместным для описания деятельности Святого Духа, который не может испытывать подобной слабости, так как Он никогда не воплощался в человеческой природе.

<sup>55</sup> С иным взглядом можно ознакомиться в книге: Douglas Moo, *Romans 1—8*, p. 559— 563, где автор (с некоторым сомнением) истолковывает эти стоны как исходящие от Святого Духа.

Какова связь между всем этим и говорением на языках? Определенное сходство есть, поскольку речь идет об эффективной молитве, которой *мымо-лимся*, даже если мы не понимаем вполне, о чем молимся. Однако есть и определенные различия, которые заключаются в том, что когда мы в молитве издаем вздохи и стоны, то это часто связано с тяготами, которые мы осознаем, и таким образом понимаем, о чем мы молимся. Павел же говорит, что мы не знаем, о чем именно молиться, когда нам следует помолиться в подобной ситуации. Святой Дух подкрепляет нас Своим заступничеством «по воле Божией» (Рим. 8:27). Здесь нет прямого упоминания о том, что наш дух молится (хотя это также может быть верно), не говорится также и о том, что наш разум остается без плода или что мы не понимаем чего-то (хотя иногда это может быть отчасти верно). Эти вздохи или стоны не имеют отношения к молитве, которую можно было бы назвать «другие языки». Итак, налицо многие различия, хотя в Рим. 8:26,27 и говорится о заступничестве, совершаемом через звуки, которые мы не понимаем полностью. Таким образом, речь идет о явлении, которое отчасти схоже с говорением на языках.

## Е. Слово мудрости и слово знания

Павел пишет: «Одному дается Духом *слово мудрости*, другому *слово знания*, тем же Духом» (1 Кор. 12:8). Сразу следует уяснить, что оба эти дара нигде больше не упомянуты в Писании<sup>56</sup>, а в ранней небиблейской христианской литературе в отношении какого-то дара подобные выражения не употребляются. Следовательно, этот стих — *единственное* место, где содержится эта информация. Мы знаем, какие слова использованы для описания этих двух даров, и у нас есть контекст, в котором встречаются эти слова. Ни у одного комментатора нет более полных сведений для интерпретации. Все это говорит о том, что любые наши выводы в лучшем случае будут приблизительными.

Выделим две основных версии: 1) чаще всего эти дары воспринимаются как способность получать особое откровение от Святого Духа и на этом основании произносить слова, которые в какой-то конкретной ситуации даруют людям мудрость или особое знание об этой ситуации.

2) «Слово мудрости» — это просто способность произнести мудрое слово в той или иной ситуации, а «слово знания» — это способность говорить о той или иной ситуации с каким-то знанием. В обоих случаях знание и мудрость основываются не на особом откровении, дарованном Святым Духом, а на мудрости, приобретенной в течение жизни. Речь идет о знании и мудрости, которые характерны, например, для учителей Писания, пресвитеров и других зрелых христиан в церкви. Такие люди получают силу Святого Духа, и потому их речь становится эффективной. Примеры «слова мудрости» в таком значении можно найти в Деян. 6:1—6 (назначение первых «дьяконов» или помощников апостолов); Деян. 6:10 (мудрость Стефана в провозглашении Евангелия); Деян. 15:19—29 (решение Иерусалимского совета) и даже вутверждении царя Соломона: «Рассеките живое дитя надвое, и отдайте половину одной, и половину другой» (3 Цар. 3:25; см. также: 1 Кор. 6:5,6).

В защиту первой точки зрения можно сказать, что другие семь даров, перечисленные в 1 Кор. 12:8—10, можно отнести к категории «чудес», а потому и эти два дара следует понимать так же.

**<sup>56</sup> По крайней мере, нигде более в Писании ни одно явление не названо «словом мудрости» или «словом знания»; эти выражения в Писании вообще нигде более не встречаются.**

Тем не менее против такой точки зрения есть серьезные возражения: 1) слова, которые Павел использует, — «слово» (*λόγος*), «мудрость» (*σοφία*) и «знание» (*γνώσις*) — это не специальные термины, они очень широко используются в Новом Завете. Кроме того, обычно они не используются для обозначения чудесных происшествий (как «откровение» и «пророчество», напр.), это просто слова, с помощью которых говорят о человеческом знании и человеческой мудрости. Поэтому значение самих по себе слов, судя по всему, не дает никакого указания на чудесные дары.

2) Контекст 1 Кор. 12:8 говорит о том, что Павел не воспринимал эти дары как чудесные. Общая цель в ст. 8—10 — показать, что **какими бы дарами ни обладал человек**, он может быть уверен, что этот дар — от Святого Духа. Павел начинает следующими словами: «**Каждому** дается проявление Духа на пользу», затем перечисляет дары, а в конце говорит: «Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя **каждому** особо, как Ему угодно» (ст. 7,11). Однако если целью Павла было показать, что **любой христианский дар дан** Святым Духом, то недостаточно было бы привести для примера только чудесные дары. Иначе люди, обладающие не чудесными дарами, решили бы, что сказанное Павлом не имеет к ним прямого отношения. Люди, обладающие чудесными дарами, могли бы подумать, что Святой Дух действует **только** в таких людях, как они. Это привело бы к опасному чувству превосходства одних над другими. Поэтому представляется необходимым, чтобы Павел включил некоторые **не чудесные дары** в свое перечисление в 1 Кор. 12:8—10.

Однако какие из перечисленных даров не являются чудесными?

- Слово мудрости.
- Слово знания.
- Вера.
- Дары исцелений.
- Чудеса.
- Различение духов.
- Говорение на языках.
- Истолкование языков.

**<sup>57</sup> Даже если говорение на языках и веру рассматривать как не чудесные дары, мы получаем список, представляющий собой смесь чудесных и не чудесных даров; и тогда можно с уверенностью сказать, что «слово знания» и «слово мудрости» также могут быть не чудесными дарами, особенно учитывая тот факт, что слова, используемые для описания этих даров, обычно не обозначают чудесных явлений.**

Но это означает, что «слово мудрости» и «слово знания» должны быть не чудесными, чтобы в списке присутствовало хотя бы **несколько** не чудесных даров. Это показало бы пасторскую мудрость Павла, избравшего различные примеры даров, которыми люди обладали в конкретных общинах. Итак, если в списке должно присутствовать несколько не чудесных даров — тогда именно «слово мудрости» и «слово знания» должны занять эти места<sup>57</sup>.

3) Возможно, самое важное соображение заключается в том, что в Новом Завете уже имеется термин для описания особого откровения от Святого Духа и передачи его общине — это то, что Павел называет «пророчеством». Поскольку он довольно подробно рассматривает пророчество, описывая этот дар и устанавливая правила для его

использования, мы четко представляем себе, что это такое. Однако утверждение о том, что эти другие дары действовали точно таким же образом (различие, в этом случае, будет только в содержании), не согласуется с новозаветным текстом и основано только на представлении каждого о том, какими эти дары должны быть<sup>58</sup>.

Поэтому предпочтительнее считать эти дары «не чудесными», и понимать их просто как способность говорить мудро и со знанием в различных ситуациях. То, что сегодня многие в харизматических кругах называют «словом мудрости» и «словом знания», лучше всего обозначать словом «пророчество»<sup>59</sup>.

#### Ж. Различение духов и духовная брань

Различение духов — это еще один дар, который лишь однажды упоминается в Новом Завете (в перечислении в 1 Кор. 12:10). Однако природа этого дара позволяет нам связать его с другими отрывками, в которых говорится о духовной брани, происходящей между христианами и бесовскими духами. Мы можем определить термин «различение духов» следующим образом: **различение духов — это особое умение видеть, когда на человека воздействует Святой Дух, а когда — бесовские духи.**

<sup>58</sup> Все, что современные пятидесятники и харизматы называют «словом знания» и «словом мудрости», в точности соответствует определению, данному Павлом для пророчества, и потому должно быть расценено как нечто, относящееся к общей категории пророчества. Это принесло бы положительные результаты, в силу того что использование этого дара стало бы подчиняться правилам, установленным Павлом для использования дара пророчества.

Есть опасность в очень распространенном представлении о том, что «слово мудрости» и «слово знания» — это чудесные дары и что они основаны на особом откровении от Бога. Если в общине действует дар, который Павел определяет как пророчество, но при этом данное явление называется иначе, то оно не подчиняется тем правилам, которые Павел в Новом Завете установил для пророчества. Возможно, в будущем это приведет к неверному использованию этого дара.

<sup>59</sup> Более подробно об этих дарах см.: Wayne Grudem, "What is the Real Meaning of a 'Word of Wisdom' and a 'Word of Knowledge'?" in *Ministries Today* (Jan.-Feb. 1993), p. 60-65.

В перспективе истории искупления этот дар также дает определенное представление о будущем веке, когда все тайное, или скрытое, станет явным (Мф. 10:26; ср.: Отк. 20:11—15). Похоже, способность различать духов была развита гораздо сильнее в новозаветный период, чем в ветхозаветный. В Ветхом Завете неоднократно упоминается деятельность бесов, но чаще всего их нападки на народ Божий воплощались в военных действиях неверующих народов или в явном искушении поклониться языческим божествам. Поэтому деятельность бесов наблюдалась в первую очередь во внешних, физических проявлениях и в таких обстоятельствах, с помощью которых сатана добивался своего.

Новозаветный же дар различения духов дает возможность отличить присутствие злых духов в жизни человека. Павел знает, что коринфяне прежде «ходили к безгласным идолам — так, как бы вели вас» (1 Кор. 12:2), также и Иоанн говорит: «Испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лже-пророков появилось в мире» (1 Ин. 4:1).

Возможно также, что этот дар подразумевает способность различать, **какой именно** злой дух действует в тот или иной момент, например: дух немощи (Лк. 13:11), прорицательный дух (Деян. 16:16), дух немой и глухой (Мк. 9:25, 29) и дух заблуждения (1 Ин. 4:6). С лексической и грамматической точек зрения, ничто не мешает нам считать, что дар «различения духов» включает в себя и такую способность<sup>60</sup>.

Конечно, до определенной степени деятельность бесов проявляется и внешне, иногда в изречении явно ложных утверждений, касающихся учения (см.: 1 Кор. 12:2,3; 1 Ин. 4:1—6), а иногда в диких и жестоких физических действиях, особенно перед проповедующими христианами (см.: Мк. 1:24; 9:20; Мф. 8:29 и т. д.): Деятельности сатаны присущ разрушительный характер, и человек, на которого оказывает влияние бес, будет оказывать разрушительное влияние на церковь и на окружающих людей, а также на самого себя.

Однако, возможно, есть и более глубокое, субъективное восприятие на духовном и эмоциональном уровне, которое и позволяет определить деятельность бесов. Если такая способность развита в ком-то и действует на благо всей церкви, то Павел, несомненно, назвал бы ее даром различения духов<sup>61</sup>.

В связи с даром различения духов, весьма значим также вопрос о духовной брани, рассмотренный в гл. 9 (о сатане и бесах).

## Вопросы для самостоятельной работы

<sup>60</sup>Очень пространный лингвистический и грамматический анализ этого выражения см.: Wayne Grudem, "A Response to Gerhard Dautzenberg on 1 Cor. 12:10", in *Biblische Zeitschrift*, N. E, 22:2 (1978), pp. 253-270.

<sup>61</sup>Конечно, ни один дар ни одного христианина не совершенен в этом веке (1 Кор. 13:9,10), и нам не следует ожидать, что люди, которые им обладают, никогда не будут ошибаться. О том, что духовные дары различны по своей силе, см. в гл. 51.

1. Вы когда-нибудь сталкивались с даром пророчества, как оно определено в этой главе? Как вы называли его? Действовал ли этот дар (или нечто схожее с ним) в вашей церкви? Если да, то каковы были благие последствия и опасности? Если нет, то, как вы думаете, был бы полезен этот дар в вашей церкви? Почему?

2. Эффективно ли действует дар учения в вашей церкви? Кто использует этот дар, кроме пастора или пресвитеров? По вашему мнению, у вас в церкви по до-стоинству ценят преподавание здравого библейского учения? В каких именно сферах (если таковые есть), по вашему мнению, вашей церкви следовало бы по-высить знание учения Писания и любовь к нему?

3. Пользовались ли вы каким-нибудь из даров, описанных в этой главе? Считаете ли вы, что ваша церковь сейчас нуждается в каких-то из них, но этих даров в ней нет? Что лично вы могли бы сделать, чтобы восполнить этот недостаток?

## Специальные термины

слою знания слово мудрости служение учение  
цессационистский чудесные дары чудотворение

(Этот список относится к гл. 51 и 52). апостол  
говорение на языках дары Святого Духа истолкование языков  
исцеление не чудесные дары пророчество различение духов

## Библиография

(В очень немногих систематических богословиях рассматриваются духовные дары, все они перечислены ниже. Эта библиография относится к гл. 51 и 52.)

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) (вопрос напрямую не рассматривается)
2. Арминианские (уэслианские или методистские)  
1983 Carter, 1:449-457
3. Баптистские  
1983-1985 Erickson, 877-883
4. Диспенсационалистские  
1947 Chafer, 7:215-220  
1986 Ryrie, 367-374
5. Лютеранские  
(вопрос напрямую не рассматривается)
6. Реформатские (или пресвитерианские) (вопрос напрямую не рассматривается)
7. Обновленческие (или пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 2:209-236, 243-263, 323-409, 3:159-177

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

1. Традиционные богословия  
(вопрос напрямую не рассматривается)

2. Написанные после II Ватиканского собора  
1980        McBrien 2:1086-1088

Другие работы

- Baker, J. P. "Gifts of the Spirit". In *NDT*, pp. 269-271.
- Bennett, Dennis and Rita. *771e Holy Spirit and You*. Plainfield, N. J.: Logos, 1971. (Харизматы.)
- Blue, Ken. *Authority to Heal*. Downers Grove, 111.: Inter-Varsity Press, 1987. Bridge, Donald. *Signs and Wonders Today*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1985. (Харизматы.)
- Bridge, Donald, and David Phypers. *Spiritual Gifts in the Church*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1973. (Харизматы.)
- Budgen, Victor. *The Charismatics and the Word of God*. Phillipsburg, N. J.: Pres-byterian and Reformed, 1985. (Цессационисты.)
- Carson, D. A. *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12—14*. Grand Rapids: Baker, 1987.
- Chantry, Walter J. *Signs of the Apostles*. 2d ed. Edinburgh and Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1976. (Цессационисты.)
- Clements, Roy. *Word and Spirit: The Bible and the Gift of Prophecy Today*. Leices-ten UCCF Booklets, 1986.
- Deere, Jack. *Surprised by the Power of the Holy Spirit: A Former Dallas Seminary Professor Discovers That God Still Speaks and Heals Today*. Grand Rapids: Zondervan, 1993. (Это самое взвешенное и убедительное исследование, направленное против цессационистской точки зрения, которое мне когда-то доводилось читать.)
- Edgar, Thomas. "The Cessation of the Sign Gifts". In *BibSac* 145:180 (Oct.-Dec. 1988), pp. 371-286. (Цессационисты.)
- Ellis, E. E. "Prophecy, Theology of. In *NDT*, pp. 537, 538.
- Farnell F. David. "The Current Debate About New Testament Prophecy". In *Bib-Sac* 149:595 (July-Sept. 1992), 277-303.
- Farnell F. David. "Does the New Testament Teach Two Prophetic Gifts?" In *BibSac* 150 (Jan.-March, 1993), pp. 62-88.
- Farnell F. David. "Fallible New Testament Prophecy/Prophets? A Critique of Wayne Grudem's Hypothesis". In *The Master's Seminary Journal* 2:2 (Fall 1991), pp. 157-180.
- Farnell F. David. "The Gift of Prophecy in the Old and New Testaments". In *Bib-Sac* 149:596 (Oct.-Dec, 1992), pp. 387-410.
- Farnell F. David. "When Will the Gift of Prophecy Cease?" In *BibSac* 150 (April-June, 1993), pp. 171-202.
- Gaffin, Richard B. *Perspectives on Pentecost: Studies in New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1979. (Цессационисты.)
- Gee, Donald. *Concerning Spiritual Gifts*. Springfield, Mo.: Gospel Publishing House, 1972 (revised edition). (Традиционные пятидесятники.)
- Gee, Donald. *Spiritual Gifts in the Work of Ministry Today*. Springfield, Mo.: Gos-pel Publishing House, 1963. (Традиционные пятидесятники.)
- Gentry, Kenneth L., Jr. *The Charismatic Gift of Prophecy: A Reformed Response to Wayne Grudem*. 2d ed. Memphis, Tenn.: Footstool Publications, 1989. (Цес-сационисты.)
- Green, Michael. *I Believe in the Holy Spirit*. London: Hodder and Stoughton, and Grand Rapids: Eerdmans, 1975.
- Greig, Gary, and Kevin Springer, eds. *The Kingdom and the Power: Are Healing and the Spiritual Gifts Used by Jesus and the Early Church Meant for the Church Today?* Ventura, Calif.: Regal Books, 1993.
- Gromacki, Robert G. *The Modern Tongues Movement*. Rev. ed. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1972. (Цессационисты.)
- Grudem, Wayne. "Does God Still Give Revelation Today?" In *Charisma*, Sept., 1992, pp. 38-42.
- Grudem, Wayne. *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*. Lanham, Md.: University Press of America, 1982.
- Grudem, Wayne. *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*. Westches-ter, 111.: Crossway, 1988.
- Grudem, Wayne. *Power and Truth: A Response to the Critiques of Vineyard Teaching and Practice by D. A. Carson, James Montgomery Boice, and John H. Armstrong in Power Religion*. Anaheim, Calif.: Association of Vineyard Churches, 1993.
- Grudem, Wayne. "What Is the Real Meaning of a 'Word of Wisdom' and a 'Word of Knowledge'?" In *Ministries Today* (Jan.-Feb. 1993), pp. 60-65.
- Grudem, Wayne. "What Should Be the Relationship Between Prophet and Pastor?" In *Equipping the Saints* (Fall 1990), pp. 7-9, 21-22.

- Hayford, Jack W. *The Beauty of Spiritual Language*. Irvine, Tex.: Waco, 1993.
- Horton, Michael Scott, ed. *Power Religion: The Selling Out of the Evangelical Church?* Chicago: Moody Press, 1992.
- Houston, Graham. *Prophecy: A Gift For Today?* Leicester and Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1989.
- Hummel, Charles E. *Fire in the Fireplace: Charismatic Renewal in the Nineties*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1993.
- MacArthur, John F., Jr. *Charismatic Chaos*. Grand Rapids: Zondervan, 1992. (Цессационисты.)
- MacArthur, John F., Jr. *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*. Grand Rapids: Zondervan, 1978. (Цессационисты.)
- Mallone, George. *Those Controversial Gifts*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1983.
- Moo, Douglas. "Divine Healing in the Health and Wealth Gospel". In *TrinJ*, Vol. 9 N. S., No. 2 (Fall 1988), pp. 191-209.
- Nathan, Richard. *A Response to Charismatic Chaos*. Anaheim, Calif.: Association of Vineyard Churches, 1993. (Подробный ответ на книгу Джона Макауртура, опубликованную в 1992 г.)
- Osborne, Grant. "Tongues, Speaking in". In *EDT*, pp. 1100-1103.
- Poythress, Vern. "Linguistic and Sociological Analyses of Modern Tongues—Speak-ing: Their Contributions and Limitations". In *WTJ* 42 (1979): pp. 367-398.
- Pytches, David. *Spiritual Gifts in the Local Church*. Первоначально опубликована с названием: *Come, Holy Spirit*. Minneapolis: Bethany, 1985. (Харизматы.)
- Reymond, Robert L. *What About Continuing Revelations and Miracles in the Pres-byterian Church Today?* Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1977. (Цессационисты.)
- Robertson, O. Palmer. *The Final Word*. Edinburgh and Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1993. (Цессационисты.)
- Ruthven, Jon. *On the Cessation of the Charismata: The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles*. Sheffield: Sheffield University Academic Press, 1993. (Харизматы. Переработанная и расширенная докторская диссертация автора, в которой он отвечает на аргументы цессационистов от Уорфилда и до наших дней.)
- Saucy, Robert. "Prophecy Today? An Initial Response". In *Sundoulos* (Talbot Sem-inary; Spring 1990), pp. 1—5. (Цессационисты.)
- Schatzmann, Siegfried. *A Pauline Theology of Charismata*. Peabody, Mass.: Hen-dricksen, 1987.
- Stephanou, Eusebius A. "The Charismata in the Early Church Fathers", *The Greek Orthodox Theological Review* 21:2 (Summer 1976), pp. 125—146.
- Storms, C. Samuel. *Healing and Holiness: A Biblical Response to the Faith-Healing Phenomenon*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1990.
- Thomas, Robert L. "Prophecy Rediscovered? A Review of *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*". In *BibSac* 149:593 (Jan.-Mar. 1992), pp. 83-96. (Цессационисты.)
- Thompson, J. G. S. S. and Walter A. Elwell. "Spiritual Gifts". In *EDT*, pp. 1042-1046.
- Turner, M. M. B. "Spiritual Gifts Then and Now". In *Vox Evangelica* 15 (1985), pp. 7-64.
- Warfield, Benjamin B. *Counterfeit Miracles*. London: Banner of Truth, 1972 (впервые опубликовано в 1918 г.).
- White, John. *When the Spirit Comes with Power*. Downers Grove, 111.: Inter-Varsity Press, 1988.
- White, R. Fowler. "Gaffin and Grudem on Ephesians 2:20: In Defense of Gaffin's Cessationist Exegesis". In *WTJ* 54 (Fall 1993), pp. 303-320. (Цессационисты.)
- White, R. Fowler. "Richard Gaffin and Wayne Grudem on 1 Corinthians 13:10: A Comparison of Cessationist and Noncessationist Argumentation". In *JETS* 35:2 (June 1992), pp. 173-182. (Цессационисты.)
- Wilkenson, J. "Healing". In *NDT*, pp. 287, 288.
- Wimber, John. With Kevin Springer. *Power Evangelism*. San Francisco: Harper and Row, 1986.
- Wimber, John. *Power Healing*. San Francisco: Harper and Row, 1987.

#### Отрывок для запоминания

1 Кор. 12:7-11:

*Но каждому дается проявление Духа на пользу: одному дается Духом ело-во мудрости, другому слово знания, тем же Духом; иному вера, тем же Духом; иному дары исцелений, тем же Духом; иному чудотворения, иному пророче-ство, иному различение духов, иному разные языки, иному истолкование языков. Все же сие производит один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно.*

## ЧАСТЬ УП



# Учение о грядущем

ГЛАВА 53

## Возвращение Христа: когда и как?

*Когда и как возвратится Христос? Может ли Он возвратиться в любое время?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Приступая к заключительной части этой книги, мы обращаемся к событиям, которые произойдут в будущем. Учение о грядущих событиях часто называют «эсхатологией», от греческого слова *ἔσχατος* которое означает «последний». Итак, исследование эсхатологии — это исследование «последних событий».

Неверующие могут делать разумные предсказания о будущих событиях, основываясь на том, что происходило в прошлом, но, исходя из самой человеческой природы, очевидно, что люди не могут *знать* будущего. Поэтому неверующие не могут обладать точным знанием о будущем. Христиане же, которые верят в Библию, находятся совсем в иной ситуации. Да, мы не можем знать о будущем всего, но Бог знает все о будущем, и в Писании Он рассказал нам об основных событиях, которые еще только произойдут в истории вселенной. Мы можем быть абсолютно уверены, что эти события произойдут, так как Бог никогда не ошибается и никогда не лжет.

Мы уже рассматривали учение Писания о нашем собственном будущем как личностей в гл. 40 (о смерти и промежуточном состоянии) и в гл. 41 (о прославлении). Изучение будущих событий, которые произойдут с конкретными людьми, иногда называется «личной эсхатологией». Однако Библия говорит также об определенных значительных событиях, которые повлияют на всю Вселенную. В частности, Библия говорит нам о втором пришествии Христа, о миллениуме, о последнем суде, вечном наказании неверующих и вечном вознаграждении верующих и о жизни с Богом на новых небесах и новой земле. Изучение этих событий иногда называют «общей эсхатологией». В этой главе мы рассмотрим вопрос о возвращении Христа, Его «втором пришествии». В последующих главах будут рассмотрены и прочие темы, имеющие отношение к последним событиям.

В истории Церкви было много споров — часто очень горячих — относительно того, что касается будущего. Эту главу мы начнем с тех аспектов вопроса о втором пришествии Христа, по поводу которых все евангельские христиане сходятся во мнении, а в конце обратимся к спорному вопросу: может ли Христос возвратиться в любое время? Затем, в следующей главе, мы рассмотрим вопрос о миллениуме, о том, что в течение долгого времени было причиной разногласий между христианами.

### А. Произойдет внезапное, личное, видимое, телесное возвращение Христа

Иисус часто говорил о Своем возвращении. «Потому и вы будьте готовы, ибо, в который час не думаете, придет Сын Человеческий» (Мф. 24:44). Он сказал: «*Приду опять* и возьму вас к Себе, чтоб и вы были, где Я» (Ин. 14:3). Сразу же после того, как Иисус вознесся на небеса, два ангела сказали ученикам: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, *приидет* таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:11). Павел учил: «*Сам Господь* при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, *сойдет с неба*» (1 Фес. 4:16). Автор Послания к Евреям писал, что Христос «*во второй раз явится* не для очищения греха, а для ожидающих Его во спасение» (Евр. 9:28). Иаков писал: «пришествие<sup>1</sup> Господне приближается» (Иак. 5:8). Петр сказал: «Придет же день Господень, как тать» (2 Пет. 3:10). Иоанн писал: «Когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Ин. 3:2). В Книге Откровение часто говорится о возвращении Христа, а оканчивается она обетованием Иисуса: «*Ей, гряди скоро!*» и ответом Иоанна: «Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Отк. 22:20).

<sup>1</sup>В богословии «второе пришествие» (Христа) обозначают термином «*парусия*». Этот термин происходит от греческого слова, означающего «пришествие» (*παρουσία*), которое употреблено в отношении второго пришествия Христа в Иак. 5:8 и многих других новозаветных текстах. Поскольку в обычном английском языке

**слово «парусия» не употребляется, я не использовал его в этой книге.**

Итак, эта тема часто звучит в Новом Завете. Это основополагающая надежда новозаветной церкви. Эти стихи предсказывают внезапное возвращение Христа, которое будет драматичным и видимым («Грядет с облаками, и узрит Его всякое око»; Отк. 1:7). Эти отрывки — слишком яркое свидетельство, чтобы допустить возможность представления (некогда очень популярного в либеральных протестантских церквях) о том, что Христос Сам не возвратится, возвратится лишь дух Христа, что выразится в принятии на земле Его учения и в подражании его жизни и любви. Но не Его учение, не Его поведение, но **«Сам Господь»** сойдет с небес (1 Фес. 4:16). Сам Иисус, «вознесшийся от вас на небо, придет **таким же образом**, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:11). Его появление будет не просто духовным присутствием в сердцах людей, это будет **личное и физическое** возвращение, которое произойдет «таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо».

### **Б. Мы должны радостно ожидать возвращения Христа**

Ответ Иоанна в конце Книги Откровение должен быть образцом для состояния сердца всех христиан во все времена: «Аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе!» (Отк. 22:20). Истинное христианство учит нас, «чтобы мы, отвергнувши нечестие и мирские похоти, целомудренно, праведно и благочестиво жили в нынешнем веке, **ожидавая блаженного упования и явления славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа**» (Тит. 2:12,13)<sup>2</sup>. Павел говорит: «Наше же жителство — на небесах, откуда мы ожидаем и Спасителя, Господа (нашего) Иисуса Христа» (Флп. 3:20)<sup>3</sup>. «Маранафа» в 1 Кор. 16:22 просто означает: «Господь наш грядет».

Действительно ли христиане радостно ожидают возвращения Христа? Чем более христиане наслаждаются благами этой жизни, чем более они пренебрегают подлинным христианским общением и их личными взаимоотношениями с Христом, тем менее они жаждут Его возвращения. С другой стороны, многие христиане, претерпевающие гонения и страдания или старость и болезнь, и те, чье хождение в Иисусе живо и глубоко, более искренне желают Его возвращения. Итак, наше стремление к тому, чтобы Христос возвратился, в определенной степени зависит от нашего собственного духовного состояния в данный момент. Это наше стремление также показывает, видим ли мы мир таким, каков он есть на самом деле, каким его видит Бог, — во власти греха и в противодействии Богу, во власти лукавого (1 Ин. 5:19).

Однако означает ли это, что мы не должны строить долгосрочных планов? Если ученый-христианин искренне желает возвращения Христа, следует ли ему братья за десятилетний проект исследований? Следует ли христианину приступать к трехлетнему курсу обучения в богословской семинарии или библейском колледже? Что если Христос возвратится до окончания вами этого учебного заведения, еще до того, как вы сможете уделять достаточно времени служению?

<sup>2</sup> Слово, переведенное здесь как «ожидавая» (*προσδέχομαι*), имеет оттенок надежды и стремления: оно употреблено в отношении Иосифа Аримафейского, который «ожидал Царствия Божия» (Мк. 15:43; Лк. 23:51), и Симеона, который «был муж праведный и благочестивый, чающий утешения Израилева» (Лк. 2:25).

<sup>3</sup> Слово, переведенное здесь как «ожидаем», по-гречески звучит *ἐπεκδέχομαι*, «радостно ожидать» (отметим его употребление в этом значении в Рим. 8:19,23; 1 Кор. 1:7; Гал. 5:5).

Нет никакого сомнения в том, что мы должны заниматься долгосрочными проектами. Именно по этой причине Иисус не позволяет нам узнать точное время Его возвращения (см. ниже): Он хочет, чтобы мы жили в послушании Ему, вне зависимости от того, чем мы занимаемся в жизни, до самого момента Его возвращения. «Быть готовым» к возвращению Христа

(Мф. 24:44) — значит быть покорным Ему в настоящем, активно занимаясь тем, к чему Он нас призвал. Сама эта ситуация подразумевает (поскольку мы не знаем, когда Он возвратится), что в тот день, несомненно, будут такие миссионеры, которые едва лишь отправятся к месту своего служения, но так и не доберутся туда. Будут студенты, которые не успеют закончить своего семинарского образования и никогда не смогут применить его в церкви. Будут докторские диссертации, ставшие плодом многих лет исследований, но которые не будут опубликованы и не окажут на мир никакого влияния. Однако всем христианам Иисус скажет: «Хорошо, добрый и верный раб! в малом ты был верен, над многим тебя поставлю; войди в радость господина твоего» (Мф. 25:21).

### **В. Мы не знаем, когда именно возвратится Христос**

Многие тексты указывают нам на то, что мы не знаем, и не можем знать, когда возвратится Христос. **«В который час не думаете**, при идет Сын Человеческий» (Мф. 24:44). «Итак бодрствуйте, потому что **не знаете ни дня, ни часа**» (Мф. 25:13). Кроме того, Иисус сказал: «О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни

Сын, но только Отец. Смотрите, бодрствуйте, моли-тесь; ибо **не знаете**, когда наступит это время» (Мк. 13:32,33).

Пустой уверткой было бы говорить, что мы не можем знать дня или часа, но можем знать месяц. Факт остается фактом: Иисус придет «в который час не думаете» (Мф. 24:44; Лк. 12:40). (В этих стихах слово «час» [*δρα*] лучше всего понимать в более общем смысле, как обозначение времени, в которое что-либо произойдет, а не как отрезок времени в шестьдесят секунд.)<sup>4</sup> Суть этих отрывков заключается в том, что Иисус говорит нам: мы **не можем** знать, когда Он возвратится. Поскольку Он придет неожиданно, нам следует быть готовыми к этому в любое время.

<sup>4</sup> BAGD, p. 896, 3.

<sup>5</sup> Их попытка сохранить лицо, утверждая, что Иисус действительно возвратился 1 октября 1914 г., но только невидимым образом, неубедительна, так как противоречит учению о видимом, телесном возвращении Христа, которое столь ясно изложено в про-цитированных выше отрывках.

Практический вывод из этого таков: заявляя, что мы точно знаем время, когда возвратится Иисус, мы впадаем в заблуждение. Свидетели Иеговы неоднократно предсказывали точные даты возвращения Христа, и все эти предсказания оказались ложными<sup>5</sup>. В истории Церкви были и другие предсказания, иногда с претензией на новое понимание библейских пророчеств, иногда с уверениями о получении личного откровения от Самого Иисуса, в котором Он якобы указал время Своего возвращения. Очень жаль, что многие люди были сбиты с толку этими заявлениями, так как если люди убеждены, что Христос возвратится, например, через месяц, то они оставляют все свои долгосрочные дела. Они забирают детей из школ, увольняются с работы, прекращают работать над длительными проектами, как в церкви, так и в других сферах деятельности. Первоначально у них возникает усиленное желание проповедовать и молиться, однако неразумная причина их поведения сводит на нет эффект их проповеди. Более того, они просто **не повинутся** учению Писания, которое говорит о том, что дату возвращения Христа узнать невозможно, а значит, нарушаются даже их молитва и общение с Богом. Любой человек, заявляющий, что он знает дату возвращения Христа, — о каком бы источнике ни шла речь — не заслуживает доверия<sup>6</sup>.

#### **Г. Все евангельские христиане согласны в вопросе о том, что их ожидает в результате возвращения Христа**

Вне зависимости от различий в деталях, все христиане, считающие Библию высшим авторитетом, согласны, что окончательным результатом возвращения Христа будет осуждение неверующих и вознаграждение верующих и что верующие будут жить с Христом на новых небесах и новой земле вечно. Бог-Отец, Сын и Дух Святой будут править миром, и люди будут поклоняться им в нескончаемом Царстве, в котором не будет больше ни греха, ни горя, ни страдания. Более подробно мы поговорим об этом в следующих главах.

#### **Д. В отношении будущих событий существуют разногласия**

<sup>6</sup> Даже в «просвещенном» XX в. такие заявления могут влиять на людей. Летом 1988 г. бывший ученый-ракетчик, обладавший внушительным академическим авторитетом, издал брошюру, в которой заявлял, что Иисус возвратится 12 сентября 1988 г., и десятки тысяч экземпляров этого произведения были распространены в Соединенных Штатах и по всему миру. Я был удивлен, обнаружив, что некоторые из моих вполне здравомыслящих друзей-христиан были встревожены и что некоторые христиане в нашей общине забрали детей из школы, чтобы их семьи были вместе, когда Христос возвратится. Когда предсказание не сбылось, его автор, Эдгар Уайзмант, скорректировал его, сказав, что в вычислениях содержалась ошибка и что Христос возвратится 1 сентября 1989 г. (или на день позднее или раньше), или если не тогда, то на Роша-шана (еврейский Новый год, празднуется в 1-й и 2-й день месяца тишрей. — *Примеч. пер.*) 1990-го, 1991-го или 1992 г., или самое позднее — 15—17 сентября 1993 г. Конечно, эти предсказания также не сбылись. Однако они внесли беспорядок во множество жизней. Многие люди были исполнены ложных ожиданий, и публикация этой брошюры и ее продолжения взбудоражила их. См.: Edgar Whisenant, *88 Reasons Why the Rapture Will Be in 1988* (Nashville, Tenn.: World Bible Society, 1988) and Edgar Whisenant and Greg Brewer, *The Final Shout: Rapture Report 1989* (Nashville, Tenn.: World Bible Society, 1989).

Тем не менее христиане расходятся во мнениях относительно подробностей, касающихся тех событий, которые произойдут перед возвращением Христа и сразу после него. В частности, это касается вопроса о природе миллениума

и связи возвращения Христа с миллениумом; последовательности возвращения Христа и периода великой скорби; а также вопроса спасения еврейского народа (и отношений спасенных евреев и Церкви).

Прежде чем мы рассмотрим эти вопросы более подробно, важно подчеркнуть, что все, о ком пойдет здесь речь и кто расходится во мнениях, стоят на подлинно евангельских позициях. Все евангельские христиане, имеющие различные точки зрения по этим вопросам, согласны, что Писание непогрешимо, и стремятся верить **всему**, чему учит

нас Писание. Различия касаются ис-толкования некоторых отрывков, которые повествуют о рассматриваемых событиях, однако эти различия следует рассматривать как второстепенные, так как они не касаются доктринальных вопросов учения.

Однако нам следует уделить время более детальному изучению этих вопро-сов, чтобы глубже постигнуть природу событий, которые являются частью плана Божьего о нас, и так как все еще есть надежда на большее единство в Церкви, при условии, что мы согласимся исследовать эти темы вновь, более подробно и совместно обсудим их.

## **Е. Может ли Христос возвратиться в любое время?**

Один из самых важных вопросов, вызывающих разногласие, — это во-прос о том, может ли Христос возвратиться в любое время. С одной стороны, в Писании есть много текстов, которые призывают нас бодрствовать, так как Христос может возвратиться, когда мы этого не ждем. С другой стороны, во многих других текстах говорится, что перед возвращением Христа произой-дут определенные события. Кажущееся противоречие между этими отрывка-ми разрешалось по-разному. Одни христиане приходили к выводу, что Хрис-тос может возвратиться в любое время, другие считали, что Он не может воз-вратиться в течение, по крайней мере, еще одного поколения, поскольку для исполнения предсказанных событий потребуется долгое время.

**1. Стихи, предсказывающие внезапное возвращение Христа.** Для того что-бы ощутить совокупную силу отрывков, предсказывающих, что Христос мо-жет вернуться очень скоро, следует привести их по порядку:

*Итак бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет. Но это вы знаете, что если бы ведал хозяин дома, в какую стра-жу придет вор, то бодрствовал бы и не дал бы подкопать дома своего. Потому и вы будьте готовы, ибо, в который час не думаете, придет Сын Человеческий (Мф. 24:42—44, ср. ст. 36—39).*

*...Придет господин раба того в день, в который он не ожидает, и в час, в который не думает (Мф. 24:50).*

*Итак бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в кото-рый придет Сын Человеческий (Мф. 25:13).*

*О дне же том или часе никто не знает, ни Ангелы небесные, ни Сын, но только Отец. Смотрите, бодрствуйте, молитесь; ибо не знаете, ког-да наступит это время (Мк. 13:32,33).*

Подобно как бы кто, отходя в путь и оставляя дом свой, дал слугам своим власть, и каждому свое дело, и приказал привратнику бодрство-вать. *Итак бодрствуйте; ибо не знаете, когда придет хозяин дома, вече-ром, или в полночь, или в пение петухов, или поутру; чтобы, пришед внезапно, не нашел вас спящими. А что вам говорю, говорю всем: бодр-ствуйте (Мк. 13:34—37).*

*Будьте же и вы готовы, ибо, в который час не думаете, придет Сын Человеческий (Лк. 12:40).*

*Господь наш грядет (1 Кор. 16:22).*

Наше же жительство — на небесах, откуда мы *ждем и Спасителя, Господа (нашего) Иисуса Христа (Флп. 3:20).*

*Ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью (1 Фес. 5:2).*

Научающая нас, чтобы мы... целомудренно, праведно и благочес-тиво жили в нынешнем веке, *ожидая блаженного упования и явления ела-вы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа (Тит. 2:12,13).*

*...Будем увещавать друг друга, и тем более, чем более усматриваете приближение дня оного (Евр. 10:25).*

*Итак, братия, будьте долготерпеливы до пришествия Господня. <...> <'Укрепите сердца ваши, потому что пришествие Господне приближает-ся. <...> ...Вот, Судия стоит у дверей (Иак. 5:7—9).*

*Впрочем близок всему конец (1 Пет. 4:7).*

*Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят (2 Пет. 3:10).*

*...Время близко (Отк. 1:3).*

**Се, гряди скоро... (Отк. 22:7).**

**Се, гряди скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его (Отк. 22:12).**

**Свидетельствующий сие говорит: ей, гряди скоро.' аминь. Ей, гряди, Господи Иисусе/ (Отк. 22:20).**

Что мы можем сказать об этих отрывках? Если бы в Новом Завете не было текстов, повествующих о знамениях, которые будут предшествовать возвращению Христа, вероятно, мы пришли бы к заключению, что Иисус может возвратиться в любой момент. В этом смысле мы можем сказать, что возвращение

Христа **близко**<sup>7</sup>. Если бы существовало основание для того, чтобы считать, что Христос не вернется вскоре, то это снижало бы силу повелений **смотреть** и **бодрствовать**.

Прежде чем мы ознакомимся с отрывками, посвященными знамениям, которые будут предшествовать приходу Христа, нам следует рассмотреть еще одну проблему. Ошибался ли Иисус и новозаветные авторы, говоря, что Он скоро возвратится? Разве они не думали и даже не учили, что второе пришествие Христа произойдет уже через несколько лет? Среди либеральных исследователей Нового Завета очень распространено мнение о том, что Иисус ошибался.

Однако ни один из процитированных текстов не подтверждает необходимость такой интерпретации. Тексты, которые повелевают быть готовыми, не говорят о том, как долго следует ждать, не говорится об этом и в текстах, утверждающих, что Иисус явится тогда, когда Его не будут ждать. Что же касается текстов, в которых говорится, что Иисус придет «скоро», то нам следует осознать, что библейские пророки часто выражались, используя «пророческую перспективу», в которой видны будущие события, но не виден временной отрезок, который от них отделяет.

Джордж Лэдд говорит:

**Пророков мало интересовала хронология, и будущее всегда представлялось близким... Ветхозаветные пророки смешивали близкие и отдаленные события в единое повествование. Библейское пророчество не трехмерно, а двухмерно; у него есть высота и ширина, но ему нет дела до глубины, т. е. до хронологии будущих событий... Отдаленное видится через близкое. Верно, что ранняя Церковь жила в ожидании возвращения Господа, но такова сама природа библейского пророчества, что оно делает возможным для каждого поколения жить в ожидании конца<sup>8</sup>.**

<sup>7</sup> Следует пояснить, что в этой главе я не использую слово «близкий», как специальный термин, характерный для точки зрения о том, что вознесение на небо произойдет до наступления скорби (см. ниже). Я просто хочу сказать, что Христос может возвратиться в любое время.

Более того, слово «близкий» я не использую в том смысле, что Христос *безусловно* возвратится скоро (так как в этом случае стихи, которые учат о Его скором возвращении, воспринимались бы неверными в те времена, когда они были написаны). Я использую слово «близкий» в том смысле, что Христос *мог бы* прийти в любое время и что мы должны быть готовы к Его возвращению в любой день. (Есть исследователи, которые определяют слово «близкий» более широко, в том смысле, что Христос может прийти в течение жизни любого поколения. В этой главе я не использую этот термин в таком значении.)

<sup>8</sup> George Eldon Ladd, *A Commentary on the Revelation of John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 22.

Петр также напоминает нам, что Господь воспринимал время иначе, чем мы, и поэтому «скоро» в Его понимании может означать не то, что мы ожидаем: «Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день. Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медленней; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3:8,9).

**2. Знамения, которые будут предшествовать возвращению Христа.** Другой подбор текстов (нам следует их рассмотреть) говорит о знамениях, которые, как утверждает Писание, будут предшествовать времени возвращения Христа. Беркхоф говорит: «По Писанию, до возвращения Господа должно произойти несколько важных событий, и поэтому его нельзя назвать близким»<sup>9</sup>.

Здесь следует привести те отрывки, которые наиболее прямо говорят о знамениях, предшествующих возвращению Христа.

### **1) Проповедь Евангелия всем народам**

**И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие (Мк. 13:10; ср.: Мф. 24:14).**

### **2) Великая скорбь**

Когда же услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть; но это еще не коней. Ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут землетрясения по местам, и будут глады и смятения. Это начало болезней (Мк. 13:7,8; ср.: Мф. 24:15—22; Лк. 21:20-24).

Ибо в те дни будет такая скорбь, какой не было от начала творения, которое сотворил Бог, даже донныне, и не будет. И если бы Господь не сократил тех дней, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных, которых Он избрал, сократил те дни (Мк. 13:19,20).

### 3) Лжепророки, свершающие чудеса

*...Восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут знамения и чудеса, что-бы прельстить, если возможно, и избранных (Мк. 13:22; ср.: Мф. 24:23,24).*

### 4) Знамения на небесах

<sup>9</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 696. Он перечисляет несколько событий, такие, как проповедь Евангелия всем народам, обращение полноты Израиля, великая скорбь, явление антихриста и значительное наложение многих знамений (войны, голод, землетрясения, чудеса лжепророков, страшные знаки на солнце, луне и звездах), которые он рассматривает на pp. 697—703.

*...В те дни, после скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. Тогда увидят*

Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою (Мк. 13:24,25; ср.: Мф. 24:29,30; Лк. 21:25-27).

5) Пришествие человека греха и отступление. Павел пишет фессалоникийцам, что Христос не придет, пока не явится человек греха и пока при своем возвращении Господь не уничтожит его. Этого «человека греха» иногда отождествляют со зверем из Отк. 13, а иногда называют антихристом, последнего и наихудшего из «антихристов», упомянутых в 1 Ин. 2:18. Павел пишет:

*...О пришествии Господа нашего Иисуса Христа... <...> ...День тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога. <...> И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь, — и тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего, того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих за то, что они не приняли любви истины для своего спасения (2 Фес. 2:1—10).*

6) Спасение Израиля. Павел говорит о том, что многие евреи не уверовали в Христа, но он говорит также, что в будущем большое количество евреев будет спасено:

*Если же падение их богатство миру, и оскудение их богатство язычникам, то тем более полнота их (Рим. 11:12)<sup>10</sup>.*

*Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, — чтобы вы не мечтали о себе, — что ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников, и так весь Израиль спасется... (Рим. 11:25,26).*

### 7) Выводы о знамениях, предшествующих возвращению Христа. Все эти

<sup>10</sup> Здесь употреблено греческое слово *πλήρομα*, «полнота». «Полнотой Израиля» называют будущее полное включение Израиля в число народа Божьего.

<sup>11</sup> Беркхоф также упоминает Мф. 25:19, где господин возвращается «по долгом времени», и Мф. 25:5, где говорится о задержке возвращения жениха (Louis Berkhof, *Systematic Theology*, p. 697). Однако ни в том, ни в другом отрывке не говорится о конкретных промежутках времени, и оба они не противоречили бы задержке в десять или двадцать лет после того, как Иисус возвратился на небо.

Отрывки в совокупности весьма убедительны, и, как мы упомянули выше, многие христиане решили, что Христос просто не может прийти в любой момент<sup>11</sup>. Просматривая список знамений, приведенный выше, можно понять:

не требуется много аргументов, чтобы доказать, что большинство из них, или даже все, еще не произошли. По крайней мере, такое впечатление создается при первом прочтении этих отрывков<sup>12</sup>.

**3. Возможные решения.** Каким образом мы могли бы согласовать те отрывки, которые призывают нас быть готовыми к внезапному возвращению Христа, с отрывками, в которых говорится, что, прежде чем возвратится Христос, произойдет несколько важных видимых явлений? Предлагалось несколько решений.

Первое решение заключается в утверждении, что *Христос не может прийти в любое время*. Такой точки зрения придерживается Беркхоф, как это видно из приведенной выше цитаты. Какое время требуется для возвращения Христа, зависит от мнения о том, сколько времени нужно для исполнения знамений, таких, как проповедь Евангелия всем народам, приход скорби и собрание полного числа евреев к спасению.

Такая точка зрения вызывает два затруднения. Во-первых, она не учитывает предостережения, данные нам Иисусом, о том, что мы должны бодрствовать и что Он придет тогда, когда мы не будем этого ожидать. Какой смысл в предупреждении о том, чтобы люди были готовы к возвращению Христа в любое время, если мы знаем, что этого *не может* произойти в течение многих лет? Те, кто придерживается этой точки зрения, преуменьшают или отрицают значимость бодрствования и готовности к приходу Иисуса, и результат таков, каким Иисус не хотел бы его видеть, давая эти предостережения.

<sup>12</sup> Я не упомянул «войны» и «военные слухи», а также «глады, моры и землетрясения по местам» (Мф. 24:6,7) как знамения, которые должны предшествовать возвращению Христа, поскольку эти знамения присутствуют в течение всей человеческой истории и потому что Иисус говорил о них не как о знамениях, непосредственно предшествующих Его возвращению, а как о том, что предшествует этим знамениям: «это начало болезней» (Мф. 24:8). Тем не менее усиление подобных явлений вполне может означать приход последних дней и скорое появление других знамений.

Во-вторых, сторонники этой точки зрения воспринимают знамения совсем не так, как их понимал Иисус. Знамения даются таким образом, что, когда мы видим их, они *усиливают наше ожидание* возвращения Христа. И Иисус сказал: «Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше» (Лк. 21:28, курсив мой. — У. Г.). Нам также дано предостережение о том, что мы можем отпасть и последовать за ложными мессиями: «Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас; ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить, что это Я, и многих прельстят. <. <"Тогда, если кто вам скажет:", вот, здесь Христос", или: „вот, там", — не верьте» (Мк. 13:5,6,21). Итак, знаки даны для того, чтобы христиана не удивлялись всем этим великим событиям; чтобы подтвердить, что Бог все знает заранее; и чтобы удержать их от увлечения ложными мессиями, приходящими не так драматично, как Иисус, явление Которого будет видимым образом и во всемирном масштабе. *Но знаки даны не для того, чтобы мы думали, что Иисус не придет еще в течение нескольких лет.* Нет никаких указаний на то, что Иисус дал эти знамения для того, чтобы у христиан было основание *не бодрствовать* и не готовиться к Его возвращению или чтобы они *не ожидали* Его возвращения в любое время! Истолковывать знамения, предшествующие возвращению Христа, таким образом (как это делает Беркхоф, напр.) — значит истолковывать их вопреки тому, к чему стремился Иисус. Поэтому мнение о том, что Христос не может возвратиться в любое время, не кажется убедительным.

Другое решение этой проблемы заключается в утверждении, что *Христос действительно может возвратиться в любое время*, и в попытках тем или иным образом согласовать эти отрывки.

1) Согласовать их можно, например, следующим образом: предположить, что *Новый Завет говорит о двух различных возвращениях Христа* или двух вторых пришествиях Христа<sup>13</sup>, а именно о *тайном* пришествии, во время которого Христос забирает христиан из мира (пришествие «за Его святыми»), и о пришествии, которое произойдет после семи лет скорби, т. е. о видимом, *явном*, торжествующем пришествии (пришествии «со святыми»), во время которого Христос явится для того, чтобы править землей. За этот семилетний период все те знамения, которые еще не исполнились (великая скорбь, лже-пророки с их чудесами, антихрист, спасение Израиля и знамения на небесах), исполнятся. Следовательно, нет никакого противоречия между ожиданием пришествия, которое может произойти «в любой момент» и осознанием того факта, что более позднему пришествию будут предшествовать многие знамения<sup>14</sup>.

<sup>13</sup>Те, кто придерживается такой точки зрения, не согласны с концепцией о двух пришествиях и предпочитают говорить о двух аспектах одного и того же второго пришествия; но поскольку эти два пришествия разделены промежутком в семь лет, то, возможно, речь действительно идет о двух вторых пришествиях.

<sup>14</sup>Эта точка зрения подразумевает взятие христиан на небо до великой скорби (*pre-tribulational rapture view*). Те, кто придерживается этого взгляда, говорят о первом, тайном пришествии Христа (с целью забрать христиан из мира) как о «*восхищении*». Эта точка

#### зрения рассматривается в гл. 54.

Проблема этого решения заключается в том, что из отрывков, предсказывающих возвращение Христа, трудно вывести мысль о двух отдельных возвращениях. Однако мы рассмотрим этот вопрос в следующей главе, где будем анализировать взгляд премиллениариев на возвращение Христа с целью восхищения христиан до наступления скорби. Следует отметить так же, что этот подход возник недавно, что он не был известен в истории Церкви до тех пор, пока в прошлом веке не был предложен Джоном Нельсоном Дарби (John Nelson Darby, 1800—1882). Нам не следует полагать, что подобное разрешение несогласованности приведенных выше отрывков не является единственно возможным.

2) Другое решение заключается в предположении о том, что **все знамения уже исполнились и поэтому Христос действительно может прийти в любой момент**. С этой точки зрения, возможное исполнение знамений заключается, судя по всему, в событиях истории ранней церкви, происшедших в I в. Можно сказать, что в определенном смысле Евангелие действительно было проповедано всем народам; что возникли лжепророки, которые противились Евангелию; что была великая скорбь, которую христиане претерпели, испытав гонения нескольких римских императоров; что сыном погибели на самом деле был император Нерон, а полное число евреев, предназначенных к спасению, собралось постепенно, в ходе истории Церкви, ведь сам Павел приводит себя в пример начала этого процесса (Рим. 11:1). В следующей главе мы рассмотрим более подробно этот взгляд, а здесь просто отметим, что многие люди не сочли эту точку зрения убедительной, поскольку знамения, о которых идет речь, кажутся им событиями более значительными, чем те, которые имели место в I в.

3) Есть и другая возможность согласовать эти отрывки. Можно предположить, что, **возможно, знамения уже исполнились**, хотя это и **маловероятно**, но мы не можем точно знать, все ли знамения исполнились. Такая точка зрения учитывает главнейшую цель появления знамений и тот факт, что нам не следует знать, когда возвратится Христос. Что касается знамений, то их главнейшая цель — усилить наше желание возвращения Христа. Поэтому, когда мы видим что-либо, сходное с этими знамениями, наше желание возвращения Христа становится более живым и сильным. Что же касается повеления бодрствовать и быть готовыми к возвращению Иисуса, то сторонники этой точки зрения могут сказать, что Христос **мог бы** возвратиться в любое время (так как мы не уверены, что все знамения исполнились), а потому мы должны бодрствовать, даже если **мы не думаем**, что Иисус может возвратиться в ближайшее время (так как складывается впечатление, что еще не все знамения исполнились). И наконец, сторонники этой точки зрения согласны, что мы не можем знать, когда именно возвратится Христос, и что Он возвратится тогда, когда мы не будем Его ожидать.

Но возможно ли, что эти знамения уже исполнились? Мы можем рассмотреть их по порядку. В каждом случае наш вывод будет таков: **возможно, хотя и маловероятно, что это знамение уже исполнилось**.

1) Проповедь Евангелия всем народам. Было ли Евангелие проповедано всем народам? Вероятно, нет, ведь есть много языковых групп и племен, которые еще не слышали Благой вест. Поэтому маловероятно, что это знамение уже исполнилось. Однако Павел говорит в Послании к Колоссянам о всемирном распространении Евангелия: «Вы прежде слышали в истинном слове благовествования, которое пребывает у вас, **как и во всем мире**, и приносит плод и возрастает» (Кол. 1:5,6, курсив мой. — У. Г.). Он говорит также: «Если только пребываете тверды и непоколебимы в вере и не отпадаете от надежды благовествования, которое вы слышали, **которое возведено всей твари поднебесной**, которого я, Павел, сделался служителем» (Кол. 1:23, курсив мой. — У. Г.). В этих стихах он, безусловно, не подразумевает, что все живое творение слышало Благой вест. Он имеет в виду, что она начала распространяться по миру, и, таким образом, Евангелие было проповедано всему миру или всем народам<sup>15</sup>. Поэтому, хотя это и маловероятно, но все же возможно, что это знамение первоначально исполнилось в I в., а затем в большем масштабе исполнялось еще несколько раз.

<sup>15</sup> Вот что говорит Р. Т. Франс по поводу утверждения Иисуса о том, что «проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Мф. 24:14): «Вселенная (*οικουμένη*, букв.: „обитаемая земля“) — это обычное выражение, первоначально обозначавшее греческий мир (в противоположность варварскому), затем Римскую империю, а в последствии — весь известный на то время мир; таким образом, это не географический термин, обозначающий все сообщества, известные на земле на данный момент, это просто указание на то, что Евангелие было представлено **всем народам**, т. е. за пределами иудейской общины... В определенном смысле задолго до 70 г. н. э. Павел мог утверждать, что „распространил благовествование“ на обширных территориях Азии и Европы (Рим. 15:19). и с тех пор сходные утверждения могли бы быть



сделаны неоднократно и в отношении территорий, гораздо больших, чем *οικουμένη*, известная во времена Иисуса» (R. T. France, *The Gospel According to Matthew, TNTC* [Leicester: Inter-Varsity Press, Grand Rapids: Eerdmans, 1985], p. 339).

<sup>16</sup>Описание этих событий см.: France, *Matthew*, p. 340, 341, со ссылкой на книгу Иосифа Флавия «Иудейская война» 5.512—18.

2) Великая скорбь. Похоже, что Писание указывает на период страданий гораздо более значительных, чем те, что уже происходили на земле. Однако следует помнить, что многие люди предостережение Иисуса о великой скорби относили к осаде Иерусалима римлянами во время Иудейской войны 66—70 гг. н. э.<sup>16</sup> Страдания, связанные с этой войной, были действительно ужасны и могли быть именно тем, что Иисус предсказывал, когда говорил о великой скорби. Начиная с I в. в истории было много периодов жестоких гонений на христиан, и даже в нашем веке гонения имели место в разных частях планеты: христиан преследовали в бывшем Советском Союзе, в коммунистическом Китае и в исламских странах. Трудно было бы убедить тысячи христиан нашего времени, десятилетиями преследовавшихся за веру на огромных территориях, что эта великая скорбь еще не пришла. Они в течение долгих лет молились о том, чтобы Христос возвратился и избавил их от той скорби, которую они переносили.

И вновь, хотя мы и можем думать, что слова Иисуса указывают на еще большие преследования в будущем, трудно быть в этом абсолютно уверенным. Кажется, уместно было бы считать — хотя это и маловероятно, но возможно, — что предсказание о великой скорби уже исполнилось.

<sup>17</sup> France, *Matthew*, pp. 343, 344.

3) **Лжехристы и лжепророки.** Что касается ложных мессий и лжепророков, творящих чудеса и знамения, то любой миссионер, работавший среди народов, занимающихся колдовством, засвидетельствует, что «чудеса и знамения» часто совершались силой бесов, для того чтобы противодействовать распространению Евангелия. Несомненно, бесовские чудеса и ложные знамения происходили в течение столетий, по крайней мере, с тех времен, когда египетские чародеи при дворе фараона произвели ложные знамения в противоположность чудесам Моисея (Исх. 7:11; 8:7; ср.: Деян. 8:9—11). Подобные ложные чудеса, в какой бы форме они ни происходили, чаще всего сопровождаются ложными религиями, соблазняющими большое количество людей (руководители таких групп могут быть названы ложными мессиями или лжепророками). Похоже, что слова Иисуса предсказывают гораздо большее проявление подобных деяний во времена, непосредственно предшествующие Его возвращению, но вновь следует сказать, что трудно быть уверенным в том, что так оно и будет. Правильнее всего было бы считать — что маловероятно, но все же возможно, — что это знамение уже исполнилось.

4) Чудесные знамения на небесах. Появление чудесных знамений на небесах — это, вероятнее всего, еще не исполнилось. Конечно, имели место затмения солнца и луны, появлялись кометы, и так происходило с самого сотворения мира. Но Иисус говорит о чем-то значительно более масштабном: **«Солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются»** (Мф. 24:29, курсив мой. — У. Г.). Франс пытается доказать, что это символический язык, отсылающий к разрушению Иерусалима и к суду Божьему над ним<sup>17</sup>. Но тогда он должен полагать, что Ис. 13:10 (на эти слова, судя по всему, указывается в Мф. 24:29) — это также не более чем символический язык, повествующий о падении Вавилона. Хотя гораздо более вероятно, что как Ис. 13:10, так и Мф. 24:29 повествуют о событиях, которые еще только произойдут в будущем — когда звезды буквально упадут с неба, а солнце и луна погаснут; уместным преддверием к этим событиям будут погрязения земли и неба и космические разрушения, и произойдет это после возвращения Христа (см.: Евр. 1:10-12; 12:27; 2 Пет. 3:10,11). Более того, очень важно, что за описанием космических событий в Мф. 24:29 следует описание «Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (ст. 30)<sup>18</sup>. Учитывая эти факты, трудно согласиться с тем, что описание падения звезд с неба и помрачения солнца и луны — это всего лишь символический язык. Правильнее было бы рассматривать эти описания как буквальные знамения, которые произойдут непосредственно перед возвращением Христа и которые относятся к другой категории, в отличие от прочих знамений, так как вполне очевидно, что они еще не были явлены. Тем не менее эти события могут произойти очень быстро — всего за несколько минут или, самое большее, за час или два — и сразу же после этого возвратится Христос. Эти знамения не убеждают нас в том, что нам следует отрицать тот факт, что Христос может возвратиться в любое время.

5) Пришествие человека греха. Уже не раз совершались попытки идеифицировать человека греха

(«антихриста») с историческими фигурами, обладавшими огромной властью, которые сеяли смерть и разорение среди народов. Древнеримские императоры Домициан и Нерон жестоко преследовали христиан, и о них обоих полагали, что это и есть антихрист. (Многие римские императоры, в том числе и эти двое, провозглашали себя богами и требовали поклонения себе.) В недавнее время антихристом чаще всего считали Адольфа Гитлера и Иосифа Сталина. С другой стороны, многие протестанты, начиная с эпохи Реформации, в особенности те, кто терпел гонения от католической церкви, считали антихристом того или иного папу.

<sup>18</sup>Затруднение, которое вызывает точка зрения Франса, заключается в том, что очень ясное предсказание о возвращении Христа на землю ему приходится считать предсказанием о разрушении Иудейского храма в 70 г. н. э. Он утверждает, что в Мф. 24:30 говорится о «пришествии Бога для свершения возмездия и утверждения Своей власти», и, следовательно, речь идет не о возвращении Христа во плоти, а о свершении возмездия «над теми, кто отверг Его», когда в 70 г. был разрушен храм (ibid., p. 344).

<sup>19</sup>Однако Иоанн говорит: «Как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов» (1 Ин. 2:18), и говорит также о «духе антихриста», который, по его словам, «уже в мире» (1 Ин. 4:3). Поэтому, если эти прежние гонители церкви не были *тем самым* антихристом, многие из них могли быть предвестниками последнего антихриста.

Однако все эти предположения оказались неверными<sup>19</sup>, и, судя по все-му, в мир явится еще худший «человек греха», который принесет на землю страшные гонения и страдания, и победит его лишь Иисус, когда возвратится. Однако зло, свершенное всеми прочими из упомянутых правителей, было столь велико, что, по крайней мере тогда, когда они находились у власти, невозможно было быть уверенным, что «человек греха», о котором говорится в гл. 2 Второго послания к Фессалоникийцам, еще не явился<sup>20</sup>. И вновь мы можем сказать: маловероятно, но возможно, что это знамение уже свершилось.

<sup>20</sup> Существует мнение, что Павел не хотел, чтобы фессалоникийцы ожидали возвращения Христа в любое время, так как он пишет им: «Молим вас, братия... не спешить колебаться умом и смущаться ни от духа, ни от слова, ни от послания, как бы нами (посланного), будто уже наступает день Христов» (2 Фес. 2:1,2). Далее он говорит: «Да не обольстит вас никто никак: ибо день тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха» (2 Фес. 2:3). Кто-то может решить, что Павел рассуждает следующим образом: вы знаете, что человек греха еще не явился; поэтому и Христос еще не пришел. И Христос не придет до тех пор, пока не появится этот человек греха.

Однако следует отметить, что Павел не говорит фессалоникийцам, что Христос не может прийти в любое время. Он не говорит, что им не следует быть готовыми к возвращению Христа или что им не следует ожидать Его. Он просто говорит им, что факт возвращения Христа *еще не свершился*, т. е. это нечто совсем иное. И он не просто говорит, что прежде должен явиться человек греха, он говорит также, что когда Христос возвратится, Он поразит этого человека греха и уничтожит его: «И тогда откроется беззаконник, которого *Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего*» (2 Фес. 2:8, курсив мой. — У. Г.). Дело не просто в том, что они еще не видели этого человека, дело в том, что они не видели того, как *Иисус уничтожает его при Своем возвращении*. Вывод из этого таков, что Христос еще не пришел, так как Он не уничтожил человека греха. И все же Он, безусловно, мог бы вернуться в любое время, даже когда было написано Второе послание к Фессалоникийцам, и немедленно уничтожить того римского императора, который тогда находился у власти (так как римские императоры часто объявляли себя Богом, и требовали поклонения себе, и сам Иоанн говорил, что «появилось много антихристов», 1 Ин. 2:18).

б) Спасение Израиля. Что касается спасения полноты Израиля, то следует вновь отметить, что Рим. 9—11, судя по все-му, указывает на то, что в будущем произойдет массовое соединение еврейского народа, когда он примет Иисуса в качестве Мессии. Однако у нас нет уверенности в том, что Рим. 9—11 предсказывает именно это, и многие исследователи считают, что в будущем не произойдет никакого соединения еврейского народа, превосходящего то, что мы уже видели в истории Церкви, так как Павел приводит себя в качестве первого примера этого соединения (Рим. 11:1,2). И вновь мы можем сказать, что маловероятно, но возможно, что это знамение уже свершилось.

7) Заключение. За исключением знамений на небесах, маловероятно, но возможно, что все остальные знамения уже свершились. Более того, единственное знамение, которое, как представляется, безусловно не совершилось, — помрачение солнца и луны и падение звезд — может произойти за несколько минут, и поэтому правильно было бы говорить, что теперь Христос может возвратиться в любой час дня или ночи. Итак, не похоже, но безусловно вероятно, что Христос может возвратиться в любое время.

Однако согласуется ли такая точка зрения с предостережением бодрствовать, потому что Христос возвратится

тогда, когда мы не будем Его ждать? Можно ли **быть готовым** к чему-либо, если мы **сомневаемся**, что это может произойти? Безусловно, да. Каждый, кто пристегивает ремень безопасности, садясь за руль машины, приобретает автомобильную страховку, другими ело-вами, готовится к происшествию, которое рассматривает как маловероятное<sup>21</sup>. Сходным образом, вполне можно воспринимать всерьез предостережения о том, что Иисус может прийти, когда мы не ждем Его, и тем не менее говорить, что знамения, предшествующие Его пришествию, вероятно, свершатся в будущем.

<sup>21</sup> Я благодарю Бога за то, что тридцать лет вожу машину и ни разу не попадал в серьезную аварию; я молюсь о том, чтобы этого никогда не произошло и ожидаю, что и в будущем все будет так. Однако каждый раз, садясь в автомобиль, я пристегиваю ремень безопасности. Я готовлюсь к событию, которое считаю маловероятным, но тем не менее возможным. Точно так же я *думаю*, что многие знамения еще в большей мере исполнятся и не похоже, что Иисус возвратится в течение ближайших дней или недель. Ваг я пишу эту книгу, которая не будет опубликована в течение нескольких месяцев, исходя из пред-посылки, что Иисус еще не возвратится к тому времени. Тем не менее я часто прислу-шиваюсь к своему сердцу и к своей душе, спрашивая себя, нет ли в них чего-либо тако-го, от чего мне стало бы стыдно при возвращении Иисуса, так как я хочу быть готовым к Его возвращению в любое мгновение, даже когда я этого не ожидаю.

В этом мнении есть положительные духовные моменты, поскольку мы живем христианской жизнью в быстро меняющемся мире. В приливах и от-ливах мировой истории мы иногда видим события, которые **могли бы быть** окончательным исполнением некоторых из этих знамений. Они происходят, а затем забываются. В самые тяжелые дни Второй мировой войны казалось очень вероятным, что Гитлер — это антихрист. Во времена гонений на церковь кажется очень вероятным, что христиане находятся посреди великой скорби. Когда мы слышим о землетрясениях и о голоде, мы гадаем, не близко ли уже пришествие Христа. Затем эти события проходят, мировые лидеры уходят с политической арены, и линия событий, ведущая к концу века сего, кажется на некоторое время прервавшейся. Но вот на общей мировой сцене возникает новая волна событий, и вновь наше ожидание возвращения Христа усиливается. С каждой последующей «волной» событий **мы не знаем**, какая из них окажется последней. И это хорошо, потому что Бог не хочет, чтобы мы знали об этом. Он просто хочет, чтобы мы желали возвращения Христа и ожидали его в любое время. В духовном плане для нас опасно утверждать, что эти зна-мения **еще не** исполнились, но неразумно и утверждать, что эти знамения уже исполнились. Однако самым точным соответствием новозаветному отноше-нию к возвращению Христа было бы говорить, что мы **не знаем** точно, про-изошли ли уже эти события. В таком отношении к пришествию сочетаются разумная экзегетика, ожидание возвращения Христа и определенная степень смирения относительно нашего знания.

И, если Христос возвратится внезапно, у нас не будет искушения ска-зать, что то или иное знамение еще не свершилось. Мы просто будем готовы поприветствовать Его, когда Он возвратится. И если нам предстоят еще великие страдания, если мы видим сильное противодействие Евангелию, массо-вое возрождение в среде еврейского народа, значительный прогресс в пропо-веди Евангелия по всему миру и даже знамения на небесах, то мы не впадем в отчаяние, потому что будем помнить слова Иисуса: «Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближа-ется избавление ваше» (Л к. 21:28).

## Вопросы для самостоятельной работы

1. До того, как вы прочитали эту главу, считали ли вы, что Иисус может прийт-и в любой час? Как это влияло на вашу христианскую жизнь? Что вы теперь ду-маете об этом? Если ваша точка зрения изменилась, то какое, по вашему мне-нию, это окажет влияние на вашу жизнь?

2. Как вы думаете, почему Иисус решил на время оставить мир, а затем воз-вратиться? Почему Он не остался на земле после Своего воскресения и не стал Сам проповедовать Евангелие по всему миру?

3. Теперь вы желаете возвращения Христа? Прежде вы больше желали этого? Если вы не очень стремитесь к возвращению Христа, то, как вы думаете, что в вашей жизни мешает этому стремлению?

4. Вы когда-либо откладывали долгосрочный проект потому, что считали, что время второго пришествия приблизилось? Есть у вас сейчас подобные со-мнения? Если да, то считаете ли вы, что они оказывают негативное влияние на вашу жизнь?

5. Вы готовы к возвращению Христа сегодня? Если бы вы знали, что Он воз-вратится через 24 часа, то какие ситуации или взаимоотношения вы хотели бы исправить за это время? Что, по вашему мнению, означает повеление «бодрство-вать»? Должны ли мы исправить что-то в нашей жизни сейчас, даже если счита-ем, что возвращение Христа сегодня маловероятно?

## Специальные термины

второе пришествие Христа  
личная эсхатология  
маранафа  
общая эсхатология  
парусия скоро  
эсхатология

40 Зак. 3605

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 579-581  
1930 Thomas, 87-88, 525

### 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876 Pope, 3:387-401  
1892-1894 Miley, 2:440-447  
1940 Wiley, 3:243-281  
1960 Purkiser, 537-550  
1983 Carter, 2:113-116

### 3. Баптистские

1767 Gill, 2:230-243  
1887 Boyce, 451-461  
1907 Strong, 1003-1015  
1917 Mullins, 462-466  
1983-1985 Erickson, 1185-1194, 1203-1204

### 4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 4:255-263; 5:280-314  
1949 Thiessen, 337-350  
1986 Ryrie, 273-274, 463

### 5. Лютеранские

1917-1924 Pieper, 3:515-534  
1934 Mueller, 619-625

### 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1871-1873 Hodge, 3:790-836  
1887-1921 Warfield, *SSW*, 1:348-364  
1889 Shedd, 2b:641-646; 3:471-528  
1937-1966 Murray, *CW*, 1:86-95; *CW*, 2:387-410  
1938 Berkhof, 695-707  
1962 Buswell, 2:341-423

### 7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 3:297-396

Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

### 1. Традиционные

1955 Ott, 485-488

### 2. Написанные после II Ватиканского собора

Другие работы

- Archer, Gleason. Paul Feinberg, Douglas Moo, and Richard Reiter. *The Rapture: Pre-, Mid-, or Post-tribulational?* Grand Rapids: Zondervan, 1984.
- Bauckham, Richard J. "Apocalyptic". In *NDT*, pp. 33—35.
- Beechick, Allen. *The Pre-Tribulation Rapture*. Denver: Accent, 1980.
- Berkouwer, G. C. *The Return of Christ*. Trans. by James Van Oosterom. Ed. by Marlin J. Van Elderen. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Clouse, F. G. "Rapture of the Church". In *EDT*, pp. 908-910.
- Dumbrell, William J. *The Search for Order: Biblical Eschatology in Focus*. Grand Rapids: Baker, 1992.
- Erickson, Millard. *Contemporary Options in Eschatology*. Grand Rapids: Baker, 1977.
- Gundry, R. H. *77re Church and the Tribulation*. Grand Rapids: Zondervan, 1973.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, pp. 109-238.
- Ladd, George Eldon. *The Blessed Hope*. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.
- Lightner, Robert P. *The Last Days Handbook: A Comprehensive Guide to Under-standing the Different Views of Prophecy. Who Believes What About Prophecy and Why*. Nashville, Tenn.: Thomas Nelson, 1990.
- Rosenthal, Marvin. *The Pre-Wrath Rapture of the Church*. Nashville, Tenn.: Thomas Nelson, 1990.
- Travis, S. H. "Eschatology". In *NDT*, pp. 228-231.
- VanGemenen, Willem. *77re Progress of Redemption*. Grand Rapids: Zondervan, 1988. Van Kampen, Robert. *77re Sign*. Wheaton, 111.: Crossway, 1992. Vos, Geerhardus. *The Pauline Eschatology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1961. Walvoord, John F. *The Blessed Hope and the Tribulation*. Grand Rapids: Zondervan, 1976.

### Отрывок для запоминания

1 Фес. 4:15-18:

*Ибо сие говорим вам словом Господним, что мы живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших; потому что Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними вое-хищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем. Итак утешайте друг друга сими словами.*

Г Л А В А 54

## Миллениум

*Что такое миллениум? Когда он должен наступить ? Пройдут ли христиане через великую скорбь?*

### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

Слово «миллениум» означает «тысяча лет» (от лат. *millennium*, «тысячелет»). Этот термин основывается на тексте Отк. 20:4,5, где говорится, что некие люди «ожили и царствовали со Христом *тысячу лет*; прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится *тысячелет*». Непосредственно перед этим отрывком написано о том, что с неба сошел ангел, который взял дьявола, «и сковал его на *тысячу лет*, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится *тысячелет*» (Отк. 20:2,3).

В истории Церкви существовало три основных подхода к пониманию природы «миллениума».

#### А. Изложение трех основных подходов

*/.* **Амилленаризм.** Это самый простой подход.

В соответствии с этой точкой зрения, в Отк. 20:1—10 описывается нынешняя эпоха Церкви. Это та эпоха, в которую влияние сатаны на народы очень ограничено, так что Евангелие может быть проповедано всему миру. Те, о ком говорится, что они будут править с Христом в течение тысячи лет, — это христиане, которые умерли и уже правят с Христом на небесах. В соответствии с этим взглядом, царствование Христа в течение миллениума — это не телесное царствование на земле, а небесное царствование, подобное тому, о котором Он сказал: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18).

Основная мысль амилленаризма заключается в том, что в будущем не будет миллениума. Поскольку амилленарии верят, что текст Отк. 20 исполняется уже сейчас, в эпоху Церкви, они утверждают, что именно сейчас длится период «миллениума», о котором говорится в этих стихах. Точную продолжительность эпохи Церкви мы не можем узнать, и выражение «тысячелет» — это просто образное выражение длительного отрезка времени, в который свершаются превосходные планы Бога.

В соответствии с этой точкой зрения, нынешняя эпоха Церкви будет длиться до времени возвращения Христа. Когда Христос возвратится, произойдет воскресение как верующих, так и неверующих. Тела верующих воскреснут для воссоединения с душами, и верующие навечно войдут в вечную радость на небеса. Неверующие воскреснут для того, чтобы предстать перед судом и подвергнуться осуждению. Верующие также предстанут перед престолом Судьи Христа (2 Кор. 5:10), но этот суд определит лишь степень их вознаграждения на небесах, так как только неверующие будут навечно осуждены. В это время появятся новое небо и новая земля. Сразу же после суда наступит вечность (см. рис. 54.1).

Эта схема довольно проста, поскольку в ней все события конца времен происходят одновременно, сразу же после возвращения Христа. Некоторые амилленарии говорят, что Христос может возвратиться в любое время, другие же (как, напр., Беркхоф) утверждают, что некоторые знамения еще только должны исполниться.

## ХРИСТОС

### ЭПОХА ЦЕРКВИ

## h

### ВЕЧНОСТЬ

Отк. 20:1 —6 — наши дни

Воскресение верующих Воскресение неверующих Суд  
Новое небо, новая земля

Рис. 54.1. Амилленаризм

**2. Постмилленаризм.** Приставка «пост-» означает «после». В соответствии с этим подходом, Христос возвратится *после* миллениума. Точка зрения пост-милленариев представлена на рис. 54.2.

В соответствии с этой точкой зрения, постепенно будет все шире распространяться Евангелие и все больше расти церковь, таким образом, все большая часть мирового населения обратится к христианству. Поэтому влияние христианства на общество будет все больше, а общество все в большей степени будет жить в соответствии с тем, что заповедал Бог, и постепенно на земле наступит «век миллениума», век мира и праведности на земле. Этот «миллениум» будет длиться в течение длительного периода времени (не обязательно тысячу лет в буквальном смысле), и **в конце этого периода Христос возвратится на землю**, верующие и неверующие воскреснут, произойдет последний суд и возникнут новое небо и новая земля. Тогда мы войдем в вечность.

Самая основная черта амилленаризма—это уверенность в том, что Евангелие способно изменять жизни и приносить благо миру. Вера в постмилленаризм усиливается, когда церковь переживает периоды возрождения, когда нет войн и международных конфликтов и когда создается впечатление, что достигнут большой прогресс в деле преодоления зла и страданий в мире. Однако утверждения постмилленаризма основаны не просто на наблюдении событий, которые происходят вокруг нас, а на аргументах, взятых из различных мест Писания, которые будут рассмотрены ниже.

## ХРИСТОС

Воскресение верующих Воскресение неверующих Суд  
Новое небо, новая земля

Рис. 54.2. Постмилленаризм

**3. Премилленаризм.** !)Классический, или исторический, премилленаризм. Приставка «пре-» означает «перед», и «премилленаристская» точка зрения заключается в том, что Христос возвратится **перед** миллениумом<sup>1</sup>. Этот взгляд имеет долгую историю, начиная с самых ранних веков. Этот подход изображен на рис. 54.3.

<sup>1</sup>Для обозначения премилленаризма используется и другой термин — «хилиазм», от греческого слова *χίλιοι*, «тысяча». Этот термин встречается в основном в литературе прошлых лет, а в настоящее время используется редко.

<sup>2</sup>Другой тип премилленаризма подразумевает, что Христос придет до периода великой скорби. Эту альтернативную форму премилленаризма мы рассмотрим ниже.

В соответствии с этой точкой зрения, современная эпоха Церкви будет длиться до тех пор, пока на землю не придут великая скорбь и страдания («С» на рис. 54.3 и 54.4 обозначает «скорбь», «В» — «верующих»)<sup>2</sup>. После периода скорби, **в конце эпохи Церкви, Христос возвратится на землю для того, чтобы установить тысячелетнее царство.** Когда Он возвратится, умершие верующие воскреснут из мертвых, их тела соединятся с душами и **эти верующие будут править с Христом на земле в течение тысячи лет.** (Некоторые премилленарии считают, что это будет буквально тысячу лет, а другие полагают, что это символическое выражение для обозначения долгого периода времени.) В это время Христос будет физически присутствовать на земле в Своем воскресенном теле и будет править как Царь на всей земле. Верующие, которые будут

воскрешены из мертвых, и те, кто будет на земле, когда Христос возвратится, получат прославленные воскресенные тела, которые не будут подвержены смерти, и в этих воскресенных телах они будут жить на земле и править с Христом. Из тех неверующих, которые будут жить на земле, многие (но не все) обратятся к Христу и спасутся. Иисус будет править в совершенной праведности, и на всей земле будет мир. Многие премилленарии полагают, что земля будет обновлена и в это время мы увидим новое небо и новую землю (однако для премилленаризма этот вопрос не основной, так как можно быть премилленарием и верить, что новое небо и новая земля возникнут после суда). В начале этого периода сатана будет связан и брошен в бездну, так что в течение миллениума он не будет обладать никакой властью (Отк. 20:1 —3).

В соответствии с премилленаристской точкой зрения, в конце тысячелетнего периода сатана будет освобожден из бездны и соединится с многочисленными неверующими, которые внешне подчинялись Христу, но внутренне были Ему непокорны. Сатана соберет этих непокорных людей для битвы с Христом и будет окончательно повержен. Тогда Христос воскресит из мертвых всех неверующих, умерших во все времена, и они предстанут перед Ним для последнего суда. После того как произойдет последний суд, верующие войдут в вечность.

Судя по всему, премилленаризм становится более популярен, когда Церковь претерпевает гонения, а зло и страдание умножаются на земле. Однако, как и в случае с постмилленаризмом, аргументы в пользу премилленаристской точки зрения основаны не просто на наблюдении происходящего, а на конкретных отрывках из Писания, в основном (но не исключительно) на Отк. 20:1—10.

**ХРИСТОС**

«Восхищение» верующих на небо, чтобы пребывать с Христом

Ч — НЕЗАМЕДЛИТЕЛЬНО —>  
ХРИСТОС



(Новое небо, новая земля)<sup>3</sup> Суд

<sup>3</sup> Классические премилленарии расходятся во мнениях по вопросу о том, когда возникнет новое небо и

2) **Форма премилленаризма, подразумевающая восхищение Церкви до наступления скорби (диспенсационалистский премилленаризм).** Еще одна разно-видность премилленаризма получила широкое распространение в XIX и XX вв., особенно в Соединенном Королевстве и в Соединенных Штатах. В соответствии с этим подходом, Христос возвратится не только до наступления миллениума, но также и **до** великой скорби. Эта точка зрения близка к классическому премилленаризму, упомянутому выше, однако с одним важным отличием: здесь добавляется еще одно возвращение Христа, которое произойдет до того, как Он вернется править на землю в период миллениума. Это будет тайное возвращение Христа, с целью забрать верующих из мира<sup>4</sup>. Этот взгляд представлен на рис. 54.4.

В соответствии с этой точкой зрения, эпоха Церкви будет длиться до тех пор, пока **внезапно, неожиданно и тайно Христос не возвратится на землю, а затем не призовет верующих к Себе**: «Мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе» (1 Фес.4:16,17). **Затем Христос вместе с верующими, взятыми с земли, возвратится на небеса. Когда это произойдет, на земле начнется великая скорбь**, которая будет длиться семь лет<sup>5</sup>.

В течение этих семи лет скорби многие знамения, появление которых, как было предсказано, будет предвещать возвращение Христа, исполнятся<sup>6</sup>. Произойдет великий исход еврейского народа, и евреи уверуют в Христа как в Мессию. Среди великих страданий будет успешна проповедь, особенно из уст новообращенных евреев-христиан. **В конце скорби Христос вернется со Своими святыми, чтобы править на земле в течение тысячи лет.** После миллениума произойдет война, в результате которой сатана и его силы будут окончательно повержены, и тогда воскреснут неверующие, произойдет последний суд и начнется вечность.

<sup>4</sup> Иногда это тайное возвращение Христа за верующими называют «восхищением».

<sup>5</sup> Некоторые исследователи придерживаются несколько иной точки зрения. Они считают, что Христос возвратится посреди скорби, чтобы избавить от нее верующих. После этого скорбь будет длиться на земле еще три с половиной дополнительных года. Более подробное изложение этой точки зрения см.: Gleason Archer, "The Case for the Mid-Seventieth-Week Rapture Position" in Gleason Archer, Paul Feinberg, Douglas Moo, and Richard Reiter, *77th Rapture: Pre-, Mid-, or Post-Tribulational?* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), pp. 113-145.

<sup>6</sup> О знамениях, предшествующих возвращению Христа, см. в гл. 53.

Нужно упомянуть еще об одной особенности этой точки зрения. Она встречается исключительно среди диспенсационалистов, которые стремятся провести четкое различие между Израилем и Церковью. Подход, подразумевающий возвращение Христа до скорби, позволяет провести это разграничение, поскольку Церковь забирается из мира до массового обращения еврейского народа. Поэтому евреи остаются отдельной от Церкви группой. Другая характерная черта премилленаризма, подразумевающего возвращение Христа до скорби, заключается в стремлении истолкования библейских пророчеств «настолько буквально, насколько это возможно». Особенно это касается ветхозаветных пророчеств об Израиле. Те, кто придерживается этой точки зрения, считают, что пророчества о будущем благословении Богом Израиля исполнятся в среде самого еврейского народа; евреи не «одухотворяются» своим исполнением в Церкви. И наконец, еще одной привлекательной чертой данной разновидности премилленаризма является то, что она позволяет людям настаивать, что Христос может возвратиться «в любой момент», а потому полностью учитывает те отрывки из Писания, которые призывают нас быть готовыми к возвращению Христа. Тем не менее сторонники этого взгляда очень буквально истолковывают знамения, предшествующие возвращению Христа, поскольку считают, что они еще только исполнятся во время скорби.

Прежде чем рассмотреть аргументы, свидетельствующие в пользу этих трех (или четырех) точек зрения, важно подчеркнуть, что истолкование деталей пророческих изречений, касающихся будущих событий, — часто задача очень нелегкая, зависящая от многих факторов. Поэтому степень уверенности в наших выводах будет меньшей, чем в других учениях. Несмотря на то что я придерживаюсь одной точки зрения (классический премилленаризм), я полагаю, что евангельским христианам важно осознать, что эта область исследований очень сложна и требует большой степени благодати в отношении тех, кто придерживается других взглядов на миллениум и период скорби.

ХРИСТОС



«Восхищение» верующих на небо, чтобы пребывать с Христом <— 7 лет —>.



ЭПОХА ЦЕРКВИ

«В» «В»

«Ш» «С»

МИЛЛЕНИУМ

h

газпш

Воскресение верующих

Воскресение неверующих Суд

Новое небо, новая земля

Рис. 54.4. Диспенсационалистский премилленаризм

Б. Аргументы в пользу амилленаризма

В защиту амилленаристской точки зрения приводятся следующие аргументы:

1. Амилленарии говорят, что во всей Библии *один отрывок* (Отк. 20:1—6) содержит учение о будущем земном тысячелетнем царстве Христа и что сам по себе этот отрывок неясен. Неверно основывать столь важное учение на отрывке, истолкование которого спорно и неясно.

Но каким образом амилленарии толкуют Отк. 20:1—6? Их толкование<sup>7</sup> подразумевает, что в этом отрывке речь идет о нынешней эпохе Церкви. Вот этот отрывок:

И увидел я Ангела, сходящего с неба, который имел ключ от бездны и большую цепь в руке своей. Он взял дракона, змия древнего, который есть диавол и сатана, и сковал его на тысячу лет, и низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончится тысяча лет; после же сего ему должно быть освобожденным на малое время. И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет; прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет. Это — первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет.

<sup>7</sup>Здесь я использую материал из книги: Anthony A. Hoeketa, "Amillennialism", in *The Meaning of the Millennium: Four Views*, ed. Robert G. Clouse (Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977), pp. 155-187.

<sup>8</sup>Амилленарии утверждают, что связывание сатаны, описанное в Отк. 20:1—3, имело определенную цель: «Дабы не прельщал уже народы» (ст. 3). Именно так и было, когда пришел Иисус и Евангелие начало провозглашаться не только иудеям, но (после Пятидесятницы) также и всем народам мира. Всемирная миссионерская деятельность Церкви, присутствие Церкви практически среди всех народов мира показывает, что власть «прельщать народы» и держать их во тьме, которой сатана обладал в ветхозаветный период, была уничтожена.

В соответствии с амилленаристским толкованием<sup>8</sup>, связывание сатаны (ст. 1,2) произошло во время земного служения Иисуса. Он говорил о том, что сильного нужно связать, для того чтобы расхитить его дом (Мф. 12:29), и что Дух Божий в то время присутствовал, побеждая бесовские силы: «Если же Я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие» (Мф. 12:28). О сокрушении сил сатаны Иисус сказал во время Своего служения: «Я видел сатану, спавшего с неба, как молнию» (Лк. 10:18).

С точки зрения амилленариев, то, что описано в ст. 4, происходит на небе: «И увидел я... души обезглавленных за свидетельство Иисуса... Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет». Поскольку Иоанн видит «души», а не физические тела, то, как утверждают амилленарии, это должно произойти на небесах. Когда в тексте говорится, что

«они ожили», то это не означает, что они обрели телесное воскресение. Возможно, это просто означает, что «они жили», поскольку аорист *ἐζήσαν* может быть истолкован как утверждение о действии, которое происходило в течение определенного периода времени. (1ла-гол «царствовали» — это также аорист изъявительного наклонения; он обо-значает действие, длившееся тысячу лет, поэтому глагол «ожили» может иметь сходное значение.) С другой стороны, некоторые амилленарии истолковывают глагол *ἐζήσαν как* «ожили» в том смысле, что люди вошли в небесное существование в присутствии Христа и начали править с Ним на небесах.

В соответствии с этой точкой зрения, слова «первое воскресение» (ст. 5) обозначают уход на небеса для того, чтобы быть с Господом. Это не телесное воскресение, а вхождение в присутствие Бога на небесах. Точно так же ст. 5 («Прочие же из умерших *не ожили*, доколе не окончится тысяча лет») истолковывается в том смысле, что они не вошли в присутствие Божье для суда до окончания тысячелетнего периода. Таким образом, как в ст. 4, так и в ст. 5 выражение «ожили» означает «вошли в присутствие Божье». (Другое амилленаристское толкование «первого воскресения» заключается в мнении о том, что здесь идет речь о воскресении Христа и об участии верующих в воскресении Христа через единение с Христом.)

2. Второй аргумент, который часто приводят в пользу амилленаризма, заключается в том, что Писание учит лишь об *одном воскресении*, когда все-крешены будут как верующие, так и неверующие, а не о двух воскресениях (о воскресении верующих до миллениума и воскресении неверующих для суда по окончании миллениума). Это важный аргумент, так как премилленаристская позиция требует принятия двух различных воскресений, разделенных тысячелетием.

Свидетельства в пользу лишь одного воскресения содержатся, по меньшей мере, в трех отрывках. Иисус говорит: *«Наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия, и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения»* (Ин. 5:28,29, курсив мой. — У. Г.). Здесь Иисус говорит об одном «времени», когда и верующие, и неверующие выйдут из могил. Павел, когда говорил на суде перед Феликсом, объяснил, что он, как и его недруги-иудеи, имел надежду на Бога, что *«будет воскресение мертвых, праведных и неправедных»* (Деян. 24:15, курсив мой. — У. Г.). И вновь здесь говорится об одном воскресении — как верующих, так и неверующих. И наконец, у пророка Даниила мы читаем: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. 12:2).

3. *Слишком сложно принять мысль о том, что прославленные верующие и грешники будут вместе жить на земле.* Беркхоф говорит: «Невозможно понять, каким образом часть старой земли и грешное человечество сможет существовать вместе с частью новой земли и прославленным человечеством. Как могут совершенные святые в прославленных телах иметь общение с грешниками во плоти? Как могут прославленные грешники существовать в этой искаженной грехом атмосфере, посреди сцен смерти и разрушения?»<sup>9</sup>

4. *Если Христос придет в славе, чтобы править на земле, то каким образом люди могут продолжать упорствовать в грехе?* Не кажется ли край не нрав-доподобным, что люди смогут продолжать отвергать Иисуса, пришедшего в воскрешенном теле, чтобы править землей в качестве Царя, и что зло и неповиновение будут возрастать на земле до тех пор, пока сатана не соберет народы на битву с Христом?<sup>10</sup>

5. Нет никакой убедительной *цели* подобного миллениума. Как только окончится эпоха Церкви и Христос возвратится, то для чего откладывать наступление вечности?

6. И в заключение амилленарии утверждают, что Писание, судя по всему, показывает, что *все основные будущие события*, которые должны произойти до наступления вечности, произойдут одновременно. Христос возвратится, будет одно воскресение и верующих, и неверующих, произойдет последний суд, возникнут новое небо и новая земля. А затем мы войдем в вечность без миллениума<sup>11</sup>.

Здесь мы можем коротко ответить на эти аргументы амилленариев; некоторые более полные ответы будут даны в разделе, посвященном премилленаризму.

**Во-первых**, в ответ на возражение о том, что только одно место в Писании учит о будущем земном миллениуме, можно привести несколько доводов.

<sup>9</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 715.

<sup>10</sup> См. особенно удачное изложение этого аргумента: Arthur H. Lewis, *The Dark Side of the Millennium* (Grand Rapids: Baker, 1980).

<sup>11</sup> Поскольку амилленарии верят, что Отк. 20:1—6 относится к нынешней эпохе, они иногда говорят, что «премилленарии *ждут* миллениума, постмилленарии *трудятся* ради него, а мы *наслаждаемся* им».

Следует отметить, что некоторые амилленарии не любят, когда употребляется термин «амилленаризм», поскольку он предполагает, что они вовсе не верят в миллениум, тогда как правильнее было бы сказать, что они не верят в *будущий* миллениум. Они предпочитают более позитивный термин «осознанный милленаризм», который позволяет им подчеркнуть, что они верят в тысячелетнее царство Христа, о котором говорится в Отк. 20:1—6;

однако они убеждены, что в этом отрывке говорится о современной эпохе Церкви (см.: Jay Adams, *The Time Is at Hand* [Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1970], p. 7-11).

1) Для того чтобы утвердить истину, Библии достаточно указать на нее лишь один раз, и мы должны верить в это. История о смешении языков при постройке Вавилонской башни, например, изложена только в Быт. 11:1—9, и все же мы верим, что она истинна, поскольку этому нас учит Писание. Точно также, если только один отрывок учит нас о тысячелетнем царстве Христа, мы все же должны верить в это.

Кроме того, нет ничего удивительного в том, что это учение ясно излагается в Книге Откровение. Нечто подобное уже было. Например, во всем Ветхом Завете нет ясного учения о том, что Мессия придет дважды: один раз как страдающий Мессия, который умрет и воскреснет, заслужив для нас спасение, а затем — как победоносный Царь, для того чтобы править землей. Возможно, косвенное упоминание о втором пришествии Христа содержится у ветхозаветных пророков, однако нигде об этом не говорится открыто, так как Бог не считал необходимым открыть в такой степени Свой план спасения до того, как он осуществился. Точно так же во многих книгах Ветхого и Нового Заветов, написанных до Откровения, содержатся *намекы* на будущий земной миллениум, который будет предшествовать вечности, однако ясное учение об этом не было явлено до тех пор, пока Иоанн не написал Откровение. Поскольку Откровение — это та книга, которая наиболее ясно излагает то, что произойдет в будущем, вполне уместно, что это более ясное откровение помещено в этой части Библии.

<sup>2</sup> Анализ этих отрывков см. ниже.

2) В ответ на утверждение о том, что отрывок, который учит о миллениуме, неясен, премиллениарии отвечают, что Отк. 20:1—6 понимается очень просто: текст гласит, что сатана будет связан и брошен в бездну на тысячу лет — именно это и говорят премиллениарии. Текст говорит о тысячелетнем царстве Христа, и премиллениарии ожидают будущего тысячелетнего царства Христа на земле. Текст говорит о людях, воскресших в «первое воскресение», и премиллениарии говорят, что произойдет первое воскресение верующих, которые «блаженны и святые» (Отк. 20:6), и второе воскресение, в конце тысячи лет, для «прочих умерших» (ст. 5). По мнению премиллениариев, «неясность» появляется в тексте только тогда, когда его пытаются истолковать каким-либо иным, не прямым и непосредственным образом.

3) Наконец, многие премиллениарии считают, что есть и другие отрывки, особенно в Ветхом Завете, которые требуют от нас веры в будущий период времени — более великий, чем нынешняя эпоха, но еще не равный вечности (см.: Пс. 71:8-14; Ис. 11:2-9; 65:20; Зах. 14:6-21; 1 Кор. 15:24; Отк. 2:27; 12:5; 19:15)<sup>12</sup>. Они утверждают, что в этих отрывках речь идет о том времени, которое очень похоже на миллениум, как они его понимают.

4) В связи с амиллениаристским толкованием Отк. 20:1 —6 возникает много затруднений. Хотя Мф. 12:28,29 и Лк. 10:18 говорят о «связывании» сатаны во время земного служения Иисуса, все же связывание сатаны, описанное в Отк. 20, кажется гораздо более значительным. В этом отрывке говорится не просто о том, что сатана в это время связан, но также о «бездне» и об ангеле, который *«низверг его в бездну, и заключил его, и положил над ним печать»*, дабы не прельщал уже народы, доколе не окончатся тысячелетия» (Отк. 20:2,3, курсив мой. — *Примеч. пер.*). Здесь имеется в виду нечто большее, чем связывание, или ограничение. Образ низвержения сатаны в бездну, заключение и печать над ним дает картину полного удаления его влияния с земли. Утверждение о том, что сатана сейчас пребывает в бездне, заключен там и над ним положена печать, просто не согласуется с ситуацией в мире в эпоху Церкви, в которую сатана все еще очень силен, когда он «ходит, как рыкающий лев, ища кого поглотить» (1 Пет. 5:8), когда он побуждает человеческое сердце «солгать Духу Святому» (Деян. 5:3) и когда «язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу» (1 Кор. 10:20).

Но даже после того, как сатана был связан, все же «бог века сего ослепил умы, чтобы для них не воссиял свет благовествования о славе Христа» (2 Кор. 4:4). Вот почему христиане все еще должны бороться «не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф. 6:12). Дело обстоит именно так, потому что даже в эпоху Церкви влияние сатаны на мир полностью устранено, хотя Евангелие и способно побеждать бесовские силы, противодействующие распространению Царства Божьего: «Дух антихриста... и теперь есть уже в мире» (1 Ин. 4:3), и «мы знаем, что мы от Бога и что *весь мир лежит во зле*» (1 Ин. 5:19, курсив мой. — *Примеч. пер.*). Эта тема активности сатаны на земле в течение всей эпохи Церкви постоянно повторяется в Новом Завете, и поэтому крайне трудно предположить, что сатана был брошен в бездну, заточен там и на него была положена печать на тысячу лет. Эти образы могут говорить только о полном уничтожении власти сатаны на земле.

<sup>13</sup> В обоих отрывках употреблено слово *πλάνω*. Тот же самый глагол используется в Мф. 24:4,5,11,24 в связи с предостережением Иисуса о том, что многих соблазнят лже-христиане и лжепророки.

Однако что можно сказать о выражении «Дабы *не прельщал уже народы*» (Отк. 20:3), которое, как утверждают амиллениарии, говорит о связывании и заточении сатаны? Разве это не означает, что Евангелие теперь может быть

проповедано среди всех народов? Да, это выражение может иметь такой смысл. Но более согласуется со значением глагола «прельщать» (греч. *πλανῶ*), особенно в Откровении, утверждение о том, что это **может происходить в течение всей эпохи Церкви** и окончиться только с началом миллениума. Сатана назван «обольщающим всю вселенную» (Отк. 12:9), а о вавилонском волшебстве сказано, что им «введены в заблуждение все народы», до тех пор пока не придет суд (Отк. 18:23)<sup>13</sup>. Поэтому правильнее было бы сказать, что сатана **сейчас** продолжает прельщать народы, однако с началом миллениума это воздействие прекратится. Влияние сатаны было сильнее перед первым пришествием Христа, однако и в наши дни оно продолжается.

Тот факт, что Иоанн видел «души», еще не означает, что виденное им произойдет на небесах. Поскольку души — это те, кто «ожил» в «первом воскресении», мы должны рассматривать их как людей, получивших воскресенные тела, которые начали править на земле. Более того, Отк. 20:1 показывает, что все происходит на земле, так как там говорится: «И увидел я Ангела, **сходящего со неба**». Но если ангел сошел с неба, то он далее действует на земле, и все описанное также происходит на земле.

Некоторые амилленарии доказывают, что выражение «ожил» относится к вхождению в небесное существование, или в присутствии Бога. Но где еще греческий глагол *ζῆω*, «жить», имеет такое значение? Нигде в Новом Завете этот глагол не используется в значении «войти в присутствие Божие».

Кроме того, амилленаристское толкование выражения «первое воскресение» неубедительно. Слово «воскресение» (греч. *ἠγούστασις*) ни в одном другом месте не означает «вхождение на небо» или «вхождение в присутствие Божие», а просто означает телесное воскресение. Именно в этом значении воспринимали это слово также и читатели I в. Другое толкование «первого воскресения» — как воскресение Христа (и наше единение с ним) — также неправдоподобно, поскольку те, кто «ожил», — это те, кто был «обезглавлен за свидетельство Иисуса» (ст. 4), что подразумевает телесное воскресение после смерти<sup>14</sup>.

**Во-вторых**, трудно принять точку зрения, что Писание учит только об **одном** воскресении, когда воскреснут одновременно и верующие, и неверующие. Ведь в Отк. 20 открыто говорится о «**первом** воскресении» и подразумевается, что будет также и второе. О тех, кто ожил и стал править с Христом, мы читаем: «Это — первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в **воскресении первом**: над ними смерть вторая не имеет власти» (ст. 5,6). В этом тексте проводится различие между теми благословенными, которые участвуют в этом первом воскресении, и теми, кто не участвует в нем. Это «прочие из умерших», и к ним не относится утверждение о власти «смерти второй» (т. е. последнего суда и вечного осуждения вне присутствия Божьего); они подвергнутся этой второй смерти. Но если в Отк. 20 содержится ясное учение о первом воскресении и о том, что прочие умершие оживут по истечении тысячи лет, то это означает, что будет два разных воскресения.

<sup>14</sup> **Есть и другие причины, по которым следует отвергнуть подобное толкование: 1) утверждают, что выражение «прочие из умерших не ожили, доколе не окончится тысяча лет» (ст. 5) говорит о воскресении неверующих. Однако это подразумевает, что слово «ожил» в обоих случаях обозначает телесное воскресение, а не просто духовное единение с Христом при Его воскресении; 2) слова «это — первое воскресение» (ст. 5) в этом контексте противопоставлены оживлению верующих (ст. 4), и при этом в тексте нетупоминания о воскресении Христа.**

В отношении же других отрывков, которые, по мнению амилленариев, подтверждают представление об одном воскресении, следует сказать, что эти отрывки просто не уточняют, будут ли разделены во времени воскресение верующих и воскресение неверующих. Утверждение Иисуса (Ин. 5) даже содержит намек на два воскресения. Он говорит, что те, кто пребывает в могилах, выйдут из них, «творившие добро в **воскресении жизни**, а делавшие зло в **воскресении осуждения**» (Ин. 5:28,29). Таким образом, Иисус говорит здесь о двух различных воскресениях<sup>15</sup>.

Что же касается Дан. 12:2, то там просто говорится, что те, кто спит в прахе земном, пробудятся, «одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление», однако, произойдет это одновременно или в разное время, не уточняется. Просто говорится, что и одни люди, и другие воскреснут. То же самое справедливо в отношении Деян. 24:15, где Павел говорит, что «будет воскресение мертвых, праведных и неправедных». Это утверждение о том, что как одни, так и другие люди воскреснут, но здесь не исключается возможность, что это произойдет в разное время. Все эти стихи (без Отк. 20:5,6) могли бы как свидетельствовать, так и не свидетельствовать о едином будущем воскресении. Однако при наличии явного учения о двух воскресениях, содержащемся в Отк. 20:5,6, эти стихи следует истолковывать как свидетельство уверенности в будущем воскресении всех людей, без указания на то, что два различных воскресения будут разделены во времени.

<sup>15</sup> **Иисус в этом контексте говорит: «Наступает время, в которое все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия», и это не означает, что оба воскресения произойдут одновременно, так как слово «время» (в греческом [и английском] тексте — *ώρα*, «час». — Примеч. пер.) может обозначать длительный период времени; буквально тремя стихами**

ранее Иисус говорит: «Истинно, истинно говорю вам: наступает *время*, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и услышавши оживут» (Ин. 5:25). Здесь слово «время» обозначает всю эпоху Церкви, когда все духовно мертвые люди слышат голос Иисуса и входят в жизнь. Иисус может также употреблять слово «время» для обозначения периода, когда подлинно верующие станут поклоняться Отцу в духе и истине (Ин. 4:21,23) или когда ученики подвергнутся жестокому преследованию (Ин. 16:2). В этих примерах речь идет о длительном периоде времени, о целых эпохах.

Точно так же можно выразиться и в такой ситуации: «Не отчаивайтесь, *время выпуска придет* и для вас». Однако я знаю, что одни студенты закончат учебу в этом году, другие — в следующем, а третьи — через два или три года. И все же я могу говорить о «времени выпуска», а не о «временах выпуска», поскольку ясно, что я говорю о том, что это будет за время, а не о том, когда оно наступит, и не о том, произойдут эти события в одно или в разное время.

<sup>16</sup>Об отрывке Мф. 27:52,53 см. в гл. 40.

**В-третьих**, мысль о том, что верующие и грешники будут во время миллениума жить на земле вместе, сейчас кажется нам странной, однако для Бога, безусловно, все возможно. Мы должны помнить, что Иисус жил на земле в прославленном теле в течение сорока дней после Своего воскресения, и, судя по всему, были и другие ветхозаветные святые, которые также жили в прославленных телах в это же время (Мф. 27:53)<sup>16</sup>. Это действительно та ситуация, в которой Бог будет больше прославлен, чем теперь, и которая будет сильно отличаться от современной, однако нам не следует утверждать, что Бог не может установить такой порядок вещей. Он, конечно же, *может* свершить это, и многие отрывки, судя по всему, указывают на то, что Он *намеревается* свершить это.

**В-четвертых**, вполне вероятно, что зло и тайное неповиновение могут продолжать свое существование на земле, несмотря на телесное присутствие Христа, Который будет править как Царь. Мы должны помнить, что иудеи жили рядом с Иисусом в течение трех лет и все же предали Его. Более того, многие фарисеи *видели* чудеса Иисуса и даже видели, как Он воскрешает людей из мертвых, и все же не уверовали. Ведь даже среди учеников, бывших в присутствии прославленного Господа Иисуса, «иные усомнились» (Мф. 28:17). Трудно понять такое неверие в присутствии Христа, но мы должны помнить, что сам сатана пал, оставив высокое положение в присутствии Бога на небесах.

Когда амиллениарии возражают, что люди не могут упорствовать в грехе во время телесного правления Христа на земле, они просто не отдадут себе отчета в том, насколько глубоко грех укоренился в природе человека, и забывают, что грех абсолютно иррационален. Они не учитывают того факта, что даже «ясное доказательство» и «неоспоримая очевидность» не могут привести к подлинному обращению. Подлинное покаяние и вера возникают благодаря действию Святого Духа в человеческом сердце. Природа греха настолько иррациональна, что те, кто «мертв в грехах и злодеяниях», часто упорствуют в непокорности и неверии даже перед фактом полной очевидности<sup>17</sup>.

Это не означает, что никто не будет обращен в течение миллениума. Не сомненно, в это время миллионы людей станут христианами и влияние царства Христа будет видно в каждом аспекте любого общества мира. И все же одновременно будут возрастать зло и непокорность.

<sup>17</sup> Сходный пример заключается в том факте, что многие люди в наши дни отказываются верить в существование Бога, Который сотворил мир, несмотря на невероятную ложность устройства каждого живого существа и математически доказанную невозможность случайного возникновения мира.

**В-пятых**, возможно, у Бога есть несколько целей относительно миллениума, и не все из них могут быть ясны для нас в данный момент. Одно ясно: в миллениум *свершатся благие намерения Бога относительно институтов общества*, в особенности семьи и гражданских властей. В эпоху Церкви благие цели Бога видны в первую очередь в частной жизни и в тех благословениях, которые приходят ключам, верующим в Христа. Сейчас они в определенной степени (и в большей степени в периоды возрождения) затрагивают гражданское правительство, а также образовательные учреждения и союзы, \ еще больше — семью. Однако ни в одной из этих структур благие цели

Бога не проявляются в той степени, в которой могли бы, чтобы продемонстрировать великую мудрость и благость Бога не только в отношении личностей, но и в отношении общественных структур. В период миллениума Божья мудрость явит Его славу во всех этих общественных структурах.

Кроме того, во время миллениума праведность Божья будет по-прежнему под защитой. Некоторые люди будут продолжать грешить и упорствовать в неверии, и это покажет, что «противостояние греха Богу обусловлено не скверным обществом или порочным окружением. Оно обусловлено греховностью человеческого сердца. Таким образом, в день последнего суда справедливость Бога будет полностью отомщена»<sup>18</sup>. В это время сатана будет связан тысячу лет, но люди будут продолжать упорствовать в грехе, и это покажет, что главная причина не в бесовском

влиянии, а в греховности, которая глубоко укоренилась в человеческом сердце.

Библия показывает нам, что Бог чем дальше, тем больше хочет открывать Свои планы и являть Свою славу. От призвания Авраама до рождения Исаака, затем — переселения в Египет и исхода, обоснования народа в Земле обетованной до царства Давида и разделенной монархии, плена, возвращения и восстановления храма, до сохранения последних верных и, наконец, пришествия Иисуса во плоти цели Бога проявлялись все яснее — все больше было видно, насколько они славны и чудны. И в жизни Иисуса откровение Его елавы проявлялось постепенно в течение тридцати трех лет, а кульминацией стали три последних года Его жизни. Затем в смерти, воскресении и вознесении на небеса Иисуса было завершено наше искупление. И все же распространение церкви среди всех народов на сегодняшний день длится уже 2000 лет, и мы не знаем, как долго оно продлится. Все это говорит о том, что Бог не желает, чтобы люди сразу осознали все Его благие цели; Он хочет постепенно открывать их с течением времени. Так происходит даже в жизни отдельных христиан, которые день за днем возрастают в благодати, в общении с Богом и в подобию Христу. Поэтому не стоит удивляться тому, что Бог перед наступлением вечности сделает окончательный шаг в откровении истории спасения. Это увеличит Его славу, на которую люди и ангелы взирают с изумлением, поражаясь мудрости плана Божьего.

<sup>18</sup> Geige Ladd, "Historic Premillennialism", in *The Meaning of the Millennium: Four Views*, p. 40.

<sup>19</sup> Амилленарии предлагали и другие объяснения Отк. 20, стараясь при этом найти возможность по-иному истолковать этот текст, так как они убеждены, что нигде больше в Писании не говорится о будущем миллениуме. Но ведь нигде больше в Писании и не отрицается миллениум (а в некоторых местах даже содержатся намеки на это явление). Следовательно, если в Отк. 20 говорится, что миллениум настанет, то разумнее будет принять это учение.

И в-шестых, амилленарии не дают никакого удовлетворительного объяснения тексту Отк. 20, и это основной аргумент против их точки зрения<sup>19</sup>.

## В. Аргументы в пользу постмилленаризма

1. Великое поручение Иисуса позволяет нам предположить, что Евангелие будет распространяться и впоследствии христианский мир весьма расширится. Иисус прямо сказал: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле: итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф. 28:18—20). Поскольку Христу дана всякая власть на небе и на земле и поскольку Он обещает быть с нами при исполнении этого поручения, то мы можем ожидать, что Евангелие будет распространяться без помех и со временем восторжествует во всем мире.

2. Притчи о постепенном возрастании Царства указывают на то, что со временем оно наполнит землю своим влиянием. Здесь постмилленарии указывают на следующие стихи:

Иную притчу предложил Он им, говоря: Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастет, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его (Мф. 13:31,32).

Мы можем отметить также следующий стих: «Иную притчу сказал Он им: Царство Небесное подобно закваске, которую женщина взявши, положила в три меры муки, доколе не вскисло все» (Мф. 13:33). В соответствии с постмилленаристской точкой зрения, эти притчи указывают на то, что Царство будет возрастать в силе до тех пор, пока не распространится повсюду в мире и в определенной степени не изменит его.

3. Постмилленарии также считают, что мир становится все более христианским. Церковь растет и распространяется, и, даже когда ее угнетают или преследуют, она значительно растет благодаря силе Божьей<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Постмилленарии А. Х. Стронг считает, что Отк. 20:4—10 «повествует не о событиях, которые обычно называют вторым пришествием и воскресением; здесь говорится о великих духовных изменениях в позднейшей истории Церкви, которые характерны для эпохи, предшествующей второму пришествию и воскресению». Поэтому он рассматривает Отк. 20 просто как предсказание «позднейших дней воинствующей Церкви» и времени, когда «под воздействием Святого Духа» Церковь «как внутри, так и во вне, вое-торжествует над злом настолько, насколько прежде это было невозможно» (А. Н. Strong, *Systematic Theology*, p. 1013).

Однако здесь нам следует отметить очень важное различие. Тот «миллениум», о котором говорят постмилленарии, **очень отличается** от «миллениума», о котором говорят премилленарии. В каком-то смысле они говорят о разных явлениях. У амилленарии говорят об обновленной земле, на которой физически присутствует Иисус Христос как Царь, вместе с прославленными верующими в воскрешенных телах; амилленарии говорят просто о земле, на которой очень много христиан и которые оказывают влияние на общество. Они не рассматривают миллениум как период времени, когда на обновленной земле телесно правит Христос вместе с прославленными верующими (так как они считают, что эти явления будут, только когда Христос возвратится, чтобы торжественно

открыть начало вечности)<sup>21</sup>. Поэтому вся дискуссия о миллениуме — это просто дискуссия о порядке событий, которые ему сопутствуют. Речь идет также и о значительных различиях в природе самого этого периода.

На самом деле, хотя я и не знаю таких случаев, возможен такой вариант, что кто-либо будет одновременно постмиллениарием и премиллениарием, по-иному понимая термин «миллениум». Человек, в принципе, может быть пост-миллениарием и полагать, что влияние Евангелия будет возрастать до тех пор, пока мир не будет христианизирован, а затем возвратится Христос и установит земное царство в буквальном смысле слова, воскресив верующих из мертвых, чтобы они правили вместе с ним в прославленных телах. С другой стороны, очень оптимистично настроенный премиллениарий вполне может принять многие постмиллениаристские утверждения об усилении христианства в нынешнюю эпоху<sup>22</sup>.

В ответ на постмиллениаристскую аргументацию можно отметить следующее:

<sup>21</sup> Очень похоже на то, как амиллениарии говорят, что они «наслаждаются» миллениумом, который они, на основании Отк. 20, истолковывают как эпоху Церкви; они также говорят о совершенно другом типе «миллениума», чем постмиллениарии или премиллениарии.

<sup>22</sup> Это не означает, что такой взгляд лишен внутренних сложностей (в особенности в объяснении того, каким образом зло может уменьшаться, когда Христос отсутствует на земле, но перерастать в открытую войну, когда Он физически присутствует на земле и правит ею), однако такую точку зрения нельзя назвать абсолютно непоследовательной.

<sup>23</sup> В I Кор. 15:25 говорится: «Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои», однако здесь же (ст. 24,26) говорится об уничтожении Его врагов (в том числе о смерти, ст. 26), а не об обращении людей и не о привлечении их в церковь.

1. В тексте Великого поручения говорится о том, что Христу власть действительно дана, но не говорится о том, что Он будет использовать эту власть для обращения большинства населения мира. Сказать, что власть Христа велика, — значит сказать, что власть Бога бесконечна, но ведь никто и не будет отрицать этого. Однако вопрос заключается в том, насколько Христос будет *использовать* эту власть для численного возрастания Церкви. Мы можем *предположить*, что Он будет пользоваться ею очень широко и приведет мир к обращению, однако это предположение остается лишь предположением, и не более. Оно не основано на каком-либо свидетельстве в Великом поручении или на каком-либо ином тексте, который говорил бы о власти Христа в нынешнюю эпоху<sup>23</sup>.

<sup>24</sup> Один из любопытных примеров в Соединенных Штатах — это Техас. Статистика показывает, что около 50% населения Техаса принадлежит к Южным баптистским церквям — деноминации, которая проповедует подлинное Евангелие спасения одной лишь верой и необходимость нового рождения для каждого человека. Сам по себе этот факт прекрасен, и мы должны благодарить Бога за это, однако никто из живущих в наше время в Техасе не стал бы всерьез утверждать, что он уже живет в миллениуме (по крайней мере, в том смысле, в каком понимают этот термин постмиллениарии). Если мы прибавим к количеству членов Южных баптистских церквей всех прочих верующих в Библию христиан штата, то станет очевидно, что гораздо больше, чем половина населения, — это заново рожденные христиане. Однако если общество, на 50% состоящее из христиан, не в состоянии приблизить нас к миллениуму, то каково же должно быть процентное соотношение между христианами и нехристианами, чтобы постмиллениаристские надежды сбылись? **И** есть ли в истории свидетельства того, что мы значительно продвигаемся к осуществлению подобного миллениума?

2. Притчи о горчичном зерне и о закваске действительно говорят о том, что Царство Божье постепенно возрастет из чего-то малого, до чего-то очень большого, однако здесь не говорится, *до какой степени* оно будет возрастать. Например, в притче о горчичном зерне не говорится, что дерево выросло настолько, что распространилось по всей земле. А в притче о закваске просто говорится о постепенном росте, пронизывающем общество (как это и происходит с Церковью), однако и здесь ничего не сказано о степени влияния, которое оказывает этот рост (не говорится, что в конце 5% хлеба было закваской, а 95% — тестом, или 20% — закваской, а 80% — тестом, или 60% — закваской, а 40% — тестом и т. д.). Говорить, что в этой притче содержится указание на что-либо, помимо того факта, что Царство будет возрастать постепенно и со временем начнет оказывать влияние на каждое общество на планете, — значит просто пытаться вложить в нее некий заранее обдуманый смысл.

3. В ответ на довод о том, что мир все более христианизируется, следует ответить, что мир также становится все более злым. Даже студент-историк не станет утверждать, что с веками человечество добилось большого прогресса в борьбе с извращенностью и аморальностью, остающихся в человеческом сердце. И в самом деле, технический прогресс в XX в. сопровождался не моральным улучшением, а беспрецедентным распространением наркомании, супружеской неверности, порнографии, гомосексуализма, непокорности властям, суеверий (астрология и движение «Новой эры»), материализма, жадности, воровства и лжесвидетельства. Даже среди тех, кто исповедует христианство, все время наблюдается пугающее несовершенство христианской жизни, особенно в области морали и взаимоотношений с Богом. Там, где верующие в Библию христиане составляют значительную часть населения, не

про-исходит ничего, похожего на земное царство миллениума<sup>24</sup>. Верно, что рост Церкви в процентном отношении к населению в последние десятилетия был значительным<sup>25</sup>, и нас это должно ободрять. Возможно, что однажды мы увидим гораздо большее влияние подлинного христианства на многие общества, и если так оно и будет, то точка зрения постмилленариев покажется более правдоподобной. Однако подобные события могут быть осмыслены также и в рамках премилленаристской и амилленаристской концепций, поэтому окончательное решение вопроса об этих противоречащих друг другу взглядах пока может быть найдено, только исходя из трактовки библейских текстов.

4. И наконец, мы должны помнить о том, что в Новом Завете есть много текстов, в которых постмилленаристская позиция, судя по всему, открыто отрицается. Иисус сказал: «Входите тесными вратами; потому что широки вратаи пространен путь, ведущие в погибель, и многие идут ими; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и **немногие находят их**» (Мф. 7:13,14, курсив мой. — У. Г.). Иисус, похоже, не утверждает, что мир станет христианским; напротив, Он говорит, что спасенных «немного», в отличие от тех «многих», которые идут к погибели. Иисус спрашивает также: **«Но Сын Человеческий придет, найдет ли веру на земле?»** (Лк. 18:8, курсив мой. — У. Г.), и этот вопрос предполагает, что земля не будет наполнена верующими людьми, скорее управлять будут те, в ком нет веры.

В противоположность мнению о том, что мир будет становиться все лучше и лучше под влиянием роста Церкви, Павел предсказывает, что перед юз-вращением Христа произойдет **«отступление»** и явится **«человек греха»**, «сын погибели», который «в храме Божием сядет... как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес. 2:3,4)<sup>26</sup>.

Во Втором послании к Тимофею Павел говорит:

<sup>25</sup> «С 1950 г. до 1992 г. количество верующих в Библию христиан возросло с 3% от населения мира до 10%. Это означает скачок с 80 млн человек до 540 млн» (Rick Wood, "Christianity: Waning or Growing?" in *Mission Frontiers Bulletin* [Pasadena, Calif.; Jan.—Feb., 1993], p. 25). В этом журнале подобная статистика по различным странам публикуется практически в каждом выпуске, показывая, что с 1950 г. рост церкви был столь значителен, что его можно назвать беспрецедентным в мировой истории.

<sup>26</sup> Некоторые постмилленарии верят, что перед возвращением Христа произойдет окончательный отход от Бога. Эти стихи не противоречат данной точке зрения, однако следующие стихи, которые указывают на преобладание нехристиан в мире перед возвращением Христа, все же опровергают постмилленаристскую теорию; здесь мир представлен совершенно иным, нежели миллениум мира и праведности, каким его представляют себе постмилленарии.

...В последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся... (2 Тим. 3:1—5).

Он говорит далее:

*Да и все, желающие жить благочестиво во Христе Иисусе, будут гонимы; злые же люди и обманщики будут преуспевать во зле, вводя в заблуждение и заблуждаясь. <... > Ибо будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху; и от истины отвратят слух и обратятся к басням (2 Тим. 3:12,13; 4:3,4).*

И наконец, видимо, в наиболее полной форме о великой скорби, которая будет предшествовать времени возвращения Христа, говорится в Мф. 24:15—31:

*Ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира доныне, и не будет. И если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни. < <."И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются; тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою (Мф. 24:21-30; курсив мой. - У. Г.).*

В этом отрывке изображен не христианский мир, а мир, полный страдания и зла, великой скорби, которая превосходит все предыдущие периоды страдания на земле. Здесь не говорится, что подавляющее большинство людей будут приветствовать Христа при Его возвращении, сказано, что, когда на небе явится знамение Сына



Человеческого, «восплачутся все племена земные» (Мф. 24:30).

Поскольку Мф. 24 — это очень трудный для постмиллениариев отрывок, было совершено немало попыток истолковать его не как предсказание событий, которые произойдут непосредственно перед возвращением Христа, а как нечто, уже происшедшее во время разрушения Иерусалима в 70 г. н. э.

<sup>27</sup> Здесь я придерживаюсь выводов Франса, см.: R. T. France, *The Gospel According to Matthew*, pp. 343-346.

Для того чтобы обосновать такое толкование, постмиллениарии считают большинство элементов Мф. 24:29—31 чистой символической<sup>27</sup>. Они утверждают, что помрачение солнца и луны, падение звезд с неба и потрясение сил небесных не следует понимать буквально, что это лишь образное описание того, как Бог является перед Своим судом. Утверждается, что такое же образное описание осуждения содержится в Иез. 32:7; Иоил. 2:10 и Амос. 8:9, — но в этих отрывках говорится просто об осуждении тьмой и не упоминается падение звезд с неба или потрясение сил небесных. Франс упоминает также Ис. 13:10 и 34:4, где говорится о помрачении солнца и луны и о падении небесного воинства, однако маловероятно, что Франс прав, утверждая, будто эти отрывки носят чисто символический характер, — они находятся в таком контексте, в котором легко могут быть поняты как буквальное предсказание космических изменений, которые будут предшествовать последнему суду. Итак, тот факт, что эти отрывки содержат просто апокалиптические образы осуждения Иерусалима, отнюдь не очевиден<sup>28</sup>.

Более того, символическое толкование этих стихов становится еще более проблематичным, когда мы читаем продолжение высказывания Иисуса: «Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе... и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24:30, курсив мой. — У. Г.). В соответствии со своим символическим истолкованием этого отрывка, Франс говорит, что выражение «все племена земные» относится в основном к евреям, т. е. речь идет о «всех племенах (коленах) земли»<sup>29</sup> Израиля. Он утверждает также, что повествование о том, как Сын Человеческий придет на облаках с неба с силой и великой славой, описывает не возвращение Христа, а Его приход к Отцу Небесному «для получения оправдания и власти»<sup>30</sup>. Франс одобрительно цитирует Г. Б. Кайрда, который говорит, что «пришествие Сына Человеческого на облаках с неба никогда не считалось просто способом перемещения в пространстве, это всегда было символом мощного переворота в истории и на национальном уровне»<sup>31</sup>. Ангелы Христовы, посланные с трубами для того, чтобы созвать Его избранных, истолковываются как посланники, которые проповедуют Евангелие по всей земле. Таким образом, созыв избранных — это собиране их в церковь через проповедь Евангелия.

<sup>28</sup> Другой аргумент в пользу постмиллениаристской точки зрения может быть основан на утверждении: «Не пройдет род сей, как все сие будет» (Мф. 24:34). Постмиллениарии истолковывают выражение «род сей» в прямом смысле — как обозначение людей, которые внимали этим словам Иисуса, и это соображение выдвигается в поддержку утверждения, что все события, описанные в ст. 29—31 (или даже ст. 5—31), произошли уже к 70 г. н. э. Однако такое толкование Мф. 24:34 не является неопровержимым, поскольку выражение «род сей» можно истолковать как обозначение того поколения, которое увидит «все сие» (ст. 33), о чем бы ни шла речь. («Смоковницу» из ст. 32 не следует воспринимать как пророческий символ некоего исторического периода — напр., возрождение Израиля как нации, — так как Иисус использует этот образ просто в качестве примера: когда на смоковнице появляются листья, это означает, что скоро наступит весна; точно так же, когда являются эти знамения [ст. 5—31], это означает, что Сын человеческий скоро возвратится.)

<sup>29</sup> France, *Matthew*, p. 345.

<sup>30</sup> Ibid., p. 344.

<sup>31</sup> Ibid., quoting G. B. Caird, *Jesus and the Jewish Nation* (London: Athlone Press, 1965), p. 20.

Однако при таком толковании Франс не может удовлетворительно объяснить, почему Иисус говорит о том, что все племена земные **увидят** Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24:30). Здесь речь идет не о невидимой, неземной передаче Богом-Отцом власти Христу — это предсказание возвращения Христа с силой и славой великой. Те, кто проповедует Евангелие, нигде не называются ангелами с громкозвучающей трубой, а проповедь нигде не названа собиранием «избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их» (Мф. 24:31). Кроме того, когда в иных местах Иисус говорит о Своем пришествии на облаках, Он говорит не о пришествии к **Богу-Отцу** на небеса, а о пришествии к **людям, на землю**: «Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око, и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные» (Отк. 1:7). Павел говорит, что, когда возвратится Христос, мы, живые, «восхищены будем **на облаках** в сретение Господу на воздухе» (1 Фес. 4:17). Когда Христос приходит на облаках со славою и с великой властью, Он приходит править землей, и именно об этом говорится в Мф. 24:30,31 (Франс не комментирует тот факт, что Иисус говорит о плачущих племенах земных: **«Увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных»** [ст. 30]). Это делает очень сомнительной точку зрения о том,

что здесь речь идет о символах или о чем-то невидимом и небесном). Кроме того, вся совокупность фактов, которые нам известны из других текстов и которые мы относим к возвращению Христа (космические знамения, приход Христа с властью, громкий звук трубы, ангелы, созывающие избранных), дает полное основание полагать, что здесь имеется в виду **второе** пришествие Христа и что это не просто символическое изображение передачи власти. И если в Мф. 24 говорится о втором пришествии Христа, то там говорится о Его пришествии **после** периода великой скорби, а не после миллениума мира и праведности<sup>32</sup>.

И наконец, все те тексты, в которых говорится о том, что Христос может возвратиться скоро и что мы должны быть готовы к Его возвращению в любое время<sup>33</sup>, также следует рассматривать как важный аргумент против постмиллениаризма. Ведь если Христос может возвратиться в любое время и мы должны быть готовы к Его возвращению, то представление о длительном периоде, необходимом для установления миллениума на земле до возвращения Христа, не находит подтверждения.

#### Г. Аргументы в пользу премиллениаризма

<sup>32</sup> Действительно, некоторые постмиллениарии считают, что в конце миллениума будет период отступления, — непосредственно перед возвращением Христа. Однако период отступления в торжествующем царстве праведности, которое будет установлено в период миллениума, — это не то же самое, что период скорби, в который торжествует зло, а христиане переживают великие гонения.

<sup>33</sup> Об отрывках, повествующих о скором возвращении Христа, см. в гл. 54.

Точка зрения, которая защищается автором этой книги, — это исторический премиллениаризм. Аргументы против премиллениаристской точки зрения в основном были представлены в разделах, посвященных аргументам в защиту амиллениаризма и постмиллениаризма, и поэтому не будут здесь еще раз рассмотрены отдельно, однако некоторые возражения будут приняты во внимание по ходу изложения.

1. Многие отрывки из Ветхого Завета, как представляется, не относятся ни к современной эпохе, ни к вечности. В этих отрывках говорится о некоем будущем этапе истории спасения, который будет более велик, чем современная эпоха Церкви, однако тогда грех еще не будет уничтожен, не будет отступления и смерти.

Исайя говорит об Иерусалиме в некоторый момент будущего:

**Там не будет более малолетнего и старца, который не достигал бы полноты дней своих; ибо столетний будет умирать юношею, но столетний грешник будет проклинаем (Ис. 65:20).**

Здесь мы читаем о том, что не будет больше детей, умирающих в младенчестве, и пожилых людей, умирающих преждевременно, т. е. о таком положении, которое сильно отличается от современного. Однако грех и смерть все еще будут присутствовать, так столетний юноша умрет, а столетний грешник «будет проклинаем». Контекст этого отрывка, возможно, содержит в себе элементы описания миллениума и вечности (ст. 17,25), однако в самой природе ветхозаветного пророчества не видно будущих событий, точно так же как в них нет разделения первого и второго пришествия Христа. Итак, в более широком контексте могут присутствовать подобные элементы, однако фактом остается фактом: данный отрывок (повествующий о детях и старцах, которые живут долго, о столетнем юноше и о проклинаемом грешнике) указывает на конкретный период времени, который отличается от современной эпохи.

Похоже, Исайя предсказывает царство миллениума и в других стихах:

**Тогда волк будет жить вместе с ягненок, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицей и детеныши их будут лежать вместе; и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи. Не будут делать зла и вреда на всей святой горе Моей: ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море (Ис. 11:6—9).**

В этом отрывке прямо говорится о важном перерождении природы, которое уводит нас далеко от современности, во времена, когда «земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море» (ст. 9). И все же буквально в следующем стихе Исайя говорит:

**И будет в тот день: к корню Иессееву, который станет, как знамя для народов, обратятся язычники, — и покой его будет слава. И будет в тот день: Господь снова прострет руку Свою, чтобы возвратить Себе остаток народа Своего, какой останется у Ассира, и в Египте, и в Патросе, и у Хуса... (Ис. 11:10,11).**

Здесь говорится, что некоторые люди все еще ищут Мессию и, видимо, обретают спасение, а Господь, похоже, все

еще собирает остаток Своего народа из различных племен земли. Поэтому, судя по всему, вечность еще не началась, хотя перерождение природы далеко превосходит ее современное состояние. Не указывает ли это на будущее царство миллениума?

Судя по всему, в Псалме 71 описывается не просто правление царя Соломона, а предсказывается слава правления Мессии:

**Он будет обладать от моря до моря и от реки до концов земли. Падут пред ним жители пустынь, и враги его будут лизать прах. Цари Фар-сиса и островов поднесут ему дань; цари Аравии и Савы принесут дары. И поклонятся ему все цари; все народы будут служить ему. Ибо он избавит нищего, вопиющего, и угнетенного, у которого нет помощника. Будет милосерд к нищему и убогому, и души убогих спасет. От коварства и насилия избавит души их, и драгоценна будет кровь их пред очами его (Пс. 71:8—14)<sup>4</sup>.**

Этот отрывок, безусловно, повествует о мессианском правлении, гораздо более великом, чем правление Давида или Соломона, так как царство Мессии простирается «до концов земли» и «все народы будут служить ему» (ст. 8,11; отметим, что в псалме также говорится: «И будут бояться Тебя, доколе пребудут солнце и луна, в роды родов», ст. 5). Это будет царство праведности и справедливости — однако это, несомненно, еще не вечность. Там все еще будут «вопиющие нищие» и «угнетенные, у которых нет помощника» (ст. 12—14). Там все еще будут враги, которые «будут лизать прах» в правление этого праведного Царя (ст. 9). Все это свидетельствует об эпохе, которая сильно отличается от современной, однако не является вечностью, так как в ней присутствует грех и страдание.

Захария также пророчесствует о будущей эпохе, в которую произойдет великое изменение земли, Господь будет Царем всей земли, но все еще будет присутствовать отступление и грех, страдание и смерть:

<sup>34</sup> NASB и RSV передают эти слова не как предсказания, а как молитву («Да будет он править... Да преклонятся пред ним все враги его...» и т. д.). Однако в любом случае этот псалом показывает ожидание мессианского правителя, который будет править «до концов земли».

**...И придет Господь Бог мой и все святые с Ним. И будет в тот день: не станет света, светила удалятся. День этот будет единственный, ведомый только Господу: ни день, ни ночь; лишь в вечернее время явится свет. И будет в тот день, живые воды потекут из Иерусалима, половина их к морю восточному и половина их к морю западному: летом и зимой так будет. И Господь будет Царем над всею землею; в тот день будет Господь един, и имя Его — едино. Вся эта земля будет, как равнина, от Гаваона до Реммона, на юг от Иерусалима, который высоко будет стоять на своем месте и населится от ворот Вениаминовых до места первых ворот, до угловых ворот, и от башни Ананеила до царских точил. И будут жить в нем, и проклятия не будут более, но будет стоять Иерусалим безопасно. И вот какое будет поражение, которым поразит Господь все народы, которые воевали против Иерусалима: у каждого исчухнет тело его, когда он еще стоит на своих ногах, и глаза у него истают в яминах своих, и язык его иссохнет во рту у него. И будет в тот день: произойдет между ними великое смятение от Господа, так что один схватит руку другого, и поднимется рука его на руку ближнего его. Но и сам Иуда будет воевать против Иерусалима, и собрано будет богатство всех окрестных народов: золото, серебро и одежды в великом множестве. <...> Затем все остальные из всех народов, приходивших против Иерусалима, будут приходить из года в год для поклонения Царю, Господу Саваофу, и для празднования праздника кущей. И будет: если какое из племен земных не пойдет в Иерусалим для поклонения Царю, Господу Саваофу, то не будет дождя у них (Зах. 14:5—17).**

Здесь описание вновь не соответствует современной эпохе, так как Господь в этом тексте — Царь всей земли. Однако не соответствует оно также и вечности, так как речь тут явно идет о неповиновении Господу и войне против Него. Могут возразить, что это типичное ветхозаветное пророчество, в котором разные события совмещены в видении пророка, хотя по времени свершения эти события могут быть разделены долгими веками. Однако трудно применить подобное разделение к разбираемому отрывку, поскольку в нем наказание бедами и засухой свершается именно за войну против Господа, Царя всей земли<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Тем не менее в этом отрывке говорится и о благословениях — в форме ветхозаветных жертв — и упоминается Праздник кущей. Людям того времени были доступны лишь описания и терминология подобного рода, однако Новый Завет позволяет говорить о большем (духовном) исполнении того, что здесь перечислено.

2. В Новом Завете, помимо Отк. 20, есть также и другие отрывки, которые говорят о будущем миллениуме. Воскресший Господь Иисус говорит церкви в Фиатире: **«Кто побеждает и соблюдает дела Мои до конца, тому дам власть над язычниками, и будет пасти их жезлом железным; как сосуды глиняные, они сокрушатся, как и Я получил власть от Отца Моего»** (Отк. 2:26,27, курсив мой. — У. Г.). Используемые здесь образы («пасти жезлом железным»; «сокрушать глиняные сосуды») предполагают жесткое правление народом, пребывающим в

неповиновении. Но когда это верующие, побеждая зло, могли бы участвовать в подобном правлении? Такое представление хорошо согласуется с будущим царством миллениума, когда прославленные святые будут править вместе с Христом на земле, но не согласуется ни с современной эпохой, ни с вечностью (представление об управлении народами «железом железным» находим также в Отк. 12:5,6 и 19:15).

Когда Павел говорит о воскресении, он утверждает, что каждый человек получит воскрешенное тело: «Первенец Христос, *потом [ἐπειτα]* Христовы, в пришествие Его. А *затем [εἶτα]* конец, когда Он предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство и всякую власть и силу; ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (1 Кор. 15:23—25). Слова, переведенные как «потом» и «затем» (*ἐπειτα* и *εἶτα*), оба имеют значение «после этого», а не «в то же самое время». Между воскресением Христа и Его вторым пришествием, когда мы обретаем воскрешенные тела (ст. 23), есть определенный временной интервал. Так и между вторым пришествием Христа и «концом» (ст. 24), когда Христос передает власть над Царством Богу после управления этим Царством в течение некоторого времени, тоже есть определенный промежуток времени<sup>36</sup>.

3. Основываясь на нескольких других отрывках, где содержится намек или прямое указание на определенный будущий период времени, более великий, чем современная эпоха, но не совпадающий с вечностью, следует рассмотреть Отк. 20 еще раз. Здесь многие утверждения правильнее всего истолковывать как повествующие о будущем земном Царстве Христа, предшествующем суду.

а) Когда речь идет о связывании и заточении сатаны в бездне (ст. 2, 3), предполагается гораздо большее ограничение его активности, чем то, которое мы видим в современную эпоху.

б) Утверждение о том, что верные «ожили» (ст. 4), правильнее всего истолковывать как повествование о телесном воскресении, поскольку в следующем стихе говорится: «Это — первое воскресение». Глагол *ἐζήσαν*, «ожили», — это та же самая форма глагола, которая употреблена в Отк. 2:8, где Иисус говорит о Себе: «Был мертв, и се, *жив*», явно имея в виду воскресение<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Греческое слово *εἶτα* означает «после этого» (см.: Мк. 4:17,28; 1 Кор. 15:5,7; 1 Тим. 2:13). Оно не всегда обозначает последовательность во времени, поскольку может вводить логическую часть той или иной последовательности, однако в рассказе об исторических событиях оно означает нечто, происходящее после чего-либо другого (см.: BAGD, pp. 233, 234; также LSJ, p. 498, где сказано: «Означало последовательность одного действия или состояния за другим... *затем, потом*»).

<sup>37</sup> Я понимаю аорист изъявительного наклонения *ἐζήσαν* как инцептивный аорист, т. е. обозначающий начало действия.

в) Как толкуют премиллениарии, царствование с Христом (в Отк. 20:4) — это нечто, что должно свершиться в будущем, а не то, что происходит сейчас (как утверждают амиллениарии). Это согласуется с прочими текстами Нового Завета, где часто говорится о том, что верующие будут править с Христом и получат от Него власть править на всей земле (см.: Лк. 19:17,19; 1 Кор. 6:3; Отк. 2:26,27; 3:21). Однако нигде в Писании не говорится, что верующие во время промежуточного состояния (между временем их смерти и временем возвращения Христа) правят с Христом или разделяют с Ним власть. Ведь в Откровении, немного раньше, говорится о том, что святые на небесах до возвращения Христа *ожидают* под жертвенником и вопиют к Господу, чтобы Он начал судить совершающих злодеяния на земле (Отк. 6:9,10). Нигде не говорится о том, что христиане уже правят с Христом.

Те, кто ожил и правит с Христом (Отк. 20), — это люди, «*которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою*» (Отк. 20:4, курсив мой. — У. Г.). Речь здесь идет о тех, кто не был сломлен преследованиями зверя, о которых говорится в Отк. 13:1—18. Однако если жестокость преследований, о которых говорится в Отк. 13, приводит нас к заключению, что зверь *еще не появился* в мире, а лишь явится в будущем, то гонения, которые развяжет этот зверь, также относятся к будущему. А *если гонения относятся к будущему, то сцена, описанная в Отк. 20*, где те, «которые не поклонились зверю... не приняли начертания на чело свое и на руку свою» (Отк. 20:4), *также относятся к будущему*. Это означает, что в Отк. 20:1—6 говорится не о современной эпохе Церкви, и правильнее всего полагать, что здесь речь идет о будущем Царстве Христа во время миллениума.

Все эти соображения в совокупности свидетельствуют в пользу премиллениаризма. Если мы убеждены, что эта точка зрения верна, то можно считать второстепенным вопрос о том, является ли тысячелетний период

тысячелетним в буквальном смысле, или просто неопределенно длительным периодом времени. И хотя мы, возможно, и не знаем всех деталей, касающихся природы миллениума, можно с полной уверенностью сказать, что в будущем нас ждет земное Царство Христа, которое будет значительно отличаться от нынешней эпохи.

#### Д. Время великой скорби

Если вас убедили аргументы в пользу премиллениаризма, то следует решить еще один важный вопрос: когда возвратится Христос — до или после «великой скорби»?

Само выражение «великая скорбь» взято из текста Мф. 24:21 (и параллельных мест), где Иисус говорит: «Ибо тогда будет **великая скорбь**, какой не было от начала мира доныне, и не будет». Исторический премиллениаризм полагает, что Христос возвратится после этой скорби, так как далее в этом отрывке говорится: «И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет... тогда явится знамение Сына Человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Мф. 24:29,30). Однако, как было сказано выше, в XIX и XX вв. стали популярными разновидности премиллениаризма, приверженцы которых утверждают, что Христос возвратится до скорби. Часто этот взгляд называют «восхищением до скорби», так как его сторонники полагают, что, когда Христос возвратится, Церковь будет «восхищена», или взята на небо, чтобы пребывать там с Ним.

Аргументы в пользу этой точки зрения таковы<sup>38</sup>:

1. Весь период скорби будет временем излияния гнева Божьего на землю. Поэтому едва ли христиане окажутся в это время на земле.

2. Иисус дал обетование: «**Я сохраню тебя от години искушения, которая придет на всю вселенную**, чтоб испытать живущих на земле» (Отк. 3:10). Эти слова показывают нам, что Церковь будет взята из мира до того, как придет година искушения.

3. Если Христос возвратится **после** скорби и победит всех Своих врагов, тогда откуда возьмутся неверующие, которые должны жить в Царстве миллениума? Однако сторонники точки зрения, что Христос возвратится до периода скорби, принимают в расчет тысячи верующих-евреев, которые станут христианами во время скорбей и войдут в миллениум в непрославленных телах.

4. Данная точка зрения позволяет верить, что Христос может возвратиться в любой момент (имеется в виду Его пришествие до скорби), однако следует учитывать, что многие знамения еще должны исполниться (имеется в виду Его пришествие после скорби, когда знамения исполнятся).

Хотя это и не аргумент в пользу излагаемой точки зрения, все же следует отметить, что ее сторонники считают, что учение о скорби (Мф. 24) и предостережения, данные в связи с этим верующим, относятся к верующим-евреям периода скорби, а не ко всей Церкви<sup>39</sup>.

На все эти аргументы можно ответить так:

<sup>38</sup> Большая часть аргументов в пользу данного подхода взята из очень подробного исследования: Paul D. Feinberg, "The Case for Pretribulation Rapture Position" in *The Rapture: Pre-, Mid-, or Post-Tribulation?* pp. 45—86.

<sup>39</sup> Файнберг приводит дополнительные аргументы, касающиеся различий между теми отрывками, которые он рассматривает как повествование о восхищении (до скорби), и отрывками, которые он рассматривает как описание второго пришествия (после скорби). Однако большинство этих различий не являются непреодолимыми противоречиями, это те случаи, в которых то или иное событие упомянуто в одном отрывке и не упомянуто в другом (прекрасный анализ этой проблемы см.: Douglas Moo, "Response", p. 99-101).

1. Утверждение о том, что **все** страдания этого периода будут результатом гнева Божьего, не согласуется с новозаветными описаниями скорби. Многие страдания произойдут «по причине умножения беззакония» (Мф. 24:12) и из-за того, что преследование Церкви и противодействие сатаны очень усилятся в этот период. Конечно, все верующие (как язычники, так и иудеи) не испытывают гнева Божьего в любое время, но это не означает, что они избегают всех страданий, даже в особенно трудные времена.

2. Иисус говорит верующим филиладельфийской церкви (Отк. 3:10), что Он сохранит их от години искушения, которая надвигается на весь мир, но этого свидетельства не достаточно для утверждения о том, что вся Церковь будет взята из мира до периода скорби. Во-первых, это утверждение относится лишь к одной конкретной церкви (филадельфийской) и его не следует применять ко всей Церкви. Тем более что «година искушения, которая придет на всю вселенную», не обязательно является тем же самым периодом, что и скорбь. Гораздо более вероятно, что речь здесь идет о времени великих страданий и преследований, которые надвигались на Римскую империю и на весь

обитаемый мир. И наконец, обетование о том, что филиладельфийская церковь будет *сохранена*, не подразумевает того факта, что она будет восхищена из мира, это значит, что она просто останется верной и будет сохранена от страданий и испытаний.

3. Утверждение о том, что в миллениум должны войти люди в непрославленных телах, — это вовсе не аргумент в пользу точки зрения, подразумевающей возвращение Христа до скорби. Когда Христос возвратится после скорби, Он *победит* все силы, собранные против Него, однако это не означает, что Он убьет всех этих людей или уничтожит их. Многие просто сдадутся, так и не уверовав в Христа, и, таким образом, войдут в миллениум как неверующие. А в течение миллениума многие, вне всякого сомнения, обратятся к Христу и тоже станут верующими.

4. Это не единственная точка зрения, где подразумевается возвращение Христа до скорби. Есть и другие, которые считают, что Христос может возвратиться в любое время и что Его возвращению будут предшествовать знамения. Например, те, кто предполагает, что, возможно (хотя и маловероятно), знамения уже исполнились, — также допускают такую возможность<sup>40</sup>.

Однако следует сказать, что за всеми этими аргументами кроется, вероятно, желание сохранить различие между *Церковью* (которая, по мнению представителей данной точки зрения, будет восхищена на небо, чтобы пребывать с Христом) и *Израилем* (который, по их мнению, будет народом Божиим на земле во время скорби, а затем в Царстве миллениума). Однако, как мы отметили ранее<sup>41</sup>, в Новом Завете не делается подобного разграничения между Израилем и Церковью. Поэтому нет никакой необходимости проводить различие между ними и в период скорби и миллениума.

<sup>40</sup>См. гл. 53.

<sup>41</sup> О разграничении Израиля и Церкви см. в гл. 43.

<sup>42</sup> Gleason Archer, "The Case for the Mid-Seventies-Week Rapture Position", in *The Rapture*, pp. 113—145.

Среди сторонников точки зрения, подразумевающей возвращение Христа до скорби, есть течение, последователи которого считают, что Христос возвратится во время скорби. Эта точка зрения отстаивается Гл изоном Арчером<sup>42</sup>. Он считает, что период скорби будет разделен на две части. Первые три с половиной года будут характеризоваться человеческим гневом, и в этот период Церковь присутствует; вторые три с половиной года — гневом Бога, и в этот период Церкви на земле нет. Важнейший аргумент в пользу данной теории основан на Писании; отмечается, что в Дан. 7:25, 9:27 и 12:7 и 11, как и в Этк. 12:14, семь дней, или семь времен, разделены на два интервала. Упомянут интервал в три с половиной дня символической недели, что является указанием на период в три с половиной года, после которого народ Божий будет спасен от скорби. Есть и другой аргумент: в этой теории огромное значение придается ожиданию пришествия Христа, так как три с половиной года — это период более короткий, чем семь лет.

Но хотя в Книге Пророка Даниила и говорится о *разрыве* «седмины», которую предсказывает Даниил, там нет никакого указания на то, что посреди юдеи верующие будут взяты с земли<sup>43</sup>. И почему в течение трех с половиной лет скорби ожидание пришествия должно быть напряженнее, чем в течение семи лет скорби.

И наконец, некоторые возражения против мнения о том, что Христос возвратится до скорби, можно выдвинуть, исходя из теории, предполагающей, что Христос возвратится *после* скорби (именно такого мнения придерживаются сторонники исторического премиллениаризма):

1. Нигде в Новом Завете не говорится прямо, что Церковь будет восхищена из мира до периода скорби. Если это значительное событие действительно южно произойти, то о нем непременно было бы упомянуто в Новом Завете. Конечно, Иисус говорит о том, что Он придет вновь, чтобы забрать нас к Себе (Ин. 14:3), а Павел говорит, что мы будем восхищены на облаках в сретение Господу на воздухе (1 Фес. 4:17) и что мы изменимся в мгновение ока и обречем воскресенные тела (1 Кор. 15:51,52). Но верующие в течение всей истории полагали, что в этих отрывках говорится не о *тайном* восхищении Церкви перед периодом скорби, а о видимом, *публичном* восхищении (или «взятии») Церкви буквально за несколько мгновений до пришествия Христа на землю *месте с ними*, для того чтобы править в Царстве миллениума (или, с амилле-аристской точки зрения, — в вечности)<sup>44</sup>.

<sup>43</sup>См.: Paul D. Feinberg, "Response", in *The Rapture*, pp. 147-150.

<sup>44</sup> Когда Павел говорит, что «мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены удем на облаках в сретение Господу на воздухе» (1 Фес. 4:17), для слова «сретение» он использует греческое слово *ἐπαίτησιν*. Это слово в греческой внебиблейской литературе употребляется в отношении граждан, которые выходят за пределы города для встречи прибывающего магистрата, а затем возвращаются в город вместе с ним. «Слово *ἐπαίτησιν* педует понимать как специальный термин для обозначения гражданского обычая ан-ичного периода, когда город приветствовал важных посетителей» (Erik Peterson, *δπαίτησις*, *TDNT*, 1:380). Моултон и Миллиган (Moulton and Milligan) говорят: «Похоже, это слово было своего рода специальным термином для обозначения официального риветствия вновь

прибывшего сановника — и это прекрасно согласуется с употреблением данного слова в Новом Завете» (ММ, р. 53).  
Злк. 3605

Кроме того, крайне трудно истолковать 1 Фес. 4:17 — единственный отрывок, в котором явно говорится о том, что Церковь будет «взята» (или

«восхищена»), — в том смысле, что пришествие Иисуса будет тайным. Здесь говорится: «Сам Господь *при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией*, сойдете неба» (1 Фес. 4:16, курсив мой. — *У. Г.*). Об этих словах Леон Моррис справедливо заметил: «Конечно, можно сказать, исходя из этого отрывка, что восхищение произойдет тайно и никто, кроме святых, не узнает, что происходит. Однако очень трудно понять это именно таким образом. Напротив, здесь весьма ясно сказано, что все это произойдет открыто и публично»<sup>45</sup>.

Учение о восхищении Церкви до скорби основано на нескольких отрывках, и все они спорны. Кроме того, это учение оставалось непонятым до XIX в.

2. В нескольких текстах скорбь достаточно явно связана с возвращением Господа. Во-первых, громогласная труба, собирающая избранных (Мф. 24:31), глас трубы Божьей (1 Фес. 4:16) и последняя труба, при гласе которой изменятся наши тела (1 Кор. 15:51,52), судя по всему, являются упоминаниями об одной и той же трубе — последней трубе, которая протрубит перед миллениумом. Если это действительно «последняя труба» (1 Кор. 15:52), то не понятно, как может протрубить еще одна труба (Мф. 24:31) семью годами позже.

Кроме того, трудно истолковать Мф. 24 как повествование не о Церкви, а о еврейском народе, который спасется во время скорби. Иисус обращается к *Своим ученикам* (Мф. 24:1—4) и предостерегает их о грядущих гонениях и страданиях. Он говорит им о будущей великой скорби, а затем предупреждает, что «после скорби дней тех» явятся космические знамения и «тогда восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных силою и славою великою» (Мф. 24:30). Однако возможно ли, чтобы Иисус, говоря все это *Своим ученикам*, подразумевал, что описываемые Им явления имеют отношение не к Церкви, а только к будущему земному царству еврейского народа, который будет обращен во время скорби? Как ученики могли бы догадаться, что Он имел в виду именно это? Маловероятно, что ученики здесь — это представители будущего еврейского царства, а не представители Церкви, с основанием которой они были столь тесно связаны, основанием которой они, собственно говоря, и были (Еф. 2:20).

3. И наконец, похоже, что Новый Завет не оправдывает представления о двух разных возвращениях Христа (однажды *за* Своей Церковью—до скорби, а затем, семь лет спустя, *со* Своей Церковью — чтобы судить неверующих). И вновь следует отметить, что это учение прямо не излагается ни в одном месте Писания, это лишь предположение, основанное на различиях, содержащихся в нескольких отрывках, в которых возвращение Христа описывается с разных точек зрения. Однако совсем не трудно рассматривать все эти отрывки как повествование об одном событии, происходящем в одно время.

**Leon Morris, *The First and Second Epistles to the Thessalonians*, p. 145.**

Правильнее будет сделать следующий вывод: Церковь пройдет через период скорби, предсказанный Иисусом. Возможно, сами мы предпочли бы избежать этого, но решение принимать не нам. И если Бог желает, чтобы кто-либо из нас жил на земле до времени великой скорби, то нам следует вспомнить слова Петра: «Если злословят вас за имя Христово, то вы блаженны, ибо Дух славы, Дух Божий почивает на вас» (1 Пет. 4:14). И еще: «Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его» (1 Пет. 2:21). Мысль о том, что христиане должны быть готовы пройти через страдания, видна также в словах Павла, когда он говорит, что мы — сонаследники Христу, «если только с Ним страдаем, чтобы с Ним и прославиться» (Рим. 8:17). Мы также можем вспомнить, что со времен Ноя и до времени мученичества апостолов Бог часто вел Свой народ через страдания к славе, ибо так Он поступил и со Своим

собственным Сыном. «Ибо надлежало, чтобы Тот, для Которого все и от Которого все, приводящего многих сынов в славу, Вождя спа-сения их совершил чрез страдания» (Евр. 2:10). Именно Спаситель, Который Сам страдал более, нежели любой из Его детей, сказал: «Не бойся ничего, что тебе надобно будет претерпеть... Будь верен до смерти, и дам тебе венец жиз-ни» (Отк. 2:10).

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Какой точки зрения вы придерживались до того, как прочитали эту главу: амилленаристской, постмилленаристской или премилленаристской? Как вы по-лагали, Христос возвратится до или после скорби? Изменилось ли ваше мнение сейчас?

2. Расскажите, как ваш нынешний взгляд на миллениум и на период вели-кой скорби отражается на вашей христианской жизни.

3. Как, по вашему мнению, будет выглядеть жизнь людей в прославленных телах, когда Иисус Христос будут править как Царь мира? Вы можете описать бо-лее или менее подробно ваше эмоциональное состояние в различных ситуациях, которые могли бы сложиться в этом Царстве. Вы действительно жаждете наступления подобного Царства? (Ваши ответы будут несколько различаться в зависи-мости от вашей точки зрения по вопросу о том, когда вы обретете воскресенное тело, — в период миллениума или в вечности.)

4. Назовите позитивное и негативное отражение точек зрения о восхище-нии Церкви до периода скорби и после этого периода в повседневной жизни хри-стиан.

## Специальные термины

амилленаризм великая скорбь

восхищение

восхищение Церкви до периода скорби

восхищение Церкви

после периода скорби восхищение Церкви

посреди периода скорби диспенсационалистский

премилленаризм исторический

премилленаризм миллениум постмилленаризм премилленаризм

премилленаризм, подразумевающий пришествие Христа до периода скорби

премилленаризм, подразумевающий пришествие Христа после периода скорби

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 581-585

2. Арминьянские (уэслианские или методистские)

1940 Wiley, 3:280-319

1983 Carter, 2:1118-1127

3. Баптистские

1767 Gill, 2:268-302

1907 Strong, 1010-1015

1917 Mullins, 466-472

1983-1985 Erickson, 1205-1224

4. Диспенсационалистские

1947 Chafer, 4:264-278; 5:315-358

1949 Thiessen, 351-375, 391-395

1986 Ryrie, 439-452, 461-511

5. Лютеранские



1934 Mueller, 621-625

6. Реформатские (или пресвитерианские)

1724-1758 Edwards, 2:278-313

1871-1873 Hodge, 3:861-868

1887-1921 Warfield, *BD*, 643-664

1938 Berkhof, 695-707

1962 Buswell, 2:346-538

7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 3:421-444

7. Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

(Вопрос напрямую не рассматривается.)

Другие работы

Adams, Jay. *The Time Is at Hand*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1970. (Амилленаризм.)

Allis, O. T. *Prophecy and the Church*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1945. (Амилленаризм.)

Archer, Gleason, Paul Feinberg, Douglas Moo, and Richard Reiter. *The Rapture: Pre-, Mid-, or Post-tribulation?* Grand Rapids: Zondervan, 1984. (Содержит пре-красно аргументированные эссе, представляющие все три точки зрения.)

Vauckham, R J. "Millennium". In *NDT*, pp. 428-430.

Beechick, Allen. *The Pre-Tribulation Rapture*. Denver: Accent, 1980.

Berkouwer, G. C. 771e *Return of Christ*. Trans, by James Van Oosterom. Ed. by Martin J. Van Elderen. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

Boettner, Lorraine. *The Millennium*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1957. (Постмилленаризм.)

Clouse, F. G. "Rapture of the Church". In *EDT*, pp. 908-910.

Clouse, Robert G., ed. 771c *Meaning of the Millennium: Four Views*. Downers Grove, 111.: InterVarsity Press, 1977. (Главы, написанные Лэдцом и Хозкемой являются пре-красным изложением классической премилленаристской и амилленаристской точек зрения.)

Davis, John Jefferson. *Christ's Victorious Kingdom*. Grand Rapids: Baker, 1986. (Прекрасное изложение постмилленаристской точки зрения.)

Erickson, Millard. *Contemporary Options in Eschatology*. Grand Rapids: Baker, 1977.

Feinberg, Charles L. *Millennialism: The Two Major Views*. Chicago: Moody Press, 1980. (Премилленаризм, предполагающий возвращение Христа до периода скорби.)

Grier, W. J. 771e *Momentous Event*. London: Banner of Truth, 1970.

Gundry, R. H. *The Church and the Tribulation*. Grand Rapids: Zondervan, 1973. (Премилленаризм, предполагающий возвращение Христа после периода скорби.)

Hendriksen, William. *More Than Conquerors: An Interpretation of the Book of Revelation*. London: Tyndale Press, 1962. (Амилленаризм.)

Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, pp. 109—238. (Амилленаризм.)

Kik, J. Marcellus. *An Eschatology of Victory*. Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1974. (Постмилленаризм.)

Ladd, George Eldon. *The Blessed Hope*. Grand Rapids: Eerdmans, 1956. (Классический премилленаризм, подразумевающий возвращение Христа после периода скорби.)

Lightner, Robert P. *The Last Days Handbook: A Comprehensive Guide to Understanding the Different Views of Prophecy. Who Believes What About Prophecy and Why*. Nashville, Tenn.: Thomas Nelson, 1990.

McClain, Alva J. *The Greatness of the Kingdom*. Grand Rapids: Zondervan, 1959. (Премилленаризм, подразумевающий возвращение Христа до периода скорби.)

Murray, Iain. *The Puritan Hope*. London: Banner of Truth, 1971. (Постмилленаризм.)

Pentecost, J. Dwight. *Things to Come*. Findlay, Ohio: Dunham, 1958. (Премилленаризм, подразумевающий возвращение Христа до периода скорби.)

Poythress Vern. *Understanding Dispensationalists*. Grand Rapids: Zondervan, 1987. (Амилленаризм.)

Travis, S. H. "Eschatology". In *NDT*, pp. 228-231.

Vos, Geerhardus. *The Pauline Eschatology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1961. (Амилленаризм.)

Walvoord, John F. *The Blessed Hope and the Tribulation*. Grand Rapids: Zondervan, 1976. (Премилленаризм, подразумевающий возвращение Христа до периода скорби.)

Walvoord, John F. *The Millennial Kingdom*. Findlay, Ohio: Dunham, 1959. (Премилленаризм, подразумевающий возвращение Христа до периода скорби.)

## Отрывок для запоминания

Отк. 20:4-6:

*И увидел я престолы и сидящих на них, которым дано было судить, и души обезглавленных за свидетельство Иисуса и за слово Божие, которые не поклонились зверю, ни образу его, и не приняли начертания на чело свое и на руку свою. Они ожили и царствовали со Христом тысячу лет; прочие же из умерших не ожили, доколе не окончится тысячелет. Это — первое воскресение. Блажен и свят имеющий участие в воскресении первом: над ними смерть вторая не имеет власти, но они будут священниками Бога и Христа и будут царствовать с Ним тысячу лет.*

## Г Л А В А 55

### Последний суд и вечное наказание

*Кто будет осужден? Что такое ад?*

#### ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

##### А. Факт последнего суда

**1. Свидетельство Писания о последнем суде.** Писание часто утверждает тот факт, что произойдет великий последний суд над верующими и неверующими. Они предстанут перед престолом Судьи Христа в воскрешенных телах и услышат, как Он объявит их вечную участь.

Последний суд живо изображен в видении Иоанна в Откровении:

*И увидел я великий белый престол и Сидящего на нем, от лица Которого бежало небо и земля, и не нашлось им места. И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими.* Тогда отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отдала мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим. И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это — смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное (Отк. 20:11—15, курсив мой. — У. Г.).

<sup>1</sup> Любопытно, что Павел провозглашал вечный суд над неверующими язычниками, которые почти или совсем ничего не знали об учении Ветхого Завета. Павел также говорил «о будущем суде» (Деян. 24:25) к другим неверующим — римским правителем Феликсом. В обоих случаях Павел, судя по всему; считал, что день суда Божьего над всеми людьми неумолимо приближается, и давал слушателям возможность осознать, что их судьба в вечности решалась именно тогда, когда Павел проповедовал им об Иисусе.

Учение о последнем суде излагается во многих других местах в Писании. Павел говорит греческим философам в Афинах, что Бог «ныне повелевает людям всем повсюду покаяться; ибо Он назначил день, в который будет праведно судить вселенную, посредством предопределенного Им Мужа, подав удостоверение всем, воскресив Его из мертвых» (Деян. 17:30,31, курсив мой. — У. Г.)<sup>4</sup>. Павел упоминает также «день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим. 2:5). В других местах также ясно говорится о наступлении Судного дня (см.: Мф. 10:15; 11:22,24; 12:36;

25:31-46; 1 Кор. 4:5; Евр. 6:2; 2 Пет. 2:4; Иуд. 6 и др.).

Этот последний суд является кульминацией многих предвестий в человеческой истории, когда Бог вознаграждал праведность или карал неправедность. Он давал благословение и избавление от опасности тем, кто был верен Ему: Авелю, Ною, Аврааму, Исааку, Иакову, Моисею, Давиду и другим верным из израильского народа, но также иногда свершал суд над теми, кто упорствовал в непокорности и неверии. Его суд явился в потопе, рассеянии народа при строительстве Вавилонской башни, осуждении Содомы и Гоморры и в осуждении как отдельных людей (Рим. 1:18—32), так и целых народов (Ис. 13—23 и др.), которые упорствовали в грехе. Кроме того, в невидимой духовной сфере Он свершил осуждение над согрешившими ангелами (2 Пет. 2:4). Петр напоминает нам, что суд Божий свершался регулярно и неумолимо, и это приводит нас к мысли, что последний суд грядет, так как «знает Господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать до дня суда, для наказания, а наипаче тех, которые идут вслед скверных похотей плоти, презирают начальства» (2 Пет. 2:9,10).

**2. Сколько раз будет суд?** В соответствии с диспенсационалистской точкой зрения, суд произойдет не однажды. Например, диспенсационалисты отрицают, что в Мф. 25:31—46 описывается последний суд:

**Когда же придет Сын Человеческий во славе Своей и все святые Ангелы с Ним, тогда сядет на престоле славы Своей, и соберутся пред Ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую Свою сторону, а козлов — по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: «приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть... <...> Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне». Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его: ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть... <...> Так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне». И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную.**

По их мнению, в этом отрывке говорится не о последнем суде («великом суде белого престола», о котором говорится в Отк. 20:11—15), а о суде, который произойдет после скорби и перед началом миллениума. Они утверждают, что это будет «суд народов», на котором народы будут судимы в соответствии с тем, как они относились к еврейскому народу в период скорби. Те, кто относился к евреям хорошо и готов покориться Христу, войдут в миллениум, а кто плохо, не войдут в него.

Таким образом, по мнению диспенсационалистов, произойдет три разных суда: а) «суд народов» (Мф. 25:31—46), который определит, кто войдет в миллениум; б) «суд дел верующих» (который иногда называют «судом „бема“», от греческого слова *βῆμα*, «судейский трон», 2 Кор. 5:10), на котором будет определена степень вознаграждения христиан; и в) «великий суд белого престола» в конце миллениума (Отк. 20:11—15), на котором будет возведено неверующим о вечном наказании<sup>2</sup>.

Мы считаем (и на этом основана наша книга), что все эти три отрывка повествуют об одном и том же последнем суде, а не о трех разных. Что касается Мф. 25:31—46, то маловероятно, что диспенсационалистская точка зрения правильна: в этом отрывке нет упоминания о миллениуме. Кроме того, приговоры касаются не вхождения в земное царство миллениума или исключения из этого царства, а судьбы народов в вечности: «Приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира... Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его... И пойдут сии **в муку вечную**, а праведники **в жизнь вечную**» (ст. 34,41,46). Утверждение, что судьбы людей **в вечности** решаются на основании того, к какому народу они принадлежат, не соответствует тому, что мы знаем о Боге из Писания, так как в среде неверующих народов есть верующие люди, а в среде народов, которые подчиняются явленной воле Божьей, все же есть многие безнравственные личности. А ведь «нет лицемерия у Бога» (Рим. 2:11). Хотя, действительно, в этой сцене «все народы» собраны перед престолом Христа (Мф. 25:32), все же это изображение суда над личностями (овцы отделяются от козлов, и те люди, которые хорошо относились к «меньшим братьям» Христовым, приглашаются в Царство, а те, кто отвергал их, отвергнуты сами, ст. 35-40,42-45).

## Б. Время последнего суда

Последний суд произойдет после миллениума и отступления, которое случится в конце. Иоанн описывает царство миллениума и лишение сатаны власти на земле в Отк. 20:1—6 (см. две предыдущие главы), а затем говорит: «Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы... и собирать их на брань» (Отк. 20:7,8). После того как Бог полностью победит это последнее отступление (Отк. 20:9,10),

говорит Иоанн, произойдет последний суд: «И увидел я великий белый престол и Сидящего на нем» (ст. 11).

## В. Природа последнего суда

**1. Иисус Христос будет Судьей.** Павел говорит: «Заклинаю тебя пред Бо-гом и Господом (нашим) Иисусом Христом, Который будет судить живых

<sup>1</sup> Lewis Sperry Chafer, *Systematic Theology*, 7:213—217; автор полагает, что произойдут и другие суды. и мертвых» (2 Тим. 4:1). Петр говорит, что Иисус Христос «есть определенный от Бога Судья живых и мертвых» (Деян. 10:42, ср.: 17:31; Мф. 25:31—33). Это право быть Судьей всего мира дано Сыну Отцом: «Отец... дал Ему власть про-изводить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий» (Ин. 5:26,27).

**2. Перед судом предстанут неверующие.** Ясно, что все неверующие пред-станут перед Христом для суда, так как суду подлежат «мертвые, малые и ве-ликие» (Отк. 20:12), а Павел говорит, что «день гнева и откровения праведно-го суда от Бога... воздаст каждому по делам его... тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, ярость и гнев» (Рим. 2:5—7).

Во время этого суда будет определена **степень наказания**, так как мы чи-таем о том, что мертвые будут подвергнуты суду «каждый по делам своим» (Отк. 20:12,13), и этот суд, в соответствии с тем, что каждый человек совер-шил, должен поэтому заключаться в оценке дел, сотворенных людьми<sup>3</sup>. Иисус говорит:

**Раб же тот, который знал волю господина своего, и не был готов, и не делал по воле его, бит будет много; а который не знал и сделал до-стойное наказания, бит будет меньше... (Лк. 12:47,48).**

Когда Иисус говорит Хоразину и Вифсаиде: «Тиру и Сидону **отраднее** будет в день суда, нежели вам» (Мф. 11:22; ср. со ст. 24), или что книжники «примут тем **большее осуждение**» (Лк. 20:47), Он имеет в виду, что в последний день степень наказания будет различной.

Каждое злодеяние будет сохранено в памяти, и в тот день за него будет назначено наказание, потому что даже «за всякое праздное слово, какое ска-жут люди, дадут они ответ в день суда» (Мф. 12:36). Каждое сказанное слово, каждый поступок будут рассмотрены и получают осуждение: «Ибо всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно, или худо» (Еккл. 12:14).

<sup>3</sup> Факт, что верующие понесут наказание в соответствии с их делами, не означает, что неверующие могут сделать достаточно добра, чтобы заслужить благоволение Бога или заработать спасение, так как спасение — это дар тем, кто верует в Христа: «Верую-щий в Него не судится, а не верующий уже осужден, потому что не уверовал во имя едиnorodного Сына Божия» (Ин. 3:18).

**О том, что «второго шанса» принять Христа после смерти у людей уже не будет, см. в гл. 40.**

Как показывают эти стихи, в Судный день все тайны человеческого сердца будут открыты и явлены всем. Павел говорит о дне, когда «Бог будет судить тайные дела человеков чрез Иисуса Христа» (Рим. 2:16; ср.: Лк. 8:17). «Нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, чего не узнали бы. Посему, **что вы сказали в темноте, то услышится во свете; и что говори-ли на ухо внутри дома, то будет провозглашено на кровлях**» (Лк. 12:2,3, курсив мой. — У. Г.).

**3. Перед судом предстанут верующие.** Павел обращается к христианам: «...**Все мы предстанем на суд Христов.** <...> ...Каждый из нас за себя даст отчет Богу» (Рим. 14:10,12, курсив мой. — У. Г.). Он также говорит коринфянам: «**Всем нам должно явиться пред судилище Христово, чтобы каждому получить соот-ветственно тому, что он делал, живя в теле**, доброе или худое» (2 Кор. 5:10, курсив мой. — У. Г.; ср.: Рим. 2:6—11; Отк. 20:12,15). Кроме того, на послед-нем суде (Мф. 25:31—46) Христос отделяет овец от козлов и вознаграждает тех, кто получает Его благословение.

Важно помнить, что на этом суде верующим будут назначены вознаграж-дения различной степени (см. ниже), однако тот факт, что верующие предста-нут пред этим судом, не должен вселять в них страх подвергнуться вечному осуждению. Иисус говорит: «Слушающий слово Мое и верующий в Послав-шего Меня имеет жизнь вечную и **на суд не приходит**, но перешел от смерти в жизнь» (Ин. 5:24, курсив мой. — У. Г.). Здесь «суд» надо понимать как вечное осуждение и смерть, так как он противопоставляется переходу от смерти в жизнь. В день последнего суда, более чем когда-либо, будет важно помнить, что «нет ныне никакого осуждения тем, которые во Христе Иисусе живут» (Рим. 8:1). Поэтому Судный день изображается как вознаграждение верую-щих и наказание неверующих:

**И рассвирепели язычники; и пришел гнев Твой и время судить мерт-вых и дать возмездие рабам**

**Твоим, пророкам и святым и боящимся име-ни Твоего, малым и великим, и погубить губивших землю (Отк. 11:18).**

Будут ли в последний день открыты все слова и дела верующих, а так-же их грехи? Судя по всему, да, поскольку, обращаясь **к верующим**, Павел говорит о Судном дне, что когда Господь придет, Он «осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда каждому будет похвала от Бога» (1 Кор. 4:5; ср.: Кол. 3:25). Безусловно, это должно быть мотивом для благо-честивой жизни, и Павел говорит именно об этом: **«...Ревностно стараем-ся... быть Ему угодными; ибо всем нам должно явиться пред судилище Хрис-тово»** (2 Кор. 5:9,10, курсив мой. — У. Г.). Однако это не должно пугать или беспокоить верующих, так как даже выявленные грехи будут явлены как **про-ценные** грехи, а потому будут служить основанием для прославления Бога за изобилие Его благодати.

Писание также учит, что верующие получают вознаграждение **в разной степени**. Павел призывает коринфян помнить о том, что они строят церковь на том основании, которое было ей положено, — на Самом Иисусе Христе.

**Строит ли кто на этом основании из золота, серебра, драгоценных камней, дерева, сена, соломы, — каждого дело обнаружится; ибо день покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду, а у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем сам спасется, но так, как бы из огня (1 Кор. 3:12—15, курсив мой. — У. Г.).**

Павел также говорит о христианах: «Всем нам должно явиться пред суди-лице Христово, чтобы каждому получить **соответственно тому, что он делал, живя в теле**, доброе или худое» (2 Кор. 5:10), вновь подчеркивая, что возна-граждение за содеянное в этой жизни будет разной степени. Также в притче о минах человеку, который приобрел десять мин, было сказано: «Возьми в управ-ление десять городов», а тому, кто приобрел пять мин, было сказано: «Ты будь над пятью городами» (Лк. 19:17,19). Во многих других отрывках подразуме-вается или прямо упоминается о том, что на последнем суде верующие будут вознаграждены в различной степени<sup>4</sup>.

Однако мы должны остерегаться неверного понимания: хотя на небесах и будут существовать вознаграждения различной степени, радость каждого че-ловека будет полной и совершенной на вечные времена. Если вы не согласны с этим, значит ваше восприятие счастья основано на предположении, что сча-стье зависит от того, чем мы обладаем, или от того статуса или власти, кото-рыми мы наделены. На самом же деле, наше подлинное счастье состоит в на-слаждении Богом и в радости по поводу того статуса и признания, которые Он даровал нам. Становится очевидным, насколько безумно утверждать, что вполне счастливы на небесах будут только те, кто будет щедро вознагражден, когда мы осознаем, что, каким бы щедрым ни было полученное нами возна-граждение, всегда будут люди, получившие вознаграждение еще большее или наделенные более значительным статусом или властью, например, апостолы, небесные создания, Иисус Христос и Сам Бог. Поэтому, если для того, чтобы быть счастливым, необходимо достичь самого возвышенного положения, то на небесах никто не был бы счастлив, кроме Бога, а это, безусловно, не так. Кроме того, те, кто получает наибольшее вознаграждение и почет на небесах, кто ближе всего к престолу Божьему, наслаждаются не своим статусом, а при-вилегией пасть пред престолом Божиим и поклониться Ему (Отк. 4:10,11).

<sup>4</sup> См. также: Дан. 12:2; Мф. 6:20,21; 19:21; Лк. 6:22,23; 12:18-21,32,42-48; 14:13,14; 1 Кор. 2:8; 9:18; 13:3; 15:19,29-32,58; Гал. 6:9,10; Еф. 6:7,8; Кол. 3:23,24; 1 Тим. 6:18; Евр. 10:34,35; 11:10,14-16,26,35; 1 Пет. 1:4; 2 Ин. 8; Отк. 11:18; 22:12; ср. также: Мф. 5:46; 6:2-6,16-18,24; Лк. 6:35.

В духовном и моральном плане для нас было бы большим благом четкое осознание этого ясного новозаветного учения о степени вознаграждения на небесах. Оно должно побудить нас не к соревнованию друг с другом, а к обо-дрению и поддержке друг друга, так как все мы можем сделать наше возна-граждение на небесах еще большим, ведь Бог может неограниченно благослов-лять всех нас, и все мы — члены друг другу (ср.: 1 Кор. 12:26,27). Мы могли бы внимательнее относиться к призыву автора Послания к Евреям: **«Будем вни-мательны друг ко другу, поощряя к любви и добрым делам; не будем оставлять собрания своего, как есть у некоторых обычай; но будем увещавать друг друга, и тем более, чем более усматриваете приближение дня оного»** (Евр. 10:24,25, курсив мой. — У. Г.). Кроме того, в нашей собственной жизни искреннее стрем-ление к будущему вознаграждению на небесах может побудить нас более пол-но трудиться ради Господа, чем бы мы ни занимались, велико это дело или мало, платят нам за него или нет. Это стремление также может побудить нас искать Его одобрения, а не богатства или успеха. Это стремление побуждает нас трудиться ради созидания Церкви на едином основании — Иисусе Хрис-те(1 Кор. 3:10-15).

**4. Перед судом предстанут ангелы.** Петр говорит, что Бог связал согре-шивших ангелов узами адского мрака и «предал блюсти на суд для наказа-ния» (2 Пет. 2:4), а Иуда говорит, что Бог соблюдает падших ангелов «на суд великого дня» (Иуд. 6). Это означает, что, по крайней мере, **падшие ангелы**, или бесы, также предстанут перед судом

в последний день.

Писание прямо не говорит, что служение праведных ангелов также будет подвергнуто оценке, однако, возможно, это подразумевается в следующем утверждении Павла: «Разве не знаете, что мы будем судить ангелов?» (1 Кор. 6:3). Возможно, здесь имеются в виду также и праведные ангелы, так как в контексте нет никакого указания на то, что Павел говорит о бесах или падших ангелах, а слово «ангел» без дальнейшего определения в Новом Завете нормативно обозначает праведных ангелов. Однако текст недостаточно ясен, чтобы точно сказать, о чем идет речь.

**5. Мы будем помогать на суде.** Поразительный аспект новозаветного учения заключается в том, что мы (верующие) будем принимать участие в процессе суда. Павел говорит:

**Разве не знаете, что святые будут судить мир! Если же вами будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные дела? Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более дела житейские? (1 Кор. 6:2,3, курсив мой. — У. Г.).**

Можно, конечно, сказать, что данный отрывок означает лишь то, что мы будем присутствовать при вынесении приговора Христом и одобрим его. Но, похоже, такое утверждение плохо согласуется с контекстом, где Павел призывает коринфян улаживать самим возникающие между ними разногласия, а не выносить их на суд неверующих. Здесь же он говорит: «Неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими? Но брат с братом судится, и притом пред неверными» (1 Кор. 6:5,6). Суд, о котором идет речь, требует тщательного обдумывания всех обстоятельств и мудрого решения. А это означает, что подобные качества потребуются нам во время суда над ангелами и над миром.

То же самое можно сказать и по поводу Отк. 20; Иоанн говорит, что он видел престолы и «сидящих на них, **которым дано было судить**» (Отк. 20:4, курсив мой. — У. Г.). Хотя в тексте и не поясняется, кто именно сидел на этих престолах, но о них говорится во множественном числе, и это показывает, что не все аспекты суда Христос оставляет за Собой. И в самом деле, Он говорит Своим двенадцати ученикам: «Вы, последовавшие за Мною, — в пакибытии, когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах **судить** двенадцать колен Израилевых» (Мф. 19:28; ср.: Лк. 22:30). И в ходе всей истории спасения Бог иногда давал право судить человеческим властям — Моисею и его помощникам, судьям израилевым, которых Бог поставил, мудрым царям, таким, как Давид и Соломон, гражданским властям многих народов (см.: Рим. 13:1—7; 1 Пет. 2:13,14) или тем, кто наделен властью в церкви — властью управлять и надзирать за исполнением церковной дисциплины.

### Г. Необходимость последнего суда

Поскольку верующие сразу после смерти отправляются в присутствие Божье, а неверующие после смерти переходят в состояние отделенности от Бога, в муки и наказания<sup>5</sup>, мы можем спросить: зачем Бог вообще назначил последний суд? Беркхоф мудро отмечает, что последний суд предназначен не для того, чтобы Бог выяснил состояние нашего сердца или наш образ жизни, поскольку Он уже все знает об этом. Вот что Беркхоф говорит о последнем суде:

Он продемонстрирует всем разумным существам славу Божью в формальном, судебном акте, который прославляет, с одной стороны, праведность и справедливость Бога, а с другой стороны — Его милость и милосердие. Кроме того, нам следует помнить, что суд последнего дня будет сильно отличаться от суда по смерти каждого отдельного человека. Он будет не тайным, а явным; он будет свершен не только в отношении души, но и тела; он будет касаться не одной личности, а всех людей<sup>6</sup>.

### Д. Справедливость Бога на последнем суде

<sup>5</sup> См. гл. 40, а также: Лк. 16:24-26; Евр. 9:27.

<sup>6</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 731.

Писание ясно говорит о том, что Бог будет абсолютно справедлив и что в тот день никто не сможет упрекнуть Его в пристрастности. Бог «нелицеприятно судит каждого по делам» (1 Пет. 1:17), «нет лицепрятия у Бога» (Рим. 2:11; ср.: Кол. 3:25). Поэтому «заграждаются всякие уста» и «весь мир становится виновен пред Богом» (Рим. 3:19), и при этом никто не сможет сказать, что с ним обошлись несправедливо. Одно из великих благословений последнего суда будет заключаться в том, что святые и ангелы увидят абсолютную справедливость Божью в применении к миллионам жизней, и это будет источником Его прославления в вечности. Во время осуждения развращенного Вавилона на небесах будет великое прославление Бога, так как Иоанн говорит: «Я услышал на небе громкий голос

как бы многочисленного народа, который говорил: *аллилуйя* спасение и слава, и честь и сила Господу нашему; ибо *ые-тинны и праведны суды Его*» (Отк. 19:1,2, курсив мой. — У. Г.).

## Е. Моральное значение последнего суда

Учение о последнем суде имеет для нас большое моральное значение.

**1. Учение о последнем суде удовлетворяет наше внутреннее стремление к справедливости в мире.** Знание, что последний суд состоится, дает нам уверенность в *справедливости* Божьего мира, поскольку Бог ведает обо всем и судит справедливо. Когда Павел повелевает рабам подчиняться своим господам, он уверяет их: «Кто неправо поступит, тот получит по своей неправде: у Него нет лицепрятия» (Кол. 3:25). Когда в описании последнего суда говорится о том, что «книги раскрыты были» (Отк. 20:12; ср.: Мал. 3:16), это напоминает нам (в каком бы смысле ни говорилось о книгах — в буквальном или в символическом) о том, что Бог постоянно и тщательно учитывает все наши поступки, и в конце концов за все содеянное люди дадут ответ.

**2. Учение о последнем суде дает нам силы прощать.** Мы понимаем, что нам не следует мстить другим за то, что они дурно с нами поступили, или даже просто намеревались с нами дурно поступить, так как Бог оставляет это право за Собой. «Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: *„Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь*» (Рим. 12:19, курсив мой. — У. Г.). Поэтому, когда с нами плохо поступают, мы можем предоставить Богу право посчитаться с обидчиком, зная, что за любое зло в конечном счете будет заплачено: либо зло будет искуплено крестной смертью Христа (если обидчик станет христианином), либо за зло воздастся по заслугам на последнем суде (это касается тех людей, которые не верят в Христа ради спасения). Однако в любом случае мы можем предать подобную ситуацию в руки Божьи и молиться о том, чтобы наш обидчик уверовал в Христа ради спасения и таким образом получил прощение своих грехов. Это удержит нас от обиды, вызванной несправедливостью, в случае если обидчик не понесет наказания. Бог справедлив, и мы можем предоставить данную ситуацию Ему, зная, что однажды Он исправит каждую несправедливость и абсолютно справедливо вознаградит или накажет. Таким образом мы следуем примеру Христа,

Который, «будучи злословим... не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но *предавал то Судии Праведному*» (1 Пет. 2:23, курсив мой. — У. Г.). Он также молился: «Отче! прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34; ср.: Деян. 7:60, где Стефан последовал примеру Иисуса и молился о тех, кто предавал его смерти).

**3. Учение о последнем суде побуждает нас жить праведно.** Для верующих мысль о последнем суде — побуждение к верности и к добрым делам не для того, чтобы обрести прощение грехов, а для того, чтобы получить большее вознаграждение в вечности<sup>7</sup>. Это здравый и благой мотив для нас. Иисус говорит: «Собирайте себе сокровища на небе» (Мф. 6:20) — хотя это и противоречит взглядам, распространенным в мирской культуре, в той среде, в которой люди не верят ни в небеса, ни в вознаграждение в вечности.

Для неверующих учение о последнем суде является определенным сдерживающим моральным фактором. Если в обществе большинство людей признает, что все однажды дадут отчет перед Творцом за свою жизнь, то определенный «страх Божий» будет влиять на очень многих людей. Напротив, те, кто не осознает, что последний суд действительно состоится, предают себя все большему злу, показывая, что *«нет страха Божия пред глазами их»* (Рим. 3:18, курсив мой. — У. Г.). Петр говорит, что те, кто отрицает последний суд, — это «наглые ругатели, *поступающие по собственным своим похотям* и говорящие: „где обетование пришествия Его?..“» (2 Пет. 3:3,4, курсив мой. — У. Г.). Он говорит также, что разнуданные люди, которые «дивятся, что вы не участвуете с ними в том же распутстве, и злословят вас», тем не менее «дадут ответ Имеющему вскоре судить живых и мертвых» (1 Пет. 4:4,5). Мысль о последнем суде — это утешение верующим и предостережение неверующим, данное им, чтобы они оставили свои злодеяния.

**4. Учение о последнем суде—мощный стимул к проповеди.** Решения, которые люди принимают в этой жизни, повлияют на их судьбу в вечности. В наших сердцах и устах эхом отзывается призыв Бога, данный через Иезекииля: «*Обратитесь, обратитесь от злых путей ваших; для чего умирать вам, дом Израилев?*» (Иез. 33:11, курсив мой. — У. Г.). Петр говорит даже, что возвращение Господа откладывается потому, что Бог «долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Пет. 3:9).

**7 Мысль о трудах ради большего вознаграждения на небесах — частая тема в Новом Завете, см. выше.**

Уместно рассмотреть учение об аде в связи с учением о последнем суде. Понятие «ад» мы можем определить следующим образом: *ад — это место вечного, осознаваемого наказания грешников*. Писание очень часто говорит, что такое место существует. В конце притчи о талантах господин говорит: «А негодного раба выбросьте во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 25:30). Это одно из многочисленных подтверждений того факта, что после суда наказание будет осознаваться теми, кто ему подвергнется. На суде царь скажет: «Идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф. 25:41). И Иисус говорит, что проклятые «пойдут... *в муку вечную*, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46)<sup>8</sup>. Параллель, проводимая в данном тексте между «вечной жизнью» и «вечной мукой», указывает на то, что оба состояния будут бесконечными<sup>9</sup>.

Иисус говорит об аде, как о «неугасимом огне» (Мк. 9:43), и говорит, что ад — это место, «где червь их не умирает, и огонь не угасает» (Мк. 9:48)<sup>10</sup>. Ис-тория о богаче и Лазаре также указывает на ужасающее осознаваемое наказание:

**...Умер и богач, и похоронили его; и в аде, будучи в муках, он под-нял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его, и возопив сказал: отче Аврааме! умиلسердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучусь в пламени сем (Лк. 16:22—24).**

Затем богач просит Авраама послать Лазаря в дом его отца, говоря: «Ибо у меня пять братьев: пусть он засвидетельствует им, чтоб и они не пришли в это *место мучения*» (Лк. 16:28, курсив мой. — У. Г.).

В Откровении вечное наказание описывается тоже весьма красноречиво:

**...Кто поклоняется зверю и образу его и принимает начертание на чело свое или на руку свою, тот будет пить вино ярости Божией, вино цельное, приготовленное в чаше гнева Его, и будет мучим в огне и сере пред святыми Ангелами и пред Агнцем; и дым мучения их будет восхо-дить во веки веков, и не будут иметь покоя ни днем, ни ночью покло-няющиеся зверю и образу его и принимающие начертание имени его (Отк. 14:9-11).**

<sup>8</sup> Слово, переведенное здесь как «мука», — по-гречески *κόλασις* — обычно обозна-чает сильное физическое страдание или пытку, которым подвергались христиане («Му-ченичество Поликарпа» 2.4, ср.: Игнатий, «Послание к Римлянам 5.3»). Иногда это слово означает просто божественное наказание в целом, без определения его природы (ср.: BAGD, pp.440,441).

<sup>9</sup> Эти тексты и тексты, которые цитируются в следующих абзацах, ясно указывают, что Библия не учит *универсализму* (доктрине о том, что в конечном счете все люди будут спасены).

<sup>10</sup> Ср.: Ис. 66:24, где говорится о непокорных Богу: «Ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет».

Этот отрывок совершенно ясно говорит нам о вечном осознаваемом на-казании неверующих.

В связи с осуждением Вавилона, огромная толпа на небесах восклицает: «Аллилуйя! *И дым ее восходил во веки веков*» (Отк. 19:3, курсив мой. — У. Г.). В период последнего отступления, когда сатана будет побежден, «диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и *будут мучиться день и ночь во веки веков*» (Отк. 20:10, курсив мой. — У. Г.). Этот отрывок также очень важен в связи с Мф. 25:41, где говорится, что неве-рующие отсылаются «в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его». Эти стихи помогают осознать, каким страшным злом является грех и непо-корность Богу и насколько велика святость и справедливость Бога, которая и приводит в исполнение приговор.

Представление о *вечно* осознаваемом наказании неверующих не так дав-но отрицалось даже некоторыми евангельскими богословами". Прежде это учение отвергалось церковью Адвентистов седьмого дня и отдельными лю-дьми в течение всей церковной истории. Те, кто отрицает вечное осознаваемое наказание, часто выступают в защиту «*аннигиляционизма*» (от лат. *annihilare*, «уничтожать»), учения о том, что грешники, после того как испытают гнев Божий в течение определенного времени, будут «уничтожены» Богом, так что они не будут более существовать<sup>12</sup>. Таким образом, наказание «осознается», но не является «вечным».

Аргументы, выдвигаемые в защиту аннигиляционизма, следующие: 1) иногда говорят, что библейское упоминание о *погибели* грешников означает, что они перестанут существовать (Флп. 3:19; 1 Фес. 5:3; 2 Фес. 1:9; 2 Пет. 3:7 и др.); 2) что существует противоречие между осознаваемым наказанием и *любовью Бога*; 3) что есть несправедливость, связанная с *неравнозначностью* совершен-ных во времени грехов и наказанием, назначаемым в вечность; 4) что *посто-янное присутствие злых существ в Божьем мире* портило бы совершенство мира,



созданного Богом для отражения Его славы.

<sup>11</sup>См.: Philip E. Hughes, *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), pp. 405-407; David L. Edwards and John R. W. Stott, *Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (London: Hodder and Stoughton, 1988), pp. 275, 276; Clark Pinnock, "The Destruction of the Finally Impenitent", *CThRevA* (Spring 1990), pp. 243-259.

<sup>12</sup>Разновидностью точки зрения о том, что Бог впоследствии уничтожит неверующих (собственно аннигиляционизм), является позиция, которую называют «условным бессмертием». Она заключается в том, что Бог делает людей бессмертными (т. е. они могут жить вечно) только в том случае, если они принимают Христа как Спасителя. Таким образом, люди, которые не становятся христианами, не имеют дара вечной жизни, и после смерти или в конце последнего суда они просто перестают существовать. Этот взгляд очень близок к аннигиляционизму, и я не рассматриваю его в данной главе отдельно. (Сторонники некоторых разновидностей условного бессмертия отрицают также и осознаваемое наказание, даже на короткое время.)

В ответ на первый аргумент следует сказать, что терминология, употребленная в этих отрывках (Флп. 3:19; 1 Фес. 5:3; 2 Фес. 1:9; 2 Пет. 3:7), не подразумевает непременного прекращения существования или аннигиляции какого-либо рода. Эти выражения могут просто обозначать тяжелые и разрушительные последствия последнего суда для неверующих<sup>13</sup>.

Что же касается второго аргумента, то трудно согласовать также Божью любовь и вечное наказание, которое содержится в представлении о божественном наказании в целом. И, наоборот, если (как об этом исчерпывающе свидетельствует Писание) Бог может наказывать грешников в течение некоторого времени после суда, то почему Он не может применить такое же наказание на бесконечный период времени?

Такое рассуждение может привести нас к другой разновидности аннигиляционизма, в которой осознаваемое наказание отрицается в принципе, даже на короткое время, и единственное наказание грешников заключается в том, что после смерти они перестают существовать. Но можно ли считать наказанием подобное немедленное уничтожение, ведь в этом случае человек не ощущает страдания. Гарантия прекращения существования многим людям, особенно тем, кто страдает от тягот этой жизни, показалась бы своего рода желанной альтернативой. И если бы не существовало никакого наказания неверующих, то даже люди, подобные Гитлеру и Сталину, не получали бы никакого возмездия, и в мире не было бы справедливости. Тогда люди не боялись бы быть в этой жизни настолько грешными, насколько это возможно.

<sup>13</sup>В Флп. 3:19 и 2 Пет. 3:7 понятие «гибель» выражено словом (*χράλεια*, т. е. тем же самым словом, которое ученики употребили для обозначения «траты» (как они считали) масла, которым были помазаны волосы Иисуса (Мф. 26:8). Однако масло не перестало существовать; оно было на голове Иисуса. Оно было «погублено» в том смысле, что его уже невозможно было использовать иначе или продать. В 1 Фес. 5:3 и 2 Фес. 1:9 для обозначения «погибели» (в русском синодальном переводе — «пагубы». — *Примеч. пер.*) грешников употреблено другое слово, *όλεθρος*, однако и это слово не подразумевает прекращения существования чего-либо, так как в 1 Кор. 5:5 оно употреблено в отношении человека, преданного сатане (изгнание из церкви) для *погибели* плоти (в русском синодальном тексте — «во измождение плоти». — *Примеч. пер.*). Однако плоть человека явно не перестала существовать после того, как он был изгнан из церкви, даже если он страдал в теле (это будет правильным не зависимо от того, считаем ли мы «плоть» обозначением физического тела человека, или его греховной природы).

<sup>14</sup>David Kingdon, "Annihilationism: Gain or Loss?" (1992 г.; неопубликованная рукопись, полученная от автора), p. 9.

Третий аргумент, гласящий, что *вечное* наказание несправедливо (так как нет соразмерности временного греха и вечного наказания), основан на неверной предпосылке о том, что мы осознаем масштаб зла, творимого через непокорность грешников Богу. Дейвид Кингдон замечает, что «грех против Творца отвратителен до такой степени, которая выходит далеко за рамки нашего пронизанного грехом воображения... Кто был бы настолько дерзок, чтобы указывать Богу... каким должно быть наказание?»<sup>14</sup> Свой ответ на это замечание он продолжает утверждением о том, что грешники в аду могут продолжать грешить, получать наказание за грех и не раскаиваться в нем, и отмечает, что на это указывает текст Отк. 22:11: «Неправедный пусть еще делает неправду; нечистый пусть еще сквернится»<sup>15</sup>.

Однако здесь против аннигиляционизма может быть выдвинут аргумент, основанный на понятии Божьей справедливости. Разве кратковременное наказание, предполагаемое аннигиляционистами, является подлинной *расплатой за все грехи неверующих и удовлетворяет справедливость Божью? Если* нет, то справедливость Бога не была удовлетворена и неверующий не должен быть уничтожен. Если же да, то неверующему

следует предоставить право взой-ти на небеса и его не следует уничтожать. В любом случае аннигиляционизм не является необходимым и правильным подходом.

Что касается четвертого аргумента, который гласит, что зло, **которое оста-ется без наказания**, уменьшает славу Божию в мире, то следует сказать, что нам нужно помнить о том, что когда Бог **наказывает** зло, Он **торжествует** над ним и слава Его справедливости, праведности и торжества над любым врагом в конце концов будет явлена (см.: Рим. 9:17,22—24). Глубина милосер-дия Божьего также будет явлена, поскольку все спасенные грешники осозна-ют, что они заслуживают наказания Божьего и избежали его лишь по мило-сердию Божьему, благодаря ходатайству Иисуса Христа (ср.: Рим. 9:23,24).

После всего сказанного следует отметить, что окончательное разрешение этого вопроса во всей его глубине лежит далеко за пределами нашего понима-ния и скрыто в сознании Бога. Если бы процитированные отрывки из Писа-ния не учили нас столь ясно вечному осознаваемому наказанию, аннигиля-ционизм мог бы показаться нам привлекательной точкой зрения. Хотя анни-гиляционизму можно противопоставить богословские аргументы, в конечном счете, лишьяность и авторитет Писания убеждают нас, что данная точка зре-ния противоречит учению о вечном осознаваемом наказании грешников<sup>16</sup>.

<sup>15</sup>David Kingdon, "Annihilationism: Gain or Loss?" (1992 г.; неопубликованная руко-пись, полученная от автора), pp. 9, 10.

<sup>16</sup>Поскольку учение о вечном осознаваемом наказании столь чуждо нашей культу-ре и на более глубоком уровне — нашему инстинктивному, Богом данному чувству люб-ви и желанию искупления каждого человеческого существа, созданного по образу Божь-ему, то в наши дни это одно из наиболее трудно принимаемых христианских учений. Наблюдается также следующая тенденция: те, кто перестает верить в Библию как в ис-точник абсолютной истины, в первую очередь отрекаются именно от этого учения. Сре-ди либеральных богословов, которые не признают абсолютной правдивости Библии, в наши дни, возможно, нет ни одного человека, который верил бы в учение о вечном осо-знаваемом наказании.

Как нам следует относиться к данному учению? В наши дни нам сложно — а иначе и быть не может — размышлять об этом учении. Если в нашем сердце не возникает глубокая печаль, когда мы размышляем об этомучении, то в духовном и эмоциональном плане с нами что-то не в порядке. Павел, размышляя о гибели своих братьев по крови, о гибели евреев, говорит: **«Великая для меня печаль и непрестанное мучение сердцу моему»** (Рим. 9:2, курсив мой. — У. Г.). Не случайно и Бог говорит нам о Своей собственной печали при виде гибели грешников: **«Живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но что-бы грешник обратился от пути своего и жив был. Обратитесь, обратитесь от злых путей ваших; для чего умирать вам, дом Израилев?»** (Иез. 33:11). Муче-ния Иисуса очевидны из Его слов: **«Иерусалим, Иерусалим, избивающий про-роков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! Се, оставляется вам дом ваш пуст»** (Мф. 23:37,38; ср.: Лк. 19:41,42).

Нам потому трудно размышлять об аде, что Бог поместил в наши сердца часть Своей собственной любви ключам, сотворенным по Его подобию, даже к грешникам, которые Ему непокорны. Чем дольше мы живем и чем больше мы видим людей, которые нуждаются в Евангелии и вере в Христа ради спа-сения, тем большую печаль и угнетение духа мы испытываем, когда размыш-ляем о вечном наказании. Однако мы должны помнить, что все, задуманное Богом и изложенное в Писании, **справедливо**. Поэтому мы должны остерегать-ся, чтобы нам не возненавидеть это учение или не начать сопротивляться ему, мы должны стремиться, насколько это возможно, признать, что вечное нака-зание справедливо и правильно, ибо в Боге нет никакой несправедливости.

Нам может помочь осознание того факта, что если бы Бог не осуществил вечного наказания, то Его справедливость не была бы удовлетворена, а Его слава не была бы явлена так, как Он считает необходимым. Возможно, нам поможет также мысль о том, что с точки зрения будущего мира необходимость и справедливость вечного наказания гораздо более очевидна. Иоанн слышит, как мученики на небесах восклицают: **«Доколе, Владыка святой и истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?»** (Отк. 6:10). Кроме того, при разрушении Вавилона, великий глас множества людей на небесах прославляет Бога за справедливость Его суда, ибо эти люди наконец увидели отвратительную природу зла такой, какова она есть:

**...Аллилуйя! спасение и слава, и честь и сила Господу нашему; ибо истинны и праведны суды Его! потому что Он осудил ту великую любо-дейцу, которая растлила землю злодейством своим, и взыскал кровь рабов Своих от руки ее... Аллилуйя! И дым ее восходил во веки веков (Отк. 19:1-3).**

Когда это произошло, «двадцать четыре старца и четыре животных пали и поклонились Богу, сидящему на престоле, говоря: аминь! аллилуйя!» (Отк. 19:4). Мы не можем утверждать, что все это множество спасенных людей и

небесных животных морально не правы, когда они славят Бога за свершение возмездия над злом, так как все они свободны от греха и их моральное суждение угодно Богу.

Однако в нынешнем веке мы можем так приветствовать справедливость Божью в наказании златоры при размышлении о вечном наказании сатаны и бесов. Когда мы размышляем о них, мы не испытываем инстинктивной любви к ним, хотя и они также были сотворены Богом. Ныне они полностью предали себя злу и находятся вне возможности спасения. Поэтому мы не можем желать их спасения, как мы желаем спасения всех людей. Мы должны верить, что вечное наказание подлинно и справедливо, и все же нам следует желать, чтобы даже те люди, которые особенно жестоко преследовали церковь, пришли к вере в Христа и избежали вечного осуждения.

## Вопросы для самостоятельной работы

1. Прежде вы думали о том, что верующие также предстанут на последнем суде? Как теперь вы к этому относитесь? Как влияет на вашу жизнь осознание того факта, что мы предстанем перед престолом Христа-Судьи? Как вы думаете, что мы ощутим, когда все наши мысли и дела будут явлены в последний день? Ощущаете ли вы страх, когда размышляете об этом дне? Если да, то подумайте над текстом 1 Ин. 4:16-18:

*И мы познали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем. Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он. В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся не совершен в любви (курсив мой). — У. Г.).*

2. Вы задумывались раньше о приобретении сокровищ на небесах или о большем вознаграждении? Если вы действительно верите в это учение, то каким образом, по вашему мнению, оно влияет на вашу жизнь?

3. Как вы думаете, что испытают те, кто будет участвовать вместе с Христом в суде над ангелами и над всем миром (см.: 1 Кор. 6:2,3)? Что говорит о нашем творении по образу Божьему и о плане Бога о нас тот факт, что Он допускает нас к участию в последнем суде? Что вы чувствуете в связи с этим по поводу вас самих и ваших отношений с Богом в вечности?

4. Подумайте о ваших друзьях-христианах в церкви. Как вы думаете, что вы почувствуете, когда увидите их перед Христом на последнем суде? Что они почувствуют, когда увидят вас перед лицом Христа? Ваши размышления о будущем суде оказывают какое-либо влияние на ваши взаимоотношения с братьями и сестрами во Христе сегодня?

5. Вы рады, что произойдет последний суд над верующими и неверующими? Вы осознаете справедливость Бога, или, по-вашему, во всем этом есть что-то не-правильное?

6. Вы убедились, что Писание учит о вечном осознаваемом наказании грешников? Когда вы размышляете об этом в связи с сатаной и бесами, вы чувствуете, что это справедливо?

7. Есть ли такие люди, которые вас обидели в прошлом и которых вам было трудно простить? Помогло ли вам учение о последнем суде простить этого человека?

## Специальные термины

ад

аннигиляционизм великий суд белого престола вечное осознаваемое наказание

последний суд суд народов универсализм условное бессмертие

## Библиография

Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

### 1. Англиканские (епископальные)

1882-1892 Litton, 591-600

1930 Thomas, 525-526

## 2. Арминианские (уэслианские или методистские)

1875-1876	Pope,	3:401-447
1892-1894	Miley,	2:458-471
1940	Wiley, 3:338-375	
1960	Purkiser, 567-574	
1983	Carter, 2:1105-1109, 1127-1130, 1133-1136	

## 3. Баптистские

1767	Gill, 2:302-329	
1887	Boyce, 461-471, 477-493	
1907	Strong, 1023-1029, 1033-1056	
1917	Mullins, 478-483, 488-503	
1976-1983	Henry, 4:593-614; 6:492-513	
1983-1985	Erickson, 1005-1022, 1234-1241, 1200-1204	

## 4. Диспенсационалистские

1947	Chafer, 4:402-412, 427-433	
1949	Thiessen, 383-390, 396-397	
1986	Ryrie, 512-516, 520-522	

## 5. Лютеранские

1917-1924	Pieper,	3:539-550
1934	Mueller, 630-639	

## 6. Реформатские (или пресвитерианские)

1724-1758	Edwards, 2:122-130, 190-213, 515-525	
1861	Heppel, 703-706	
1871-1873	Hodge, 3:837-854, 868-880	
1878	Dabney, 842-862	
1889	Shedd, 2b:659-663, 667-754	
1937-1966	Murray, <i>CW</i> , 2:413-417	
1938	Berkhof, 728-738	
1962	Buswell, 2:306-308, 508-511	

## 7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 3:413-420, 445-477

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

#### 1. Традиционные

1955	Ott, 479-482, 492-496	
------	-----------------------	--

#### 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980	McBrien, 2:1150-1155	
------	----------------------	--

#### Другие работы Beckwith, R. T. "Purgatory". In

*NDT*, p. 549-550.

Blamires, Harry. *Knowing the Truth About Heaven and Hell*. Knowing the Truth Series, eds. J. I. Packer and Peter Kreeft. Ann Arbor: Servant, 1988.

Buis, Harry. *The Doctrine of Eternal Punishment*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1957.

Cameron, Nigel M. de S., ed. *Universalism and the Doctrine of Hell*. Carlisle, U. K.: Paternoster, and Grand Rapids: Baker, 1992.

Crockett, William V., Z. J. Hayes, Clark H. Pinnock, and John F. Walvoord. *Four Views on Hell*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

Gerstner, John H. *Repent or Perish*. Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990.

Helm, Paul. "Universalism and the Threat of Hell". *TrinJ* vol. 4 N. S., No. 1 (Spring 1983): 35-43.

Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, pp. 253-273.

Hubbard, D. A. "Last Judgment, The". In *EDT*, pp. 620, 621.

Martin, James P. *The Last Judgment*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Morris, L. "Eternal Punishment". In *EDT*, pp. 369, 370.

O'Donovan, O. M. T, and R. J. Song. "Punishment". In *NDT*, pp. 547-549.

Packer, J. I. "Evangelicals and the Way of Salvation: New Challenges to the Gospel — Universalism and Justification by Faith". In *Evangelical Affirmations*. Ed. Kenneth S. Kantzer and Carl F. H. Henry. Grand Rapids: Zondervan, 1990, pp. 107-136.

Travis, S. H. "Judgment of God". In *NDT*, p. 358.

## Отрывок для запоминания

Отк. 20:11-13:

*И увидел я великий белый престол и Сидящего на нем, от лица Которого бе-жало небо и земля, и не нашлось им места. И увидел я мертвых, малых и великих, стоящих пред Богом, и книги раскрыты были, и иная книга раскрыта, которая есть книга жизни; и судимы были мертвые по написанному в книгах, сообразно с делами своими. Тогда отдало море мертвых, бывших в нем, и смерть и ад отда-ли мертвых, которые были в них; и судим был каждый по делам своим.*

## Г Л А В А 56

# Новое небо и новая земля

*Что такое небо? Место ли это? Каким образом будет обновлена земля? Какой будет жизнь на новом небе и новой земле?*

## ОБЪЯСНЕНИЕ И ОБОСНОВАНИЕ В ПИСАНИИ

### А. Мы вечно будем жить с Богом на новом небе и на новой земле

После суда верующие войдут в состояние полного наслаждения жизнью в присутствии Бога на вечные времена. Иисус скажет нам: «Приидите, благо-словенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф. 25:34). Мы войдем в Царство, где «ничего уже не будет проклятого; но пре-стол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему» (Отк. 22:3).

Ссылаясь на этот стих, христиане часто говорят, что они вечно будут жить с Богом «на небе». Однако библейское учение богаче: оно говорит нам, что там будут новое небо **и новая земля** — полностью обновленное творение — и мы будем жить там с Богом.

Господь дает обетование через Исайю: «Ибо вот, Я творю новое небо и но-вую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы» (Ис. 65:17), и говорит о «новом небе и новой земле», которые Он сотворит (Ис. 66:22). Петр говорит: «Мы, по обетованию Его, ожидаем нового **неба и новой земли**, на которых оби-тает правда» (2 Пет. 3:13, курсив мой. — **У. Г.**). В описании своего видения тех событий, которые произойдут после суда, Иоанн говорит: «И увидел я **новое небо и новую землю**; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали» (Отк. 21:1, курсив мой. — **У. Г.**). Он продолжает, и говорит, что произойдет нечто, что еде-лает равными небо и землю, так как он видит святой город, «новый Иеру-салим», сходящий «от Бога с неба» (Отк. 21:1), и слышит голос, объявляющий, что «скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его на-родом, и Сам Бог с ними будет Богом их» (ст. 3). Итак, в этом новом творении произойдет соединение земли и неба, и там мы будем жить в присутствии Бога.

**1. Что такое небо?** В современную эпоху то место, где пребывает Бог, в Писании часто называется «небом». Господь говорит: «Небо — престол Мой» (Ис. 66:1), а Иисус учит нас молиться: «Отче наш, сущий на **небесах**» (Мф. 6:9). Иисус, «**восшед на небо**, пребывает одесную Бога» (1 Пет. 3:22). Итак, понятие «небо» можно определить следующим образом: **небо — это то место, в кото-ром Бог наиболее полно являет Свое присутствие для благословения.**

Ранее мы рассматривали вопрос о том, каким образом Бог присутствует всюду<sup>1</sup>, и, в частности, как в некоторых местах Он являет свое присутствие для благословения. Величайшее проявление присутствия Божьего для благо-**Словения** происходит на небе, где Он являет Свою славу и где ангелы, прочие небесные существа и спасенные святые поклоняются Ему.

**2. Небо — это определенное место, а не просто состояние разума.** Одна-ко кто-то может спросить, каким образом можно соединить небо и землю? Ясно, что земля — это *место*, которое расположено на определенном участке нашего мира, существующего в пространстве и времени, но вероятно ли по-мыслить о небе как о *месте*, которое может быть соединено с землей?

Представление о небе как об определенном месте часто отрицается, в основном потому, что его существование подтверждается только свидетельством Писания. В последнее время даже некоторые евангельские исследователи очень неуверенно говорили о том, что небо—это определенное место<sup>2</sup>. Можно ли отрицать, что небо — это реальное место, лишь на том основании, что мы о нем знаем *только* из Библии и не можем исследовать его опытным путем?

Новый Завет ясно и неоднократно учит о том, что небо расположено в определенном месте. Когда Иисус вознесся на небо, тот факт, что Он отправился в определенное *место*, похоже, составляет основную суть повествования. Кроме того, Иисус хотел, чтобы Его ученики именно так восприняли Его вознесение, когда Он постепенно возносился, все еще говоря с ними: «Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их» (Деян. 1:9; ср. с Лк. 24:51: «И когда благословлял их, стал отдаляться от них»). Ангелы воскликнули: «Сей Иисус, вознесший от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян. 1:11). Трудно яснее представить учение о том, что Иисус вознесся в некое *место*.

<sup>1</sup> **0 вездесущности Бога см. в гл. 10.**

<sup>2</sup> Миллард Эрикссон говорит: «Хотя небо — это и место, и состояние, в первую очередь это все же состояние» (Millard Erickson, *Christian Theology*, <sup>^</sup> 1232). Это утверждение очень трудно понять. Нечто может либо быть местом, либо не быть местом; ничто не может являться местом, но при этом «в первую очередь — состоянием». Еще более категоричен Дональд Гатри, который говорит о Новом Завете: «Однако нам не стоит пытаться найти описание места, кроме упоминания присутствия в нем» (Donald Guthrie, *New Testament Theology*, p. 875). Он говорит также: «Павел не мыслит о небе как о месте, он мыслит о нем в терминах присутствия Бога» (там же, p. 880). Однако какой смысл имеет такое разграничение? Если кто-то *присутствует* где-либо, то, по определению, там должно быть *место*, поскольку «присутствовать» означает «находиться в том или ином месте».

Тот же самый вывод можно сделать из повествования о смерти Стефана. Перед тем, как его побили камнями, он, «будучи исполнен Духа Святого, *воззрев на небо*, увидел славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога, и сказал: вот, я вижу небеса отверстые и Сына Человеческого, стоящего одесную

Бога» (Деян. 7:55,56). Он увидел не просто символы некоего состояния. Похоже, его глазам открылось то духовное измерение реальности, которое Бог скрыл от нас в этом веке, то измерение, которое тем не менее существует в нашем мире пространства и времени и в котором Иисус ныне живет в Своем воскресенном теле, ожидая времени, когда Он возвратится на землю<sup>3</sup>. Кроме того, тот факт, что мы обретем воскресенные тела, подобные воскресенному телу Христа, указывает нам, что небо — это место, где мы в этих физических телах (ставших совершенными, не подверженными слабости и старению)<sup>4</sup> будем населять определенное место в определенное время, как ныне Иисус в Его воскресенном теле.

Представление о небе, как об определенном месте, в первую очередь базируется на обетовании Иисуса: «Я иду приготовить *место* вам» (Ин. 14:2, курсив мой. — У.Г.). Он совершенно определенно говорит о том, что уходит из этого Своего существования обратно к Отцу, а затем снова вернется: «И когда пойду и приготовлю вам *место*, приду опять и возьму вас к Себе, чтоб и вы были, *где Я*» (Ин. 14:3, курсив мой. — У.Г.).

Эти тексты подводят нас к выводу, что даже сейчас небо — это определенное место, хотя его расположение ныне нам неизвестно и мы не можем воспринять его нашими чувствами. Это место, в котором пребывает Бог и которое после суда будет каким-то образом обновлено и соединено с обновленной землей.

**3. Физическое творение будет обновлено, и мы будем продолжать существовать и действовать в нем.** Помимо нового неба Бог сотворит «новую землю» (2 Пет. 3:13; Отк. 21:1). Многие отрывки из Писания указывают на то, что физическое творение будет значительно изменено: «Тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, — потому что тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего (ее), — в надежде, что *и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих*» (Рим. 8:19—21, курсив мой. — У.Г.).

<sup>3</sup> **Вопрос о воскресенном теле Иисуса и Его вознесении рассматривается в гл. 27.**

<sup>4</sup> **О природе наших воскресенных тел см. в гл. 41.**

Однако возникает вопрос, будет ли земля просто обновлена, или же полностью разрушена и заменена новой землей, заново сотворенной Богом? Похоже, что в некоторых местах Писания говорится о совершенно новом творении. Автор Послания к Евреям (цитируя Псалом 101) говорит о небе и земле: «Они погибнут, а Ты пребываешь; и все обветшают как риза, и как одежду свернешь их, и изменятся» (Евр. 1:11,12). Далее он говорит о Божьем обетовании:

«Еще раз поколеблю не только землю, но и небо», и это означает «из-менение колеблемого, как сотворенного, чтобы пребыло непоколебимое» (Евр. 12:26,27). Петр говорит: «Придет же день Господень, как тать ночью и тогда **небеса с шумом прейдут**, стихии же, разгоревшись, разрушатся, **земля и все дела на ней сгорят**» (2 Пет. 3:10, курсив мой. — У. Г.). Схожее описание есть и в Откровении, где Иоанн говорит: «И увидел я великий белый престол и Сидящего на нем, от лица Которого бежало небо и земля, и не нашлось им места» (Отк. 20:11). Более того, Иоанн говорит: «И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» (Отк. 21:1).

В протестантском мире существует разногласие по вопросу о том, будет ли земля полностью разрушена и заменена, или просто обновлена. Беркхоф говорит, что богословы-лютеране подчеркивают тот факт, что творение будет совершенно новым, тогда как богословы-реформаты особое значение придают тем стихам, в которых говорится о том, что творение будет просто обновлено<sup>5</sup>. Прочитированные выше отрывки, повествующие о том, что земля будет потрясена и что прежняя земля «прейdet», могут повествовать просто о земле в том виде, в каком она существует сейчас, а не о земле вообще. Даже во 2 Пет. 3:10, где говорится о разрушении стихий и о том, что земля и все пребывающие на ней дела сгорят, возможно, имеется в виду земля не как планета, а скорее как то, что находится на поверхности земли (т. е. большая часть почвы и то, что на ней расположено).

#### **4. Наши воскресенные тела будут частью обновленного творения.** На но-

<sup>5</sup> В данном случае реформатская точка зрения кажется предпочтительней, поскольку трудно представить себе, что Бог полностью уничтожит Свое первоначальное творение, тем самым как бы оставляя последнее слово за дьяволом, отдавая на разрушение то творение, которое сначала было «хорошо весьма» (Быт. 1:31).

вом небе и новой земле будет место и возможность для занятий в наших вое-крещенных телах, которые никогда не состарятся и не станут слабыми или больными. В пользу этой точки зрения свидетельствует убедительный аргумент, гласящий, что первоначальное физическое творение было «хорошо весь-ма» (Быт. 1:31). Поэтому в физическом мире не содержится ничего наслед-ственно-греховного, злого или «недуховного», то же самое можно сказать и о творении, которое Бог облек в физическую форму, и о наших телах, в которых Он нас сотворил. Хотя все это было нарушено и повреждено грехом, Бог не уни-чтожит физический мир полностью (что свидетельствовало бы о том, что грех расстроил и нарушил планы Бога), Он просто сделает совершенным все тво-рение и приведет его в гармонию с теми целями, для которых оно было пер-воначально создано. Поэтому мы можем ожидать, что на новом небе и на новой земле возникнет полностью совершенная земля, которая вновь будет «хо-роша весьма». Мы можем ожидать также, что наши физические тела снова станут «хороши весьма» в очах Божьих, и они будут содействовать исполнению тех целей, ради которых человек первоначально и был помещен на землю.

Когда автор Послания к Евреям говорит, что мы «еще» не видим, что все покорено человеку (Евр. 2:8), он подразумевает, что в будущем все будет нам подчинено, ради царственности человека Иисуса Христа (отметим ст. 9: «За претерпение смерти увенчан славою и честью Иисус»). Это будет исполнени-ем первоначального плана Бога, который состоял в том, что все должно быть подчинено человеческим существам, которых Он сотворил<sup>6</sup>. В этом смысле мы будем «наследовать землю» (Мф. 5:5) и править ею, как того изначально и хотел Бог.

Поэтому нас не должно удивлять, что в некоторых описаниях жизни на небесах мы видим черты, очень схожие с физическим или материальным тво-рением Бога. Мы будем **пить и есть** на брачной вечере Агнца (Отк. 19:9). Иисус будет вновь **пить вино** со Своими учениками в Царстве Небесном (Лк. 22:18). «**Река** воды жизни» будет течь «от престола Бога и Агнца... **среди улицы его**» (Отк. 22:1, курсив мой. — У. Г.). Нет никаких причин утверждать, что все эти выражения сугубо символические, без какого бы то ни было буквального зна-чения. Разве в плане Божьем символические пиры, символическое вино, сим-волические реки и деревья в каком-либо смысле более возвышенны, чем ре-альные пиры, реальное вино и реальные реки и деревья? Эти вещи — просто одна из прекрасных черт совершенства и благодати физического творения, со-зданного Богом.

Конечно, в Книге Откровение есть символические описания, и мы не смо-жем абсолютно во всех случаях точно установить, что следует понимать бук-вально, а что — символически. Однако нетрудно представить себе, что описа-ние небесного города с воротами и стеной и с основаниями — это описание чего-то буквального и реального, «великий город, святой Иерусалим, кото-рый нисходил с неба от Бога. Он имеет славу Божию: светило его подобно дра-гоценнейшему камню» (Отк. 21:10,11). «Улица города — чистое золото, как прозрачное стекло. <... >И цари земные принесут в него славу и честь свою. Ворота его не будут запираются днем; а ночи там не будет. И принесут в него славу и честь народов» (Отк. 21:21—26).

<sup>6</sup> О первоначальном плане Бога, который заключался в том, чтобы человек правил всем творением, см. в

## гл. 14 и гл. 20.

Хотя мы можем испытывать определенную неуверенность в отношении тех или иных деталей, мы не вступили бы в противоречие с текстом, если бы сказали, что на новом небе и на новой земле мы будем есть и пить, а также осуществлять другие физические действия. В Откровении, в описании неба, огромную роль играет музыка, и мы можем предположить, что там музыка и искусство будут прославлять Бога. Возможно, люди будут трудиться над целым рядом всевозможных исследований по технологическому, творческому раз-витию творения, показывая таким образом всю полноту совершенства их тво-рения по образу Божьему.

Более того, поскольку Бог бесконечен и мы никогда не сможем постиг-нуть всю полноту Его величия (Пс. 144:3) и поскольку мы являемся конеч-ным творением, которое никогда не сравнится в познании с Богом<sup>7</sup>, мы мо-жем ожидать, что во всей вечности будем продолжать изучать Бога и Его отно-шения с творением. Так мы продолжим процесс изучения, который начали в этой жизни, ведь «поступать достойно Бога» — значит жить, постоянно «воз-растая в познании Бога» (Кол. 1:10).

**5. Новое творение не будет «вневременным», а будет состоять из беско-печной последовательности мгновений.** Хотя в известном гимне и поется о времени, когда «труба Господня прозвучит, и времени не будет больше», Пи-сание не подтверждает подобного представления. Несомненно, что небес-ный город, освещаемый славой Божьей (Отк. 21:23), никогда не будет по-гружен во тьму или ночь: «Ночи там не будет» (Отк. 21:25). Однако это не озна-чает, что небо — это такое место, где нет времени или что там невозможно сделать нечто после чего-то другого. И действительно, описания небесного поклонения в Откровении состоят из слов, которые произносятся друг за другом в связных предложениях, а действия производятся в определенной последовательности (напр., пред престолом Божьим падают старцы, и «по-клоняются Живущему во веки веков, и полагают венцы свои»; Отк. 4:10). Когда мы читаем о том, как «цари земные... принесут в него славу и честь народов» (Отк. 21:24—26), мы видим действие, которое предполагает после-довательность событий, которые происходят одно после другого. Это, несо-мненно, следует также из того факта, что древо жизни, приносящее двенад-цать видов плодов, дает «на *каждый месяц* плод свой» (Отк. 22:2, курсив мой. — У./.). (О тексте Отк. 10:6 см. в гл. 10.)

<sup>7</sup> В 1 Кор. 13:12 не утверждается, что мы будем знать абсолютно все (Павел мог бы сказать, что мы будем знать все, *τόποῦτα*, если бы имел в виду именно это). При правильном переводе в этом месте говорится о том, что мы будем обладать более пол-ным и насыщенным знанием «подобно тому, как мы познаны», т. е. без заблуждений и ошибок.

Поскольку мы существа конечные, то можно ожидать, что мы всегда бу-дем жить в последовательности мгновений. Как мы никогда не достигнем Божь-его всезнания или вездесущности, так и вечности Бога, в смысле равного вое-приятия всего времени, жизни вне последовательности мгновений, вне огра-ничения временем. Мы являемся конечными существами, которые будут жить в бесконечной последовательности мгновений.

### Б. Учение о новом творении побуждает нас собирать сокровища на небе, а не на земле

Когда мы осознаем, что нынешнее творение временно и что наша жизнь в новом творении будет длиться вечно, это побуждает нас к благочестивой жиз-ни и к стремлению собирать сокровища на небе. Рассуждая о том, что земля и небо будут уничтожены, Петр говорит:

*Если так все это разрушится, то какими должно быть в святой жиз-ни и благочестии вам, ожидающим и желающим пришествия дня Божия, в который воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают? Впрочем мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда (2 Пет. 3:11—13, курсив мой. — У. Г.).*

А Иисус прямо говорит нам:

**Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкопывают и крадут; но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляет и где воры не подкопывают и не кра-дут; ибо, где сокровища ваши, там будет и сердце ваше (Мф. 6:19—21, курсив мой. — У. Гу.**

### В. Новое творение будет прекрасно и исполнено изобилия и радости в присутствии Божьем

Исследуя все вопросы, касающиеся нового неба и новой земли, мы недож-ны забывать, что Писание говорит об



этом новом творении как о месте, исполненном красоты и радости. Эта тема постоянно повторяется в описании неба в Книге Откровение (гл. 21 и 22). Это «святой город», «приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (21:2). Там «смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет» (21:4). Там мы будем пить «даром от источника воды живой» (21:6). Этот город «имеет славу Божию; светило его подобно драгоценнейшему камню, как бы камню яспису кристалловидно-му» (21:11). Это город огромных размеров, вне зависимости от того, как мы понимаем приводимые цифры — буквально или символически. Длина его — «двенадцать тысяч стадий» (21:16), т. е. около 1400 миль (2250 км), и «длина и широта и **высота** его равны» (21:16). Разные части города изготовлены из огромных драгоценных камней различного цвета (21:18—21). В нем не будет никакого зла, так как «не войдет в него ничто нечистое, и никто преданный мерзости и лжи, а только те, которые написаны у Агнца в книге жизни» (21:27).

#### **8 О степени вознаграждения на небесах см. в гл. 55.**

В этом городе мы будем править всем творением Божиим: «И будут царство-вать во веки веков» (22:5).

Однако более важным, чем физическая красота небесного города, более важным, чем общение, которым мы будем наслаждаться с народом Божиим из всех наций и исторических периодов, более важным, чем наше избавление от боли, горя и физического страдания, и более важным, чем власть над Царством Божиим, — гораздо более важным, чем все это, — будет наше присутствие перед Богом и наслаждение общением с Ним. «Се, **скиния Бога с человеками**, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их; и отрет Бог всякую слезу с очей их...» (21:3,4, курсив мой. — *У. Г.*).

В Ветхом Завете сказано, что когда слава Божья наполняла храм, священники не могли стоять на служении (2 Пар. 5:14). В Новом Завете сказано, что, когда слава Божья окружила пастухов на поле близ Вифлеема, они «убоялись страхом великим» (Лк. 2:9). Однако там, внебесном городе, мы будем способны вынести присутствие силы и святости Бога. «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, **ибо слава Божия осветила его, и светильник его—Агнец**» (21:23, курсив мой. — *У. Г.*). Это будет исполнением плана Бога, Который решил призвать нас «славою и благодатью» (2 Пет. 1:3); тогда Бог призовет нас постоянно пребывать **пред славою Своею непорочными в радости**» (Иуд. 1:24, курсив мой. — *У. Г.*; ср.: Рим. 3:23; 8:18; 9:23; 1 Кор. 15:43; 2 Кор. 3:18; 4:17; Кол. 3:4; 1 Фес. 2:12; Евр. 2:10; 1 Пет. 5:1,4,10).

В этом городе мы будем жить в присутствии Божьем, так как «престол Бога и Агнца будет в нем, и рабы Его будут служить Ему» (22:3). Здесь, на земле, мы иногда испытываем радость подлинного поклонения Богу и осознаем, что наша величайшая радость заключается в Его прославлении. Но в том городе радость увеличится во много раз и мы испытаем то, ради чего и были сотворены. Наша величайшая радость будет заключаться в том, что мы увидим Самого Господа и навсегда пребудем с Ним. Когда Иоанн говорит о благословениях небесного города, то последнее, о чем он упоминает, — **«узрят лице Его»** (22:4, курсив мой. — *У. Г.*) — это самое значительное благословение. Когда мы посмотрим в лицо нашему Господу, а Он в ответ посмотрит на нас с бесконечной любовью, мы увидим в Нем исполнение всего хорошего, справедливого и желанного, что только есть в мире. В лице Бога мы увидим исполнение всех желаний: совершенной любви, мира, радости, познания истины, справедливости, святости и мудрости, доброты и силы, славы и красоты. Когда мы посмотрим в лицо нашего Господа, мы более полно, чем когда-либо, осознаем: **«Полнота радостей пред лицом Твоим, блаженство в деснице Твоей во-зек»** (Пс. 15:11, курсив мой. — *У. Г.*). Тогда исполнится стремление наших сердец: «Одного просил я у Господа, того только ищу, чтобы пребывать мне в Юме Господнем во все дни жизни моей, **созерцать красоту Господню** и посещать храм Его» (Пс. 26:4, курсив мой. — *У. Г.*).

2 Зак. 3605

Когда мы, наконец, увидим Господалицом клицу, наши сердца уже ни в чем не будут нуждаться более. «Кто мне на небе? и с Тобою ничего не хочу на земле... Богтвердыня сердца моего и часть моя вовек» (Пс. 72:25,26). Тогда мы с радостью присоединимся к спасенным всех времен и к великому небесному воинству, которые воспевают: «Свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (Отк. 4:8).

## **Вопросы для самостоятельной работы**

1. Прежде вы часто размышляли о новом небе и новой земле? Стремитесь ли вы к ним всем сердцем? Если ваше стремление не очень сильно, то, как вы думаете, почему?

2. После прочтения этой главы усилилось ли ваше желание попасть в небесный город? Как вы считаете, какой эффект окажет на вашу христианскую жизнь горячее стремление к будущей жизни?

3. Согласны ли вы с тем, что новое творение — это определенное место, в котором мы будем существовать в наших совершенных физических телах? Если да, вас это вдохновляет или тревожит? Почему? Как вы полагаете, почему даже в наши дни необходимо настаивать на том, что небо — это определенное место?

4. Каким образом вы уже смогли сберечь сокровища на небе, а не на земле? Как вы могли бы добиться большего в этом плане? Как вы считаете, вам это удастся?

5. Иногда люди думают, что будущая жизнь будет скучна. Вам приходила в голову эта мысль? Как можно возразить на это?

6. Вы в состоянии описать ваши ощущения, которые, по вашему мнению, вы испытаете, когда войдете в присутствие Божье и увидите Его лицом к лицу?

## Специальные термины

небо  
новая земля

новое небо

## Библиография

### Соответствующие разделы в евангельских систематических богословиях

1. Англиканские (епископальные) 1882-1892 Litton, 600-605
2. Арминианские (уэслианские или методистские)  
1875-1876 Pope, 3:447-454  
1892-1894 Miley, 2:472-475  
1940 Wiley, 3:375-393  
1960 Purkiser, 574-577  
1983 Carter, 2:1130-1133, 1136-1140
3. Баптистские  
1767 Gill, 2:258-268, 329-340  
1887 Boyce, 471-477  
1907 Strong, 1029-1033  
1917 Mullins, 483-488  
1976-1983 Henry, 4:593-614 1983-1985 Erickson, 1225-1234
4. Диспенсационалистские  
1947 Chafer, 4:433-439; 5:365-376  
1949 Thiessen, 397-399
5. Лютеранские  
1917-1924 Pieper, 3:550-555  
1934 Mueller, 639-644
6. Реформатские (или пресвитерианские)  
1724-1758 Edwards, 2:617-641  
1861 Heppe, 706-712  
1871-1873 Hodge, 3:855-861  
1878 Dabney, 849-852  
1889 Shedd, 2b:664-666  
1938 Berkhof, 736-738  
1962 Buswell, 2:511-538
7. Обновленческие (пятидесятнические и харизматические) 1988-1992 Williams, 3:479-508

### Соответствующие разделы в авторитетных римско-католических богословиях

## 1. Традиционные

1955 Ott, 476-479

## 2. Написанные после II Ватиканского собора

1980 McBrien, 2:1141-1142, 1155-1156

### Другие работы

Blamires, Harry. *Knowing the Truth About Heaven and Hell*. Knowing the Truth series, eds. J. I. Packer and Peter Kreeft. Ann Arbor: Servant, 1988.

Gilmore, John. *Probing Heaven: Key Questions on the Hereafter*. Grand Rapids: Baker, 1989.

Grider, J. K. "Heaven". In *EDT*, pp. 499, 500.

Hoekema, Anthony A. "The New Earth". In *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979, pp. 274-287.

Lincoln, Andrew T. *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought With Special Reference to His Eschatology*. Society for New Testament Studies Monograph Series. London; New York: Cambridge, 1981.

Murray, John. "Glorification". In *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955, pp. 174—181.

Smith, Wilbur M. *The Biblical Doctrine of Heaven*. Chicago: Moody, 1968.

### Отрывок для запоминания

Отк. 21:3,4:

*И услышал я громкий голос с неба, говорящий: се, скиния Бога с человеками, и Он будет обитать с ними; они будут Его народом, и Сам Бог с ними будет Богом их; и отрет Бог всякую слезу с очей их, и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет; ибо прежнее прошло.*

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### Приложение 1

## Исторические символы веры<sup>1</sup>

В этом приложении представлены некоторые наиболее значительные символы веры, сформулированные в различные периоды истории Церкви. Из раннехристианской церкви я включил в этот перечень четыре великих вселенских символа веры: Апостольский (III—IV вв.), Никейский (325/381 гг.), Афанасьевский (конец IV— начало Vв.) и Халкидонский (451 г.). Из протестантских церквей, начиная с Реформации, я включил еще четыре символа веры: «Тридцать девять статей» (1571 г.) [англиканская церковь и методисты]; «Вест-минстерское вероисповедание» (1643— 1646 гг.) [британские реформаты и пре-свитериане]; «Нью-Хемпширское баптистское исповедание» (1833 г.) и «Баптистскую веру и весть» (1925/1963 гг.) [Южные баптисты]. И наконец, я включил «Чикагскую декларацию о непогрешимости Библии» (1978 г.), потому что она явилась результатом работы конференции, представляющей все многообразие евангелических традиций, и получила широкое признание как нормативный вероучительный документ, посвященный вопросу разногласий в церкви, имевших место в недавнем прошлом и в настоящем.

Недостаток места заставил меня включить в приложение только один из весьма пространственных символов веры, созданных в эпоху Реформации, и я остановился на «Вестминстерском вероисповедании», в котором отражена доктринальная позиция, во многом совпадающая с позицией этой книги. Это означает, что я не смог включить сюда

второй из величайших лютеранских символов веры — «Аугсбургское вероисповедание» (1530), или «Формулу согласия» (1576)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Апостольский, Никейский, Афанасьевский символы веры цит. по: Книга согласия: Вероисповедание и учение лютеранской церкви. М.: Лютеранское наследие, 1998.

Вестминстерское исповедание веры цит. по: Вестминстерское исповедание веры. М.: Протестант, 1995. — Примеч. ред.

<sup>2</sup>Эти лютеранские вероисповедания легко найти в книге: Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, 3 vols. (Grand Rapids: Baker, 1983, reprint of 1931 edition), 3:3-73, 93-180.

Учащиеся, которые уделят время внимательному чтению этих вероисповеданий, убедятся, что в них представлено великолепное изложение учения Писания.

### АПОСТОЛЬСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ (III–IV вв. н. э.)

Верую в Бога, Отца Всемогущего, Творца неба и земли.

И во Иисуса Христа, едиnorodного Сына Божия, Господа нашего, зачатого от Духа Святого, рожденного от девы Марии, пострадавшего при Понтии Пилате, распятого, умершего и погребенного<sup>1</sup>, воскресшего из мертвых в третий день, вознесшегося на небеса, сидящего одесную Бога, всемогущего Отца, откуда Он придет судить живых и мертвых.

Верую в Духа Святого, в единую святую христианскую Церковь, в общество святых, в отпущение грехов, в воскресение плоти и в жизнь вечную. Аминь.

♦ ♦ ♦

### НИКЕЙСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ (325 г. н. э.; уточнен на Константинопольском соборе в 381 г. н. э.)

Верую во единого Бога Отца Всемогущего, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого.

И во единого Господа Иисуса Христа, едиnorodного Сына Божия, от Отца рожденного прежде всех веков, Бога от Бога<sup>2</sup>, Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, единосущного Отцу, и чрез Которого все сотворено, сошедшего с небес ради нас, людей, и нашего ради спасения; воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы, и вочеловечившегося, и распятого за нас при Понтии Пилате, страдавшего и погребенного, и воскресшего в третий день по Писанию, и вознесшегося на небеса, и сидящего одесную Отца, и снова грядущего во славе судить живых и мертвых; Его же царствию не будет конца.

<sup>1</sup> Я не включаю сюда фразу «сошедшего в ад», так как ее нет в ранней редакции Апостольского символа веры и так как это вызывает доктринальные споры (см. дискуссию в гл. 26).

<sup>2</sup> Слов «Бога от Бога» не было в версии 381 г., они взяты из предыдущего текста, 325 г., и включены в современную редакцию.

<sup>3</sup> Слова «и Сына» были включены в текст после Константинопольского собора 381 г., и сегодня такая редакция этого текста принята и протестантской, и Римско-католической церковью. Но этих слов нет в тексте, принятом православными церквями. (См. гл. 13.)

И в Духа Святого, Господа и Животворящего, от Отца и Сына<sup>3</sup> исходящего, с Отцом и Сыном достойного принять поклонение и прославление, гонимого и преследуемого через пророков.

И во единую святую, христианскую (кафолическую) и апостольскую Церковь.

Исповедую единое Крещение во оставление грехов, ожидаю воскресения мертвых и жизни будущего века. Аминь.

♦ ♦ ♦

### ХАЛКИДОНСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ (451 г. н. э.)

Итак мы, следуя Святым Отцам, единодушно учим людей исповедовать единого Сына, нашего Господа Иисуса Христа, единого совершенного в Божественной сущности и совершенного в человеческой сущности; истинного Бога и истинного человека, наделенного разумной душой и телом; *единосущного Отцу в Божестве и единосущного*

**нам по человеческой сущности;** во всем подобного нам, без греха; рожденного прежде всех веков Отцом в Божественной сущности и в сии последние дни, нас ради и нашего ради спасения, родившегося от Девы Марии, Матери Божьей, в человеческой сущности; единого Христа, Сына, Господа, едиnorodного, признаваемого в **двух природах, неслиян-но, неизменно, нераздельно, неразлучно;** так что различие природ никоим образом не уничтожается их соединением, но **свойства каждой природы сохраняются** и согласно действуют в **одном Лице** и одной ипостаси, не разделенной на двалии, но единого Сына, едиnorodного, Бога, Слова, Господа Иисуса Христа, как о Нем возвестили пророки от начала, и как нас научил Сам Господь Иисус Христос, и как нам передано в исповедании Святых Отцов.

◆ ◆ ◆

## АФАНАСЬЕВСКИЙ СИМВОЛ ВЕРЫ (IV-V вв. н. э.)

1. Всякий, желающий спастись, должен прежде всего иметь всеобщую [кафолическую] христианскую веру.
2. Тот, кто не хранит эту веру в целостности и чистоте, несомненно обречен на вечную погибель.
3. Всеобщая же вера заключается в том, что мы поклоняемся единому Богу в Троицестве и Троицеству в Едином Божестве;
4. Не смешивая ипостаси и не разделяя сущность Божества.
5. Ибо одна ипостась Божества — Отец, другая — Сын, третья же — Дух Святой.
  6. Но Божество — Отец, Сын и Святой Дух — едино, слава [всехипоста-сей] одинакова, величие [всех ипостасей] вечно.
  7. Каков Отец, таков же и Сын и таков же Дух Святой.
  8. Отец не сотворен, Сын не сотворен и Дух не сотворен.
  9. Отец не постижим, Сын не постижим и Святой Дух не постижим.
  10. Отец вечен, Сын вечен и Святой Дух вечен.
  11. И все же они являются не тремя вечными, но единым Вечным [Божеством].
  12. Равно как не существует трех Несотворенных и трех Непостижимых, но один Несотворенный и один Непостижимый.
  13. Таким же образом, Отец всемогущ, Сын всемогущ и Святой Дух всемогущ.
  14. Но все же не трое Всемогущих, но один Всемогущий.
  15. Также Отец есть Бог, Сын есть Бог и Святой Дух есть Бог.
  16. Хотя они являются не тремя Богами, но одним Богом.
  17. Точно так же Отец есть Господь, Сын есть Господь и Святой Дух есть Господь.
  18. И все же существуют не три Господа, но один Господь.
  19. Ибо подобно тому, как христианская истина побуждает нас признать каждую ипостась Богом и Господом, так и всеобщая [кафолическая] вера заповедует нам говорить, что существует три Бога, или три Господа.
  20. Отец является Несозданным, Несотворенным и Нерожденным.
  21. Сын происходит только от Отца, Он не создан и не сотворен, но порожден.
  22. Святой Дух происходит от Отца и от Сына, Он не создан, не сотворен, не рожден, но исходит [от Них].
  23. Итак, существует один Отец, а не три Отца, один Сын, а не три Сына, один Святой Дух, а не три Святых Духа.
  24. И в этом Троицестве никто не является ни первым, ни последующим, равно как никто не больше и не меньше других,
  25. Но все три ипостаси одинаково вечны и равны между собою. И так во всем, как было сказано выше, надлежит поклоняться Единству в Троицестве и Троицеству в Единстве.
  26. И всякий, кто желает обрести спасение, должен так рассуждать о Троице.
  27. Кроме того, для вечного спасения необходимо твердо веровать в воплощение нашего Господа Иисуса Христа.
  28. Ибо праведная вера заключается в том, что мы веруем и исповедуем нашего Господа Иисуса Христа Сыном Божьим, Богом и Человеком.
  29. Богом от Сути Отца, порожденным прежде всех веков; и Человеком, от естества матери Своей рожденным в должное время.
  30. Совершенным Богом и совершенным Человеком, обладающим разумной душой и человеческим телом.
  31. Равным Отцу по Божественности и подчиненным Отцу по Своей человеческой сущности.

32. Который, хотя и является Богом и Человеком, при этом является не двумя, но единым Христом.
33. Единым не потому, что человеческая сущность превратилась в Бога.
34. Полностью Единым не потому, что сущности смешались, но по причине единства ипостаси.
35. Ибо как разумная душа и плоть есть один человек, так же Бог и Человек есть один Христос.
36. Который пострадал ради нашего спасения, сошел в ад, воскрес из мертвых в третий день.
37. Он вознесся на небеса, Он восседает одесную Отца, Бога Всемогущего, откуда Он придет судить живых и мертвых.
38. При Его пришествии все люди вновь воскреснут телесно и дадут отчет о своих деяниях.
39. И творившие добро войдут в жизнь вечную. Совершавшие же зло — [будут посланы] в вечный огонь.
40. Это всеобщая [кафолическая] вера. Тот, кто искренне и твердо не верует в это, не может обрести спасения.

♦ ♦ ♦

## СИМВОЛ ВЕРЫ (ТРИДЦАТЬ ДЕВЯТЬ СТАТЕЙ) (1571: англиканская церковь)

### */ . О вере в Святую Троицу*

Существует только один живой и истинный Бог, вечный, не имеющий тела, частей или страстей; обладающий бесконечными могуществом, мудростью и благостью; Создатель и Хранитель всех вещей, видимых и невидимых. И в единстве этого Бога заключены три Личности, единые в Своей сущности, могуществе и вечности: Отец, Сын и Святой Дух.

### *// . О Слове, или Сыне Божьем, Который был воплощен в человека*

Сын, Который является Словом Отца, извечно порожденным Отцом, принял человеческую природу во чреве Девы Марии, от ее сущности, так что две полные и совершенные природы, Божественная и человеческая, соединились в одной Личности, чтобы никогда больше не разъединяться, откуда следует, что есть один Христос, Бог и Человек; Который претерпел страдания, был распят, умер и был погребен, чтобы примирить Своего Отца с нами и стать жертвой не только за первородный грех, но и за индивидуальные грехи людей.

### *III . О сошествии Христа в ад*

Поскольку Христос умер за нас и был погребен, следует также верить, что Он сошел в ад.

### *IV . О воскресении Христа*

Христос действительно воскрес из мертвых и получил снова Свое тело из плоти, костей и всех вещей, присущих совершенству человеческой природы; после чего Он вознесся на небо, и восседает там, пока не возвратится, чтобы судить всех людей в последний день.

*V . О Святом Духе* Святой Дух, исходящий от Отца и Сына, обладает такими же сущностью, величием и славой, какими обладают Отец и Сын, и является истинным и вечным Богом.

*VI . О достаточности Священного Писания для спасения* Священное Писание содержит все необходимое для спасения: поэтому ни от кого нельзя требовать, чтобы все, чего нельзя из него вычитать или доказать с его помощью, принималось за Символ веры или считалось необходимым для спасения. Под Священным Писанием мы понимаем те канонические книги Ветхого и Нового Заветов, чей авторитет никогда не подвергался сомнению в Церкви.

## **О названиях и количестве канонических книг**

Бытие Исход Левит Числа

Второзаконие Книга Иисуса Навина Книга Судей Израилевых Первая книга Самуила\* Вторая книга Самуила\* Первая книга Царств\* Вторая книга Царств\* Первая книга Паралипоменон

Вторая книга Паралипоменон Первая книга Ездры\*\* Вторая книга Ездры\*\* Книга Есфирь Книга Иова Псалтирь Книга Екклесиаста,

или Проповедника Книга Песни Песней Соломона Четыре великих пророка\*\*\* Двенадцать малых пророков\*\*\*

**\* В русской синодальной Библии это Первая книга Царств, Вторая книга Царств, Третья книга Царств, Четвертая книга Царств, соответственно. — Примеч. ред. \*\* В русской синодальной Библии — Книга Ездры. — Примеч. ред. \*\*\* Имеются в виду книги пророков Исаи, Иеремии, Иезекииля, Даниила, Осии, Иоила, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии, Ма-лахии. — Примеч. ред.**

Остальные книги церковь действительно читает ради примера и улучшения нравов; однако она не использует их для утверждения какой-либо доктрины:

Третья книга Ездры Четвертая книга Ездры Книга Товита Книга Юдифь Продолжение книги Есфирь Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова  
Книга пророка Варуха Песнь трех детей История Сусанны О Виле и драконе Молитва Манассии Первая книга Маккавейская Вторая книга Маккавейская

Все книги Нового Завета, получившие общее признание, мы также признаем и считаем каноническими.

### ***VII. О Ветхом Завете***

Ветхий Завет не противоречит Новому: ибо и в Ветхом, и в Новом Завете вечная жизнь предлагается человечеству через Христа, Который является единственным Посредником между Богом и человеком, будучи Богом и Человеком. По той причине, что прежде это было неизвестно, древние отцы стремились получить только преходящие обетования. Хотя закон, данный Богом через Моисея и касающийся церемоний и обрядов, не обязывает христиан соблюдать его, равно как и гражданские предписания этого закона не требуют исполнения в любом обществе, ни один христианин не освобождается от послушания заповедям, каковые именуются моральными.

### ***VIII. О символах веры***

Никейский символ веры, а также вероисповедание, обычно именуемое Апостольским символом веры, следует полностью принимать и верить им: ибо они могут быть подтверждены наиболее ясными свидетельствами Священного Писания.

***IX. О первородном грехе*** Первородный грех состоит не в подражании Адаму (как напрасно утверждают пелагиане), а в испорченности природы каждого человека, каковая естественным образом передается потомкам Адама. Из-за того что человек отделился от первоначальной праведности и стал по своей природе склонным к греху, вождение плоти всегда противоречит духу, и каждый человек, рожденный в этом мире, заслуживает Божьего гнева и осуждения. И эта зараженность природы остается даже у тех, кто возрожден, ибо вождение плоти, именуемое по-гречески *φρόνιμα σαρκός* (каковое иными истолковывается как мудрость, иными как чувственность, иными как страсть, иными как желание плоти), не подвластно закону Бога. И хотя верующие и крещенные не подлежат осуждению, апостол признает, что сами по себе страсть и вождение имеют греховную природу.

***X. О свободной воле*** Состояние человека после грехопадения Адама таково, что он не может измениться и подготовить себя к вере своими собственными естественными силами и добрыми делами и воззвать к Богу. По той причине, что у нас нет возможности делать добрые дела, приятные и угодные Богу, без Божьей благодати, мы можем иметь добрую волю только через Христа, направляющего нас и действующего в нас, когда мы имеем эту добрую волю.

***XI. Об оправдании человека*** Мы считаемся оправданными перед Богом благодаря нашему Господу и Спасителю Иисусу Христу только верой, а не нашими собственными делами или заслугами. То, что мы оправданы только верой, составляет самую благо-творную доктрину и дает великое утешение, о чем более подробно говорится в Гомилии об оправдании.

***XII. О добрых делах*** Добрые дела, которые являются плодами веры и совершаются после оправдания, не могут искупить наши грехи и помочь нам выдержать суровость Божьего суда. Однако они действительно приятны и угодны Богу во Христе и обязательно вырастают из истинной и живой веры; по ним живая вера узнается так же наглядно, как дерево узнается по его плодам.

### ***XIII. О делах до оправдания***

Дела, совершенные до обретения Христовой благодати и воздействия Его Духа, не угодны Богу, поскольку они не произрастают из веры в Иисуса Христа; кроме того, они не подготавливают человека к получению благодати и не заслуживают (вопреки утверждениям некоторых ученых мужей) благодати соответствия. Напротив, поскольку они совершены не по воле и повелению Бога, мы несколько не сомневаемся, что они имеют греховную природу.

### ***XIV. О сверхдолжных делах***

Проповедовать пользу добровольных дел, совершаемых независимо от повелений Бога (так называемых «сверхдолжных» дел), невозможно иначе, как с высокомерием и нечестивостью. Ибо такими делами люди показывают, что они отдают Богу не только то, что обязаны отдавать, а делают ради Него гораздо больше, чем того требует долг, хотя Христос ясно сказал: «Когда исполните все повеленное вам, говорите: „мы рабы ничего не стоящие“».

### ***XV. От том, что безгрешен только Христос***

Христос поистине был во всем уподоблен нам, за исключением греха, которого Он был полностью лишен, — как в плоти, так и в духе. Он пришел, чтобы стать непорочным Агнцем, Который, принеся Себя однажды в жертву, должен был очистить мир от греха, хотя (как говорит святой Иоанн) в Нем не было греха. Но все мы, пусть даже крещенные и заново рожденные во Христе, совершаем многие прегрешения; и если мы говорим, что в нас нет греха, то обманываем себя, и нет в нас правды.

### ***XVI. О грехе после крещения***

Не всякий тяжкий грех, совершенный после крещения, является грехом против Святого Духа, и потому непростительным. По этой причине дар покаяния не следует отнимать у тех, кто впал в грех после крещения. После того как мы получили Святого Духа, мы можем отдалиться от дарованной благодати и впасть в грех, но, по милости Божьей, мы имеем возможность возродиться и изменить свою жизнь к лучшему. Поэтому заслуживают осуждения те, кто говорит, что не сможет согрешить до конца своих дней, и отрицает значение прощения тех, кто искренне раскаивается.

### ***XVII. О предопределении и избрании***

Предопределение есть предвечный замысел Бога, в соответствии с которым (до того, как были заложены основания мира) Он постановил Своим тайным советом спасти от проклятия и осуждения тех, кого Он избрал во Христе из всего человечества, и привести их через Христа к вечному спасению, как сосуды, предназначенные для славы. По этой причине, те, кого Бог наделил столь высокой привилегией, призываются, согласно Божьему замыслу, Его Духом, действующим в надлежащее время. Они, по благодати, откликаются на призвание; получают оправдание; становятся чадами Божьими через усыновление; уподобляются Его едиnorodному Сыну Иисусу Христу; праведно ходят в добрых делах и, в конце концов, по благодати Божьей, получают вечное блаженство.

Но если благочестивое размышление о предопределении и нашем избрании во Христе приносит неизъяснимое утешение праведникам, которые ощущают в себе работу Христова Духа, умерщвляющего дела плоти, направляющего мысли на высокие и небесные предметы, укрепляющего веру в вечное спасение через Христа и пробуждающего все большую любовь к Богу, то для любопытных и плотских людей, лишенных Христова Духа и постоянно имеющих перед глазами приговор Божьего предопределения, это самая опасная западня, используя которую дьявол толкает их либо в безрассудство, либо в беззаботность крайней нечестивости, не менее опасную, чем безрассудство.

Кроме того, мы должны принимать Божьи обетования в том виде, в каком они изложены в Священном Писании, и подчиняться в своих делах Божьей воле, отчетливо явленной нам в Божьем Слове.

### ***XVIII. Об обретении вечного спасения только именем Христа***

Осуждению также подлежат те, кто берет на себя смелость утверждать, будто каждый человек будет спасен законом или сектой, которой он привержен, и потому люди должны стараться строить свою жизнь по этому закону и по велению природы. Ибо Священное Писание говорит нам, что люди могут быть спасены только именем Иисуса Христа.

### ***XIX. О церкви***

Видимая церковь Христа — это община верующих, в которой проповедуется Слово Божье и должным образом



совершаются таинства, заповеданные Христом.

Подобно тому, как заблуждались церкви Иерусалима, Александрии и Антиохии, заблуждается и церковь Рима, причем не только в своем образе жизни и церемониях, но и в вопросах веры.

**XX. О полномочиях церкви** Церковь имеет право учреждать ритуалы, или церемонии, и является высшим авторитетом в спорах о вере. Вместе с тем церковь не имеет законного права учреждать что-либо, противоречащее Божьему слову, равно как и толковать какое-либо место Писания столь произвольно, что оно становится не-совместимым с остальными. Таким образом, несмотря на то что церковь является свидетелем и хранителем Священного Писания, она не должна предписывать что-либо противоречащее ему, а также принуждать верить в то, что не содержится в Писании, но якобы необходимо для спасения.

**XXI. О полномочиях генеральных советов** Генеральные советы не могут созываться без распоряжения и помимо воли князей. Но и собравшись, они могут заблуждаться (поскольку это всего лишь собрание людей, среди которых далеко не все руководствуются Святым Духом и Словом Божиим), и иногда действительно заблуждаются, даже в вопросах, касающихся Бога. Поэтому их предписания, объявляемые обязательными для спасения, не имеют никакой законной силы, если о них нельзя сказать, что они взяты из Священного Писания.

### **XXII. О чистилище**

Римское учение о чистилище, индульгенциях, богослужении и почитании статуй и реликвий является нелепостью и пустым измышлением, не только не имеющим никакого подтверждения в Писании, но и противоречащим Божьему Слову.

### **XXIII. О служении в общине**

Всякий человек поступает незаконно, присваивая право на публичную проповедь или отправление таинств, если он не был призван и утвержден на этом посту законным образом. А те, кого мы можем считать законно призванными и посланными, избираются на этот пост людьми, облеченными властью, и являются служителями в винограднике Господа.

**XXIV. Об обращении к пастве на понятном языке** Совершение общей молитвы в церкви или отправление таинств на непонятном языке явно противоречит Божьему Слову и обычаю первоначальной церкви.

**XXV. О таинствах** Таинства, заповеданные Христом, являются не просто символами вероисповедания христиан, а верными свидетельствами и действенными признаками благодати и доброй воли Бога по отношению к нам, благодаря чему в нас совершается невидимая внутренняя работа, укрепляющая нашу веру в Бога.

Христом, нашим Господом, установлено в Евангелии только два таинства, а именно крещение и евхаристия.

Пять обрядов, обычно именуемых таинствами, а именно конфирмация, покаяние, рукоположение, брак и соборование, нельзя рассматривать как таинства Евангелия, ибо они вырастают либо из неправильного следования апостолам, либо из жизненных ситуаций, допускаемых Писанием, но не имеют ничего общего с природой истинных таинств — крещением и Вечерей Господней, поскольку не имеют никаких видимых признаков обряда, учрежденного Богом.

Таинства были заповеданы Христом не для того, чтобы мы были их безучастными наблюдателями, а для того, чтобы мы использовали их надлежащим образом. Их действенность проявляется только тогда, когда мы принимаем их достойно; те же, кто принимает их неподобающе, покупают себе осуждение, как сказал святой Павел.

### **XXVI. О неспособности недостойных служителей помешать действенности таинств**

Несмотря на то что в видимой церкви зло всегда смешано с добром и иногда зло получает высокое право на проповедование Слова и отправление таинств, тот факт, что нечестивые служители совершают это не своим именем, а именем Христа, и служат по Его поручению, мы можем принимать их служение, слушая Слово Божье и участвуя в таинствах. Ни благие последствия Христовых установлений, ни щедрость Божьих даров не отнимаются вследствие их нечестивости у тех, кто с верой и надлежащим образом принимает таинства, которые остаются действенными благодаря Христову установлению и обетованию, несмотря на то что отправляются грешными людьми.

Тем не менее церковная дисциплина предусматривает возможность расследования поведения недостойных служителей и их обвинения теми, кому известно об их прегрешениях; в случае доказательства их вины справедливым судом они подлежат смещению.

**XXVII. О крещении** Крещение — это не только знак исповедания и знак отличия, с помощью которого христиане отличаются от некрещенных, но это также знак возрождения или нового рождения, с помощью которого, если крещение принято верно, они входят в церковь; обетования прощения грехов и наше усыновление как сыновей Божьих Духом Святым видимым образом подчеркиваются и запечатлеваются; вера утверждается и благодать возрастает добродетелью молитвы к Богу. Крещение малых детей также мудро сохранить в церкви, как наиболее согласующееся с установлением Христа.

#### **XXVIII. О Вечере Господней**

Вечера Господня — это не только знак любви, которую христиане испытывают друг к другу, но и таинство нашего искупления смертью Христа: в той мере, в какой мы правильно, достойно и с верой принимаем оное, хлеб, который мы преломляем, является причащением к телу Христа, а чаша благословения, сходным образом, является причащением к крови Христа.

Пресуществление (или изменение сущности хлеба и вина) в евхаристии не подтверждается Священным Писанием, противоречит ясным словам Писания, извращает природу таинства и дает повод для многочисленных суеверий.

Тело Христа дается, принимается и вкушается в Вечере Господней только небесным и духовным образом. Средством же, с помощью которого тело Христа получается и вкушается в вечере, является вера.

По установлению Христа таинство евхаристии не должно было откладываться на будущее, превозноситься или становиться предметом поклонения.

#### **XXIX. О нечестивых, которые не вкушают тело Христа, участвуя в Вечере Господней**

Нечестивые, а также те, кто лишен живой веры, даже если они телесно и видимо терзают своими зубами (как сказал святой Августин) таинство тела и крови Христа, никоим образом не являются причастниками Христа; напротив, они вкушают и пьют символ, или таинство, столь великой сущности на свою погибель.

#### **XXX. Об обоих видах**

В чаше Господа не следует отказывать мирянам, так как, по Христову установлению и повелению, оба элемента Господнего таинства должны даваться всем христианам.

#### **XXXI. О единственной жертве Христа, совершенной на кресте**

Жертвоприношение Христа, однажды совершенное, — это полное искупление и умилоствление за все грехи мира, как первородный, так и индивидуальные; и не существует никакого иного искупления греха, кроме этого. Поэтому распространенное мнение о том, что на католической мессе священник действительно приносит в жертву Христа за живых и мертвых, чтобы получить отпущение грехов, — это богохульное измышление и опасный обман.

#### **XXXII. О браке священников**

Закон Божий не повелевает епископам, священникам и дьяконам давать обет безбрачия или воздерживаться от брака; поэтому они, как и все остальные христиане, имеют законное право вступать в брак по своему усмотрению, если сочтут, что это лучше послужит благочестию.

#### **XXXIII. Об отлученных от церкви**

Тот человек, который вследствие открытого осуждения церковью изгоняется из лоно церкви и отлучается, должен восприниматься всем сообществом верующих как язычник и мытарь, пока не будет публично прощен благодаря покаянию и принят в церковь судьей, имеющим на то право.

#### **XXXIV. О традициях церкви**

Совершенно очевидно, что традиции и обряды не могли быть везде одинаковыми или похожими, ибо во все времена они были различны и могли изменяться в соответствии с многообразием стран, эпох и человеческих обычаев, при условии, что они не устанавливались вопреки Божьему Слову. Всякий, кто, по своему личному усмотрению, преднамеренно и открыто нарушает традиции и обряды церкви, которые не противоречат Слову Бога и утверждены общепризнанной властью, подлежит публичному осуждению (чтобы другие боялись поступать так же) за нарушение заведенного порядка в церкви, подрыв авторитета магистрата и оскорбление чувств слабейших братьев.

**XXXV. О гомилиях** Вторая книга гомилий, откуда взяты некоторые названия, вошедшие в

эту статью, содержит благочестивое и полезное учение и необходима в наше время точно так же, как предыдущая Книга гомилий, вышедшая во времена Эдуарда Шестого. Поэтому мы считаем, что они должны читаться в церкви священниками, усердно и отчетливо, и что они доступны пониманию народа.

#### Названия гомилий

1. Об истинном назначении церкви.
2. Против опасности идолопоклонства.
- 3.0 восстановлении и сохранении чистоты церквей. 4.0 добрых делах; о посте.
5. Против чревоугодия и пьянства.
6. Против излишеств в одежде. 7.0 молитве.
- 8.0 месте и времени молитвы.
- 9.0 том, что общие молитвы и таинства должны совершаться на понятном языке.
- 10.0 почтительном отношении к Божьему Слову. 11.0 пожертвованиях. 12.0 рождестве Христа. 13.0 страстях Христа. 14.0 воскресении Христа.
- 15.0 достойном принятии таинства тела и крови Христа. 16. О дарах Святого Духа. 17.0 молебственных днях. 18. О браке. 19.0 покаянии.
20. Против праздности.
21. Против неповиновения.

#### **XXXVI. О посвящении в сан епископов и священников**

Книга о посвящении в сан архиепископов и епископов и о назначении священников и дьяконов, вышедшая при Эдуарде Шестом и одобренная тогда же парламентом, содержит все необходимое для посвящения в сан и назначения; в ней нет никаких положений, самих по себе сомнительных или неблагочестивых. А потому мы постановляем, что все, кто посвящен в сан или назначен на церковную должность в соответствии с правилами этой книги, со второго года царствования короля Эдуарда до сего времени, или кто будет посвящен в сан или назначен в соответствии с этими же правилами в дальнейшем, посвящены в сан или назначены правильно, должным образом и законно.

#### **XXXVII. О гражданских магистратах**

Верховная власть в Англии и всех ее доминионах принадлежит Ее королевскому Величеству, которой всецело подчиняется высшее руководство всех сословий королевства, будь то церковных или гражданских, и это руководство не является и не может являться субъектом какой-либо иностранной юрисдикции.

Признавая право верховной власти за Ее королевским Величеством, мы понимаем, что это оскорбит чувства некоторых клеветников; но мы предоставляем нашим коронованным особам не проповедование Божьего Слова или отправление таинств, о чем как нельзя более ясно свидетельствуют «Предписания» (*Injunctions*), выпущенные недавно Елизаветой, нашей королевой, а ту единственную прерогативу, которая, как мы видим, всегда предоставлялась благочестивым царям в Священном Писании Самим Богом, а именно что они должны править всеми отданными Богом на их попечение сословиями и званиями, как церковными, так и светскими, и обуздывать гражданским правосудием непокорных и преступников.

Юрисдикция римского епископа не распространяется на Английское королевство.

Законы королевства могут карать христиан смертью за тяжкие преступления.

По приказу магистрата христиане обязаны брать в руки оружие и участвовать в войнах.

**XXXVIII. Об имуществе христиан, которое не является общим** Деньги и имущество христиан — в том, что касается права, имени и владения, — не являются общими, вопреки лживым уверениям некоторых анабаптистов. Тем не менее каждому человеку следует добровольно жертвовать бедным из того, чем он владеет, в соответствии с его возможностями.

#### **XXXIX. О клятве христианина**

Признавая, что пустые и необдуманные клятвы запрещены христианам нашим Господом Иисусом Христом и Иаковом, Его апостолом, мы считаем, что христианская религия не препятствует, чтобы человек клялся, когда этого требует магистрат, во имя веры и любви, и это должно делаться, в соответствии с учением пророков, справедливо, убежденно и правдиво.



## ВЕСТМИНСТЕРСКОЕ ИСПОВЕДАНИЕ ВЕРЫ (1647-1648 гг.)

### Глава 1. О Священном Писании

1. Хотя свет природы, дела творения и провидение в такой значительной мере являют благость, мудрость и силу Бога, что лишают человека оправдания, все же их недостаточно для того, чтобы дать то знание о Боге и Его воле, которое необходимо для спасения: поэтому было угодно Господу — в разные времена и различным образом — открыть Себя и объявить Свою волю Его Церк-ви, а затем, для лучшего сохранения и распространения истины и для

верного установления и упрочения Церкви против испорченности плоти, зло-бы сатаны и мира сего, передать всю полноту истины на письме, что делает Священное Писание в высшей степени необходимым. Прежние пути откровений Божиих Его воли Своему народу ныне закрыты.

2. Священным Писанием, или начертанным Словом Божиим, содержа-щим все книги Ветхого и Нового Заветов, являются следующие книги:

Ветхий

Бытие Исход Левит Числа

Второзаконие Книга Иисуса Навина Книга Судей Израилевых Книга Руфь

Первая книга Самуила\* Вторая книга Самуила\* Первая книга Царств\* Вторая книга Царств\* Первая книга

Паралипоменон Вторая книга Паралипоменон Книга Ездры Книга Неемии Книга Есфирь Книга Иова Псалтирь

Книга Притчей Соломоновых

Завет

Книга Екклесиаста,

или Проповедника Книга Песни Песней Соломона Книга Пророка Исайи Книга Пророка Иеремии Книга Плач

Иеремии Книга Пророка Иезекииля Книга Пророка Даниила Книга Пророка Осии Книга Пророка Иоиля Книга

Пророка Амоса Книга Пророка Авдия Книга Пророка Ионы Книга Пророка Михея Книга Пророка Наума Книга

Пророка Аввакума Книга Пророка Софонии Книга Пророка Аггея Книга Пророка Захарии Книга Пророка Малахии

Евангелие от Матфея Евангелие от Марка Евангелие от Луки Евангелие от Иоанна Деяния святых Апостолов

Послание Иакова Первое послание Петра Второе послание Петра Первое послание Иоанна

Завет

Второе послание Иоанна Третье послание Иоанна Послание Иуды Послание к Римлянам Первое послание

к Коринфянам Второе послание

к Коринфянам Послание к Галатам

**\* В русской синодальной Библии это Первая книга Царств, Вторая книга Царств, Третья книга Царств, Четвертая книга Царств, соответственно. — Примеч. ред.**

Послание к Ефессянам Послание к Филиппийцам Послание к Колоссянам Первое послание

к Фессалоникийцам Второе послание

к Фессалоникийцам

Первое послание к Тимофею Второе послание к Тимофею Послание к Титу Послание к Филимону Послание к Евреям

Откровение Иоанна Богослова

Все эти книги богодухновенны, служат правилом веры и жизни.

3. Книги, имеющие название «Апокрифы», не являются богодухновенными, не входят в канон Священного Писания, и посему не имеют авторитета для Церкви Божией. Не должно принимать или применять их с отличием от других человеческих писаний.

4. Авторитет Священного Писания, которому должно верить и подчинять-ся, зиждется не на свидетельстве какого-либо человека или церкви, но всеце-ло на Боге (Который есть сама истина) — Авторе Священного Писания; и поскольку Священное Писание есть Слово Божие, оно должно быть принято.

5. Мы можем быть движимы и побуждаемы свидетельством Церкви к в высшей степени благочестивому

почитанию Священного Писания. Его не-бесная природа, сила учения, великолепие стиля, согласие всех его частей, замысел в целом (о том, что должно отдать всю славу Богу), полнота раскрытия Писанием единственного пути спасения человека, множество других не-сравненных достоинств, совершенство Писания в целом — все это является доказательствами, посредством которых оно обильно свидетельствует о том, что оно есть Слово Божие. И все же наше полное убеждение и уверенность в непогрешимой правде и Божественном авторитете Писания исходят от действия Святого Духа, свидетельствующего в наших сердцах Словом и согласно Слову.

6. Весь замысел Божий относительно того, что необходимо для Его собственной славы, спасения человека, веры и жизни, — либо ясно изложен в Писании, либо с правильной и очевидной последовательностью может быть выведен из него. К Священному Писанию ни в какое время ничего не может быть добавлено, независимо от того, будут ли это новые откровения Духа или предания человеческие. Тем не менее мы признаем, что внутреннее освещение Духом Божиим необходимо для спасительного понимания всего этого так, как оно изложено в Слове; мы признаем также и то, что существуют определенные обстоятельства, касающиеся богослужения и управления Церковью, которые являются общими для объединений людей и видов деятельности и которые следует учитывать, руководствуясь здравым смыслом и христианским благо-разумием, согласно общим правилам Слова, обязательным для соблюдения.

7. Не все в Писании равным образом понятно само по себе, или же одинаково ясно для каждого; и все же то, что необходимо знать, во что веровать и что соблюдать для нашего спасения, так ясно представлено и раскрыто в соответствующих местах Писания, что не только ученые, но и простые люди, применяя правильным образом здравое рассуждение, могут достичь достаточного их понимания.

8. Ветхий Завет на иврите (который был родным языком ветхозаветного народа Божия) и Новый Завет на греческом языке (который во время написания был наиболее известен народам) являются богодухновенными, во все времена сохраняясь в чистоте исключительно Божией заботой и провидением, и потому являются подлинными; поэтому во всех разногласиях, касающихся веры, Церковь должна обращаться к ним. По причине языков оригиналов они не известны людям Божиим, которые имеют право на них, заинтересованы в них и которым заповедано, в страхе Божиим, читать и исследовать их; поэтому они должны быть переведены на язык каждого народа, которого они достигают, чтобы Слово Божие обильно пребывало в людях, и все могли поклоняться Богу должным образом, терпением и утешением из Писаний сохраняя надежду.

9. Непогрешимое правило толкования Писания есть само Писание, и таким образом, когда возникает вопрос об истинном и полном смысле какого-либо места в Писании (которое не бывает многозначно, но однозначно), следует исследовать и познавать другие места, говорящие об этом более ясно.

10. Высший Судья, к Которому должно обращаться за разрешением всех спорных вопросов, касающихся веры, и Которым проверяются все постановления соборов, мнения древних писателей, учения человеческие и личные откровения и на суждения Которого мы должны основываться, может быть не кто иной, как Святой Дух, говорящий в Писании.

## ***Глава 2. О Боге — Святой Троице***

1. Есть только один живой и истинный Бог — бесконечный в бытии и совершенстве, чистейший дух, невидимый, бестелесный, нераздельный, не подверженный страстям, неизменный, беспредельный, вечный, непостижимый, всемогущий, в высшей степени мудрый, святой, свободный и абсолютный, соделавающий все по изволению Своей неизменной и наиболее праведной воли для Его собственной славы; в высшей степени любящий, благой, мило-сердный, долготерпеливый, обильный в добре и истине, прощающий беззакония, преступления и грех; вознаграждающий тех, кто усердно ищет Его; вместе с тем, наиболее справедливый и грозный в Своих суждениях, ненавидящий грех, и ни один виновный не избегнет Его наказаний.

2. Бог имеет всю жизнь, славу, благость и блаженство в Себе и из Себя; только Бог полностью достаточен в Себе и для Себя и не нуждается в чем-либо от творений, которые Он создал, не имеет надобности в получении славы от них, ибо Его лишь собственная слава является в них. Он есть единственный источник всего сущего: все чрез Него, Им и к Нему. Он имеет в высшей степени суверенную власть над всеми творениями, чтобы поступать с ними так, как Ему угодно. Пред Его очами все открыто и явлено; Его знание безгранично, безошибочно, не зависит от творений, — потому для Него нет чего-либо неожиданного или неопределенного. Он в высшей степени свят во всех Своих помыслах, во всех деяниях, во всех повелениях. Всякое поклонение, служение и послушание ангелов, людей и иных творений должно быть лишь Богу, что и угодно Ему требовать от них.

3. В единстве Божиим пребывают три Лица — одной сущности, силы и вечности: Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Дух Святой. Отец не есть рожденный, не происходит ни от кого; Сын есть от вечности рожденный Отцом; Святой Дух

вечно исходит от Отца и Сына.

### **Глава 3. О Божиих вечных установлениях**

1. Бог прежде вековых времен, по изволению Своей в высшей степени мудрой и святой воли, установил свободный и незабываемый порядок того, что произойдет. В то же время Бог не есть автор греха, над волей творения нет насилия, свобода или вероятность вторичных причин не устранены, но, напротив, утверждены.

2. Хотя Бог знает все, что может произойти при всех возможных обстоятельствах, все же Он повелел чему именно быть не по причине того, что Он предвидел все будущее или могущее произойти при определенных условиях.

3. По установлению Божию, для явления славы Его, одни люди и ангелы предопределены к вечной жизни, другие предназначены к вечной смерти.

4. Все ангелы и люди — и предопределенные и предназначенные — предустановлены лично и неизменно, их число определено и установлено таким образом, что оно не может быть увеличено или уменьшено.

5. Людей, предопределенных к вечной жизни, Бог, — еще прежде создания мира, — согласно Своему вечному и неизменному намерению и тайному изволению Своей благой воли, избрал во Христе в вечную славу, и это исключительно по Его благодати и любви, без какого бы то ни было предвидения их веры или добрых дел, или их верности, или чего-нибудь иного в людях, что было бы для Него условием или причиной сделать это. Все соделано только для прославления Его великой благодати.

6. Предоставив избранных к славе, Бог, по изволению Своей вечной и независящей от чего бы то ни было воли, предопределил все, что для этого необходимо. Падшие в Адаме избранные искуплены Христом, действительно призваны к вере в Христа Его Духом, действующим в должное время, оправданы, усыновлены, освящены, сохраняются Его силой через веру к спасению. Ни-кто из иных не искуплен Христом, не имеет действительного призвания, не оправдан, не усыновлен, не освящен и не спасен, — никто, кроме избранных.

7. Остальных людей было угодно Богу, по непостижимому изволению Его собственной воли, оставить в грехах, — ибо Он дает и удерживает благодать по Своему изволению, для явления славы Своей суверенной власти над творениями, — и определить их на бесчестие и гнев Божий за эти грехи, к похвале Его величайшей справедливости.

8. С догматом о Предопределении следует обращаться в высшей степени благоразумно и осторожно, ибо в нем содержится тайна Божия, чтобы люди, внимающие воле Бога, явленной в Его Слове, и подчиняющиеся ей, могли быть убеждены в их вечном избрании, основываясь на уверенности в их действительном призвании. Пусть этот догмат послужит к благочестию, восхвалению и почитанию Бога, к смирению, усердию и обильному утешению всех, кто от всего сердца следует Евангелию.

### **Глава 4. О творении**

1. Богу-Отцу, Сыну и Святому Духу—для явления славы Его вечной силы, мудрости и благодати — было угодно вначале сотворить (или соделать) из ничего мир и все находящееся в нем, видимое и невидимое; сие было сотворено за шесть дней; и все весьма хорошо.

2. После того как Бог соделал прочие творения, Он сотворил по Своему образу и подобию человека, мужчину и женщину, с разумными и бессмертными душами, наделенных знанием, праведностью и истинной святостью, дал им запечатленный в сердцах Закон Божий и силу исполнять его, которые вместе с тем были предоставлены свободе их подверженной изменению собственной воли, имевшей возможность нарушения его. Помимо этого Закона, запечатленного в их сердцах, они получили повеление не есть плодов с древа познания добра и зла, и пока они соблюдали его, они были счастливы в своем общении с Богом и властвовали над всякой тварью.

### **Глава 5. О провидении**

1. Бог, великий Творец всего сущего, поддерживает, направляет, распоряжается и управляет всеми тварями, делами и явлениями — от величайшего до ничтожнейшего, — по Его в высшей степени мудрому и святому провидению, согласно Его безошибочному предугаданию и свободному и неизменному изволению Своей собственной воли, в похвалу славы Его мудрости, силы, справедливости, благодати и милости.

2. Хотя предугадание и установление Божие есть первопричина всего, что неизменно и безошибочно происходит, тем не менее, по тому же провидению, Бог установил вероятность событий согласно природе вторичных причин. Наряду с неизбежностью существуют свобода и условие.

3. Бог в Своем провидении использует обычный порядок вещей, будучи свободным обходиться и без него, быть выше его и поступать вопреки ему. Он поступает так, как Ему угодно.

4. Всемогущая сила, непостижимая мудрость и бесконечная благодать Божия настолько являют себя в Его

провидении, что оно простирается даже на первое грехопадение и на все другие грехи ангелов и людей, — соединяя попу-щение с наиболее мудрым и властным установлением пределов ему. Установ-ление попущения и его пределов и промыслительное управление тем и другим совершается для собственных святых намерений Божиих. Поэтому грехов-ность проистекает только от творения, не от Бога, Который, будучи в высшей степени свят и праведен, не является и не может быть автором греха или одоб-рять его.

5. В высшей степени мудрый, праведный и милостивый Бог часто на не-которое время предоставляет Своих детей самим себе в разнообразных иску-шениях и испорченности их сердец, давая им целительное наказание за со-вершенные грехи, открывая им лживость их сердец и скрытую силу греховно-сти, чтобы таким образом привести их к смирению, подвигнуть быть ближе к Нему, постоянно искать опору в Нем, сделать их более осторожными в отно-шении будущих проявлений греха и для различных других справедливых и святых намерений.

6. Бог, будучи праведным судьей, нечестивых и безбожных людей за их грехи соделывает слепыми и упорствующими. Он лишает их не только Своей благодати, которой они могли бы быть просвещены в их разумении и которая действовала бы в их сердцах, но порой лишает и тех даров, что они имели, и оставляет их на то, что служит их испорченной природе поводом ко греху; более того, отдает их во власть собственных похотей, искушений мира и силы сата-ны. То, от чего они ожесточают себя. Бог использует для исправления других.

7. Провидение Божие, распространяясь на все творение в целом, наибо-лее особенным образом заботится о Его Церкви, соделывая все к ее благу.

### ***Глава 6. О падении человека, о грехе и наказании за него***

1. Соблазненные коварством и искушением сатаны, наши прародители согрешили, съев запретный плод. Этот грех Богу было угодно, согласно в выс-шей степени мудрому и святому изволению Его воли, попустить с целью рас-порядиться им для Своей славы.

2. По причине этого греха они отпали от своей первоначальной праведно-сти и общения с Богом и потому стали мертвыми в грехе, всецело оскверни-лись в отношении всех способностей души и частей тела.

3. Будучи прародителями всего человечества, они передали всем своим потомкам вмененную вину за грех, смерть в грехе и свою порочную природу, которые передавались из поколения в поколение.

4. По причине этой изначальной испорченности мы в высшей степени не расположены и не способны к добру, сделались его противниками, всецело склонны к греху и совершению всяческих проступков.

5. Испорченность природы проявляется в течение всей земной жизни, со-храняясь даже в возрожденных; и хотя она через Христа прощена и умерщв-лена, все же и сама она, и все ее побуждения остаются воистину греховными.

6. Всякий грех, и первородный и совершенный, есть нарушение правед-ного закона Божия, противен ему, по самой своей природе возлагает вину на грешника, который чрез него предан гневу Божию и проклятию закона, под-лежит смерти и всем духовным страданиям, временным и вечным.

### ***Глава 7. О завете Бога с человеком***

1. Расстояние между Богом и тварью так огромно, что хотя разумные со-здания и должны повиноваться Ему, как своему Творцу, все же они никогда не смогли бы достичь блаженства и награды, если бы не добровольное снис-хождение со стороны Бога, которое Ему было угодно выразить в виде завета.

2. Первый завет, заключенный с человеком, был заветом труда, в котором Адаму была обещана жизнь, и в нем — всем его потомкам, при условии совер-шенного личного послушания.

3. С человеком, который после грехопадения не мог иметь жизнь по этому завету, Господу было угодно заключить второй завет, обычно именуемый заве-том благодати, в котором Он дарует грешникам жизнь и спасение через Иисуса Христа, требуя от них веры в Него, чтобы они могли быть спасены, и обетова-ние всем тем, которые предоставлены к жизни, дать Его Святого Духа, чтобы соделать их желающими и способными к верованию.

4. Этот завет благодати многократно излагается в Писании, связан со смертью Иисуса Христа как завещателя и касается вечного наследования всего, что завещано в нем.

5. Этот завет во времена закона осуществлялся иначе, чем во времена Евангелия; под законом он совершался посредством обетования, пророчеств, жертв, обрезания, приношений пасхального агнца и других прообразов и уста-новлений, данных еврейскому народу, которые предвещали грядущего Хрис-та, что было для того времени достаточным и действенным и совершалось по действию Духа, чтобы наставлять и укреплять избранных по вере в обещан-ного Мессию, через Которого они получали полное отпущение грехов и веч-ное спасение; сие называется ветхим заветом.

6. Во время Евангелия, когда Христос был явлен во плоти, действия, ко-торыми этот завет исполняется, состоят в следующем: проповедь Слова Бо-жия и совершение таинств крещения и Вечери Господней; хотя число их мень-ше

и служение происходит с большей простотой, а внешняя слава выражается скромнее, все же в них установлено более полноты, свидетельства и духовной действенности для всех народов, как для иудеев, так и для язычников; сие называется новым заветом. Таким образом, нет двух заветов благодати, отличающихся по своей сути, но есть один в различном совершении.

**Глава 8. Христос — Посредник** 1. Богу было угодно, согласно Его предвечному намерению, избрать и пре-допределить Господа Иисуса, Своего едиnorodного Сына, быть Посредником между Богом и человеком, пророком, священником, царем, главою и Спасителем Его Церкви, наследником всего сущего, судьей мира; Бог от вечности дал Ему народ, который стал семенем Его, чтобы чрез Него же в должное время быть искупленным, призванным, оправданным, освященным и прославленным.

2. Сын Божий, второе лицо Троицы, истинный и вечный Бог, одной сущности и равный Отцу, когда пришла полнота времени, принял на Себя человеческую природу, со всеми ее неотъемлемыми свойствами и слабостями, но без греха, будучи зачат Силой Святого Духа во чреве Девы Марии. Таким образом две целостные, совершенные и различные природы, Божественная и человеческая, были неразделимо соединены вместе в одном лице, без превращения, сложения или смешения их. Таковой личностью является истинный Бог и истинный человек, Иисус Христос, единственный Посредник между Богом и человеком.

3. Господь Иисус, будучи в человеческой природе, соединенной с Божественной, был преизобильно освящен и помазан Святым Духом и имел в Себе все богатства мудрости и знания; в Нем, как было угодно Отцу, обитала вся полнота, чтобы, будучи святым, невинным, чистым, полным благодати и истины, Он мог быть в совершенстве наделен всем необходимым для исполнения служения Посредника и Поручителя. Сие служение Он взял не Сам, но был призван к этому Отцом, Который отдал всю власть и суд в Его руки и повелел Ему исполнять это служение.

4. Это служение Господь Иисус принял в высшей степени добровольно; и чтобы Он мог его осуществить, был подчинен закону и совершенно исполнил его; претерпел самую томительную скорбь в Своей душе и самые мучительные страдания в Своем теле; был распят и умер; был погребен, находился во власти смерти, но не увидел тления. На третий день Он воскрес из мертвых в том же самом теле, в котором Он страдал; в этом же теле Он вознесся на небо и восседает одесную Отца Своего, свершая ходатайства; и вернется судить людей и ангелов в конце веков.

5. Господь Иисус, Своим совершенным послушанием и принесением Себя в жертву, которую Он вечным Духом принес Богу раз и навсегда, полностью удовлетворил справедливость Своего Отца, искупил всех тех, кого Отец дал Ему, искупил не только в примирение, но в вечное наследование Царства Небесного.

6. Хотя искупление не было совершено Христом до Его воплощения, все же его достоинства, действенность и блага передавались избранным во все времена последовательно от начала мира — в тех обетованиях, прообразах и жертвах, в каких Он открывался, и именно Он означал то семя женщины, которое поразит змея в голову, и того Агнца, закланного от создания мира; но прежде, ныне и во веки веков Он один и Тот же.

7. Христос, совершая посредничество, действует согласно обеим природам, каждой природой совершая то, что соответствует ей; по причине единства личности Писание часто прилагает принадлежащее одной природе к личности, обозначенной другой природой.

8. Ко всем тем, для кого Христос приобрел искупление, Он безусловно и действительно прилагает и сообщает его, ходатайствуя за них и открывая им в Слове и посредством Слова тайны спасения; действительно убеждая их Своим Духом веровать и подчиняться, управляя их сердцами Своим Словом и Духом и одолевая всех их врагов Своей всемогущей силой и мудростью таким образом и такими путями, какие наиболее созвучны Его чудесному и неисследимому промыслу.

### **Глава 9. О свободной воле**

1. Бог наделил волю человека природной свободой, воля не принуждаема, не определена в связи с какой-либо природной необходимостью делать добро или зло.

2. Человек в своем изначальном состоянии невинности имел свободу и силу воли желать и делать доброе и угодное Богу; но свобода не была дана постоянно и неизменно, человек мог отпасть от нее.

3. По причине грехопадения человек полностью утратил всякую способность воли к духовному добру, сопутствующему спасению. Поэтому человек по своей природе, будучи всецело отвращен от добра, мертвый в грехах, не способен своими собственными усилиями изменить себя или приготовить себя к этому изменению.

4. Когда Бог изменяет грешника и приобщает его к благодатному состоянию, тогда человек освобождается от природных уз греха и становится — по одной лишь благодати — способным по своей воле желать и делать добро духовное. Все же, по причине остающейся в нем испорченности, он не делает добро совершенным образом; помимо



желания добра у него сохраняется желание зла

5. Воля человека содействуется совершенно и неизменно свободной творить только добро лишь в состоянии славы.

### ***Глава 10. О действительном призвании***

1. Всех, кого Бог предопределил к вечной жизни, и только их, Ему угодно в определенное и соответствующее время призвать Своим Словом и Духом из состояния греха и смерти, в котором они находятся по природе, — к благодати и спасению чрез Иисуса Христа; духовно и спасительно просветить их разум, чтобы они могли понимать дела Божий; взамен каменных их сердец дать сердца плотяные; обновить их волю и Своей всемогущей силой определить их к добру и действительно привлечь к Иисусу Христу; но так, что они приходят в высшей степени добровольно, ибо Его благодатию соделываются такими, что желают этого.

2. Этот действительный призыв исходит лишь из свободной и особой благодати Божией, не зависящей от чего-либо предвиденного в человеке, который в этом отношении совершенно пассивен до тех пор, пока он, будучи оживлен и обновлен Святым Духом, не становится способным ответить на этот призыв и принять предложенную и сообщенную в нем благодать.

3. Избранные, умирающие во младенчестве, возрождаются и спасаются Христом через Дух, Который действует когда, и где, и как Ему угодно. Это же относится к тем избранным, которые не имели возможности быть призванными через внешнюю проповедь Слова.

4. Остальные же неизбранные, хотя и могут быть призваны служением Слова и иметь некоторое общее воздействие Святого Духа, все же никогда истинно не придут к Христу, и потому не могут быть спасены. Еще менее могут люди, не исповедующие христианскую веру, спастись каким-либо иным образом, как бы они ни были усердны в согласовании своей жизни со здравым смыслом и законом той религии, которую они исповедуют; и заявления и утверждения, что они могут, являются совершенно пагубными и должны быть с презрением отвергнуты.

### ***Глава 11. Об оправдании***

1. Тем, кого Бог действительно призвал, Он также дарует оправдание; не посредством вселения в них праведности, но прощая их грехи, и считая их праведными, и принимая как таковых; не из-за чего-либо ими или в них соделанного, но единственно ради Христа; не по вменению им в праведность самой веры, или дел веры, или какого-либо другого послушания Евангелию, но по вменению им послушания Христова, и потому, что они искуплены Им; и потому, что они принимают Его и находят опору в Нем и в Его праведности верой, которая исходит не от них самих, ибо это дар Божий.

2. Вера, принимающая праведность Христа и находящая в Нем опору, есть единственное средство оправдания; однако она не одна пребывает в оправданном человеке, но всегда сопровождается всеми другими спасительными дарами, и это не мертвая вера, но действует любовью.

3. Христос Своим послушанием и смертью полностью оплатил долги всех тех, кто таким образом оправдан, принеся за них должное, истинное и полное удовлетворение справедливости Своего Отца. Но поскольку Он был отдан Отцом за них и Его послушание и искупление были приняты вместо их послушания и искупления, будучи дарованы им, а не даны по причине чего-либо имеющегося в них, постольку оправдание есть исключительно дарованная благодать; дабы через оправдание грешников могли быть прославлены совершенная справедливость и обильная благодать Божия.

4. Бог от вечности определил оправдать всех избранных; Христос — в полноте времени — умер за их грехи и воскрес для их оправдания; вместе с тем они не оправданы до тех пор, пока Святой Дух в должное время в действительности не приложит их к Христу.

5. Бог продолжает прощать грехи оправдываемых. И хотя они никогда не смогут отпасть от состояния оправдания, все же по причине своих грехов они могут впасть в отеческую Божию немилость и не иметь возможности пребывать в свете Его вновь обращенного к ним лица, пока не смиряются, не исповедуют свои грехи, не испросят прощения за них и не возобновят их веру и покаяние.

6. Оправдание верующих во времена ветхого завета было тем же самым во всех отношениях, что и оправдание верующих во время нового завета.

### ***Глава 12. Об усыновлении***

1. Всех оправдываемых Бог соизволяет в Своем единственном Сыне Иисусе Христе — и это ради Сына — содействовать участниками благодати усыновления; через это они принимаются в число детей Божиих и

наслаждаются сво-бодами и преимуществами таковых; на них распространяется Его Имя, они получают Дух усыновления, с дерзновением имеют доступ к престолу благо-дати и им дано взывать: «Авва, Отче». Он милосердствует к ним, защищает их, печется о них, наказывает их, как заботливый отец, и никогда не отвергает их, запечатлевая их в день искупления. Они наследуют обетования как на-следники вечного спасения.

### **Глава 13. Об освящении**

1. Действенно призванные и возрожденные, имеющие сотворенные в них новое сердце и новый дух, получают затем освящение — истинное и личное, благодаря смерти и воскресению Христа, Его Словом и Духом, пребывающими в них; господство греха, всецело владевшего ими, разрушается, остающиеся похоти все более и более ослабевают и умерщвляются, и освящаемые все бо-лее и более оживают и укрепляются во всех спасительных милостях к соблюдению себя в истинной святости, без которой никто не увидит Господа.

2. Это освящение, охватывающее человека в целом, все же в земной жизни не есть освящение совершенное: некоторые остатки порочности все еще пре-бывают в каждой из сторон человеческой личности, откуда возникает постоян-нал и непримиримая война похоти плоти против Духа и Духа против плоти.

3. В этой войне, хотя остающаяся порочность временно может значитель-но довлеть, все же через постоянную поддержку усилий человека освящаю-щим Духом Христовым возрожденная часть побеждает, — так святые возрастают в благодати, совершенствуя святость в страхе Божиим.

### **Глава 14. О спасительной вере**

1. Благодать веры, дающая избранным способность уверовать к спасе-нию душ, — есть деяние Духа Христова в их сердцах, которое обычно совер-шается через служение Слова. Этим, а также совершением таинств и молит-вой вера возрастает и укрепляется.

2. По вере христианин признает, что все, открытое в Слове, истинно, по-скольку авторитет Самого Бога говорит ему об этом, и сообразно тому, что со-держит каждое отдельное место Писания, христианин действует, подчиняясь повелениям, страшась угроз наказания, принимая обетования Божий, касаю-щиеся этой жизни и той, что грядет. Важнейшие деяния спасительной веры та-ковы: принятие и обретение Христа, возложение упования только на Христа — для оправдания, освящения и вечной жизни посредством завета благодати.

3. Вера различается по степени силы или слабости, часто и разнообразно может подвергаться нападкам и ослабевать, но одерживает победу, во многих возрастая до обретения совершенной уверенности во Христе, Который явля-ется как автором, так и совершителем нашей веры.

### **Глава 15. О покаянии в жизнь**

1. Покаяние в жизнь есть евангельская благодать, этот догмат должен про-поведоваться каждым служителем Евангелия, наряду с проповедью о вере в Христа.

2. Через покаяние грешник видит и чувствует не только опасность своих грехов, полностью противоположных святой сущности и праведности закона Божия, но также их мерзость и отвратительность. Грешник приходит к раска-нию через постижение милосердия Божия во Христе, что приводит к такой печали за грехи и ненависти к ним, что полностью отвращает от них и обра-щает к Богу, приводит к намерению и стремлению ходить с Ним лишь путями Его заповедей.

3. Хотя покаяние не является удовлетворением за грех или какой-либо причиной прощения его, которое происходит лишь по благодати Божией во Христе, все же оно имеет такую важность и необходимость для грешников, что без него никто не может ожидать прощения.

4. Как нет такого малого греха, который не заслуживал бы осуждения, так нет такого большого греха, за который несли бы осуждение те, кто иск-ренно покался.

5. Людям не следует довольствоваться общим покаянием, долг каждого человека — прилагать все усилия к покаянию во всяком отдельном грехе особо.

6. Каждый человек обязан совершать частные исповедания своих грехов Богу, молясь о прощении за них; чрез это и по оставлении грехов он обретет милость Божию. Тому, кто оскорбляет своего брата или Церковь Христову, еле-дует стремиться — в частном или открытом (публичном) исповедании в грехе и сожалении о нем — заявить о своем покаянии перед теми, кого обидел, что-бы примириться и быть принятым в любви.

### **Глава 16. О добрых делах** 1. Делами добрыми являются только те дела, которые Бог

заповедал в Сво-ем Святом Слове. Таковыми не являются дела, не имеющие подтверждений

в Слове, придуманные человеком в слепом рвении или совершенные под предлогом хороших намерений.

2. Добрые дела, совершаемые в послушании заповедям Божиим, есть плоды и свидетельства истинной и живой веры. Верующие проявляют ими свою благодарность, укрепляют уверенность в спасении, назидают своих братьев, украшают исповедание Евангелия, заграждают уста противникам и прославляют Бога, ибо они есть Его творение и созданы на добрые дела во Христе Иисусе с тем, чтобы, имея плод святости, они могли иметь и жизнь вечную.

3. Способность верующих творить добрые дела исходит не от них самих, но всецело от Духа Христова. И чтобы они могли быть способными к этому, необходимо, наряду с полученными ранее дарами, действительное влияние Святого Духа, содействующего в них волю желать и делать то, что Ему угодно. Однако верующим нельзя становиться нерадивыми под предлогом, будто они не обязаны исполнять свой долг до тех пор, пока не получают особого побуждения от Духа. Напротив, им следует со старанием возгревать пребывающую в них благодать Божию.

4. Те, кто в своем послушании достигает величайших высот, возможных в этой жизни, все же слишком далеки от того, чтобы превзойти и сделать больше, чем требует Бог, ибо они не могут достичь даже того, что они обязаны делать по долгу.

5. Нашими самыми лучшими делами мы не можем заслужить у Бога прощение грехов или вечную жизнь по причине огромного несоответствия между ними и грядущей славой, бесконечного расстояния между нами и Богом. Делами мы не можем ни принести пользу Ему, ни удовлетворить Его за наши прошлые грехи. Исполняя все, что мы можем сделать, мы исполняем лишь долг наш, как ничего не значащие рабы. И сами дела являются добрыми только потому, что исходят от Его Духа. Но поскольку эти дела сотворены нами, они загрязнены и смешаны с такой слабостью и несовершенством, что не могут вынести сурового суда Божия.

6. Несмотря на это, принимая верующих во Христе, Бог принимает в Нем и добрые дела их, — не потому, что они сделаны в этой жизни безукоризненно и безупречно пред очами Его, но потому, что Он взирает на них в Сыне Своем, изволяет принимать и награждать то, что в них искренно, хотя и сопровождается немалой слабостью и несовершенством.

7. Дела невозрожденных людей, хотя бы и являлись по своей природе теми делами, которые требует Бог, и приносили пользу им самим и другим, все же — поскольку они не исходят из сердца, очищенного верой, не совершаются должным образом по Слову Божию и не имеют праведной цели прославить Бога, — являются греховными, не могут угодить Богу и не делают человека пригодным к получению благодати. Однако пренебрежение этими делами еще более греховно и негодно Богу.

#### ***Глава 17. О неотступности святых***

1. Те, кого Бог принял в Своем возлюбленном Сыне, действительно призванные и освященные Его Духом, не могут ни всецело, ни окончательно отпасть от состояния благодати, но, напротив, будут настойчивы в нем до конца и обретут вечное спасение.

2. Неотступность святых зависит не от их собственной воли, но от неизменного установления избрания, проистекающего из свободной и неизменной любви Бога-Отца, зиждется на действительности заслуги и ходатайства Иисуса Христа, непреложности Духа, семени Божия в них и от природы завета благодати. Из всего этого происходит также уверенность и непогрешимость.

3. Тем не менее, будучи искушаемы сатаной и миром, а также по причине остающейся в них испорченности плоти и небрежения средствами оберегания себя, они могут впасть в прискорбные тяжкие грехи и какое-то время пребывать в них. Этим они вызывают недовольство Бога и огорчают Его Святого Духа. Они лишаются некоторой доли благодати и утешений, ожесточаются их сердца, ранится их совесть. Этим они приносят боль и бесчестие другим, а сами навлекают на себя временную кару.

#### ***Глава 18. Об уверенности в благодати и спасении***

1. Хотя лицемеры и другие невозрожденные люди могут самодовольно обманывать себя ложными надеждами и плотской самонадеянностью о том, что они пребывают в милости Божией и состоянии спасения, их надежды погибнут. Те же, кто истинно верует в Господа Иисуса, искренно любит Его, стремясь ходить пред Ним в доброй совести, в этой жизни могут быть твердо уверенными, что они пребывают в благодати, и могут радоваться в надежде на славу Божию. И эта надежда никогда не постыжает их.

2. Эта уверенность не есть только догадка и возможное предположение, основанное на зыбкой надежде, но непогрешимое убеждение веры, покоящейся на Божественной истине обетовании спасения, на внутреннем свидетельстве тех милостей благодати, о которых даны обетования, на удостоверении Духа усыновления, свидетельствующего нашим душам, что мы — дети Божий. Этот Дух есть залог нашего наследства, мы запечатлены

Им в день искупления.

3. Непогрешимая уверенность не является сущностью веры, истинно верующий может длительное время ожидать ее, борясь со многими трудностями, прежде чем обретет такую уверенность. Все же он может, — будучи способным от Духа знать то, что свободно дано ему Богом, и без особого откровения, но с помощью здравого применения благодатных даров, — достичь такой уверенности. Поэтому долг каждого верующего отдать все усердие к соделыванию твердым своего призвания и избрания, чтобы его сердцеместило мир и радость в Святом Духе, любовь и благодарность Богу, силу и бодрость послушания в выполнении долга, — все это есть надлежащие плоды уверенности в спасении, недоступные людям, склонным клености и распущенности.

4. Уверенность истинно верующих в спасении может быть поколеблена, ослаблена или утеряна по причине небрежения сохранения ее, или по причине впадения в особый грех, который ранит совесть и огорчает Духа, или от некоего внезапного или сильного искушения, или от того, что Бог скрывает свет лица Своего и подвергает ходить во тьме и не иметь света даже боящихся Его. Все же они никогда не лишаются полностью семени Божия и жизни веры, любви Христа и братьев, искренности сердца и сознания долга, поэтому в должное время по действию Святого Духа их уверенность в спасении возродится, а сами они будут удержаны от крайнего отчаяния.

### ***Глава 19. О законе Божиим***

1. Бог дал Адаму закон (завет труда), которым Он обязал его и всех потомков к личному, полному, совершенному и постоянному послушанию, обещая жизнь вечную за его выполнение и грозя смертью за его нарушение. Бог наделил Адама силой и способностью исполнять закон.

2. После грехопадения Адама этот закон продолжал оставаться совершенным правилом праведности; именно он был дан Богом на горе Синай в десяти заповедях, записанных на двух скрижалях. Первые четыре заповеди касались нашего долга по отношению к Богу, остальные шесть заповедей — нашего долга по отношению к людям.

3. Помимо этого закона, обычно называемого нравственным, Богу было угодно дать народу Израиля, как незрелой и несовершенной Церкви, обрядовые законы, содержащие различные виды установлений, часть из них касалась богослужения, имевшего изображение прообраза Христа, Его благодати, деяний, страданий и благ, часть касалась наставлений относительно нравственных обязанностей. Со времени нового завета все обрядовые законы отменены.

4. Обществу Израиля Бог также дал разнообразные судебные законы, которые потеряли силу вместе с исчезновением государства того народа. Теперь нет обязанности кому-либо их исполнять более, чем того требует обычная справедливость.

5. Нравственный закон навечно обязывает всех — как оправданных, так и всех прочих — подчиняться ему, не только потому, что таковы его сущность и содержание, но и потому, что мы должны подчиняться власти Бога-Творца, Который дал его. Христос в Евангелии никоим образом не отменяет закон, но утверждает его.

6. Хотя истинно верующие не находятся под законом как заветом труда, которым они были бы оправданы или подверглись осуждению, все же он представляет для них огромную пользу, как и для остальных людей; будучи правилом жизни, указывая им волю Божию и их обязанности, закон направляет и обязывает их поступать соответствующим образом; также открывает греховную испорченность их природы, сердца и жизни для того, чтобы, проверяя им самих себя, они могли полностью убедиться в этом, смириться и возненавидеть грех; и одновременно более ясно увидеть свою потребность в Христе и совершенное Его послушание. Закон также представляет пользу для возрожденных потому, что помогает удерживаться от греха, ибо он запрещает грех, а его предупреждения показывают, что заслуживают они за грехи и какие страдания в своей жизни они могут претерпевать за них, хотя и пребывают свободными от проклятий, которые несет закон. Равным образом, обетования закона показывают им одобрение Богом послушания и те благословения, на которые они могут надеяться, выполняя его; вместе с тем, благословения идут к ним не от закона (завета труда), и то, что человек делает добрые дела и удерживается от зла, поскольку закон побуждает к одному и отвращает от другого, не является свидетельством того, что человек находится под законом, а не под благодатью.

7. Вышеуказанные назначения закона не являются противоположными благодати Евангелия, но гармонично подчиняются ей. Дух Христов, смиряющий волю человека, дает ей способность исполнять свободно и радостно то, что требует воля Божия, явленная в законе.

### ***Глава 20. О христианской свободе и свободе совести***

1. Свобода, которую Христос приобрел для верующих, пребывающих в евангельской благодати, состоит в освобождении от вины греха, от осуждающего гнева Божия и от проклятия ветхозаветного закона; также в их избавлении от порочного мира сего, от уз сатаны, от господства греха, от злой скорби, от жала смерти, от победы могилы и вечных страданий. Свобода дает беспрепятственный доступ к Богу. Верующие склоняются в послушании

Ему не в рабском страхе, но в детской любви, с желанием этого разумом. Христиане, имея привилегии верующих под законом, во время действия нового завета обладают большей свободой, освобождаясь от ига обрядового закона, которому была подчинена Иудейская Церковь, имеют великое дерзновение приступать к престолу благодати и более полное общение со свободным Духом Божиим, чем это было доступно верующим под законом.

2. Один Бог есть Господь совести, Он предоставил ей свободу от учений и установлений человеческих, если они находятся хотя бы в малейшем несоответствии с Его Словом или дополняют что-либо к нему в делах веры и богослужения. Поэтому следовать подобным учениям или подчиняться подобным установлениям означает предать истинную свободу совести; требовать ел-пой веры, абсолютного и бездумного послушания есть нарушение свободы совести и разума.

3. Те, кто под предлогом христианской свободы совершает какой-либо грех или потворствует похотям, искажают смысл христианской свободы, которая дана нам для того, чтобы мы, избавленные от рук врагов наших, могли служить Господу без страха, быть в святости и праведности пред Ним во все дни нашей жизни.

4. Правительства, которые Бог установил, и свобода, которую Христос приобрел для нас, предназначены Богом не для разрушения, но для взаимной поддержки и сохранения друг друга; тот, кто под предлогом христианской свободы восстает против какой-либо законной гражданской или церковной власти или законных ее действий, тот восстает против Божиего порядка. Поэтому обнародование подобных мнений или поддержка подобных действий противоречит здравому смыслу и основным христианским принципам в отношении веры, богослужения и общения и противостоит власти благочестия. Вот почему подобные ошибочные мнения или действия, а также какое-либо обнародование или поддержка их, являются по своей природе разрушительными для вечного мира и порядка, которые Христос установил в Церкви. Такие люди могут быть законно призваны к ответу и подлежат судам Церкви и гражданской власти.

#### ***Глава 21. О богослужении и субботнем дне***

1. Здравый смысл показывает, что существует Бог, имеющий власть и господство над всем; что Он есть добро и делает добро во всем; и потому следует бояться и любить Его, восхвалять, призывать, и доверять Ему, и служить всем сердцем, всей душой и всем разумением. Приемлемый путь поклонения истинному Богу установлен Им Самим и точно определен Его собственной явленной волей, поэтому не должно быть поклонения, основанного на воображении, или вымысла человеческих, или по внушению сатаны. Ему нельзя поклоняться, используя зримые изображения или что-либо иное, не предписанное Священным Писанием.

2. Поклонение должно быть только Богу, Отцу, Сыну и Святому Духу, и Ему одному; ни ангелам, ни святым, ни каким-либо иным творениям; и поскольку со времени грехопадения мы не можем обойтись без Посредника, у нас нет иного посредника, кроме одного Христа.

3. Молитва с благодарением, будучи особой частью духовного служения, есть то, что Бог требует от всех людей, и чтобы она была принята, должна твориться во имя Сына, иметь содействие Его Духа, соответствовать Его воле, произноситься с пониманием, благоговением, смирением, ревностью, верой, любовью и постоянством, и если произносится вслух, то говорится на понятном языке.

4. Молитва должна возноситься за вещи законные, за всех живущих людей или тех, кто будет жить, но не за умерших и не за тех, кто совершил смертный грех.

5. Обычное богослужение состоит в благочестивом и богобоязненном чтении Писания, здравом проповедовании, слушании Слова с пониманием, в послушании Богу с разумением, верой и благоговением, в пении псалмов с благодатью в сердце, а также в правильном совершении и принятии таинств, установленных Христом, — таковы чины обычного богослужения. Помимо них (по особым случаям и при определенных обстоятельствах) даются духовные клятвы и обеты, соблюдаются возвышенные посты, возносятся особые благодарения; все должно совершаться святым и духовным образом.

6. Ныне, во время Евангелия, ни молитва, ни что-либо другое в поклонении Богу не привязаны и не делаются более приемлемыми через какое-либо место, где они совершаются, или по направлению к нему; Богу должно поклоняться на всяком месте в духе и истине, будь то в своей семье ежедневно или уединяясь одному, а также более торжественно в собраниях, которые не следуют беззаботно или намеренно пропускать или пренебрегать ими, когда Бог Своим Словом или провидением призывает к ним.

7. Даже согласно здравому рассуждению, для поклонения Богу следует уделить должную часть времени; в Слове имеется утвердительное, духовное и вечное повеление, обязывающее всех людей во все времена святить в Господе один день из семи, особо выделенный Богом; и от начала мира до воскресения Христа этот день был последним днем недели, а после воскресения Христа был изменен на первый день, который Писание называет Днем Господним и который будет продолжаться до скончания веков как Христианская Суббота.

8. Этот день тогда держится святым в Господе, когда человек, после должного приготовления своего сердца, заранее совершив все обычные дела, не только соблюдает святой отдых в течение всего дня от своих дел, слов и помыслов о мирских занятиях и развлечениях, но также проводит все время в духовном служении, будь то в собраниях или наедине, и исполняет необходимые обязанности и дела милосердия.

### **Глава 22. О законных клятвах и обетах**

1. Законная клятва является частью духовного служения и состоит в том, что в надлежащем случае клянущийся человек призывает Бога свидетельствовать тому, что он заявляет или обещает; и судить его в соответствии с истинностью или ложностью того, в чем он клянется.

2. Имя Божие есть единственно то, чем могут клясться люди, и обращаться с ним следует с наивысшим благоговением и священным страхом; поэтому клясться этим славным и страшным именем напрасно или опрометчиво, или клясться чем-либо иным, — греховно и омерзительно. Поскольку клятва, данная в важных и ответственных случаях, имеет основание в Слове Божиим, как в Новом Завете, так и Ветхом, постольку должно принимать законную присягу, налагаемую законной властью.

3. Клянущийся обязан должным образом учитывать важность столь торжественного акта, и в этом отношении ручаться только в том, что, по его полному убеждению, является истинным. Он может связать себя клятвой только в отношении того, что является добрым и справедливым, в чем он уверен и что может и намерен совершить. Поэтому греховно уклоняться от налагаемой законной властью присяги в чем-либо добром и справедливом.

4. Клятва должна быть простой и ясной по смыслу, без словесных уловок и мысленных оговорок. Она не может обязывать к греху; но, будучи дана в чем-либо не греховном, должна быть выполнена, хотя бы это и было болезненно для человека. Нельзя ее нарушить и в том случае, если она дана еретикам или неверующим.

5. Обет имеет ту же природу, что и клятва обещания, и должен даваться с подобной праведной тщательностью и исполняться с той же верностью.

6. Обет не должен даваться никому, кроме Бога, и чтобы обет был принят, его надо давать добровольно, с верой и сознанием долга, с благодарностью за полученную милость или за обретение желаемого нами; обетом мы наиболее строго обязываем себя выполнять необходимые обязанности или что-либо иное, до таких пределов и столь строго, как это потребует для его исполнения.

7. Никто не может давать обет сделать что-либо запрещенное Словом Божиим, или что-либо препятствующее выполнению обязанностей, заповеданных в нем, или же то, что сверх сил дающего обет, и для выполнения чего ему не дано ни обетования, ни способностей от Бога. В этом отношении папистские, монашеские обеты пожизненного уединения, провозглашаемого нищенства и постоянного послушничества являются настолько далекими от совершенства, что являются по сути предрассудками и греховными ловушками, в которых может запутаться христианин.

### **Глава 23. О гражданской власти**

1. Бог, Господь господствующих и Царь царей всего мира, установил над людьми гражданскую власть, которая подчинена Ему, — для Своей славы и общего благоденствия; и с этой целью дал им в руки меч власти, чтобы защищать и поддерживать делающих добро и наказывать преступников.

2. Для христиан вполне законно принимать на себя и исполнять должность гражданского правителя, когда они призваны на такое служение; в делах управления им следует прежде всего поддерживать благочестие, справедливость и мир, в соответствии со здоровыми законами общества, и если того требует справедливость и необходимость, они могут законным образом, в согласии с новым заветом, применять военные действия.

3. Гражданская власть не может принимать на себя служение Слова и совершение таинств или власть иметь ключи от Царства Небесного; все же она имеет право, и это ее долг, охранять порядок, чтобы в Церкви сохранялись единство и мир, чтобы истина Божия содержалась в чистоте и целостности, чтобы все богохульства и ереси были пресечены, все извращения и злоупотребления в богослужении и церковной дисциплине были предупреждены или исправлены и все установления Божий совершались и соблюдались должным образом. Для лучшего исполнения этого она имеет право созывать синоды, присутствовать на них, следя за тем, чтобы все происходило согласно воле Божией.

4. Долг народа — молиться за правительство, почитать его представителей, платить налоги и подати, повиноваться его законным постановлениям и подчиняться ему по совести. Безверие или отличие в вере не лишает правительство власти, если она справедлива и законна, и не может служить освобождением от должного послушания ей; от этого не избавлены церковные служители; на территории данного правительства папа (или любой другой служитель церкви, независимо от его положения) не имеет над ним власти или юрисдикции,

особенно в отношении жизни или имущества его граждан, если он пожелает судить их как еретиков или под каким бы то ни было иным предлогом.

#### **Глава 24. О браке и разводе**

1. Брак установлен между одним мужчиной и одной женщиной: незаконно ни для мужчины иметь одновременно более чем одну жену, ни для женщины иметь одновременно более чем одного мужа.

2. Брак предназначен для взаимной помощи мужа и жены, увеличения человечества через законное потомство, роста святого семени Церкви и для предупреждения нечистоты.

3. Сочетаться браком является законным для всех людей, которые способны к суждению в отношении своего согласия. Все же для христиан существует долг сочетаться браком только в Господе: все те, кто исповедует истинную реформатскую веру, не должны связывать себя брачными узам с неверующими, папистами или другими идолопоклонниками; также не следует праведным преклоняться под чужое ярмо с неверными, сочетаясь браком с теми, кто известен своей порочностью или поддерживает проклятые ереси.

4. Брак не может быть хотя бы в малейшей степени кровнородственным или близкородственным, согласно запрету Слова Божиего. Не может такой кровосмесительный брак сделаться законным ни по какому-либо человеческому закону, ни по взаимному согласию, так чтобы эти люди жили как муж и жена. Мужчина не может жениться на каких-либо родственницах своей жены ближе по крови, чем это позволено ему в отношении своих родственниц; также и женщина не может выйти замуж за родственника мужа, находящегося ближе по крови, чем это разрешено ей в отношении своих родственников.

5. Измена (прелюбодеяние), совершенная после помолвки и обнаруженная перед бракосочетанием, дает законное основание невинной стороне расторгнуть помолвку. В случае измены после бракосочетания невинная сторона может законно требовать развода и после развода вновь вступать в брак, как в случае смерти супруга или супруги.

6. Хотя греховность человека такова, что он готов рассматривать доводы к расторжению брака, не должно разводить тех, кого Бог соединил в браке; поэтому ничто, кроме случая супружеской неверности или такого намеренного оставления семьи, которое уже никоим образом не может быть исправлено ни Церковью, ни гражданской властью, не является достаточным основанием для расторжения брачных уз. Расторжение брака должно проходить гласно и законным образом. Не позволительно оставлять такие случаи на усмотрение и волю самих супругов.

#### **Глава 25. О Церкви**

1. Вселенская (или всеобщая) церковь, будучи невидимой, состоит из полного числа избранных — всех тех, кто был, есть и будет собран воедино под Христом, своим Главой, и является Его невестой, Его телом и Его полнотой, наполняя все во всем.

2. Видимая Церковь, которая также является вселенской (или всеобщей), во время Евангелия несводимая к одной нации, как во времена закона, состоит из всех живущих на земле верующих, которые исповедуют истинную веру, а также их детей, и является Царством Господа Иисуса Христа, обителью и семьей Божией; вне Церкви, как правило, нет спасения.

3. Этой всеобщей видимой Церкви Христос дал служителей, непреложные истины и установления Божий—для собрания и совершенствования святых во время их земной жизни; так будет до скончания веков; и Своим собственным присутствием и Своим Духом, согласно Его обетованию, делает их способными к этому совершенствованию.

4. В разные времена Вселенская церковь была более или менее видимой. Отдельные церкви, входящие в нее, различаются по чистоте, смотря по тому, чему учит та или иная церковь, как полно объемлет Евангелие, как совершаются таинства и как свято проводится богослужение.

5. Самые чистые церкви под небом подвержены отклонениям и ошибкам, и некоторые из них настолько пали, что совсем перестали быть Христовыми церквями, но превратились в синагоги сатаны. Тем не менее на земле всегда будет стоять истинная Церковь, чтобы поклоняться Богу в согласии с Его волей.

6. Нет другого Главы Церкви, кроме Господа Иисуса Христа; ни в каком смысле им не может быть папа римский — он есть тот самый антихрист, чело-век греха и сын погибели, который возвеличил себя в Церкви против Христа и всего, имеющего отношение к Богу.

#### **Глава 26. Об общении святых**

1. Все святые, будучи соединены Духом Христовым и верой с их Главой, Иисусом Христом, имеют братское

общение с Ним в Его благодати, страданиях, смерти, воскресении и славе; любовью святые объединены друг с другом, разделяют дары и способности каждого и призваны к исполнению определенных обязанностей, как общественных, так и личных, чтобы способствовать взаимному внешнему и внутреннему (духовному) благу человека.

2. Своим исповеданием святые обязаны поддерживать святое братство и общение в поклонении Богу и совершении других духовных служений, ведущих к взаимному назиданию, а также, когда это необходимо, способствовать и помогать друг другу в различных внешних делах, сообразно своим нуждам и возможностям. Общение, когда Бог предоставляет возможность, должно распространяться на всех тех, кто на всяком месте призывает имя Господа Иисуса.

3. Общение, которое святые имеют с Христом, не делает их ни в каком случае сопричастниками Его Божественной сущности или равными Ему в чем-либо; утверждать противоположное нечестиво и кощунственно. Общение святых друг с другом не должно приводить к отчуждению или нарушению прав и собственности, которые каждый человек имеет в своих пределах и владении.

### ***Глава 27. О таинствах***

1. Таинства являются святыми знаками и печатями завета благодати, установлены непосредственно Богом, чтобы отображать Христа и Его блага, подтверждать нашу заинтересованность в Нем; также для установления видимого различия между теми, кто принадлежит к церкви, и всем остальным миром, и торжественного совершения их во Христе во время богослужения, согласно Его Слову.

2. В каждом таинстве имеется духовная связь, или сакраментальный союз, между знаком и тем, что он означает; при совершении таинства имена и действия одного прилагаются к другому.

3. Благодать, явленная в должным образом совершенном таинстве (или через него), исходит не от какой-либо силы самого таинства, также действительность таинства не зависит от благочестия и намерений того, кто его совершает, но все исходит от работы Духа и от слова установления, которое содержит, наряду с полномочиями на его свершение, обетование благ достойным его сопричастникам.

4. Нашим Господом Иисусом Христом установлены в Евангелии только два таинства: крещение и Вечеря Господня; ни одно из них не может совершаться никем, кроме служителя Слова, поставленного законным образом.

5. Таинства ветхого завета в отношении духовных вещей, которые они обозначали и отображали, были по своей сути теми же самыми, что и таинства нового завета.

### ***Глава 28. О крещении***

1. Крещение — это таинство нового завета, установленное Иисусом Христом, и является не только торжественным вводом крещаемого в видимую Церковь, но также является для него знаком и печатью завета благодати, его призыва к Христу, возрождения, отпущения грехов, вручения его Богу чрез Иисуса Христа, чтобы ходить стезями обновленной жизни; сие установленное Христом таинство должно совершаться в Его Церкви до скончания веков.

2. Вода есть внешний элемент, применяемый в этом таинстве, которой приходящий к крещению крещается во имя Отца и Сына и Святого Духа законным образом назначенным служителем Евангелия.

3. Погружение крещаемого в воду не является обязательным; но совершение крещения посредством возливания воды или кропления водой также правильно.

4. Крещение должны принимать не только взрослые, которые открыто исповедуют веру в Христа и послушание Ему, но также и младенцы одного или обоих верующих родителей.

5. Хотя пренебрегать обрядом крещения или отвергать его есть великий грех, тем не менее благодать и спасение не настолько связаны с ним, чтобы человек не смог обрести духовное возрождение или спасение без него или можно было сделать вывод, что все крещенные несомненно духовно возрождены.

6. Действенность крещения не связана со временем его совершения; тем не менее в должным образом проведенном крещении обещанная благодать не только предлагается, но реально проявляется и даруется Святым Духом тому, кому она принадлежит, будь то взрослый или младенец, в назначенное Богом время, согласно изволению Его собственной воли.

7. Таинство крещения преподается любому человеку один раз.

### ***Глава 29. О Вечере Господней***

1. Наш Господь Иисус в ночь, когда был предан, установил таинство Своего тела и крови, называемое Вечерей Господней, которое следует соблюдать в Его Церкви до скончания веков, — для вечного воспоминания о принесении



Им Себя в жертву в Его смерти, для запечатления истинно верующих всеми ее благами, для их духовного насыщения и возрастания во Христе, для их более полного осознания того, чем они обязаны Ему. Вечеря Господня есть подтверждение и залог общения верующих с Христом и друг с другом как членов Его духовного тела.

2. В этом таинстве Христос не возносится к Своему Отцу, не приносит также какая-либо реальная жертва в отпущение грехов живым или мертвым, но вспоминается Тот, Кто Сам отдал Себя на закление, приняв за всех смерть на кресте, и за это воздается духовно наивысшая хвала Богу. Таким образом, так называемая папистская жертва мессы (как они называют это) является отвратительной и оскорбительной по отношению к Самому Христу, единственной жертве, единственному умилоствлению за все грехи избранных.

3. В этом таинстве Господь Иисус определил Своим служителям возвещать Его установления, возносить молитвы, благословлять хлеб и вино, что-бы отделить их для святого применения от всего остального, брать и преломлять хлеб, брать чашу и, принимая участие самим, давать то и другое участи-кам свершения таинства; но никому из тех, кто в данное время не присутствует при этом.

4. Принятие причастия одним священником или каким-либо иным одним человеком, а также лишение людей чаши, поклонение предметам причастия, возношение их, обнесение их вокруг для поклонения, оставление их под предлогом какого-либо религиозного употребления, — все это является противным сущности таинства, установленного Христом.

5. Должным образом отделенные для совершения установленного Христом таинства внешние хлеб и вино имеют такое отношение к распятому Христу, что иногда в священном смысле называются именами предметов, которые они представляют, а именно: плоть и кровь Христа, и это истинно, хотя по существу и своей природе они все же остаются в действительности только хлебом и вином, как и были прежде.

6. Учение, которое поддерживает мнение о пресуществлении (изменении) хлеба и вина, превращении их, по сути, в плоть и кровь Христову посредством освящения священником или каким-либо иным образом, противно не только Писанию, но даже здравому смыслу и разумению, уничтожает природу таинства и было и есть причиной всевозможных предрассудков, даже более того, — тяжкого идолопоклонства.

7. Достойные причастники, внешним образом принимающие видимые элементы таинства, так же по вере, духовно (а не плотски), получают духовную пищу от распятого Христа и все блага, явленные Его жертвенной смертью, и это истинно так; реальные плоть и кровь Христа не присутствуют ни в хлебе, ни в вине, ни с ними, ни вместо них, однако во время совершения таинства настолько действительно предстают духовным образом по вере человека, насколько действительно хлеб и вино предстают для органов чувств.

8. Хотя невежественные и нечестивые люди и получают внешние элементы таинства, однако они не получают того, что означается ими, и своим недостойным приходом к Причастию виновны против плоти и крови Господней к их собственному проклятию. Посему все невежественные и безбожные люди, будучи непригодны разделить радость общения с Ним, недостойны трапезы Господней и не могут, доколе не изменятся, причащаться этих святых таинств или быть допущены к ним, не совершая этим великий грех против Христа.

### ***Глава 30. Церковные меры воздействия***

1. Господь Иисус, властитель и глава Своей Церкви, передал управление ею в руки церковнослужителей, отличающихся по своему положению от гражданских правителей.

2. Этим служителям вверены ключи от Царства Небесного, благодаря чему они имеют власть оставить или отпустить грехи, словом и наказанием затворить Царство перед некаяющимися и отворить его кающимся грешникам через благовестие и освобождение от наказания, в зависимости от того, что требуется в данном случае.

3. Церковные меры воздействия необходимы для исправления и приобретения совершающих проступки братьев, для удержания других от подобных проступков; для очищения от порочной закваски, которая может испортить целое; для защиты чести Христовой, святого исповедания Евангелия, для предотвращения гнева Божия, который справедливо может обрушиться на Церковь, если Его завет и удостоверения завета подвергнутся кощунству упрямых отъявленных богопротивников.

4. Для лучшего исполнения указанного выше служителям церкви следует применять меры воздействия: увещевание, недопущение на некоторое время к таинству Вечери Господней, отлучение от Церкви, все сообразно сущности проступка и недостатков человека.

### ***Глава 31. О синодах и соборах***

1. Для лучшего управления Церковью и дальнейшего ее созидания должны созываться собрания, обычно именуемые синодами или соборами.

2. Гражданские власти могут законным образом выступать с предложением о созыве синода служителей

Церкви и других компетентных представи-телей для совета и консультаций по духовным вопросам; но если власти ста-новятся открытыми врагами Церкви, служители Христовы, на основании до-стоинства их служения, могут сами или с компетентными представителями от их церквей собираться для таких собраний.

3. Синодам и соборам принадлежит право пастырей решать спорные вопросы веры и вопросы совести, устанавливать правила и давать указа-ния относительно лучшего проведения богослужения и управления Цер-ковью Божией; принимать жалобы в случаях плохого правления и властно выявлять подобные случаи. Их постановлениям и решениям, если они на-ходятся в согласии со Словом Божиим, должно подчиняться с благогове-нием и смирением, не только по причине их согласия со Словом, но и по-тому, что они приняты властью, установленной для этого Богом, о чем ука-зано в Его Слове.

4. Все синоды и соборы, созываемые с апостольских времен, будь то об-щие или поместные, могут ошибаться, и многие ошибались, поэтому их ре-шения не являются сами по себе правилами веры или практической деятель-ности, но применяются в помощь им.

### ***Глава 32. О состоянии человека после смерти и о воскресении из мертвых***

1. Тела людей после смерти возвращаются в прах, чтобы увидеть тление, а их души, обладая бессмертной сущностью, не умирают и не засыпают, но не-медленно возвращаются к Богу, Который и дал их. Души праведников соде-лываются совершенными в святости и принимаются на небеса, где л ицезреют Бога в свете и славе, ожидая полного искупления их тел, а души нечестивых низвергаются в ад, где пребывают в муках и кромешной тьме, соблюдаемые на суд великого дня. Кроме этих двух мест для обитания души, разделенной с телом, Писание не признает никаких других.

2. В последний день все живые не умрут, но изменятся, а все умершие вое-станут в своих телах, тех же самых, хотя и другого свойства, которые будут навечно воссоединены с их душами.

3. Силой Христа тела неправедных восстановятся на бесчестие, а тела пра-ведных восстановятся Его Духом к славе и будут уподоблены Его Собствен-ному славному телу.

### ***Глава 33. О последнем суде***

1. Бог определил день, в который Он будет праведно судить мир чрез Иису-са Христа, Которому даны от Отца вся власть и суд. В тот день будут судимы не только падшие ангелы, но и все люди, когда-либо жившие на земле, пред-станут перед судом Христа, чтобы дать отчет в своих мыслях, словах и делах и получить в соответствии с тем, что они совершили, находясь во плоти, доброе или злое.

2. Цель Бога в назначении этого дня есть явление славы Его милости в вечном спасении избранных и Его справедливости в осуждении отверженных за их грехи и непослушание. Ибо тогда праведные пойдут в жизнь вечную и получат исходящую от присутствия Господа полноту радости и утешения, а нечестивцы, которые не знают Бога и не повинуются Евангелию Иису-са Хри-ста, будут преданы на вечные мучения и подвергнуты наказанию, вечной по-гибели, от лица Господа и от славы Его могущества.

3. Чтобы удерживать всех людей от греха и для большего утешения благо-честивых в их несчастиях, Христос желает нашей уверенности в наступлении Судного дня; этот день Он сохраняет неизвестным для людей, чтобы они от-рясли все плотское благополучие и всегда были бдительны, ибо не знают часа, когда придет Господь; и в любое время были готовы сказать: «Гряди, Господь Иисус, гряди скоро! Аминь».

## **НЬЮ-ХЕМПШИРСКОЕ БАПТИСТСКОЕ ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ (1833 г.)**

### **Декларация веры**

#### ***I. Описания***

Мы верим, что Священная Библия написана людьми, вдохновленными свыше, и что она является настоящей сокровищницей небесных наставлений. Ее автор — Бог, спасение — ее завершение и предмет ее рассмотрения — исти-на без каких-либо заблуждений. Она открывает принципы, по которым Бог будет судить нас, и потому она есть и пребудет до конца мира истинным цен-тром христианского сообщества и высшим мерилom, которым следует прове-рять человеческое поведение, убеждения и религиозные воззрения.

#### ***//. Об истинном Боге***

Мы верим, что существует один, и только один, живой и истинный Бог— бесконечный, разумный Дух по имени Иегова, Создатель и Верховный Влас-титель неба и земли; невыразимо прекрасный в святости и достойный всех мыслимых почестей, доверия и любви; и что в единстве этого Верховного Бога заключены три личности — Отца, Сына и Святого Духа, равные во всех божественных совершенствах и исполняющие определенные, дополняющие друг друга должности в великом деле спасения.

#### ***///. О грехопадении***

Мы верим, что человек был сотворен безгрешным и подчинялся закону своего Создателя, но путем добровольного преступления лишился свое-го невинного и счастливого состояния, вследствие чего все люди являются ныне грешниками не из принуждения, а по свободному выбору. Будучи по природе лишенными святости, требуемой законом Бога, и склонными к греху, они справедливо осуждены на вечную погибель и не имеют никакого оправдания.

#### ***IV. О пути спасения***

Мы верим, что спасение грешников полностью зависит от благодати че-рез посредничество Божьего Сына, Который по велению Отца добровольно принял на Себя нашу природу, но без греха, исполнял божественный закон личным послушанием и Своей смертью совершил полное искупление на-ших грехов. Мы верим, что воскреснув из мертвых, Он воцарился на небе, и, соединяя в Своей удивительной личности нежнейшую любовь с божественными совершенствами, может быть во всех отношениях охарактери-зован как единственно возможный, сострадательный и предостаточный Спаситель.

#### ***V. Об оправдании***

Мы верим, что величайшее евангельское благословение, которое Хрис-тос дает тем, кто верит в Него, заключается в оправдании; что оправдание включает прощение грехов и обетование вечной жизни и даруется не за ка-кие-либо дела праведности, совершенные нами, а исключительно за веру в кровь Искупителя. Благодаря этой вере Бог вменяет нам Его совершенную праведность, и это приводит нас в состояние наиболее благословенного мира с Богом и обеспечивает все остальные благословения, необходимые во време-ни и вечности.

#### ***VI. О доступности спасения***

Мы верим, что благословения спасения доступны всем благодаря Еван-гелию и что прямой долг каждого принять их с глубокой, покаянной и по-слушной верой. И ничто не препятствует спасению величайшего грешника на земле, кроме как его собственная врожденная испорченность и сознатель-ное неприятие Евангелия, отвержение которого и подвергает его еще больше-му осуждению.

#### ***VII. О благодати в возрождении***

Мы верим, что, для того чтобы спастись, грешники должны возродить-ся, или родиться свыше; что возрождение состоит в приобретении благоче-стивого расположения ума и что оно совершается способом, недоступным нашему пониманию, силой Святого Духа в союзе с божественной исти-ной, дабы обеспечить наше сознательное послушание Евангелию, а его верным свидетельством являются святые плоды покаяния, веры и обнов-ления жизни.

#### ***VIII. О покаянии и вере***

Мы верим, что покаяние и вера являются священными обязанностями и в то же время нераздельными добродетелями, вносимыми в наши души при возрождении Духом Божьим, благодаря чему мы глубоко осознаем свою гре-ховность, угрожающую нам опасность и собственную незащитность. И на пути к спасению мы обращаемся к Богу с искренним раскаянием, доверием и просьбой о милосердии, радостно принимая в то же время Господа Иисуса Христа как нашего Пророка, Священника и Царя.

***IX. О Божьем замысле благодати*** Мы верим, что избрание есть вечная цель Бога, в соответствии с которой Он, по Своей милости, возрождает, освящает и спасает грешников; что, пол-ностью согласуясь со свободной волей человека, оно использует все необхо-димые для этого средства; что это наиболее славное выражение высшей бла-гости Бога, поскольку Он бесконечно свободен, мудр, свят и постоянен; что оно способствует смирению, любви, молитве, восхвалению и доверию Богу, а также активному подражанию Его неограниченной милости; что оно

обнаруживается во всех, кто истинно верит Евангелию; что оно есть основание уверенности христиан и что для того, чтобы убедиться в наличии его в нас, требуется предельное усердие.

#### ***X. Об освящении***

Мы верим, что освящение есть процесс, в котором, согласно Божьей воле, мы становимся соучастниками Его святости; что это продолжительное дело; что оно началось с возрождения; что оно осуществляется в сердцах верующих, благодаря присутствию и силе Святого Духа, Утешителя, через постоянное использование предписанных средств — особенно Слова Божьего, самопроверки, самоотречения, бдительности и молитвы.

#### ***XI. О неотступности святых***

Мы верим, что таковыми являются только истинные верующие, которые претерпевают до конца; что их неотступная преданность Христу есть великий знак, который отличает их от поверхностных верующих; что их благополучие сохраняется благодаря особому Проведению и что они хранимы благодаря силе Божьей через веру к спасению.

#### ***XII. О согласии Закона и Евангелия***

Мы верим, что Закон Божий есть вечный и неизменный инструмент Его нравственной власти; что он свят, справедлив и благ и что неспособность исполнять заповеди, которую Писание приписывает падшим людям, проистекает исключительно из их любви к греху; что избавление их от греха и приведение вновь, с помощью Посредника, к неподдельному повиновению святому Закону есть единая великая цель Евангелия и средств благодати, связанных с установлением видимой Церкви.

***XIII. О евангельской Церкви*** Мы верим, что видимая Церковь Христова есть собрание крещенных верующих, объединенных через завет в вере и братстве Евангелия; соблюдающих постановления Христа; управляемых Его законами и пользующихся дарами, правами и привилегиями, дарованными им Словом; что единственными библейскими должностями являются должности епископов, или же пасторов, и дьяконов, чьи способности, права и обязанности определяются посланиями к Тимофею и Титу.

#### ***XIV. О крещении и Вечери Господней***

Мы верим, что христианское крещение есть погружение в воду верующего, во имя Отца и Сына и Святого Духа; для провозглашения, через торжественный и прекрасный символ, нашей веры в распятого, погребенного и воекресшего Спасителя, результатом чего является наша смерть во грехе и воекресение в новую жизнь; что это необходимое условие получения привилегий пребывания в Церкви и участия в Вечери Господней, в которой члены Церкви, употребляя священным образом хлеб и вино, должны вместе вспоминать смертную любовь Христа; чему всегда предшествует серьезная самопроверка.

***XV. О христианской субботе*** Мы верим, что первый день недели есть День Господень, или христианская суббота; и ее, в религиозных целях, нужно чтить свято, воздерживаясь от всякой светской работы и греховных развлечений; благочестиво соблюдая всякое приличие как в частной, так и в публичной жизни; и готовясь к тому отдыху, что предписан народу Божьему.

#### ***XVI. О гражданских властях***

Мы верим, что гражданская власть дана свыше, в интересах и для доброго порядка в человеческом обществе; и что за власть предержащих следует молиться, их следует сознательно почитать и им следует подчиняться; за исключением того, что противно воле Господа Иисуса Христа, Который есть единственный Господин нашей совести и Царь царей на земле.

#### ***XVII. О праведниках и нечестивых***

Мы верим, что существует коренное и существенное различие между праведниками и нечестивыми; что только те, кто через веру во имя Господа Иисуса оправдывается и освящается Духом нашего Бога, являются, по Его мнению, истинными праведниками; тогда как те, кто отказывается покаяться и верить, являются в Его глазах нечестивыми и пребывают под проклятием; и такое различие сохраняется меж людей и в момент смерти, и после нее.

*XVIII. О грядущем мире* Мы верим, что конец мира грядет; что в последний день Христос спустит-ся с небес и поднимет мертвых из могил для окончательного воздаяния; что произойдет великое разделение; что нечестивые будут приговорены к бесконечному наказанию, а праведники — к бесконечному блаженству; и что тако-вой суд навсегда установит окончательное состояние людей, будь то в раю или аду, согласно принципам праведности.

♦ ♦♦

## **БАПТИСТСКАЯ ВЕРА И ВЕСТЬ (1925 г., пересмотрен в 1963 г.)**

### **Южная баптистская конвенция**

#### *I. Писания*

Мы верим, что Священная Библия написана людьми, вдохновленными свыше, и что она является настоящей сокровищницей небесных наставлений. Ее автор — Бог, спасение — ее завершение и предмет ее рассмотрения — истина без каких-либо заблуждений. Она открывает принципы, по которым Бог будет судить нас, и потому она есть и пребудет до конца мира истинным центром христианского сообщества и высшим мерилom, которым следует проверять человеческое поведение, убеждения и религиозные воззрения.

#### *II. Бог*

Существует один, и только один, живой и истинный Бог. Он является разумным, духовным и обладающим свойствами личности Существом, Создателем, Спасителем, Хранителем и Правителем Вселенной. Бог бесконечен в святости и во всех остальных совершенствах. По отношению к Нему мы обязаны проявлять величайшую любовь, почтение и послушание. Предвечный Бог открывается нам в виде Отца, Сына и Святого Духа, обладающих определенными личными атрибутами, но не различающихся по природе, сущности и бытию.

##### **1. Бог-Отец**

Бог-Отец царствует с провиденциальной заботой над Своей Вселенной, Своими созданиями и человеческой историей, согласно целям Своей благодати. Он всемогущий, любящий и премудрый. Бог поистине приходится Отцом тем, кто становится чадом Божиим через веру в Христа. Он проявляет отеческое отношение ко всем людям.

##### **2. Бог-Сын**

Христос — это предвечный Сын Бога. В Своем воплощении в Иисуса Христа Он был зачат Святым Духом и рожден Девой Марией. Он в совершенстве проявил и исполнил Божью волю, подчинившись требованиям и нуждам человеческой природы и полностью отождествив Себя с человечеством, только без греха. Он чтит божественный закон Своим личным послушанием, а Своей смертью на кресте обеспечил искупление людских грехов. Он воскрес из мертвых в прославленном теле и явился Своим ученикам как человек, который был с ними до распятия. Он вознесся на небо и восседает одесную Бога, где является единственным Посредником, сочетающим в Себе природу Бога и человека, и в чьем Лице совершилось примирение между Богом и человеком. Он возвратится в силе и славе, чтобы судить мир и завершить Свою искупительную миссию. Он пребывает ныне во всех верующих как живой и вечный Господь.

##### **3. Бог Святой Дух**

Святой Дух — это Дух Божий. Он вдохновлял святых людей древности составлять Писания. Просвещая, Он наделяет людей способностью понимать истину. Он прославляет Христа. Он приводит к осознанию греховности, утверждает в праведности и предупреждает о суде. Он совершенствует христианский характер, утешает верующих и наделяет их духовными дарами, с помощью которых они служат Богу в Его церкви. Он запечатлевает верующего до дня окончательного спасения. Его присутствие в христианине — это уверенность в том, что Бог возведет верующего в полноту достоинства Христа.

#### *///. Человек*

Человек был сотворен особым деянием Бога по Его образу и является вершиной творения. Вначале человек был неповинен в грехе и наделен Создателем свободой выбора. По своему выбору человек согрешил против Бога и

при-внес грех в человеческий род. Через искушение сатаны человек преступил главную заповедь Бога и утратил изначальную невинность. Из-за этого его потомки унаследовали природу, склонную к греху, и как только у них появля-ется способность к моральному поступку, превращаются в грешников и под-лежат осуждению. Только благодать может приобщить человека к святости Бога и позволить человеку исполнить замысел Создателя. Божественность человеческой личности проявляется в том, что Бог создал человека по Своему собственному образу, и в том, что Христос умер за человека; поэтому каждый человек обладает ценностью и заслуживает уважения и христианской любви.

#### ***IV. Спасение***

Спасение включает искупление человека во всей полноте и доступно всем, кто принял Иисуса Христа как Господа и Спасителя, Который Своей собствен-ной кровью заработал вечное искупление для верующего. В широком смысле спасение включает возрождение, освящение и прославление.

1. Возрождение, или рождение свыше, — это работа Божьей благодати, с помощью которой верующие становятся новыми тварями в Иисусе Христе. Это изменение сердца, совершаемое Святым Духом через осуждение греха, на которое грешник откликается покаянием перед Богом и верой в Господа Иису-са Христа.

Покаяние и вера являются неразлучными спутниками благодати. Пока-яние — это подлинный отказ от греха и обращение к Богу. Вера — это приня-тие Иисуса Христа и посвящение всей личности Ему, как !осподу и Спасителю. Оправдание — это основанный на праведности Бога милостивый и полный оправдательный приговор всем грешникам, которые покаются и уверовали в Христа. Оправдание приводит верующего к отношениям мира с Богом и дает возможность пользоваться Его благосклонностью.

2. Освящение — это процесс, начинающийся с возрождения, благодаря которому верующий отделяется для исполнения замыслов Бога и наделяется способностью приближаться к нравственному и духовному совершенству с помощью силы Святого Духа, пребывающего в нем. Возрастание в благодати продолжается на протяжении всей жизни возрожденного человека.

3. Прославление — вершина спасения — это последнее блаженное и неиз-менное состояние спасенных.

#### ***V. Божий замысел благодати***

Избрание — это милостивый замысел Бога, согласно которому Он воз-рождает, освящает и прославляет грешников. Он не противоречит свободной воле человека и охватывает все средства достижения этой цели. Это милости-вое проявление Божьей благодати, бесконечно мудрое, святое и неизменное. Оно исключает гордыню и способствует смирению.

Все истинные верующие стоят до конца. Те, кого Бог принял во Христе и освятит Своим Духом, никогда не утратят состояния благодати и будут твер-ды до конца. Верующие могут впасть в грех из-за нерадивости или искуше-ния, чем огорчают Духа, ослабляют свои добродетели и утешения, навлекают позор на дело Христа и временное осуждение на самих себя, однако благодаря вере они будут сохранены властью Бога до спасения.

#### ***VI. Церковь***

Новозаветная церковь Господа Иисуса Христа — это группа крещеных верующих одной местности, объединенных заветом в веру и евангельское об-щение, соблюдающих два таинства Христа, преданных Его учению, пользу-ющихся дарами, правами и привилегиями, данными им Его Словом, и стре-мящихся донести Евангелие до всех концов земли.

Эта церковь представляет собой самостоятельную общину, действующую по демократическим принципам под властью Иисуса Христа. В подобной об-щине все члены равны. Их наставниками в Писании являются пасторы и дя-коны.

Кроме того, в Новом Завете говорится о церкви как Теле Христа, которое объединяет спасенных всех времен.

#### ***VII. Крещение и Вечеря Господня***

Христианское крещение — это погружение верующего в воду во имя Отца, Сына и Святого Духа. Это акт послушания, символизирующий веру в распято-го, погребенного и воскресшего Спасителя, смерть верующего для греха, по-гребение прежней жизни и воскресение для хождения в новой жизни в Иисусе Христе. Это свидетельство его веры в окончательное воскресение из мертвых. Как церковное таинство, крещение составляет необходимое предварительное условие для получения привилегий, связанных с членством в церкви, и для участия в Вечере Господней.

Вечеря 1<sup>го</sup> Господня — это символический акт послушания, в котором члены церкви, разделяя между собой хлеб и вино, поминают смерть Искупителя и предвкушают Его второе пришествие.

### ***VIII. День Господень***

Первый день недели является Днем Господа. Это христианское установление, требующее постоянного соблюдения. День Господень посвящен воле-кресению Христа из мертвых и должен проходить в богослужениях и молитвах, как публичных, так и частных, и в воздержании от мирских развлечений и трудов; исключение допускается только для дел первой необходимости и благотворительности.

### ***IX. Царство***

Царство Божье включает как Его общую власть над вселенной, так и Его особую власть над людьми, которые осознанно признают в Нем Царя. Это особое царство является сферой спасения, в которую люди входят благодаря по-детски доверчивой преданности Иисусу Христу. Христиане обязаны молиться и трудиться, чтобы приблизить это царство и чтобы Божья воля исполнилась на земле. Полное достижение царства предполагает возвращение Иисуса Христа и конец этого века.

### ***X. Последний и окончательный суд***

Бог приведет этот мир к концу в назначенное Им Самим время и так, как Он пожелает. Согласно Его обетованию, Иисус Христос возвратится на землю в видимой славе, мертвые воскреснут, и Христос будет судить всех людей по справедливости. Нечестивые будут отправлены в ад, место вечного наказания. Праведники в своих воскресенных и прославленных телах получат вознаграждение и будут вечно пребывать на небе с Господом.

### ***XI. Проповедь Евангелия и миссионерство***

Долг и привилегия каждого последователя Христа и каждой церкви Иисуса Христа — прикладывать все усилия, чтобы сделать христианами все народы. Новое рождение человеческого духа от Божьего Святого Духа означает рождение любви к другим людям. Таким образом, миссионерская деятельность на благо людей основывается на духовной необходимости в возрождении, и эта заповедь настойчиво повторяется в учении Христа. Долг каждого Христова чада — постоянно приобретать для Христа заблудшие души личными усилиями и любыми другими методами, не противоречащими Евангелию Христа.

### ***XII. Просвещение***

Дело просвещения в царстве Христа тесно связано с миссионерством и благотворительностью и нуждается наряду с этим в активной поддержке церквей. Для того чтобы христиане прошли полный курс религиозного обучения, требуется соответствующая система христианских школ.

В христианском образовании необходимо сохранять баланс между академической свободой и академической ответственностью. Свобода в любых организованных отношениях в человеческой жизни всегда ограничена и никогда не бывает абсолютной. Свобода наставника в христианской школе, колледже или семинарии ограничена превосходством Иисуса Христа, авторитетной природой Писания, а также отчетливой целью, во имя которой существует данная школа.

### ***XIII. Служение***

Бог — источник всех благословений, земных и небесных; всем, чем мы обладаем и чем являемся, мы обязаны Ему. Христиане имеют чувство долга перед всем миром, священную уверенность в Евангелии и высокое право служить своим достоянием. Поэтому они обязаны служить Ему своим временем, способностями и материальными средствами, осознавая, что все это дано им для использования во славу Бога и для помощи окружающим. Согласно Писанию, христиане должны жертвовать своими средствами во имя дела Искупителя с готовностью, постоянно, систематически, пропорционально своим возможностям и с щедростью.

### ***XIV. Сотрудничество***

Христианам следует, по возможности, создавать такие ассоциации и конвенции, которые позволили бы как можно лучше обеспечивать сотрудничество во имя великих целей Божьего царства. Подобные организации не имеют преимуществ друг перед другом или перед церквями. Это добровольные совещательные органы, задуманные для того, чтобы выявлять, сочетать и направлять активность нашего народа наилучшим образом. Членам новозавет-

ных церквей полагалось сотрудничать друг с другом в миссионерстве, про-светительской деятельности и благотворительности во имя расширения Хри-стова царства. Христианское единство в новозаветном смысле — это духовная гармония и добровольное сотрудничество различных групп христиан ради достижения общих целей. Желательно, чтобы сотрудничали и различные хрис-тианские конфессии, когда поставленная цель сама по себе оправдана, а по-добное сотрудничество не включает какого-либо оскорбления совести и не ста-вит под угрозу преданность Христу и Его Слово, явленному в Новом Завете.

#### ***XV. Христианин и общество***

Каждый христианин должен стремиться к тому, чтобы воля Христа стала определяющей в его собственной жизни и в человеческом обществе. Средства и методы, используемые для исправления общества и утверждения справед-ливости, могут считаться по-настоящему действенными и долговечными толь-ко тогда, когда они основаны на возрождении индивидуума спасающей бла-годатью Бога во Христе Иисусе. Христианин должен противостоять в духе Христа любой форме алчности, себялюбия и порока. Он должен трудиться, чтобы помогать сиротам, нуждающимся, старикам, беспомощным и больным. Каждый христианин должен стараться повлиять на то, чтобы экономика, пра-вительство и общество в целом перешли на принципы справедливости, исти-ны и братской любви. Чтобы способствовать достижению этих целей, хрис-тиане должны быть готовы работать со всеми людьми доброй воли в любом добром деле, всегда стараясь действовать в духе любви и не ставить под угрозу преданность Христу и Его истине.

#### ***XVI. Мир и война***

Долг христиан — искать со всеми людьми мира, основанного на принци-пах справедливости. В соответствии с духом и учением Христа, они должны прилагать все усилия, чтобы положить конец войне.

Лучшим средством от воинственности является Евангелие нашего 1Ъспода. Величайшая потребность этого мира заключается в признании Его учения всеми людьми и народами, атакже в практическом применении Его законолюбви.

#### ***XVII. Религиозная свобода***

Только Бог является Господином совести, и Он предоставил ей свободу от человеческих доктрин и заповедей, которые противоречат Его Словоу или не содержатся в нем. Церковь должна быть отделена от государства. Государ-ство обязано обеспечить каждой церкви защиту и полную свободу в исполне-нии своих религиозных целей. Государству выгоднее отказаться от предостав-ления подобной свободы только одной церкви или конфессии. Поскольку гражданские власти были учреждены Богом, долг христиан — проявлять к ним лояльность во всем, что не противоречит явленной Божьей воле. Церковь не должна перекладывать на государство исполнение своего дела. В Еванге-лии Христа рассматриваются исключительно духовные методы достижения ее целей. Государство не имеет права подвергать наказаниям за религиозные убеждения любого рода. Государство не имеет права взыскивать налоги для поддержки какой-либо формы религии. Свободная церковь в свободном го-сударстве — это христианский идеал, а это подразумевает право всех людей на свободный и беспрепятственный доступ к Богу, а также право на формиро-вание и распространение религиозных воззрений без вмеша-тельства со сто-роны гражданских властей.

♦♦♦

## **ЧИКАГСКОЕ ЗАЯВЛЕНИЕ О ПРИРОДЕ НЕПОГРЕШИМОСТИ (1978 г.)**

### ***Предисловие***

Авторитет Писания является основополагающим для христианской Церкви как в наше время, так и всегда. Те, кто исповедует веру в Иисуса Хрис-та как в Господа и Спасителя, призывают свою паству смотреть на окружающий нас мир взглядом смиренным и полным веры в необходимость послушания

Слову Божьему. Отступившие от Писания, в вере или в своих деяниях преда-ли нашего Господа. Признание абсолютной истинности Священного Писа-ния и отношение к нему с полным доверием являются выражением его полно-го принятия и признания его авторитета.

Следование Символу веры, еще раз утверждающему подобную суть Писа-ния, делает осмысленным наше



понимание Писания и предостерегает против его отрицания. Мы считаем своей насущной обязанностью сделать это заявление, так как видим многие ошибки и отход от правды и непогрешимости среди наших братьев-христиан и непонимание этой доктрины во всем мире.

Это заявление состоит из трех частей: краткого изложения заявления, положений утверждения и отрицания и сопровождается толкованием. Оно было подготовлено во время трехдневного совещания в Чикаго. Те, кто подписал краткое изложение заявления и его положения, хотели подтвердить свои собственные убеждения в непогрешимости Писания и поддержать всех христиан в их высокой оценке этой доктрины и ее понимании. Мы понимаем, что документ, подготовленный на короткой конференции, не может быть исчерпывающим, и не предполагаем, что это заявление приобретает силу вероучения. Однако мы рады тому, что в ходе дискуссий мы убедились в глубине наших собственных убеждений. Мы молимся о том, чтобы заявление, которое мы подписали, могло быть использовано во славу нашего Бога для новых преобразований Церкви, ее веры, деятельности и миссии.

Мы предлагаем это заявление как плод духа, не безусловного утверждения, а смирения и любви, с которыми мы хотим, с Божьей помощью, поддерживать любой будущий диалог, который станет результатом обсуждения заявления. Мы признаем, что многие люди, отрицающие непогрешимость Писания, не представляют последствий этого отрицания для своих убеждений и поведения. Мы сознаем, что, придерживаясь доктрины непогрешимости Писания, и мы сами своим поведением, мыслями и поступками отрицаем ее в повседневной жизни, в то время как наши традиции и поступки должны быть подчинены Слову Божьему.

Мы приглашаем к дискуссии по положениям заявления всех, кто считает правильным изменять свое мнение о Писании в свете самого Писания, так как считаем, что верность Писанию как непогрешимому авторитету определяет правильность наших слов и поступков. Мы не требуем личной непогрешимости для свидетельствующих о Писании, поэтому мы открыты для любой помощи, которая даст нам возможность укрепиться в своем свидетельстве Слову Божьему, которому мы все должны быть благодарны.

#### ***Краткое заявление***

1. Бог, Который Сам есть Истина и говорит только истину, вдохновил Священное Писание, чтобы тем самым открыть Себя потерянному человечеству через Иисуса Христа как Творец и Господь, Спаситель и Судья. Священное Писание есть Божье свидетельство о Себе.

2. Священное Писание, которое есть Слово самого Бога, написанное людьми, уготованными и руководимыми Его Духом, является непреложным божественным авторитетом во всех вопросах, которые в нем затрагиваются: ему надо верить, как Божьему указанию, во всем, что оно утверждает; повиноваться, как Божьему приказу, во всем, что оно требует; его надо принимать, как Божье обетование, во всем, что оно обещает.

3. Святой Дух, его божественный Автор, удостоверяет для нас его истинность Своим духовным свидетельством и открывает наш ум к пониманию его смысла.

4. Будучи полностью и дословно богоданным, Писание является непогрешимым и безошибочным во всем своем учении: как в том, что оно утверждает о делах Господних в творении мира и событиях мировой истории и о своем литературном происхождении по воле Бога, так и о спасительной Божьей благодати в жизни каждого.

5. Авторитет Писания неизбежно страдает, если эта полная божественная непогрешимость как-либо ограничивается, или не принимается во внимание, или соотносится с понятием об истине, противоположным библейской истине; такие упущения ведут к серьезным потерям как для отдельного человека, так и для Церкви.

#### ***Статьи утверждения и отрицания***

##### **Статья 1**

Мы утверждаем, что Священное Писание должно быть принято как авторитетное Слово Бога.

Мы отрицаем, что авторитет Писания получен от Церкви, традиции или другого человеческого источника.

##### **Статья 2**

Мы утверждаем, что Писание является наивысшей письменной нормой, которую Бог сделал обязательной для нашей совести, и что авторитет Церкви подчинен авторитету Писания.

Мы отрицаем, что церковные символы веры, соборы или постановления имеют больший или равный авторитет с авторитетом Писания.

##### **Статья 3**

Мы утверждаем, что написанное Слово в своей полноте есть откровение, данное Богом.

Мы отрицаем, что Библия является просто свидетельством откровения или становится откровением только при принятии ее в человеческое сердце.

#### **Статья 4**

Мы утверждаем, что Бог, создавший человечество по Своему образу, вое-пользовался языком как средством откровения.

Мы отрицаем, что человеческий язык так ограничен нашей человеческой природой, что не может служить средством божественного откровения. Далее, мы отрицаем, что испорченность грехом человеческой природы и языка разру-шило труд божественной благодати при написании Библии.

#### **Статья 5**

Мы утверждаем, что Божье откровение в Священном Писании было про-грессирующим.

Мы отрицаем, что позднейшее откровение, дополняющее более раннее, может исправлять его или противоречить ему. Далее, мы отрицаем, что по за-вершении написания книг Нового Завета кому-либо было дано какое-либо откровение, стоящее наравне с Писанием.

#### **Статья 6**

Мы утверждаем, что все Писание целиком и все его части, каждое слово его оригинала, были даны божественным вдохновением.

Мы отрицаем, что богодухновенность Писания может относиться к це-лому, а не к частям, или к той или иной части, но не к целому.

#### **Статья 7**

Мы утверждаем, что посредством вдохновения Бог Духом Своим, через людей, как авторов, дал нам Свое Слово. Происхождение Писания является божественным. Способ божественного вдохновения остается для нас в значи-тельной степени таинственным.

Мы отрицаем, что вдохновение может быть сведено к человеческому про-зрению или какой бы то ни было концентрации сознания.

#### **Статья 8**

Мы утверждаем, что Бог в Своем труде вдохновения использовал особен-ности личности и литературный стиль авторов, которых Он избрал и которых подготовил к этому труду.

Мы отрицаем, что Бог побуждал этих авторов употреблять именно те ело-ва, которые Он избрал, игнорируя ихличность.

#### **Статья 9**

Мы утверждаем, что вдохновение, не подменяя собой всеведения, обеспе-чило правдивое и достоверное выражение всего, о чем библейские авторы были побуждены сказать и написать.

Мы отрицаем, что вследствие смертности или греховности этих авторов, по необходимости или подругой причине, в Слово Божье были внесены иска-жения или фальшь.

#### **Статья 10**

Мы утверждаем, что боговдохновенным, строго говоря, может считаться только подлинный текст Священного Писания, в чем, по Божьему произво-лению, можно с большой точностью удостовериться с помощью имеющихся рукописей. Далее, мы утверждаем, что копии и переводы Писания являются Словом Божьим в той мере, в какой они верны оригиналу.

Мы отрицаем, что отсутствие подлинных текстов затрагивает какой-либо существенный элемент христианской веры. Далее, мы отрицаем, что такое отсутствие делает утверждение о непогрешимости Библии недействительным или несущественным.

#### **Статья 11**

Мы утверждаем, что Писание, будучи боговдохновенным, непогрешимо, так что, отнюдь не вводя нас в заблуждение, оно правдиво и надежно во всех вопросах, которых касается.

Мы отрицаем возможность того, что Библия одновременно непогрешима и ошибочна в своих утверждениях.

Непогрешимость и безошибочность могут быть различны, но они нераздельны.

### **Статья 12**

Мы утверждаем, что Писание в своей полноте является непогрешимым, свободным от всякой фальши, лжи и обмана.

Мы отрицаем, что непогрешимость и безошибочность Библии ограничиваются духовными, религиозными или искупительными темами и не относятся к утверждениям в области науки и истории. Далее, мы отрицаем, что научные гипотезы о земной истории могут опровергнуть библейское учение о сотворении мира и потопе.

### **Статья 13**

Мы утверждаем правильность употребления слова «непогрешимость» как богословского термина относительно полной истинности Священного Писания.

Мы отрицаем правильность оценки Писания в соответствии с нормами истинности и ошибочности, чуждыми его употреблению и назначению. Далее, мы отрицаем, что такие особенности Библии, как отсутствие современной технической точности, грамматические или орфографические отклонения, особенности в описании явлений природы, сообщения о несправедливых делах, употребление гиперболических и круглых чисел, тематическое распределение информации, вариативный подбор материала в параллельных текстах, применение свободного цитирования устраняют непогрешимость Писания.

### **Статья 14**

Мы утверждаем единство и внутреннюю последовательность Писания. Мы отрицаем, что предполагаемые ошибки и еще не истолкованные расхождения подрывают утверждение об истинности Библии.

### **Статья 15**

Мы утверждаем, что доктрина непогрешимости основана на учении Библии о вдохновении.

Мы отрицаем, что учение Иисуса о непогрешимости Писания может быть отменено представлением о том, что Он приспособлял божественные истины к человеческой ограниченности, или представлением о любых естественных ограничениях Его человеческой природы.

### **Статья 16**

Мы утверждаем, что доктрина непогрешимости являлась неотъемлемой частью веры Церкви в течение всей ее истории.

Мы отрицаем, что доктрина непогрешимости изобретена схоластическим протестантизмом или является реакционной позицией, постулированной в ответ на негативную критику.

### **Статья 17**

Мы утверждаем, что Святой Дух свидетельствует о Писании, уверяя верующих в правдивости писанного Слова Божьего.

Мы отрицаем, что это свидетельство Святого Духа действует в отрыве от Писания или против Него.

### **Статья 18**

Мы утверждаем, что текст Писания следует толковать с помощью историко-грамматической экзегезы, с учетом его литературных форм и приемов, а также что Писание следует истолковывать самим Писанием.

Мы отрицаем законность любой обработки текста или поиска его источников, ведущего к релятивизму, антиисторичности, отрицанию его учения или авторства.

### **Статья 19**

Мы утверждаем, что признание полного авторитета, безошибочности и непогрешимости Писания жизненно важно для правильного понимания всей христианской веры. Далее, мы утверждаем, что такое признание помогает в уподоблении образу Христову.

Мы отрицаем, что такое признание необходимо для спасения. Тем не менее мы отрицаем, что доктрина непогрешимости может быть отброшена без серьезных последствий как для отдельного человека, так и для Церкви.

Наше понимание доктрины непогрешимости должно быть изложено в контексте более широкого учения Священного Писания о нем самом. В дан-ном изложении приводятся основные принципы этой доктрины, на основании которой составлены наше краткое заявление и статья.

### ***Творение, откровение и вдохновение***

Триединый Бог, создавший все Своим творческим проявлением и управ-ляющий всем Своим указующим Словом, создал род человеческий по Свое-му образу и подобию для соучастия в вечной жизни, как образец вечного брат-ства в общении и любви в Боге. Как носитель Божьего образа, человек должен был слушать обращенное к нему Божье Слово и отвечать в радости поклоне-ния и покорности. Помимо открытия Богом Себя в созданном миропорядке и последовательности событий внутри него, люди от Адама получали от Него словесные послания либо непосредственно, как указывается в Писании, либо опосредованно, в форме части или всего Писания.

Когда Ацам пал, Создатель не покинул человечество до Страшного суда, но обещал спасение и стал открывать Себя, как Спасителя, в ряде историчес-ких событий, сконцентрированных вокруг семьи Авраама и достигших выс-шей точки в жизни, смерти, воскресении, в осуществляемом в настоящее вре-мя первосвященническом служении и обетованном пришествии Иисуса Хри-ста. В этом плане Бог время от времени произносил особые слова суда и милости, обещания и указания грешным человеческим существам, желая за-ключить с ними завет со взаимными обязательствами, в котором Он благо-словляет их даром благодати, а они благословляют Его, отвечая Ему поклоне-нием. Моисей, которого Бог избрал как посредника, чтобы донести Свои ело-ва избранному народу во время исхода, стоит во главе длинного ряда пророков, в уста и в писания которых Бог вложил Свои слова, чтобы донес **1.1** их до Из-раиля. Целью Бога в этом ряде посланий было соблюдение завета путем при-ведения Своего народа к познанию Своего имени, т. е. Своей природы, и Сво-ей воли в заповедях для настоящего и познания намерений на будущее. Этот ряд Божьих пророков пришел к своему завершению в Иисусе Христе, вопло-щенном Божьем Слове, Который Сам был пророком больше, чем пророки, но не меньше, и в апостолах и пророках первого поколения христиан. Когда пос-леднее и наивысшее послание Бога, Его слово миру об Иисусе Христе, было произнесено и объяснено в апостольском кругу, ряд открытых посланий пре-кратился. С этих пор Церковь должна была жить и познавать Бога по тому, что Он уже сказал, и сказал на все времена.

На горе Синай Бог написал условия Своего завета на каменных скрижа-лях, чтобы они свидетельствовали надежно и долго, и во все времена проро-ческого и апостольского откровения Он внушал людям, чтобы они записы-вали послания, данные им и через них, вместе с хвалебными записями отом, как поступил Он со Своим народом, и размышлениями о моральных аспек-тах жизни в завете с Ним, и о форме хвалы и молитвы, и о милостях завета. Богословская реальность вдохновения в библейских документах соответствует вдохновению устных пророчеств: хотя человеческая индивидуальность авто-ров отражалась в том, что они писали, слова, которые они писали, соответ-ствовали божественному замыслу. Таким образом, что сказано в Писании, сказано Богом; авторитет Писания — это Его авторитет, Он — конечный Ав-тор Писания, давший его через разум и слова избранных и уготованных лю-дей, которые свободно и с верой изрекали «святые Божий человеки, будучи движимы Духом Святым» (2 Пет. 1:21). Священное Писание должно быть при-знано Словом Божьим в силу своего божественного происхождения.

### ***Авторитет: Христос и Библия***

Иисус Христос, Сын Божий, Слово, ставшее плотью, наш Пророк, Пас-тырь и Царь, является конечным Посредником между Богом и людьми, по-средством Которого даны все дары Божьей благодати. Данное Им откровение проявлялось не только через слово: Он открыл Своего Отца Своим присут-ствием и Своими делами. Все же Его слова имели решающее значение, ибо Он был Бог, Он говорил от имени Отца, и Его слова будут судить всех людей в последний день.

Как предсказанный Мессия, Иисус Христос является главной темой Писания. Ветхий Завет предвидел Его; Новый Завет описывает Его первое пришествие в прошлом и смотрит вперед, ожидая второго. Канонические кни-ги Писания — это боговдохновенное, а потому законополагающее свидетель-ство о Христе. Следовательно, герменевтика, в фокусе которой не находится исторический Христос, не может быть приемлемой. Священное Писание долж-но приниматься как то, чем оно в своей сущности является, — свидетельство Отца о воплощенном Сыне.

Так же как канон Ветхого Завета установился ко времени Христа, так во времена апостолов был завершен канон Нового Завета, поскольку не может быть принесено никакое новое апостольское свидетельство об историческом Христе. Никакое новое откровение (отличное отданного Святым Духом по-нимания существующего откровения) не будет дано до второго пришествия Христа. Канон был создан божественным вдохновением. Задачей Церкви было различить канон, данный Богом, а не придумывать свой собственный. Суще-ственными критериями были и

являются авторство (или свидетельство), со-держание и удостоверяющее свидетельство Святого Духа.

Слово «канон», означающее «правило» или «стандарт», — это указание на авторитет, что означает право на управление и контроль. Авторитет в христианстве принадлежит Богу в Его откровении, что означает, с одной стороны, Иисуса Христа, живое Слово, и, с другой стороны, Священное Писание, пи-санное Слово. Но авторитет Христа и Писания — одно целое. Как наш Про-рок, Христос засвидетельствовал, что Писание не может быть нарушено. Как наш Пастырь и Царь, Он посвятил Свою земную жизнь исполнению закона и пророков, вплоть до смерти во исполнение слов мессианского пророчества. Таким образом, так же как Он увидел в Писании свидетельство о Себе и Сво-ей власти, так Своей покорностью Писанию Он засвидетельствовал его ав-торитет. Также как Он склонился перед указанием Отца, данным в писаниях Ветхого Завета, так же Он требует, чтобы поступали Его ученики, но не обо-собленно, а в соединении с апостольским свидетельством о Нем, которое Он внушил Своим даром Святого Духа. И христиане показывают себя верными слугами Господа, склоняясь перед божественными указаниями, данными в писаниях апостолов и пророков, вместе составляющих нашу Библию.

Подтверждая взаимно истинность Своего авторитета, Христос и Писа-ние сливаются в единый источник. Библейски понятый Христос и христо-центричная, проповедующая Христа Библия являются, с этой точки зрения, одним целым. Как в силу факта богодухновения мы подразумеваем, что ска-занное в Писании сказано Богом, так в силу открытой нам связи между Иису-сом Христом и Писанием мы можем утверждать, что сказанное в Писании сказано Христом.

### ***Безошибочность, непогрешимость, толкование***

Священное Писание, как вдохновенное свыше Божье Слово, авторитет-но свидетельствующее об Иисусе Христе, может быть справедливо названо безошибочным и непогрешимым. Эти выраженные в отрицательной форме термины имеют особое значение, так как недвусмысленно защищают важ-нейшую истину.

«Безошибочность» означает «не вводящий» и «не введенный в заблужде-ние» и, таким образом, в категорических выражениях защищает ту истину, что Священное Писание является точным, достоверным и надежным прави-том и руководством во всех вопросах.

Подобным же образом, «непогрешимый» означает «свободный от всякой ижи и ошибки» и, таким образом, защищает ту истину, что Священное Писа-ние полностью правдиво и заслуживает доверия во всех своих утверждениях.

Мы утверждаем, что каноническое Писание следует всегда толковать, осно-зываясь натом, что оно непогрешимо и безошибочно. Однако, выясняя, что имен-ю утверждает вдохновленный Богом автор в каждом конкретном отрывке, мы южны уделять самое пристальное внимание особенностям его человеческой трироды. Вдохновляя Своего писателя, Бог использовал культуру и условия его жружения, управляя ими; думать иначе — значит понимать неправильно.

Таким образом, к истории следует относиться как к истории, к поэзии — сак к поэзии, к гиперболом и метафорам — как к гиперболом и метафорам, к обобщениям и приближениям — как ктаковым, и т. д. Следует также отме-тить разницу между литературными условностями в библейские времена и наше время: например, так как нехронологичность повествования и неточное цитирование были в то время привычны и приемлемы и не обманывали ничь-их ожиданий, мы не должны рассматривать эти явления как ошибки, когда находим их у библейских авторов. Если абсолютная точность в каком-то во-просе не ожидалась и не ставилась целью, то нет ошибки в том, что она не до-стигнута. Писание непогрешимо не в смысле абсолютной, по современным стандартам, точности, а в смысле истинности своих утверждений и достиже-ния той меры правды, к которой стремились авторы.

Истинность Писания не отрицается появлением в нем грамматических или орфографических отклонений, описаний феноменальных явлений при-роды, сообщений о лживых утверждениях (напр., ложь сатаны) или кажущих-ся расхождений между различными частями. Неправильно противопостав-лять так называемые феномены Писания учению Писания о нем самом. Ви-димые несоответствия не следует игнорировать. Их истолкование, если таковое окажется убедительным, укрепит нашу веру, а там, где в настоящее время убе-дительное толкование не может быть достигнуто, мы почтим Бога верой в то, что Слово Его истинно, несмотря на видимость, сохраняя уверенность в том, что однажды эта видимость рассеется как иллюзорность.

Поскольку все Писание есть произведение одного божественного Ума, толкование должно оставаться в пределах библейской аналогии и должно ис-ключать гипотезы, исправляющие один отрывок Писания с помощью друго-го, во имя ли прогрессивного откровения или несовершенного просвещения ума богодухновенного автора.

Хотя Священное Писание не связано рамками определенной культуры, так как его учение достаточно универсально, оно иногда культурно обуслов-лено обычаями и взглядами определенного периода, так что применение его принципов в наши дни требует других действий.

### ***Скептицизм и критика***

Со времен Возрождения, а в особенности Просвещения, развились взгляды на мир, связанные со скептическим отношением к основным христианским догматам. Таковы агностицизм, отрицающий познаваемость Бога, идеализм, отрицающий его трансцендентность, и экзистенциализм, отрицающий разумность Его взаимоотношений с нами.

Когда эти не- и антибиблейские принципы вкрадываются в богословские теории на уровне предположений, как часто происходит в наше время, правдивое толкование Священного Писания становится невозможным.

### ***Передача и перевод***

Так как Бог никогда не обещал безошибочную передачу Священного Писания, необходимо заявить, что боговдохновенным является только подлинный текст оригинала, и подтвердить необходимость текстуальной критики как средства обнаружения ошибок, которые могут вкрасться в текст в процессе его передачи. Однако вывод исследования состоит в том, что древнееврейский и греческий тексты удивительно хорошо сохранились, так что мы с полным основанием можем подтвердить, вместе с Вестминстерским исповеданием веры, особый Божий промысел в этом деле и заявить, что авторитету Писания нисколько не угрожает тот факт, что копии, которыми мы обладаем, не вполне свободны от ошибок.

Подобным образом, никакой перевод не может быть совершенным, и каждый перевод является еще одним шагом от подлинников. Все же лингвистическая наука заключает, что, по крайней мере, англоязычные христиане в наши дни чрезвычайно хорошо обеспечены множеством отличных переводов и могут не сомневаться в том, что истинное Слово Божье им доступно. Действительно, ввиду того, что в Писании часто повторяются основные вопросы, которых оно касается, а также ввиду того, что Святой Дух постоянно свидетельствует в слове и через слово, никакой серьезный перевод Священного Писания не может так исказить его смысл, чтобы оно не могло «умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса» (2 Тим. 3:15).

### ***Непогрешимость и авторитетность***

Утверждая авторитет Писания, подразумевающий всю полноту его истины, мы сознательно стоим с Христом и Его апостолами, а на деле — со всей Библией и с основным направлением истории Церкви от первых дней до самого последнего времени. Нас беспокоит не несерьезность, небрежность и очевидная бездумность, с которой многие в наше время отказались от убеждения, важность которого имеет далеко идущее значение.

Мы также осознаем, что отказ от утверждения полноты истинности Библии, авторитет которой при этом исповедуется, ведет к значительной пуганице. В результате этого Библия, данная Богом, утрачивает свою авторитетность, а вместо нее авторитетной становится Библия, содержание которой приспособлено к критическому рассуждению индивидуума, чем, в принципе, допускается ее сводимость и приспособляемость. Это означает, что, по сути, авторитетным является независимый разум, противостоящий учению Священного Писания. Если это не замечается, а основные положения евангельского учения еще поддерживаются людьми, отрицающими полноту истинности Писания, они могут претендовать на евангельскую идентичность, хотя методологически они отошли от евангельского принципа познания к неустойчивому субъективизму, и им трудно будет остановиться.

Мы утверждаем, что то, что говорится в Писании, говорится Богом, да будет Он прославлен. Аминь, аминь.

### ***Приложение 2***

## **К вопросу о разногласиях по поводу слова *μονογενής*: «единственный» или «единородный»?**

Разногласия из-за слова «единородный» были бессмысленны, так как возникли они из-за неверного понимания значения греческого слова *μονογενής* (употребленное по отношению к Иисусу в Ин. 1:14,18; 3:16,18 и 1 Ин.4:9). В течение многих лет считалось, что оно происходит от двух греческих *οἷος, μονο-*, что означает «один, единственный», и *γεννώ*, что означает «ро-дить, породить». Даже в окончательной версии Никейского символа веры этот термин

осмысливается именно таким образом, так как в пояснительных предложениях «...Отца **рожденного** прежде всех веков» и «...**Рожденного**, несо-творенного» для объяснения слова **μονογενής** используют глагол **γεννώω** («родить»). Однако лингвистические исследования XX в. показали, что вторая часть этого слова тесно связана не с глаголом **γεννώω**, «родить, породить», а с существительным **γένος** («род, вид»). Поэтому слово **μονογενής** означает скорее «единственный в Своем роде» Сын или «уникальный» Сын. (См.: **BAGD**, 527; D. Moody, "The Translation of John 3:16 in the Revised Standard Version", **JBL** 72 [1953], 213—219.) Значение «единородства» в греческом языке было бы выражено словом **μονογεννητός**, а не **μονογενής**. Однако никейские отцы в 325-м и 381 гг. могли полагать, что слово **μονογενής** включает в себя также и идею рождения, так как это слово часто встречается в других контекстах в значении «единственный» ребенок и, вероятно, имеет отношение к понятию «рождать».

Тот факт, что это слово не означает «единственный рожденный кем-либо сын», подтверждается его употреблением в Евр. 11:17, где Исаак назван **μονογενής** Авраама, — но Исаак точно не был единственным сыном, рожденным Авраамом, так как тот родил также Измаила. Это слово означает скорее, что Исаак был «уникальным», неповторимо своеобразным сыном Авраама. (В других отрывках это слово означает «уникальный» без каких-либо связей с идеей рождения, в Септуагинте в Пс. 21 [22] :20; 34 [35] :17; Прем. 7:22;

1 Клим. 25:2.) Поэтому NIV переводит Ин. 3:16 так: «Отдал Своего *единственно-го* Сына» (he gave his *one and only* Son), а в NASB mg говорится: «Или *уникаль-ного*, единственного в Своем роде» (or, *unique, only one of His kind*). RSV переводит: «Отдал Своего *единственного* Сына» (he gave his *only* Son). Во всех этих версиях представление о «рождении» справедливо опущено.

Однако, хотя в ранней Церкви и неверно понимали это библейское слово, оно было необходимо для защиты доктринальной чистоты, и благодаря этому Церковь не впала в ересь арианства (борьба с этой ересью продолжалась в течение почти всего IV в.).

Если бы выражения «от Отца рожденного прежде всех веков» и «рожден-ного, несо-творенного» не присутствовали в Никейском символе веры, то это представляло бы для нас лишь исторический интерес и не было бы необходимости говорить об учении о «вечном рождении Сына». Но, поскольку это выражение присутствует в широко используемом исповедании веры, мы вынуждены объяснять каждому новому поколению христиан, что «рожденный от Отца» не имеет отношения ни к одному другому значению слова «рождать». Было бы лучше, если бы в современных богословских формулировках выражение «вечное рождение Сына» вообще не использовалось. Точно также не имеет никакого смысла говорить об Иисусе как о «Единородном» Сыне Божьем. Нам просто следует говорить о *вечных личных различиях* во взаимоотношениях между Отцом, Сыном и Святым Духом, а также о том, что Сын веч-но соотносится с Отцом также, как сын со своим отцом.

(Тот факт, что Иисус в 1 Ин. 5:18 назван «рожденным от Бога», вероятно, относится не к вечным взаимоотношениям; это скорее говорит о воплощении, когда Иисус был рожден в качестве человека; ср.: Деян. 13:33; Евр. 1:5.)

И наконец, в прежних рассуждениях о том, что могло бы означать это «вечное рождение», предполагалось, что Отец вечно был неким источником различий между Отцом, Сыном и Святым Духом (см. напр.: Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 93,94). Мы исходим из утверждения о том, что эти лично-стные различия не имеют начала в каком-либо моменте времени; ничто в Писании не противоречит такому представлению, но ничто также не указывает и на то, что нам нужно отстаивать эту мысль. Возможно, не следует вообще говорить о том, что какое-либо из лиц является «источником» этих личностных различий, так как они существовали вечно и являются необходимой составляющей самой природы Бога.

#### АННОТИРОВАННЫЙ БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК ЕВАНГЕЛЬСКИХ СИСТЕМАТИЧЕСКИХ БОГОСЛОВИИ

В этом библиографическом списке представлены основные евангельские систематические богословия на английском языке, а также несколько кратких руководств по христианскому учению. За исключением двух католических богословов (Макбрайна и Отта), все авторы, перечисленные в этом епископе, в основном придерживаются «консервативно-евангельских» богословских воззрений.

Arminius, James. *The Writings of James Arminius*. 3 vols. Vols. 1 and 2 trans, by James Nichols. Vol. 3 trans, by W. R. Bagnell. Grand Rapids: Baker, 1956.

Арминий (1560—1609) был пастором реформатской церкви в Амстердаме, а позднее — профессором богословия в Лейденском университете. Несогласие Арминия с некоторыми основными принципами кальвинизма вызвало в Нидерландах бурную полемику, продолжавшуюся и спустя много лет после его смерти. Его идеи легли в основу учения, известного ныне как «арминиа́нство», оно продолжает существовать в уезианской и методистской церквях, а также во многих других протестантских конфессиях. Хотя это собрание сочинений, составленное после смерти Арминия, не является систематическим богословием в строгом смысле слова, в нем действительно обсуждаются наиболее важные богословские темы.

Bavinck, Herman. *The Doctrine of God*. Trans, by William Hendriksen. Grand Rapids: Eerdmans, 1951. Reprint edition: Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1977.

Bavinck, Herman. *Our Reasonable Faith*. Trans, by Henry Zylstra. Grand Rapids: Eerdmans, 1956. Reprint edition: Grand Rapids: Baker, 1977.

Bavinck, Herman. *The Philosophy of Revelation*. Trans, by Geerhadus Vos, Nikolas Steffens, and Henry Dosker. Reprint edition: Grand Rapids: Baker, 1979. First published 1909 by Longmans, Green and Co.

Бавинк (1854—1921) — голландский богослов и выдающийся оратор своего времени, с блеском отстаивавший богословские позиции реформатской церкви. Его фундаментальное четырехтомное систематическое богословие, *Gereformeerde Dogmatiek*, еще ждет своего перевода на английский язык (пока переведен только том 2, *The Doctrine of God*).

Berkhof, Louis. *Introduction to Systematic Theology*. Reprint edition: Grand Rapids: Baker, 1979. First published by Eerdmans, 1932.

Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Fourth edition, Grand Rapids: Eerdmans, 1939.

Образцовое реформатское пособие по систематическому богословию, написанное Беркхофом (1873—1957). Эта книга представляет собой настоящий кладезь информации и, вероятно, является наиболее полезным однотомным систематическим богословием, пригодным для использования сторонниками любых богословских направлений.

Berkouwer, G. C. *Studies in Dogmatics*. 14 vols. (1952-1976).

Berkouwer, G. C. *The Church*. Trans, by James E. Davidson. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.

Berkouwer, G. C. *Divine Election*. Trans, by Hugo Bekker. Grand Rapids: Eerdmans, 1960.

Berkouwer, G. C. *Faith and Justification*. Trans, by Lewis B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

Berkouwer, G. C. *Faith and Perseverance*. Trans, by Robert D. Knudsen. Grand Rapids: Eerdmans, 1958.

Berkouwer, G. C. *Faith and Sanctification*. Trans, by John Vriend. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

Berkouwer, G. C. *General Revelation*. (Автор перевода не указан.) Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

Berkouwer, G. C. *Man: The Image of God*. Trans, by Dirk W. Jellma. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.

Berkouwer, G. C. *Holy Scripture*. Trans, and edited by Jack B. Rogers. Grand Rapids: Eerdmans, 1975.

Berkouwer, G. C. *The Person of Christ*. Trans, by John Vriend. Grand Rapids: Eerdmans, 1954.

Berkouwer, G. C. *The Providence of God*. Trans, by Louis B. Smedes. Grand Rapids: Eerdmans, 1952.

Berkouwer, G. C. *The Return of Christ*. Trans, by James Van Oosterom. Ed. by Marilyn J. Van Elderen. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.

Berkouwer, G. C. *The Sacraments*. Trans, by Hugo Bekker. Grand Rapids: Eerdmans, 1969.

Berkouwer, G. C. *Sin*. Trans, by Philip C. Holtrop. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.

Berkouwer, G. C. *The Work of Christ*. Trans, by Cornelius Lambregtse. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Фундаментальные современные исследования реформатского богослова, профессора систематического богословия в Свободном университете Амстердама.

Bloesch, Donald G. *Essentials of Evangelical Theology*. 2 vols., New York: Harper & Row, 1978-1979.

Труд современного богослова, придерживающегося в целом реформатского направления, однако высказывающегося о доктринах избрания и авторитета Писания значительно менее определенно, чем другие авторы, охарактеризованные в этом указателе как «реформатские». (Недавно Блеш приступил к публикации многотомного систематического богословия.)

Boice, James Montgomery. *Foundations of the Christian Faith*. Revised one-volume edition. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986.

Современное реформатское руководство по систематическому богословию, написанное богословом-пастором Десятой пресвитерианской церкви, Филадельфия. Эта книга написана доступным языком, легко читается и содержит полезные рекомендации о применении доктрин вероучения в жизни. Ранее она издавалась в четырех отдельных томах: *The Sovereign God* (1978), *God the Redeemer* (1978), *Awakening to God* (1979) и *God and History* (1981).

Boyce, James Pettigru. *Abstract of Systematic Theology*. Reprint edition: Christian Gospel Foundation, n.d. First published 1887.

Баптистское систематическое богословие, являющееся в то же время реформатским по доктринальному направлению. Бойс (1827—1888) был президентом и профессором систематического богословия в Южной



баптистской семинарии, Луисвилл, Кентукки.

Buswell, James Oliver, Jr. *A Systematic Theology of the Christian Religion*. 2 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1962-1963.

Реформатское систематическое богословие.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. 2 vols. Ed. by John T. McNeill. Trans, and indexed by Ford Lewis Battles. The Library of Christian Classics, Vols. 20—21. Philadelphia: Westminster, 1960. Перевод с издания 1559 г., сверенный с более ранними переводами.

Это лучший английский перевод сделанного Кальвином систематического изложения христианской веры. Кальвин (1509—1564) — французский реформат, ставший величайшим богословом Реформации и, по мнению многих, величайшим богословом в истории Церкви. В доктринальном отношении этот труд написан с реформатских позиций.

Carter, Charles W., ed. *A Contemporary Wesleyan Theology: Biblical, Systematic, and Practical*. 2 vols. Grand Rapids: Francis Asbury Press (Zondervan), 1983.

Это сборник из 24 очерков, посвященных основным доктринальным темам. Его авторы — богословы, представляющие широкий спектр консервативных уэслианских конфессий и ассоциаций. В сборник включено также несколько очерков на темы практического богословия и этики. Чарльз Картер, редактор и автор четырех статей этого сборника, является профессором религии и миссионерства в Марионском университете, Индиана.

Chafer, Lewis Sperry. *Systematic Theology*. 7 vols, plus index vol. Dallas: Dallas Seminary Press, 1947-1948.

Chafer, Lewis Sperry. *Systematic Theology: Abridged edition*. 2 vols. Ed. by John F. Wklvoord, Donald K. Campbell, and Roy B. Zuck. Wheaton: Victor, 1988.

Чефер (1871—1952) — первый президент Даласской богословской семинарии. Издание в семи томах является наиболее подробным диспенсационалистским систематическим богословием. Двухтомник представляет собой сокращенный вариант этого издания.

Cottrell, Jack. *What the Bible Says About God the Creator*. Joplin, Mo.: College Press, 1983.

Cottrell, Jack. *What the Bible Says About God the Ruler*. Joplin, Mo.: College Press, 1984.

Cottrell, Jack. *What the Bible Says About God the Redeemer*. Joplin, Mo.: College Press, 1987.

Коттрелл — глубокий, умеющий хорошо выражать свои мысли арминианский богослов, который преподает в Библейской семинарии Цинциннати (Христианская церковь/Церкви Христа). Я индексировал эти тома как 1 (*God the Creator*), 2 (*God the Rule!*) и 3 (*God the Redeemer*).

Dabney, Robert L. *Discussions: Evangelical and Theological*. London: Banner of Truth, 1967. Reprint of 1890 edition.

Dabney, Robert L. *Systematic Theology*. Edinburgh: Banner of Truth, 1985. Reprint of 1878 edition.

Пресвитерианин, занимавший строго реформатскую позицию, Дабни (1820— 1898) был профессором богословия. Кроме того, он служил капелланом, а во время Гражданской войны в США был начальником штаба у генерала Томаса Джексона.

Edwards, Jonathan. *The Works of Jonathan Edwards*. 2 vols. Revised and corrected by Edward Hickman. Edinburgh: Banner of Truth, 1974. Reprint of 1834 edition.

Эдварде (1703—1758) был пастором в Нортгемптоне, Массачусетс, а за месяц до смерти стал президентом Принстона. Многие считают его величайшим американским философом-богословом. Он не написал полного систематического богословия, но в его трудах освещаются почти все богословские темы. Эдварде придерживался строго реформатских воззрений, а глубокая мысль сочеталась у него с сердечной преданностью Христу. (Новое издание трудов Эдвардса находится в процессе публикации в издательстве «Yale University Press».)

Erickson, Millard. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker, 1985.

Весьма основательное и четко изложенное новейшее пособие по систематическому богословию, отражающее баптистские воззрения. Эриксон, занимавший ранее должность академического декана в Вефильской богословской семинарии в Сент-Поле, Миннесота, преподает ныне в Юго-Западной баптистской семинарии в Форт-Уэрте, Техас. Эта книга включает описания всех основных тенденций в современном неевангельском богословии и содержит полезные материалы для практического использования.

Finney, Charles G. *Finney's Lectures on Systematic Theology*. Ed. by J. H. Fairchild. Grand Rapids: Eerdmans, 1953. Reprint of 1878 edition.

Финни (1792-1875) был президентом Оберлинского университета в 1851-1866 гг. Не отражая какую-либо одну богословскую позицию, этот труд дает представление о некоторых сильных арминианских доводах. Особое внимание уделено личной святости и перфекционизму (высокой требовательности к себе и другим). Не является полным систематическим богословием, поскольку многие темы не освещены.

Garrett, James Leo. *Systematic Theology: Biblical, Historical, Evangelical*. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 1995.

Гарретт — профессор богословия в Юго-Западной баптистской богословской семинарии в Форт-Уэрте, Техас. В своем труде Гарретт широко и весьма добросовестно ссылается как на евангельских, так и на неевангельских авторов, хотя сам он твердо стоит на евангельских позициях. Несмотря на свои баптистские убеждения, он уделяет значительно больше внимания ясному изложению различных точек зрения, а не доводам в защиту собственной позиции. Эти два тома, насчитывающие в общей сложности 1530 страниц, являются чрезвычайно ценным источником исторических, библиографических и библейских сведений о каждой из рассматриваемых в них доктрин.

Gill, John. *Complete Body of Doctrinal and Practical Divinity*. 2 vols. Grand Rapids: Baker, 1978. First published as *A Body of Doctrinal Divinity* (1767) and *A Body of Practical Divinity* (1770).

Джилл (1697—1771) был весьма влиятельным баптистским пастором, плодовитым писателем и уважаемым богословом в XVIII в. в Англии. Его воззрения на верховную власть Бога были реформатскими (или кальвинистскими). Его книга *The Cause of God and Truth* (1735-1738; reprinted Grand Rapids: Baker, 1981) является одним из лучших произведений в защиту кальвинистского учения.

Henry, Carl F. H. *God, Revelation and Authority*. 6 vols. Waco, Tex.: Word, 1976—1983.

Солидный труд, содержащий подробные ссылки на сотни других богословских позиций. Хенри — ведущий евангельский богослов, наиболее сильными сторонами которого являются апологетика и философское богословие.

Heppе, Heinrich. *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated From the Sources*. Rev. and ed. by Ernst Bizer. Trans. by G. T. Thompson. Reprint edition: Grand Rapids: Baker, 1978. First published 1861. Английский перевод впервые опубликован в 1950 г.

Хеппе (1820—1879) — немецкий ученый, собравший и обильно процитировавший в своем труде работы ранних реформатских богословов. Распределение цитат по темам систематического богословия делают эту книгу ценным источником.

Hodge, Charles. *Systematic Theology*. 3 vols. Reprint edition: Grand Rapids: Eerdmans, 1970. First published 1871-1873.

Фундаментальное реформатское систематическое богословие, широко используемое и в наши дни. Ходж (1797—1878) был профессором систематического богословия в Принстонской богословской семинарии.

Lewis, Gordon R., and Brace Demarest. *Integrative Theology*. 3 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1987-1994.

Льюис и Демарест — профессора систематического богословия Денверской семинарии в Колорадо (Консервативная баптистская семинария). Это превосходный современный труд, в котором исторические, библейские, апологетические и практические материалы составляют единое целое с систематическим богословием.

Litton, Edward Arthur. *Introduction to Dogmatic Theology*. New edition, ed. by Philip E. Hughes. London: James Clarke, 1960. First published 1882-1892.

Нормативное англиканское (или епископальное) систематическое богословие, написанное в XIX в. евангельским британским богословом Литтоном (1813-1897).

McBrien, Richard P. *Catholicism*. 2 vols. Minneapolis: Winston Press, 1980.

Авторитетное и подробное изложение католического учения, отражающее изменения, происшедшие после II Ватиканского собора. Содержит библиографию к каждой главе.

Miley, John. *Systematic Theology*. 2 vols. Library of Biblical and Theological Literature. Vols. 5—6. New York: Eaton and Mains, 1892—1894. Reprint: Peabody, Mass.: Hendriksen, 1989.

Это, пожалуй, наиболее академичное и подробное арминианское систематическое богословие. Майли был профессором семинарии в Мэдисоне, Нью-Джерси.

Milne, Bruce. *Know the Truth*. Leicester: InterVarsity Press, 1982.

Содержательное, ясно написанное изложение христианского учения, пользующееся широкой популярностью у студентов. Милн преподавал библейское и историческое богословие в Спердженском университете, Лондон.

Mueller, John Theodore. *Christian Dogmatics*. St. Louis: Concordia, 1934.

Сокращенный перевод труда Франсиса Пайпера *Christliche Dogmatik* (Христианская догматика), сделанный профессором систематического богословия Конкордийской семинарии Сент-Луиса (Синодальная лютеранская семинария штата Миссури). Блестящее изложение традиционного лютеранского богословия.

Mullins, Edgar Young. *The Christian Religion in Its Doctrinal Expression*. Philadelphia: Judson Press, 1917.

Евангельское систематическое богословие Маллинза (1860—1928), бывшего президента Южной баптистской семинарии в Луисвилле, Кентукки.

Murray, John. *Collected Writings of John Murray*. 4 vols. Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1976-1982.

Murray, John. *The Imputation of Adam's Sin*. Reprint edition: Nutley, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1977. First published Grand Rapids: Eerdmans, 1959.

Murray, John. *Principles of Conduct*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.

Murray, John. *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955.

Мюррей (1898—1975) был профессором систематического богословия в Вест-минстерской семинарии в Филадельфии и одним из наиболее ярких современных представителей реформатского богословия.

Oden, Thomas. *The Living God*. Systematic Theology, Vol. 1. San Francisco: Harper & Row, 1987.

Оден — методистский богослов, отказавшийся от своих прежних либеральных богословских убеждений и занявший консервативную евангельскую позицию. В своем труде он широко использует высказывания богословов раннехристианской Церкви.

Olson, Arnold T. *This We Believe: The Background and Exposition of the Doctrinal Statement of The Evangelical Free Church of America*. Minneapolis, Minn.: Free Church Publications, 1961.

Руководство по христианскому учению, основанное на широко распространенном изложении веры Евангелической свободной церкви Америки. Оден был первым президентом Евангелической свободной церкви.

Ott, Ludwig. *Fundamentals of Catholic Dogma*. Ed. by James Canon Bastible. Trans, by Patrick Lynch. St. Louis: Herder, 1955. First published in German in 1952.

Нормативное руководство по традиционному римско-католическому богословию.

Packer, J. I. *Concise Theology: A Guide to Historic Christian Beliefs*. Wheaton, 111.: Tyndale House, 1993.

Название этой захватывающей книги полностью оправдывает ожидания, ибо Пакер, англиканец с твердыми реформатскими убеждениями, умеет сказать многое в немногих словах. Он является профессором богословия Риджентского университета, Ванкувер, Британская Колумбия, и одним из наиболее уважаемых евангельских богословов нашего времени.

Pieper, Francis. *Christian Dogmatics*. 4 vols. Trans, by Theodore Engelder et al. St. Louis: Concordia, 1950-1957. First published in German in 1917-1924.

Это нормативное систематическое богословие традиционного лютеранства. Пайпер (1852—1931) был богословом Миссурийского синода и профессором Кон-кордийской семинарии в Сент-Луисе.

Pope, William Burt. *A Compendium of Christian Theology*. 2d ed. 3 vols. New York: Phillips and Hunt, n.d.

Этот труд, впервые опубликованный в 1875-1876 гг., является крупнейшим систематическим богословием, написанным с уэслианских, или арминианских, позиций.

Purkiser, W. T., ed. *Exploring our Christian Faith*. Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1960.

Наиболее популярное арминианское систематическое богословие, в создании которого участвовало несколько авторов.

Ryrie, Charles. *Basic Theology*. Wheaton, 111.: Victor, 1986.

Прекрасное введение в систематическое богословие, написанное с диспенсационалистских позиций бывшим профессором систематического богословия Даласской богословской семинарии.

Shedd, William G. T. *Dogmatic Theology*. 3 vols, in 4. Reprint edition: Minneapolis: Klock and Klock, 1979. Originally published by Charles Scribner's Sons, 1889.

Полезное реформатское систематическое богословие, написанное Шеддом (1820-1894), бывшим профессором Богословской семинарии в Нью-Йорке. (Следует отметить, что весь курс систематического богословия изложен в томах I и II, а том III содержит дополнительные материалы ко всем разделам томов I и II. Индексация тома III оставляет желать лучшего.)

Strong, Augustus H. *Systematic Theology*. Valley Forge, Pa.: Judson Press, 1907.

Стронг (1836—1921) был президентом и профессором богословия в Рочестерской богословской семинарии, а в 1905—1910 гг. — первым президентом Северной баптистской конвенции. Этот текст широко использовался в баптистских кругах почти на всем протяжении XX в., пока его популярность не затмил труд Милларда Эриксона *Christian Theology* (1983—1985).

Thiessen, Henry Clarence. *Introductory Lectures in Systematic Theology*. Rev. by [Jernon D. Doerksen](#). Grand Rapids: Eerdmans, 1977. First published 1949.

Евангельское систематическое богословие, написанное бывшим руководителем аспирантуры в Уитонском университете. Богословские позиции Тиссена можно охарактеризовать как баптистские и диспенсационалистские.

Thomas, W. H. Griffith. *The Principles of Theology: An Introduction to the Thirty-Nine Articles*. Fifth edition, revised. London: Church Book Room Press, 1956. (First published 1930.)

Несмотря на то что эта книга основывается на англиканских «Тридцати девяти статьях», она является прекрасным вводным текстом к христианской доктрине даже для тех, кто не принадлежит к англиканской традиции. На протяжении многих лет этот труд широко использовался в британских евангельских кругах. Томас (1861—1924) был ректором Уиклиф-Холл, Оксфорд, а затем профессором Ветхого Завета в Уиклифском университете, Торонто. Кроме того, незадолго до своей смерти он сыграл определенную роль в основании Даласской семинарии.

Thornwell, James Henley. *The Collected Writings of James Henley Thornwell*. 4 vols. Ed. by John B. Adger. New

York: Robert Carter and Brothers, 1871-1873. Reprint edition: Edinburgh and Carlisle, Pa.: Banner of Truth, 1974.

Торнуэлл (1812—1862) был реформатским богословом и профессором бого-слова в пресвитерианской богословской семинарии в Колумбии, Южная Каролина.

Tiirretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. 3 vols. Trans. by George Musgrave Giger. Ed. by James T. Dennison, Jr. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1992— . (Два тома находятся в печати.)

Тарретин (1623—1687) более тридцати лет преподавал в Женевской академии. Его труд, написанный на латыни, считается одним из наиболее полных из всех когда-либо опубликованных изложений кальвинистского богословия. Он был переиздан (на латыни) в 1847 г. и широко использовался как богословское руко-водство американскими пресвитерианами, особенно Чарлзом Ходжем в Прин-стоне. Джордж Джайгер перевел «Установления» Тарретина в середине XIX в., однако этот перевод оставался неопубликованным более столетия. Джеймс Ден-нисон из Вестминстерской семинарии проделал огромную редакторскую работу, чтобы это великое богословие стало в конце концов доступным англоязычным читателям.

Van Til, Cornelius. *In Defense of the Faith*, vol. 5: *An Introduction to Systematic Theology*. N.p.: Presbyterian and Reformed, 1976.

В этой книге представлены рассуждения Ван Тили о природе систематичес-кого богословия, откровении и об учении Бога. Ван Тиль — реформатский бого-слов и философ, преподававший в Вестминстерской богословской семинарии в Филадельфии и получивший широкую известность как создатель «предпосылоч-ной» системы апологетики.

Warfield, Benjamin B. *Biblical and Theological Studies*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1976.

Warfield, Benjamin B. *Christology and Criticism*. London and New York: Oxford University Press, 1929.

Warfield, Benjamin B. *The Inspiration and Authority of the Bible*. Ed. by Samuel G. Craig. Introduction by Cornelius Van Til. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1967.

Warfield, Benjamin B. *77re Lord of Glory*. New York: American Tract Society, 1907.

Warfield, Benjamin B. *Perfectionism*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1958.

Warfield, Benjamin B. *The Person and Work of Christ*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1950.

Warfield, Benjamin B. *The Plan of Salvation*. Rev. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1942.

Wirfield, Benjamin B. *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*. 2 vols. Nuttley, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1970-1973.

Warfield, Benjamin B. *Studies in Theology*. New York: Oxford University Press, 1932.

Уорфилд (1851—1921) был реформатским богословом, преподававшим Но-вый Завет и систематическое богословие в Принстонской богословской семина-рии в 1887—1921 гг. По мнению многих, он был одним из величайших американ-ских богословов.

Watson, Richard. *Theological Institutes*. 2 vols. New York: G. Lane and P. Sandford, 1843. First published 1823.

Это первое методистское систематическое богословие. Уотсон (1781—1833) занимал арминианскую богословскую позицию.

Wiley, H. Orton. *Christian Theology*. 3 vols. Kansas City, Mo.: Nazarene Publishing House, 1940-1943.

Современное арминианское систематическое богословие, написанное бого-словом, пользующимся большим авторитетом в Назорейской церкви. Пожалуй, это лучшее арминианское систематическое богословие, опубликованное в XX в., однако оно уступает в научном отношении труду Майли.

Williams, J. Rodman. *Renewal Theology: Systematic Theology From a Charismatic Perspective*. 3 vols. Grand Rapids: Zondervan, 1988—1992.

Уильяме — ученый харизматического направления, преподающий в Риджент-ском университете (бывшем университете СВН). В этом хорошо написанном бо-гословии широко используются библейский текст и другая литература. Данный труд является первым опубликованным богословием, отражающим харизмати-ческую точку зрения.

## СЛОВАРЬ

**Абсолютная необходимость результата** — представление о том, что искупле-ние не было абсолютно необходимым, однако, будучи «результатом» решения Бога спасти некоторых людей, искупление было абсолютно необходимым.

**Абсолютный авторитет** — высший авторитет в жизни человека; авторитет, ко-торый не может быть поколеблен обращением к другому сколь угодно высокому авторитету.

**Автограф** — первоначальный вариант библейского документа.

**Авторитарная теория** — теория, согласно которой смерть Христа была не рас-платой за наши грехи,

а демонстрацией того факта, что, поскольку Бог является высшим нравственным авторитетом во вселенной, любое нарушение Его законов не должно оставаться безнаказанным.

**Авторитет Писания** — представление о том, что все слова в Писании принадлежат Богу, так что неверие или неповиновение этим словам означает неверие или неповиновение Богу.

**Ад** — место вечного осознаваемого наказания грешников.

**Адопцианство** — лжеучение, последователи которого утверждают, что Иисус был обычным человеком до крещения, а в момент крещения Бог «принял» Его как Своего «Сына» и наделил сверхъестественными силами; таким образом, это учение отрицает предвечное существование и божественную природу Иисуса.

**Активное послушание** — понятие, обозначающее полное повиновение Христу Богу на протяжении Его земной жизни, благодаря чему была заслужена праведность, которую Бог вменяет тем, кто верит в Христа.

**Актуальный призыв** — действие божественной благодати, обращенное к конкретному человеку и приводящее его к спасению.

**Амилленаризм** — воззрение, отрицающее буквальное понимание тысячелетнего царствования Христа на земле до последнего суда и установления вечного царства; согласно этому воззрению, библейские упоминания тысячелетнего царствования в Отк. 20 описывают нынешнюю церковную эпоху.

**Ангел Господень** — форма, которую принимал Бог, чтобы предстать перед людьми, о чем говорится в различных эпизодах Писания.

**Ангелы** — сотворенные Богом духовные существа, обладающие нравственным суждением и высоким интеллектом, но не имеющие материальных тел.

**Аннигиляционизм** — учение о том, что после смерти неверующие некоторое время подвергаются Божьему наказанию, а затем «аннигилируются», или уничтожаются, так что их существование прекращается. Согласно отдельным направлениям этого учения, аннигиляция происходит сразу после смерти.

**Антихрист** — «беззаконник», который откроется перед вторым пришествием Христа и вызовет великие страдания и преследования, но будет уничтожен Иисусом. Это понятие используется также для обозначения других деятелей, которые оказывают сопротивление Христу и являются предшественниками последнего антихриста.

**Антропоморфный язык** — язык, на котором, с человеческой точки зрения, говорит Бог.

**Апокрифы** — собрание книг, включенных в канон Писания католической церковью, но исключенных из канона протестантами (от греч. *αποκρυφος*, «тайные»).

**Аполлинаризм** — возникшая в IV в. ересь, приверженцы которой утверждали, что у Христа было человеческое тело, но разум и дух имели божественную природу Сына Божьего.

**Апологетика** — дисциплина, доказывающая истинность христианской веры с целью убеждения неверующих.

**Апостол** — высокий пост в раннехристианской церкви. В некоторых отношениях новозаветные апостолы были тождественны ветхозаветным пророкам и как таковые обладали правом записывать слова Писания.

**Арианство** — лжеучение, отрицающее божественность Иисуса Христа и Святого Духа.

**Арминианство** — богословская традиция, отстаивающая право людей на свободный выбор и отрицающая провиденциальный контроль над деталями всех событий.

**Архангел** — ангел, обладающий властью над остальными ангелами. **Аскетизм** — образ жизни, характеризующийся отказом от благ материального мира.

**Атрибуты существования** — аспекты характера Бога, дающие представление о важнейших особенностях Его существования.

**Атрибуты цели** — аспекты характера Бога, имеющие отношение к формированию и осуществлению наших решений.

**Безгрешное совершенство** — существование, полностью свободное от греха; некоторые считают, что подобное состояние достижимо при жизни (см. также перфекционизм).

**Безгрешность** — учение о том, что Христос был не способен грешить.

**Бесконечность** — применительно к Богу это понятие означает, что Он свободен от каких-либо ограничений, которым подчиняются люди и творение в целом.

**Бесконечность в пространственном отношении** — то же, что и вездесущность Бога.

**Бесконечность во временном отношении** — то же, что и вечность Бога. **Бесстрастность** — учение, основанное на сомнительном толковании Деян. 14:16, согласно которому Бог лишен каких-либо чувств и страстей. Между тем

Писание неопровержимо свидетельствует, что Бог испытывает чувства, но эти чувства никогда не бывают греховными.

Бесы — согрешившие перед Богом падшие ангелы, непрерывно творящие в мире зло и поныне.

**Библейское богословие** — исследование учений отдельных авторов и разделов Библии и роли каждого учения в истории формирования Библии.

**Благодать** — благодать Бога по отношению к тем, кто не заслужил ничего, кроме наказания.

**Благодать** — учение о том, что Бог является высшим мерилом добра и что Его сущность и деяния достойны одобрения.

**Блаженство** — учение о довольстве Бога Самим Собой и всем тем, что отражает Его характер.

**Бог** — в Новом Завете — перевод греческого слова *θεός*, которое обычно, хотя и не всегда, используется по отношению к Богу-Отцу.

**Богодуховенно** — перевод греческого слова *θεόπνευστος*, которое в Библии используется метафорически, указывая на то, что слова Писания произнесены Богом.

**Богословие Ветхого Завета** — наука об учениях отдельных авторов и разделов Ветхого Завета, а также о роли каждого из этих учений в историческом развитии Ветхого Завета.

**Богословие Нового Завета** — наука об учениях отдельных авторов и разделов Нового Завета, а также о роли каждого из этих учений в историческом развитии Нового Завета.

**Бодрствующие** — ангелы (Дан. 4:10,14,20).

**Божьи установления** — вечные планы Бога, посредством которых, еще прежде сотворения мира, Он определил все, что произошло и происходит.

**Вдохновение** — понятие, указывающее на то, что слова Писания произнесены Богом. Учитывая невыразительность этого слова, обусловленную его обычным употреблением, в этом тексте мы отдаем предпочтение понятию «богодуховенности».

**Вездесущность** — учение о том, что Бог не ограничен пространственными измерениями и присутствует в каждой точке Вселенной всем Своим существом, однако действует в различных местах по-разному.

**Великая скорбь** — выражение из Мф. 24:21, относящееся к великим испытаниям и страданиям накануне возвращения Христа.

**Великий белый престол** — выражение, связанное с оглашением окончательного приговора в Отк. 20:11—15.

**Великое поручение** — последние повеления Иисуса ученикам, зафиксированные в Мф. 28:18-20.

**Вера** — доверие к Богу, основанное на том, что мы верим Его слову (*см. также* спасительная вера).

**Вера И практика** — выражение, используемое людьми, которые, отрицая непогрешимость Библии, утверждают, что назначение Библии состоит только в том, чтобы рассказывать нам об этих двух предметах.

**Верность** — учение, согласно которому Бог всегда верен Своему слову и неизменно исполняет Свои обещания.

**Верование** — в современной культуре это понятие обычно указывает на признание истинности чего-либо, например сведений о Христе, не обязательно включающее личную преданность этой истине или зависимость от нее. В Новом Завете значение этого понятия часто включает элемент преданности (ср.: Ин. 3:16; *см. также* вера).

**Ветхий Завет** — понятие, относящееся к Моисееву завету, заключенному на Синае и представлявшему собой детально расписанные законы, данные на время, чтобы удержать людей от греха и сохранить их для дальнейшего обращения к Христу.

**Ветхозаветное действие Святого Духа** — менее интенсивная деятельность Святого Духа, характеризующая Ветхий Завет до наступления Пятидесятницы (*см. Святой Дух*).

**Вечеря Господня** — одно из двух таинств, которые Иисус заповедал соблюдать Своей Церкви. Мы должны соблюдать это таинство на протяжении всей жизни в знак своего непрекращающегося общения с Христом.

**Вечность** — учение, согласно которому Бог в Своем существовании не имеет начала, конца или последовательности моментов, и, хотя все времена одинаково доступны Его взору, Он видит события во времени и действует во времени.

**Взаимное дополнение** — представление о том, что мужчины и женщины равны перед Богом, однако определенные роли руководителей и наставников в церкви должны исполняться мужчинами.

**Взаимное подчинение** — выражение, которое сторонники эгалитаризма используют для описания отношений, которые, по их мнению, должны существовать между мужем и женой, и предполагают определенную меру подчинения каждого из супругов друг другу. Такое понимание «взаимного подчинения» подрывает главенство, которое Библия отводит мужчине в супружеских отношениях.

**Взаимодействие** — аспект Божьего промысла, посредством которого Бог сотрудничает с сотворенными сущностями в каждом деле, направляя их отличительные свойства таким образом, чтобы побудить их действовать так, а не иначе.

**Взятие на небо** — спасение (*rapture* от лат. *rapiō*, «хватать, уносить») верующих, которым суждено

быть с Христом во время Его второго пришествия.

**Видение райского блаженства** — истинное и реальное, хотя и не исчерпывающее, созерцание Бога, которое будет доступно на небе.

**Видимая церковь** — церковь, какой ее видят на земле христиане. По той причине, что в наших сердцах читает только Бог, видимая церковь всегда будет включать какое-то количество неверующих (*см. также церковь*).

**Власть церкви** — данное Богом право церкви вести духовную войну, провозглашать Евангелие и поддерживать церковную дисциплину.

**Вмененная праведность** — праведность, которой Бог реально наделяет нас, изменяя тем самым нашу сущность. Католическая церковь считает, что оправдание включает в себя подобный акт, тогда как в протестантизме оправдание рассматривается как декларация Бога, имеющая силу закона.

**Вменять** — приписывать кому-либо некое свойство или вину. Бог рассматривает грех Адама как наш грех, и потому «вменяет» его нам, но в деле оправдания Бог рассматривает праведность Христа как нашу праведность, и потому взаимодействует с нами на этом основании.

**Внешнее призвание** — евангельский призыв, ставший известным благодаря человеческому провозглашению Евангелия и адресованный всем людям. Именуемый также «общим призывом» или «евангельским призывом», этот призыв может быть отвергнут людьми.

**Внутреннее ощущение Бога** — инстинктивная уверенность в существовании Бога, имеющаяся у всех людей.

**Внутреннее призвание** — то же, что и актуальный призыв.

**Возвышение Христа** — одно из двух «состояний» Христа (другое — уничижение). Состояние возвышения включает четыре аспекта Его работы: воскресение, вознесение на небо, пребывание одесную Бога и возвращение в силе и славе.

**Возложение рук** — действие, в Новом Завете часто сопровождающее молитву и являющееся средством личного служения отдельным людям.

**Вознесение** — вознесение Иисуса на небо на сороковой день после воскресения.

**Возраст ответственности** — понятие, используемое некоторыми богословами для обозначения момента в человеческой жизни, до наступления которого (по их мнению) человек не несет ответственности за грех и не считается виновным перед Богом.

**«Во имя Иисуса»** — понятие, относящееся к молитве, направляемой Иисусом и согласующейся с Его характером.

**Воля** — атрибут Бога, проявляющийся в принятии решений об осуществлении определенных действий, необходимых для жизнедеятельности Его Самого и всего творения.

**Воплощение** — деяние Бога-Сына, заключающееся в том, что Он принял человеческую природу.

**Воскресение** — воскресение из мертвых в новый вид жизни, не подверженной болезням, старению, дряхлению и смерти.

**Воскресение с Христом** — выражение, указывающее на один из аспектов единения с Христом, благодаря которому человек начинает жить новой духовной жизнью, а его характер и личность изменяются после обращения в веру.

**«Восстает в славе»** — выражение, характеризующее наши воскресенные тела, которые будут являть всю полноту силы, предназначавшейся людям при их сотворении Богом (*см. воскресение*).

**Восточная церковь** — значительная часть церкви, известная ныне как Православная церковь, отделившаяся от Западной (Римско-католической) церкви в 1054 г.

**«Во Христе»** — понятие, обозначающее целый ряд отношений между верующими и Христом, благодаря которым христиане пользуются благами спасения.

**Временное благословение** — влияние Святого Духа и церкви, проявляющееся в том, что неверующие начинают выглядеть и говорить как истинные верующие, хотя в действительности таковыми не являются.

**«В Святом Духе»** — состояние осознанного пребывания в присутствии Бога.

**Всемогущество** — учение о том, что Бог может делать все, что пожелает Его святая воля (от лат. *omni*, «все», и *potens*, «могущественный»).

**Всеобщее спасение** — то же, что и неограниченное искупление.

**Вторичная причина** — свойства и действия сотворенных существ, вызывающие различные события в мире.

Второе пришествие Христа — внезапное, личное, видимое, телесное возвращение Христа с неба на землю.

Второстепенное учение — учение, не оказывающее значительного воздействия на наше отношение к другим учениям и на нашу христианскую жизнь.

Генеральная ассамблея — в пресвитерианской системе церковного управления — государственный (или

региональный) правящий орган.

Геология потопа — воззрение, объясняющее нынешнее геологическое состояние Земли разрушительными природными силами, приведенными в действие потопом, описанным в Быт. 6—9.

Герменевтика — дисциплина, содержание которой составляет разработка точных методов толкования текстов.

Пгев — атрибут Бога, проявляющийся в Его нетерпимости ко всякому греху.

Говорение на языках — молитва или восхваление, произносимые на языке, непонятном самому говорящему.

Господство — власть Бога над творением.

Господь — в Новом Завете — перевод греческого слова *κύριος*, которое обычно, хотя и не всегда, используется по отношению к Христу. В греческом переводе Ветхого Завета это слово используется для передачи древнееврейского *שׁוּרֵי*, личного имени всемогущего Бога.

Грех — любое несоответствие моральному закону Бога в поступках, поведении или характере.

Греховность — другое понятие для обозначения унаследованного греха.

Дары, не связанные с чудесами — более распространенные и кажущиеся более обычными такие дары Святого Духа, как служение, наставление, воодушевление и благотворительность.

Деизм — представление о том, что Бог сотворил вселенную, но в настоящее время не оказывает непосредственного влияния на творение.

Детерминизм — представление о том, что любые поступки, события и решения являются неизбежным результатом неких предшествующих обстоятельств или решений, не зависящих от человеческой воли.

Диктовка — представление о том, что Бог отчетливо произносил каждое слово Писания человеческим авторам.

Диспенсационализм — богословская система, возникшая в XIX в. с появлением трудов Дж. Н. Дарби. Основные доктрины этой системы таковы: различие Израиля и Церкви как двух групп в общем замысле Бога, взятие Церкви на небо до наступления последних испытаний, точное исполнение ветхозаветных пророчеств, касающихся Израиля, и разделение библейской истории на семь периодов (*dispensations*), каждый из которых отличается особыми отношениями Бога со Своим народом.

Диспенсационалистский премилленаризм — определение «диспенсационалистский» используется по той причине, что большинство сторонников этого воззрения стремятся провести четкое различие между Церковью и Израилем, отношения с которым Бог строит на других условиях, или законах (*dispensations*).

Дихотомизм — представление о том, что природу созданного Богом человека образуют два начала: материальное и духовное — тело и душа (дух).

Доверие — особенность библейской веры, заключающаяся в том, что мы не просто знаем об Иисусе и признаем эти сведения истинными, но и полагаемся на Него как на живого человека.

Догма — синоним понятия «доктрина». Это слово часто употребляется по отношению к доктринам, получившим официальное одобрение церкви.

Догматическое богословие — понятие, синонимичное систематическому богословию.

Докетизм — еретическое учение, согласно которому в действительности Иисус не был человеком, а только казался таковым (от греч. глагола *δοκέω*, «казаться, выглядеть»).

Доктрина — то, чему учит нас сегодня вся Библия по тому или иному конкретному вопросу.

Долготерпение — благодать Бога, откладывающего наказание грешников (см. благодать).

Достаточность Писания — представление о том, что Писание содержит в себе все слова Божьи, которые Он хотел донести до Своего народа на различных этапах истории спасения, и что ныне оно содержит в себе все, что нам необходимо для спасения, для совершенной веры и совершенного послушания Ему.

Достоверность, не нуждающаяся во внешних доказательствах — самоудостоверяющийся характер Библии, убеждающий нас в том, что слова этой книги являются словами Бога (см. также порочный круг в доказательстве).

Дуализм — представление о том, что Бог и материальная вселенная вечно сосуществовали как две высшие силы во вселенной. Это предполагает, что между Богом и греховными аспектами материальной вселенной ведется вечная борьба.

Дух — нематериальное начало человека, синоним понятия «душа».

Духовное присутствие — понятие, отражающее реформатское понимание Вечери Господней, в соответствии с которым Христос рассматривается как особым образом духовно присутствующий при нашем причащении хлебом и вином (см. Вечеря Господня).

Духовное тело — тело, которое мы получим в будущем воскресении; оно будет не «бесплотным», а, скорее, приспособленным для существования под водительством Святого Духа.

Духовность Бога — учение, согласно которому Бог не имеет в Своем существе никаких материальных элементов и пространственных измерений, не может восприниматься нашими органами чувств и



превосходит Своим совершенством всякое бытие.

**Духовные дары** — все способности, которыми наделяет Святой Дух и которые используются в любом служении церкви.

**Душа** — нематериальное начало человека; используется как синоним понятия «дух».

**Дьякон** — перевод греческого слова *διάκονος* («слуга»). В определенном контексте это понятие обозначает церковного служителя, в чьи обязанности может входить ведение финансами, административные вопросы и забота о насущных потребностях прихожан.

**Евангельский призыв** — обращение Евангелия ко всем людям, осуществляемое через проповедь. То же, что и внешнее призвание.

**Евтихианство** — другое обозначение монофизитской ереси; название произошло от имени монаха Евтихия, жившего в V в.

**Евхаристия** — другое понятие, обозначающее Вечерю Господню (от греч. *ευχαριστία*, «благодарение»).

**Единение с Христом** — выражение, объединяющее несколько различных видов отношений между верующими и Христом, благодаря которым христиане пользуются всеми благами спасения. Эти отношения основаны на том, что мы пребываем во Христе, а Христос — в нас, а также на том, что мы подобны Христу и едины с ним.

**Единородный Сын** — перевод греческого слова *μονογενής* (Ин. 3:16 и др.), что означает «единственный». Ариане используют это слово для отрицания божественности Христа, но остальные христианские церкви истолковывают это понятие как указание на предвечное родство Отца и Сына (см. также арианство).

**Единство** — учение, согласно которому Бог неделим, хотя в отдельные моменты мы наблюдаем обладание тех или иных Его атрибутов.

**Единство ипостасей** — соединение божественной и человеческой природы Христа в одной личности (от греч. слова *ἰποστάσις*, «сущность»).

**Единство церкви** — мера способности церкви противодействовать разногласиям среди истинных христиан.

**Единый, простой и вечный акт** — понятие, обозначающее свойство Божьего знания, благодаря которому Он всегда полностью осведомлен обо всем, и Его знание никогда не изменяется и не возрастает (см. знание).

*ex nihilo* — латинское выражение («из ничего»), указывающее на то, что Бог создал вселенную, не используя какие-либо существовавшие ранее материалы.

*ex opere operate* — латинское выражение, означающее «совершенным действием». В католицизме это выражение используется для указания на то, что таинства (напр., крещение) действуют в силу фактического совершения ритуала, независимо от субъективной веры его участников.

**Епископ** — понятие (перевод греч. слова *ἐπίσκοπος*), используемое в Новом Завете, наряду с понятиями «пастор», «надзиратель» и «староста», для обозначения высшей руководящей должности в поместной церкви. Кроме того, это понятие обозначает священника, которому подчиняются несколько церквей в епископальной форме церковного управления.

**Епископальное правление** — иерархическая форма церковного управления, характеризующаяся подчинением нескольких церквей одному епископу (от греч. *ἐπίσκοπος*, «надзиратель»).

**Естественный отбор** — содержащаяся в эволюционной теории идея, согласно которой живые организмы, наиболее приспособленные к окружающей среде, выживают и размножаются, тогда как остальные погибают (иногда эту концепцию называют выживанием наиболее приспособленных).

**Жертва** — смерть Христа на кресте, рассматриваемая как принятое Им на Себя наказание, которое заслужили мы.

**Завет** — неизменный, установленный свыше правовой договор между Богом и человеком, предусматривающий условия их отношений.

**Завет благодати** — установленное Богом после грехопадения Адама правовое соглашение между Богом и человеком, на основании которого человек может быть спасен. Несмотря на то что на протяжении истории спасения отдельные положения этого завета изменялись, важнейшее условие, предполагающее веру в Христа как Спасителя, оставалось неизменным.

**Завет дел** — правовое соглашение между Богом и Адамом и Евой, заключенное в Эдемском саду, по которому пользование благословениями завета зависело от послушания, или «дел», Адама и Евы.

**Завет искупления** — соглашение между членами Троицы, по которому каждый из Них обязуется исполнить Свою роль в осуществлении спасения людей.

**Законы природы** — связанные с обсуждением чудес любые «законы природы» или свойства естественного порядка вещей, которые рассматриваются некоторыми людьми как действующие независимо

от Бога.

**Заместительное искупление** — дело, совершенное Христом, Который Своей жизнью и смертью занял наше место, чтобы заработать наше спасение.

**Западная церковь** — наименование Римско-католической церкви после того, как в 1054 г. от нее отделилась Восточная (Православная) церковь. Позднее Западная церковь раскололась на два направления — протестантское и католическое.

**Знамение** — библейское определение чуда (перевод евр. **מוֹפֵת** и греч. *σημεῖον*), точный смысл которого заключается в указании на нечто, стоящее за видимым явлением, особенно на присутствие и могущество Бога.

**Знание** — учение, согласно которому Бог полностью познает Себя, а также все существующие и возможные вещи одним простым и вечным актом.

**Зрелый креационизм** — теория «молодости» творения, согласно которой творение с самого начала имело вид «древнего». Это воззрение называют также теорией «идеального времени», так как провозглашаемая в ней видимость древности земли не имеет никакого отношения к реальному времени.

**Избрание** — решение Бога спасти некоторых людей, которое Он принял за-долго до творения не на основании предвидения их заслуг, а только по Своей доброй воле.

**Иерархическое правление** — то же, что и епископальная форма церковного управления, в которой право принимать окончательные решения не принадлежит поместной церкви.

*imago Dei* — латинское выражение, означающее образ Божий.

**Имена Бога** — различные определения Бога, встречающиеся в Писании.

**Имманентность** — внутренне присущее свойство, пребывание в себе. Это понятие используется в богословии применительно к причастности Бога к творению.

**Интеллектуальные атрибуты** — аспекты характера Бога, охватывающие Его разум и присущий Ему ход мышления.

**Искажение ролей** — представление о том, что Бог, наказывая Адама и Еву после грехопадения, не поручил им новые роли или функции, а только привнес в их прежние роли боль и страдание.

**Искупление** — работа, проделанная Христом в жизни и смерти, чтобы заслужить наше спасение.

ICBI — International Council on Biblical Inerrancy (Международный комитет непогрешимости Библии). В 1978 г. эта организация выпустила в свет «Чикагскую декларацию о непогрешимости Библии», в которой дала четкое определение *непогрешимости*, разделяемое большинством протестантов.

**Исполнение Святым Духом** — явление, происходящее после обращения, когда на верующего нисходит Святой Дух. Разнообразные последствия этого явления включают еще большую любовь к Богу, еще более решительную победу над грехом, возрастание сил, необходимых для служения, а иногда и получение духовных даров.

**Истинность** — учение, согласно которому Бог — это истинный Бог, а Его знание и слова истинны и являют собой высшее мерило истины.

**Исторический премиллениаризм** — представление о том, что Христос возвратится на землю после периода великих испытаний и установит тысячелетнее царство. При этом умершие верующие **будут** воскрешены, а верующие, которые **будут** живы, получают прославленные воскрешенные тела, и все они **будут** править с Христом в течение тысячи лет.

**Историческое богословие** — историческое исследование подходов к тем или иным богословским проблемам, которыми занимались христиане различных эпох.

**История спасения** — совокупность событий на протяжении истории, с помощью которых Бог осуществлял замысел спасения Своего народа (*см.* спасение).

**Исцеление** — дар Святого Духа, позволяющий возвращать здоровье и предвещающий полное освобождение от физической немощи, купленное для нас Христом смертью и воскресением.

**Кальвинизм** — богословская традиция, названная в честь французского реформатора Жана Кальвина (1509—1564). В кальвинизме подчеркивается верховная власть Бога над всеми вещами, человеческая неспособность творить духовное благо перед Богом и слава Бога как высшая цель всего, что происходит.

**Канон** — книги, входящие в состав Библии (от греч. *κανών*, «измерительная трость», «стандарт»).

**Канонические** — сохранившиеся книги, обладающие божественным авторитетом и потому включенные в канон Писания как записанные подлинные Божьи слова.

**Караемое замещение** — воззрение, согласно которому Христос Своей смертью понес справедливое наказание Бога за наши грехи, выступая нашим заместителем.

**Классис** — региональный орган управления в христианской реформатской церкви (подобный пресвитерии в пресвитерианской системе).

«Ключи Царства» — выражение Иисуса из Мф. 16:19, означающее право проповедовать Евангелие и

требовать соблюдения церковной дисциплины.

**Конкордизм** — другое понятие для обозначения теории «день — эпоха», названное так в связи со стремлением к «согласию» («конкордии») между Библией и научными выводами о возрасте Земли.

**Консистерия** — понятие, обозначающее местный совет пресвитеров в христианской реформатской церкви (подобный сессии в пресвитерианской системе).

**Космологический аргумент** — доказательство существования Бога, основанное на том, что, поскольку все известные предметы и явления во вселенной имеют причины, сама вселенная также должна иметь причину, и этой причиной может быть только Бог.

**Красота** — атрибут Бога, делающий Его средоточием всех прекрасных качеств.

**Креационизм** — представление о том, что Бог создает новую душу для каждого человека и направляет ее в человеческое тело где-то между зачатием и рождением.

**Крещение верующих** — воззрение, согласно которому крещение совершается надлежащим образом только над теми, кто проявляет убедительное исповедание веры в Иисуса Христа.

**Крещение в Святом Духе** — выражение, которое используют новозаветные авторы, говоря о подчинении власти нового завета Святого Духа. Этот акт подразумевает начало новой духовной жизни (в возрождении), очищение от греха, избавление от склонности к греху и от его власти, а также получение сил для служения.

**Крещение младенцев (педобаттизм)** — обычай, по которому крещение совершают над младенцами (приставка *пαιδο-* происходит от греч. *παις*, «дитя»).

**Крещение Святым Духом** — толкование выражения, переводимого так же, как «крещение в Святом Духе». Перевод греческого предлога *κν* творительным падежом указывает на то, что Святой Дух выступает как деятель, совершающий крещение, однако более точный смысл этого выражения заключается в том, что Святой Дух представляет элемент, «в» который (или «которым») крестят верующих при обращении.

**Кровь Христа** — выражение, обозначающее смерть Христа в ее спасительных аспектах, поскольку кровь, которую Он пролил на кресте, была зримым доказательством того, что Его кровь пролилась, когда Он умер жертвенной смертью, чтобы заплатить за наше спасение.

**Личная эсхатология** — учение о событиях, которые произойдут в будущем с отдельными людьми, а именно о смерти, промежуточном состоянии и прославлении.

*λόγος* — греческое понятие («слово»), которое апостол Иоанн использует по отношению к Христу в Ин. 1:1. Применительно к Иисусу это понятие отражает и ветхозаветное представление о созидательной силе Божьего слова, и греческую идею об организующем и объединяющем принципе вселенной.

**Любовь** — применительно к Богу — учение, согласно которому Бог вечно отдает Себя другим.

**Макроэволюция** — «общая теория эволюции», или представление о том, что все организмы возникли из неживой материи.

**Материализм** — учение, согласно которому не существует ничего, кроме материальной вселенной.

**Микроэволюция** — теория, согласно которой незначительные внутривидовые изменения не приводят к возникновению новых видов.

**Миллениум** — понятие, обозначающее тысячелетие, названное в Отк. 20:4,5 временем царствования на земле Христа и праведников (от лат. *millennium*, «тысяча лет»).

**Милосердие** — благодать Бога по отношению к тем, кто пребывает в нужде и страдании.

**Мир** — учение о том, что существованию и деяниям Бога чужд всякий беспорядок, хотя Он непрерывно проявляет активность, совершая бесчисленные, хорошо организованные и полностью управляемые одновременные деяния.

**Мистическое слияние** — понятие, обозначающее соединение верующего с Христом, — процесс, сущность которого не вполне ясна и который известен только из откровения в Писании (см. также единение с Христом).

**Михаил** — архангел, изображенный в Писании как предводитель небесного воинства.

**Могущественные деяния** — библейское понятие, обозначающее чудеса (перевод евр. *טבעות* и греч. *δύναμις*) и указывающее на проявление необыкновенного могущества (см. также чудо).

**Модализм** — еретическое учение, согласно которому Бог представляет собой не единство трех отдельных личностей, а одну личность, являющуюся людям в те или иные моменты в различных видах («модусах»).

**Модалистское монархианство** — то же, что и модализм.

**Молитва** — личное общение с Богом.

**Монизм** — представление о том, что в человеке присутствует только одно начало и что тело — это и есть личность.

**Монофелитство** — отвергнутое в VII в. еретическое воззрение, по которому Христос обладал только

одной волей.

**Монофизитство** — ересь V в., согласно которой Христос обладал только одной природой, объединившей божественное и человеческое начала (от греч. *μόνος*, «один», и *φύσις*, «природа»).

**Моральный аргумент** — доказательство существования Бога, основанное на необходимости Бога, который является для человека источником понимания добра и зла.

**Мудрость** — учение о том, что Бог всегда выбирает самые разумные цели и находит оптимальные пути их достижения.

**Наделение силами для служения** — основной аспект работы Святого Духа, заключающийся в свидетельстве о Божьем присутствии и благословении (см. так-же Святой Дух).

**Надзиратель** — перевод греческого слова *ἐπίσκοπος* — понятия, используемого в Новом Завете, наряду со словами «пастырь» и «пресвитер», для обозначения высшего должностного лица в поместной церкви.

**Небо** — место, где Бог наиболее полно дает знать о Своем присутствии и благословении. Именно на небе Бог являет всю полноту Своей славы, а спасенные святые, ангелы и другие небесные существа поклоняются Ему.

**Невидимая церковь** — церковь, какой ее видит Бог (см. также церковь).

**Невидимость** — учение, согласно которому мы никогда не сможем увидеть Бога во всей полноте Его духовной сущности, хотя Бог и являет Себя через видимые, сотворенные сущности.

**Независимость** — учение, согласно которому Бог не нуждается в нас, равно как и в остальном творении, однако мы и остальное творение можем прославлять Его и доставлять Ему радость.

**Неизменность** — учение, согласно которому Бог неизменен в Своей сущности, совершенствах, целях и обетованиях, однако Он пребывает в действии и испытывает эмоции, причем действует и чувствует по-разному в различных ситуациях.

**Необходимость Писания** — представление о том, что Библия необходима для ознакомления с Благой вестью, поддержания духовной жизни и познания Божьей воли, но не является необходимым источником информации о существовании Бога, Его качествах и моральных законах.

**Неограниченное искупление** — воззрение, согласно которому смерть Христа была расплатой за грехи всех людей, живших когда-либо на земле.

**Неокатастрофизм** — другое понятие для обозначения воззрения на геологическое строение Земли, разделяемого сторонниками геологии потопа.

**Неоортодоксия** — разработанное в XX в. богословское направление, представленное учением Карла Барта. В противоположность ортодоксальному утверждению, что все слова Писания произнесены Богом, Карл Барт считал, что слова Писания становятся для нас словами Бога, когда мы встречаемся с ними.

**Неотступность святых** — учение, согласно которому все, кто был действительно «рожден свыше», будут оберегаться Богом и останутся христианами до конца своих дней, и только те, кто будет стоять до конца, были действительно «рождены свыше»

**Непередаваемые атрибуты** — свойства характера Бога, которые Он не передает нам.

**Непогрешимость Писания** — представление о том, что все слова Писания, вышедшие из-под пера авторов Писания, не утверждают что-либо противоречащее фактам и не могут ввести в заблуждение в вопросах веры и практики.

**Непорочное зачатие** — библейское учение о том, что Иисус был зачат в чреве Девы Марии чудесным действием Святого Духа без участия земного отца.

**Непорочные** — нравственно совершенные в глазах Бога; характеристика тех, кто полностью подчиняется Божьему слову (Пс. 118:1).

**Непостижимость** — то, что невозможно понять до конца. Применительно к Богу это означает, что Бога невозможно постичь полностью, или исчерпывающе, хотя некоторые истины о Боге нам доступны.

**Непреодолимая благодать** — понятие, указывающее на то, что Бог действительно призывает людей и предоставляет им возможность возрождения, гарантируя тем самым, что мы ответим на это верой, ведущей к спасению. Это понятие часто истолковывают неверно, поскольку некоторым *кажется*, что оно подразумевает невозможность свободного выбора в ответ на призыв Евангелия.

**Непрощаемый грех** — злостная клевета на работу Святого Духа, свидетельствующего о Христе, и приписывание этой работы сатане.

**«Не рассуждая о Теле»** — выражение, использованное в 1 Кор. 11:29 в связи с нарушением порядка Вечери Господней, допущенного коринфянами. Своим эгоистичным, легкомысленным отношением друг к другу во время Вечери Господней они проявляли непонимание единства и взаимозависимости людей в церкви, которая является телом Христа.

**Нетленность** — природа наших будущих воскресенных тел, которые уподобятся воскресенному телу Христа, и потому не будут дряхлеть, стареть или подвергаться каким-либо заболеваниям.

**Несторианство** — возникшая в V в. ересь, согласно которой в Христе присутствовали две различные

личности — человеческая и божественная.

**Новое небо и новая земля** — образ полностью обновленного мира, в котором будут обитать верующие после последнего суда.

**Новозаветное действие Святого Духа** — более интенсивное участие Святого Духа в жизни людей, начавшееся для учеников в Пятидесятницу и ощущаемое ныне верующими при обращении.

**Новый завет** — завет благодати, утвержденный после смерти и воскресения Христа, по которому искупительная смерть Христа покрывает все грехи верующего, а Святой Дух наделяет верующего способностью исполнять справедливые требования закона.

**Образ Божий** — особенность природы человека, благодаря которой он уподобляется Богу и представляет Бога.

**Обращение** — наш добровольный отклик на призыв Евангелия, при котором мы совершаем искреннее покаяние в грехах и доверяем Христу наше спасение.

**Обряд** — понятие, обычно используемое баптистами для обозначения крещения и Вечери Господней; остальные протестанты, такие, как лютеране, реформаты и англикане, предпочитают использовать слово «таинство».

**Общая благодать** — Божья благодать, через которую Бог дарует людям неисчислимыя благословения, не имеющие отношения к спасению.

**Общая эсхатология** — учение о таких будущих событиях, как второе пришествие Христа, тысячелетнее царство и последний суд, которые окажут воздействие на всю вселенную.

**Общее откровение** — знание о существовании Бога, Его качествах и моральном законе, доступное всему человечеству через творение.

**Общение святых** — понятие в Апостольском символе веры, обозначающее единение верующих на земле с верующими на небе с помощью общей молитвы.

**Община завета** — сообщество, объединяющее Божий народ. Протестантские сторонники крещения младенцев рассматривают крещение как символ вхождения в «общину завета» Божьего народа.

**Ограниченное искупление** — реформатское воззрение, согласно которому Христос расплатился за грехи тех, кто, как Он знал, будут в конечном счете спасены. Это воззрение более точно выражается понятием «спасение избранных», так как дело не в том, что возможности искупления ограничены, а в том, что оно более действенно в отношении избранных.

**Одержимость** — вводящее в заблуждение выражение, встречающееся в некоторых английских переводах Библии, под которым, очевидно, подразумевается полное подчинение человеческой воли бесу. Греческое понятие *δαμονίζομαι* правильнее переводить как «нахождение под бесовским воздействием», кое может простираться от умеренного до сильного.

**Ожидание Господа** — состояние сердца во время молитвы, когда мы стоим перед Богом в терпеливом ожидании силы, направляющей нашу молитву, а также уверенности в присутствии Бога и в том, что Он ответит на нашу молитву.

**Онтологический аргумент** — доказательство существования Бога, основанное на представлении о Боге как величайшем Сущем, какое только можно вообразить. Подобное сущее должно обладать свойством существования, поскольку его существование более вероятно, чем небытие.

**Онтологическое равенство** — выражение, определяющее членов Троицы как извечно равных в бытии, или существовании, при соподчиненности ролей.

**Оправдание** — имеющее законную силу спонтанное решение Бога, согласно которому Он 1) считает, что наши грехи прощены и что на нас распространяется праведность Христа; 2) объявляет нас праведными в Своих глазах.

**Освящение** — постепенная работа Бога и человека, делающая нас все более свободными от греха и все более похожими на Христа.

**Основные атрибуты** — в этой книге такие атрибуты Бога, как совершенство, благодать, красота и слава, именуется основными, поскольку они связаны с рассмотрением и истолкованием всех остальных Его атрибутов.

**Осуждение** — принятое Богом до сотворения мира решение не спасать некоторых людей, предать их наказанию за грехи, проявив тем самым Свою справедливость.

**Отлучение** — последняя мера, предусмотренная церковной дисциплиной, заключающаяся в изгнании человека из церковной общины.

**Пантеизм** — представление о том, что вся вселенная тождественна Богу или является его элементом.

**Парадокс** — кажущееся противоречивым высказывание, которое, тем не менее, может быть истинным; кажущееся, а не реальное противоречие.

**Парусия** — второе пришествие Христа (от греч. *παρουσία*, «пришествие»).

**Пассивное послушание** — понятие, указывающее на страдания, которые пре-терпел Христос в наказание за наши грехи, и повлекшие Его смерть за наши грехи.

**Пастырь** — понятие, используемое в Новом Завете, наряду со словами «пре-свитер», «надзиратель» и «епископ», для обозначения высшего должностного лица в поместной церкви. Будучи переводом греческого слова *ποιμήν*, это понятие под-черкивает «пастырские» обязанности, связанные с этой должностью.

**Пелагий** — монах, живший в V в. и создавший учение (пелагианство), со-гласно которому человек способен подчиняться повелениям Бога и может само-стоятельно предпринять первые и наиболее важные шаги к собственному спасе-нию.

**Первенцы** — первые плоды созревающего урожая (греч. *απαρχή*). Называя воскресшего Христа «первенцем» (1 Кор. 15:20), Библия указывает на то, что наши тела будут подобны телу Христа, когда Бог воскресит нас из мертвых.

**Первопричина** — Божественная, невидимая, направляющая причина всех событий.

**Первородный грех** — то же, что и унаследованная вина. **Первородство** — ветхозаветный обычай, по которому первенец в любом по-колении человеческого рода становился главой рода в этом поколении.

**Передаваемые атрибуты** — аспекты характера Бога, которые Он разделяет с нами, или «передает» нам.

**Передача атрибутов** — понятие, обозначающее сообщение определенных ат-рибутов божественной природы Иисуса Его человеческой природе (и наоборот), происходящее вследствие соединения той и другой природы в одной личное-ти, причем каждая природа сохраняет при этом свои уникальные свойства.

**Переходные виды** — ископаемые остатки, демонстрирующие какие-то свой-ства одного животного и какие-то свойства следующего, более совершенного вида, которые, будь они обнаружены, доказали бы справедливость эволюционной тео-рии, заполнив разрывы между различными видами животных.

**Перфекционизм** — представление о том, что христианин может при жизни достичь безгрешного совершенства, или свободы от сознательного греха.

**Писание** (греч. *γραφή*; лат. *scriptura*) — тексты Ветхого и Нового Заветов, ко-торые были исторически признаны как слова Бога в письменной форме. То же, что и Библия.

**Погружение** — описанный в Новом Завете способ крещения, заключающий-ся в полном погружении человека в воду.

**Подобие** — понятие, обозначающее нечто похожее, но не тождественное об-разцу. Так, например, человек создан по Божьему «подобию» (Быт. 1:26, перевод евр. כְּצַלְמוֹ).

**Познаваемость** — понятие, указывающее на возможность познания истин о Боге, а также на возможность знания Самого Бога, а не только фактов о Нем.

**Покаяние** — чистосердечное раскаяние в грехе, отречение от греха и твердая решимость жить в послушании Христу.

**Поклонение** — действие, направленное на прославление Бога в Его присут-ствии.

**Полная несостоятельность** — полное отсутствие у человека духовных добро-детелей и неспособность делать добро перед Богом.

**Порочный круг в доказательстве** — логическая ошибка, состоящая в том, что в качестве аргумента доказательства используется положение, доказанное с помо-щью самого доказываемого тезиса.

**Порядок спасения** — богословский термин, обозначающий совокупность со-бытий, с помощью которых Бог приводит нас к спасению и которые происходят в нашей жизни в определенном порядке (иногда называемом лат. выражением *ordo salutis*).

**Последний суд** — последнее и окончательное провозглашение Иисусом Хри-стом вечной участи людей, которое будет иметь место после тысячелетнего цар-ства и восстания сатаны, ожидающегося в конце этого периода.

**Посредник** — роль, которую исполняет Иисус, становясь между Богом и нами и давая нам возможность приблизиться к Богу.

**Посредничество** — непрерывающаяся деятельность Христа в роли перво-священника, ходатайствующего за нас перед Богом. Кроме того, это понятие используется для обозначения молитвенных прошений за на-ших ближних.

**Пост** — полное или частичное воздержание от пищи в течение определен-ного времени. В Библии пост обычно сопровождает молитву, покаяние, богослу-жение или просьбу о наставлении.

**Постмиллениаризм** — воззрение, согласно которому Христос возвратится по-еле тысячелетнего царства, каковое будет на земле эпохой мира и праведности, достигнутой благодаря распространению Евангелия и возрастанию Церкви.

**Правдивость** — то же, что и истинность Бога.

**Предвечное существование Сына** — определение вечных отношений, кото-рые существуют внутри Троицы между Отцом и Сыном, где Сын всегда относит-ся к Отцу как Сын.

**Предопределение** — то же, что и избрание; в реформатском богословии это понятие имеет более широкое значение и включает не только избрание (верую-щих), но и осуждение (неверующих).

**Предпосылка** — предположение, с которого начинается любое исследование.

**Предузание** — связанное с учением об избрании учение о знании, благодаря которому Бог еще до сотворения мира решил вступить с определенными людьми в отношения спасения. Знание о тех, кто будет спасен, следует отличать от обычного знания Бога обо всем, что происходит с каждым человеком.

**Премиллениаризм** — понятие, объединяющее различные воззрения, общей чертой которых является убеждение, что Христос возвратится на землю перед тысячелетним царством.

**Пресвитер** — основная руководящая должность в церкви в Новом Завете (греч. *πρεσβύτερος*).

**Пресвитерианское правление** — форма церковного правления, характеризующаяся тем, что пресвитеры возглавляют соответствующие поместные церкви, а некоторые из них входят в высший руководящий орган (пресвитерию или генеральную ассамблею), которому подчиняются все церкви региона или конфессия в целом.

**Пресвитерия** — группа пресвитеров из нескольких церквей региона, обладающая властью над этими церквями (см. также классис).

**Пресуществление** — католическое учение, согласно которому хлеб и вино Вечери Господней (часто именуемой евхаристией) действительно превращаются в тело и кровь Христа.

«**Признаки Апостола**» — выражение, использованное апостолом Павлом во 2 Кор. 12:12 для обозначения различных свойств, которые отличали его, как истинного апостола, от лжеапостолов. Те, кто отрицает возможность чудес в наши дни, используют это выражение для доказательства того, что чудеса были исключительным свойством апостолов, отличающим их от простых христиан.

**Признаки церкви** — отличительные черты истинной церкви. В протестантской традиции под «признаками церкви» понимают надлежащее проповедование Божьего Слова и надлежащее соблюдение таинств (крещения и Вечери Господней).

**Примирение** — устранение вражды и восстановление общения между двумя сторонами.

**Приспособление** — теория, согласно которой библейские авторы иногда подтверждали ложные верования людей своего времени, чтобы не затемнить главное, о чем они хотели сказать.

**Причастие** — понятие, часто используемое для обозначения Вечери Господней.

**Провидение Божье** — учение, согласно которой Бог непрерывно взаимодействует со всеми сотворенными сущностями, 1) поддерживая их существование и заботясь о сохранении свойств, которые Он им придал; 2) сотрудничая с ними в каждом акте, управляя их специфическими свойствами и направляя их действия; 3) направляя их к исполнению Своих замыслов.

**Прогрессивный креационизм** — теория «древности Земли», согласно которой Бог создавал новые виды растений и животных в различные моменты истории Земли, а между этими моментами возрастание многообразия растительной и животной жизни происходило стихийно.

**Промежуточное состояние** — форма существования человека в период между смертью и тем моментом, когда Христос возвратится, чтобы дать верующим новые воскресенные тела.

**Пророк** — одна из должностей Христа, исполняя которую Он наиболее полно явил нам Бога и донес до нас Его слова.

**Пророчество** (как духовный дар в Новом Завете) — новозаветный дар Святого Духа, выражающийся в словах, которые Бог вкладывает непосредственно в сознание.

**Прославление** — завершающий этап осуществления спасения. Оно произойдет по возвращении Христа, который воскресит из мертвых тела верующих всех времен и воссоединит их с душами, а также изменит тела верующих, которые будут в тот момент живы, благодаря чему все верующие одновременно получат совершенные воскресенные тела, подобные телу Христа.

**Противоречие** — совокупность двух высказываний, одно из которых отрицает другое.

**Прощаемый грех** — в католическом учении — грех, который может быть прощен, но, вероятно, после наказания в этой жизни или в чистилище.

**Проявление деятельного присутствия Бога** — определение работы Святого Духа, члена Троицы, наиболее часто представляемого в Писании как исполнителя работы Бога в мире.

**Пятидесятники** — любая конфессия, ведущая свое историческое происхождение от пятидесятилетнего возрождения, начавшегося в Соединенных Штатах в 1901 г. Приверженцы этого движения придерживаются следующих воззрений: 1) крещение Святым Духом обычно происходит после обращения; 2) о крещении Святым Духом свидетельствует говорение на языках; 3) в наше время следует стремиться получить и использовать духовные дары, упоминаемые в Новом Завете.

**Пятидесятница** — еврейский праздник, во время которого, после вознесения Иисуса, Святой Дух нового завета во всей полноте и силе излился на учеников. Этот день знаменует переход от ветхозаветного действия и служения Святого Духа к новозаветному действию и служению Святого Духа.

**Равноправие личностей** — представление о том, что мужчина и женщина, созданные по образу Бога, одинаково важны и ценны для Него.

**Разделение** — применительно к церкви — акт официального отделения одной группы от другой на основании доктринальных разногласий, вопросов совести или практических соображений. Подобное разделение может принимать весьма жесткую форму, выражающуюся в отказе от сотрудничества или в воздержании от личного общения.

**Различение духов** — особое умение распознавать воздействие на человека Святого Духа или злых духов.

**Различие ролей** — представление о том, что Бог поручил мужчинам и женщинам выполнять в семье и в церкви различные функции.

**Разночтения** — встречающиеся иногда несовпадения в одном и том же стихе Писания в различных древних рукописях.

**Разумный план** — представление о том, что Бог непосредственно сотворил мир и все многообразие форм жизни; это отрицают сторонники теистического эволюционизма, согласно которому новые виды возникают вследствие эволюционного процесса случайной мутации.

**Ревность** — учение, согласно которому Бог постоянно стремится защитить Свою честь.

**Реформатское учение** — другое название богословской традиции, известной как кальвинизм.

**Родиться от воды** — выражение Иисуса в Ин. 3:5, обозначающее очищение от греха, которое сопровождает Божье дело спасения (ср.: Иез. 36:25,26).

**Родиться от Духа** — другое понятие, обозначающее рождение свыше и указывающее на особую роль Святого Духа в наделении нас новой духовной жизнью.

**Родиться свыше** — библейское понятие (Ин. 3:3—8), обозначающее совершаемое Богом возрождение, с помощью которого Он наделяет нас новой духовной жизнью.

**Рукоположение** — одно из семи таинств католического учения, посвящение в духовный сан.

**Савеллианство** — другое наименование модализма, ведущее свое происхождение от имени проповедника Савеллия (III в.), отстаивавшего эту доктрину. **Сатана** — личное имя предводителя бесов.

**Свобода** — атрибут Бога, благодаря которому Бог делает все, что пожелает.

**Свободная воля Бога** — все, что Бог решил пожелать, но не имел необходимости желать по Своей природе.

**Свободная воля человека** — возможность делать свободный выбор, который имеет реальные последствия (впрочем, существует и другое определение, включающее возможность делать выбор, не предустановленный Богом).

**Свободный выбор** — выбор, сделанный в соответствии со свободной волей (см. свободная воля).

**«Связывание и разрешение»** — слова Иисуса, относящиеся к подчинению церковной дисциплине и освобождению от нее (Мф. 18:17,18; 16:19).

**Святой Дух** — одна из трех ипостасей Троицы, чье дело заключается в проявлении деятельного присутствия Бога в мире, и особенно в церкви.

**Святость** — учение о том, что Бог непричастен греху и ревностно заботится о своей славе.

**Священник** — в Ветхом Завете — человек, назначенный Богом для совершения жертвоприношений, молитв и восхваления Бога от имени народа. Эти функции были исполнены Христом, Который стал великим Первосвященником для всех верующих. Данное понятие может также относиться к категории церковных служителей в католической и англиканской церквях, хотя каждая из них вкладывает особый смысл в слово «священник».

**Серафимы** — сотворенные духовные существа, непрерывно прославляющие Бога.

**Символическое присутствие** — разделяемое всеми протестантами воззрение, согласно которому хлеб и вино Вечери Господней символизируют тело и кровь Христа, но отнюдь не превращаются в Его тело и кровь и никоим образом не содержат Его тело и кровь.

**Систематическое богословие** — любое исследование, отвечающее на вопрос «Чему учит нас Библия сегодня?»

**Слава** — сотворенное сияние, окружающее Бога, когда Он являет Себя. В другом значении это понятие указывает на величие Бога, прославляемого всем творением.

**Слово Божье** — выражение, используемое в Библии по отношению к различным явлениям, включая Сына Божьего, постановления Бога, слова Бога, обращенные к определенным людям, слова Бога, произнесенные человеческими устами, и слова Бога, зафиксированные в письменной форме, Библию. Последняя из перечисленных форма Божьего Слова является объектом внимания систематического богословия, поскольку эта форма доступна для исследования, всеобщего наблюдения и проверки, а также составляет основу для совместного обсуждения.

**Слово знания** — способность высказывать компетентное суждение о той или иной ситуации.

**Слово мудрости** — способность высказывать мудрое суждение в той или иной ситуации.

**Служитель** — тот, кого признают имеющим право и обязанность исполнять определенные функции на благо всей церкви.



**Случайная мутация** — воззрение, согласно которому различные формы жизни произошли в процессе эволюции в результате случайных отклонений, имеющих место при воспроизводстве клеток.

**Смертный грех** — в католическом учении — грех, который приводит к духовной смерти и не может быть прошен.

**Смерть** — прекращение жизни, вызванное появлением греха в мире. (Что касается христиан, то благодаря Христу, расплатившемуся за наши грехи, смерть переносит нас к Богу.)

**Смерть с Христом** — выражение, обозначающее отказ человека от прежнего образа жизни благодаря единению с Христом через веру.

**Совершенство** — учение, согласно которому Бог обладает всеми прекрасными качествами и не испытывает ни малейшей нужды в каком-либо улучшении.

**Сокровенная воля** — тайные постановления Бога, при помощи которых Он правит вселенной и определяет все, что должно произойти.

**Сон духовный** — учение, согласно которому верующие, умирая, впадают в состояние бессознательного существования, а по возвращении Христа, Который воскрешает их для вечной жизни, снова приходят в сознание.

**Сохранение** — один из аспектов Божьего провидения, заключающийся в том, что Бог поддерживает существование сотворенных существ и заботится о сохранении свойств, которые Он им придал.

**Спасение** — осуществленное Христом дело спасения, рассматриваемое как искупление грешников из рабства греху и сатане посредством уплаты выкупа (хотя эту аналогию не следует углублять до выяснения, кому именно был уплачен выкуп).

**Спасение в час испытаний** — разновидность учения премиллениариев, согласно которому Христос возвратится в середине седьмого года великих испытаний, чтобы спасти верующих, а по окончании испытаний возвратится вновь и будет править на земле в течение тысячи лет.

**Спасение избранных** — другое, более точное определение реформатского учения об «ограниченном искуплении».

**Спасительная благодать** — Божья благодать, приносящая людям спасение; известна также как «благодать, ведущая к спасению».

**Спасительная вера** — вера в Христа как живую личность ради прощения грехов и вечной жизни с Богом.

**Справедливость** — то же, что и Божья праведность.

**Среднее знание** — арминианское учение о Божьем предвидении, согласно которому, поскольку Бог знает, что будет делать каждое живое существо в любых обстоятельствах, Он знает все, что произойдет в мире, создавая ситуации, в которых действуют все живые существа.

**Средства обретения благодати** — любая деятельность в лоне церкви, которую Бог использует для ниспослания христианам дополнительной благодати.

**Субординационизм** — еретическое учение о более низком, или «подчиненном», положении Сына по сравнению с Богом-Отцом.

**Субординация** — учение о том, что члены Троицы имеют определенные роли, или функции, и подчиняются друг другу.

**Суд** — см. последний суд.

**Судебный** — понятие, используемое для описания оправдания как имеющего законную силу заявления Бога, которое само по себе не изменяет нашу внутреннюю природу.

**Суд над народами** — согласно воззрению диспенсационалистов, этот суд произойдет в период между великими испытаниями и началом тысячелетнего царства, и будет вершиться над народами в соответствии с тем, как они относились к еврейскому народу во время великих испытаний.

**Сын Божий** — титул Иисуса, определяющий Его как божественного предвечного Сына, равного по природе Самому Богу.

**Сын Человеческий** — наиболее часто использовавшееся Иисусом самоопределение, имеющее прообраз в Ветхом Завете, особенно в лице небесного персонаж из видения Даниила (7:13), которому была дана вечная власть над миром.

**Сыны Божьи** — другое наименование ангелов (Иов. 1:6; 2:1).

**Таинство** — в протестантском учении — обряд, который церковь соблюдает как знак Божьей благодати и как средство, при помощи которого те, кто уже оправдан, получают непрекращающуюся Божью благодать. Протестанты признают два таинства — крещение и Вечерю Господню. В католическом учении насчитывают семь таинств, которые считаются необходимым средством передачи спасительной благодати.

**Твердое знание** — знание, которое не может быть поставлено под сомнение. Поскольку Бог знает о вселенной все и никогда не лжет, абсолютно верное знание мы можем найти только в словах Бога в Писании.

**Творение** — учение, утверждающее, что Бог создал всю вселенную из ничего. Вселенная, созданная

Богом, чтобы прославить Себя, первоначально была «весьма хороша».

**Теистический эволюционизм** — теория, согласно которой Бог использовал процесс эволюции, чтобы на земле появились все формы жизни.

**Телеологический аргумент** — доказательство существования Бога, основанное на том, что, поскольку вселенная наглядно демонстрирует порядок и замысел, должен существовать разумный и целенаправленно действующий Бог, Который создал ее функционирующей таким образом.

**Телесная вездесущность Христа** — в учении, разработанном Мартином Лютером с целью обоснования его воззрений на Вечерю Господню, утверждается, что после вознесения человеческая природа Христа присутствует повсюду.

**Тело Христа** — библейская метафора, обозначающая церковь. Эта метафора используется двумя путями — с одной стороны, она подчеркивает взаимозависимость членов тела, с другой стороны, подчеркивает подчинение церкви Христу.

**Теория выкупа сатане** — воззрение, согласно которому искупление Христа было выкупом, уплаченным сатане, чтобы освободить нас из-под его власти.

**Теория двадцатичетырехчасового дня** — воззрение, по которому шесть «дней» творения в Быт. 1 следует истолковывать буквально — как дни продолжительностью в двадцать четыре часа.

**Теория «день — эпоха»** — теория творения, в которой утверждается «древность Земли», а дни в Быт. 1 рассматриваются как весьма продолжительные «эпохи» (см. также конкордизм).

**Теория «древней Земли»** — теория творения, согласно которой возраст Земли составляет около 4,5 млн лет.

**Теория идеального времени** — то же, что и зрелый креационизм.

**Теория кеносиса** — теория, по которой Христос, пребывая на земле в виде человека, отказался от некоторых из Своих божественных атрибутов (от греч. *κενόω*, «опорожнять»).

**Теория «литературной канвы»** — теория «древности» творения, согласно которой шесть дней в Быт. 1 не отражают хронологическую последовательность событий, а являются «литературным обрамлением», использованным автором для изображения созидательной деятельности Бога.

**Теория «молодой Земли»** — теория творения, согласно которой Земля относительно молода и ее возраст составляет не более 10—20 тыс. лет.

**Теория нравственного воздействия** — теория, согласно которой смерть Христа была не расплатой за наши грехи, а всего лишь демонстрацией того, что Бог настолько любит людей, что готов отождествить Себя с их страданиями вплоть до смерти. Это должно послужить нам примером, рассчитанным на то, чтобы вызвать у нас благодарный отклик.

**Теория примера** — воззрение, по которому Христос, совершая искупление, не понес справедливое наказание Бога за наши грехи, а только показал нам пример того, как мы должны полностью доверять Богу и подчиняться Его воле, даже если это ведет к смерти.

**Теория «пробела»** — представление о том, что между Быт. 1:1 и 1:2 имеется разрыв в миллион лет, на протяжении которого Бог осудил первоначальное творение, сделав его «безвидным и пустым», и приступил ко второму творению, изображенному в Быт. 1:3 - 2:3.

**Теория эволюции Дарвина** — общая теория эволюции (см. также макроэволюция), названная в честь Чарлза Дарвина, английского натуралиста, который изложил эту теорию в своем труде «Происхождение видов в результате естественного отбора», 1859 г.

**Теофания** — «явление Бога», в котором Он принимает видимую форму, чтобы показать Себя людям.

**Толкование языков** — дар Святого Духа, благодаря которому церкви сообщается общий смысл высказываний на языках.

**Традуцианизм** — воззрение, согласно которому ребенок получает душу от матери и отца в момент зачатия.

**Трансцендентность** — понятие, используемое для определения Бога как существа, превосходящего творение и независимого от него.

**Трихотомизм** — представление о том, что в человеке присутствуют три начала: тело, душа и дух.

**Троица** — учение о том, что Бог извечно существует в трех лицах — Отца, Сына и Святого Духа, причем каждое из Них безоговорочно является Богом, и этот Бог един.

**Убедительное исповедание веры** — центральный компонент баптистского воззрения на крещение, заключающийся в том, что крестить следует только тех, кто неопровержимо свидетельствует о вере в Христа.

**Уверенность в спасении** — внутреннее ощущение, основанное на неоспоримых свидетельствах того, что мы действительно «рождены заново» и останемся христианами до конца своей жизни.

**Умилостивление** — жертва, которая выдерживает Божий гнев до конца, превращая его тем самым в милость.

**Унаследованная вина** — представление о том, что Бог считает всех людей виновными вследствие грехопадения Адама (называется также первородным грехом).

**Унаследованный грех** — греховная природа, или склонность к греху, присущая всем людям вследствие грехопадения Адама (называемого также первородным грехом). Из этого представления вытекает, что 1) по своей природе мы полностью лишены духовной добродетели перед Богом; 2) своими делами мы совершенно не способны совершать духовное добро перед Богом.

**Универсализм** — учение, согласно которому все люди будут спасены.

**Уничтожение Христа** — одно из двух «состояний» Христа (другое — возвышение). Состояние уничтожения включает четыре аспекта Его работы: воплощение, страдание, смерть и погребение.

**Управление** — аспект Божьего провидения, указывающий на то, что все деяния Бога в мире имеют определенную цель и что Он провиденциально управляет всеми явлениями, чтобы осуществить Свои замыслы.

**«Условное бессмертие»** — учение, по которому созданные Богом люди могут обрести бессмертие только в том случае, если они признают Христа своим Спасителем. Согласно этому учению, те, кто не стал христианином, просто прекратят свое существование в момент смерти или во время последнего суда.

**Усыновление** — деяние Бога, с помощью которого Он делает нас членами Своей семьи.

**Учение** — в Новом Завете — способность толковать Писание и применять его в жизни.

**Учение о совместимости** — другое обозначение реформатского воззрения на провидение. Это понятие указывает на то, что абсолютное господство Бога совместимо с возможностью свободного человеческого выбора.

**Фатализм** — концепция, согласно которой человеческий выбор и человеческие решения не имеют никакого значения, поскольку все происходит так, как было заранее предначертано. Это мировоззрение являет собой полную противоположность доктрине избрания, согласно которой у людей есть реальная возможность выбора, за последствия которого они будут нести ответственность.

*filioque* — латинское выражение «и от Сына», включенное в Никейский символ веры для указания на то, что Святой Дух исходит не только от Отца, но и от Сына. Полемика, разгоревшаяся по этому доктринальному вопросу, привела к расколу между Западной и Восточной церквями в 1054 г.

**Философское богословие** — исследование богословских вопросов, осуществляемое методами философского анализа.

**Халкидонское определение** — положение, выработанное в 451 г. Халкидонским собором, которое рассматривается большинством христианских церквей как ортодоксальное определение библейского учения о личности Христа.

**Харизматический** — понятие, применяющееся по отношению к любым группам или индивидуумам, ведущим свое историческое происхождение от харизматического движения возрождения 1960-х и 1970-х гг. Подобные группы стремятся практиковать все духовные дары, упоминаемые в Новом Завете, однако, в отличие от многих пятидесятнических конфессий, допускают различные точки зрения на то, происходит ли крещение Святым Духом после обращения и являются ли языки знаком крещения в Святом Духе.

**Херувимы** — разновидность сотворенных Богом духовных существ, которые, помимо прочего, охраняли вход в Эдемский сад.

*μονοθεος* — греческое слово, означающее «единосущный» и включенное в Никейский символ веры, чтобы показать, что природа Христа и Бога-Отца единая, и, следовательно, Христос в полной мере божествен и в полной мере человек.

**Христиане двух типов** — воззрение на церковь, согласно которому она разделена на две категории верующих: простых и «освященных», простых и крещеных Святым Духом.

**Христианская этика** — исследование, отвечающее на вопрос: «Какие требования предъявляет к нам Бог сегодня и какого поведения Он ожидает от нас в той или иной ситуации?»

**Хула на Духа Святого** — злонамеренная клевета на работу Христа, совершаемую Святым Духом, и приписывание этой работы сатане (см. также смертный грех).

**Царь** — одна из трех должностей Христа, исполняя которую Он господствует над Церковью и над вселенной.

**Церковь** — сообщество всех истинных верующих на все времена.

**Цессационисты** — те, кто считает, что духовные дары чудотворения прекратились со смертью апостолов и завершением Писания.

**Частное откровение** — слова Бога, обращенные к конкретным людям, в том числе слова Библии. Это

откровение следует отличать от общего откровения, до-ступного всем людям.

**«Четыре животных»** — сотворенные духовные существа, напоминающие сво-им видом льва, тельца, человека и орла, которые восхваляют Бога, стоя перед Его престолом.

**Чистилище** — согласно воззрению, принятому в католическом богословии, место, куда попадают души верующих, умерших до воскресения Христа, где они ожидают завершения Его работы спасения (от лат. *limbus*, «граница»).

**Чистота церкви** — мера свободы церкви от лжеучений и недостойного руко-водства, а также мера соответствия явленной Божьей воле относительно церкви.

**Чудесные дары** — редко встречающиеся дары Святого Духа, вызывающие у людей благоговейный трепет и изумление и свидетельствующие о Боге.

**Чудо** — библейское понятие, обозначающее чудеса (перевод евр. **מוֹפֵת** и греч. *téras*), особенно те, которые вызывают у людей крайнее изумление.

**Экзегетика** — процесс истолкования текста Писания.

**Экзорцизм** — изгнание злых духов при помощи словесного повеления.

*ekklesia* — греческое понятие, переведенное в Новом Завете как «церковь». Точное значение этого слова — «собрание», и в Библии оно обозначает собрание, или общину, Божьего народа.

**Этика** — см. христианская этика.

**Явленная воля** — высказанная Божья воля относительно того, что мы долж-ны делать или что нам повелевает делать Бог (см. также воля).

**Ясность Писания** — представление о том, что Библия написана таким обра-зом, что ее учение понятно каждому, кто станет ее читать в надежде на Божью помощь и с намерением следовать ей.

#### ТЕМАТИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ

Указатель *выборочный*: выбирались главным образом темы, которые может разыски-вать читатель, чтобы полнее ознакомиться с той или иной проблемой, рассмотренной в этой книге.

Указатель охватывает все материалы издания.

Алфавитный принцип в указателе — «слово за словом», т. е. сначала по буквам пер-вых слов, затем, если первые слова одинаковы, — по буквам второго слова и т. д. Пред-логи на расстановку рубрик по алфавиту влияют. Слова, пишущиеся через дефис, рас-сматриваются как одно слово.

При построении указателя предпочтение отдано аналитическому принципу, т. е. гнез-дам (рубрикам с подрубриками), во всех случаях, когда поиск по единичным темам мало-вероятен или затруднителен. Лишь темы с очень характерными названиями, по которым, вероятнее всего, будет вести поиск читатель, выделены в самостоятельную рубрику.

Таким образом, тема гнезда во многих случаях совпадает с темой главы, но подруб-рики расположены в указателе не в систематическом порядке, как в тексте, а в алфа-витном. Указатель как бы преобразует книгу в словарь.

Полужирным выделены страницы, на которых данная тема рассматривается наибо-лее подробно.

А

абсолютная необходимость результата 642 абсолютный авторитет 75—77 автограф 95

авторитарная теория 658 авторитет Писания 69—87,1335 высшая мера истины 81 не означает, что Писание написано

под диктовку 77 никогда не противоречит новым фак-там 81

порочный круг в доказательстве? 69— 75, 75

появление уверенности в этом при чте-нии 74

самоудостоверяющий характер 75,80 связан с написанными словами 80 авторитет Писания:

утверждения о воплощении в Писании слов Бога 69 Агав 1186, 1188, 1191 ад 1287,1296-1302

определение 1296, 1297 Адам и Ева 520—522

исторические 317

сотворение 302 адопцианство 264, 265 активное послушание 643—645 актуальный призыв 779—781

амилленаризм 1252, 1253,1258-1266 ангелы 447—461

Ангел Господень 235,452

ангелам не молятся 459

ангелам не поклоняются 459

ангелы страшного суда 1293  
ангелы (*окончание*)  
ангелы-хранители 450  
ангельские чины 448  
другие термины для обозначения ангелов 447 имена конкретных ангелов 449 когда сотворены 447, 452 могущество ангелов 451 мы будем судить 453 мы должны осознавать существование ангелов 457 наблюдают за нашей жизнью 458 не вступают в брак 451 недопустимость принятия лжеучений 458  
оберегают нас 447 определение 447  
появляются ли они в наши дни 460 радуются нашему спасению 455 радуются появлению интернациональной Церкви 456 сколько их 450 служат нам 453  
только в одном месте и в одно время 449  
посещают нас, изменив свой облик 458  
англиканская (епископальная) церковь 992  
англиканская церковь 992 Анна 538  
аннигиляционизм 931, 1298-1300 штиномия 30  
штихрист 1240, 1242, 1246, 1262 штропоморфный язык 161 токрифы не входят в Писание 53, 54, 1335  
переводы 52 поллинаризм 625 ологетика 13 постол (понятие) 1028 в широком и узком смысле 1022, 1023, 1028  
недопустимость притязаний на это звание 1029 юстолы 1022-1029 право создавать Писание 55 какие люди были апостолами? 1023, 1024, 1028  
апостолы (*окончание*)  
никто не является апостолом в наши дни 1022, 1029 только мужчины 1062 чудеса могли совершать только они? 1003  
Апостольский символ веры 659, 662, 671 Апостольский символ веры (глава) 660 Апостольский символ веры (текст) 1320 арианство 261, 264  
арминианство 377-381, 384, 390- 393, 680,  
762, 771, 892, 898, 911 Арминий. Якоб 377 архангел 448 архиепископ 1020 асеизм 163 аскетизм 296, 343  
Ашер, Джеймс, архиепископ 297 атрибуты *см.* Бог: атрибуты Аугсбургское исповедание 977, 1319  
Афанасьевский символ веры 264, 273, 1319  
Афанасьевский символ веры (текст) 1321 Афанасий 53

Б

«баптистская вера и весть» (текст) 1362—  
1367 Барт, Карл 762  
безгрешное совершенство 847 безгрешность Христа 602 безусловное избрание 765 бесконечность Бога 153, 165, 172, 173, 181, 187  
бесноватый (понятие) 477  
бесстрастность Бога 169  
бесы 464-489  
в Ветхом Завете 469 в Новом Завете 470, 471 в служении среди неверующих 474, 486 в церковную эпоху 1252, 1262 власть, основанная на работе Христа 482  
власть христиан над ними 483 во второе пришествие 472 возможность их опознания 479, 481 (*окончание рубрики см. на с. 1418*) бесы (*окончание*)  
движущая сила большинства грехов в наши дни 473 действуют ли они сегодня? 472 зачем говорить с ними? 485 зло и грехи происходят не только от них 472  
знайте, что Евангелие восторжествует 489  
и притворный дар говорения на языках 1216, 1218 их влияние всегда разрушительно 475 Михаил не порицал 482 могут ли христиане быть одержимыми  
бесами? 477 мы не должны их бояться 484 мы не должны их любить 1302 находятся под контролем Бога 468 наше отношение к ним 472 не изгонялись в Ветхом Завете 470 не могут быть спасены 1302 не могут знать будущего 468 не могут знать наших мыслей 468 неуместность чрезмерного любопытства 488 ограниченное могущество 472 одержимость бесами, неудачное выражение 477 определение 464 победа Иисуса над ними 471 подобны «жалу в плоти» Павла? 1205

последний суд над ними 472 почитаются в ложных религиях 469 происхождение 464 пытаются разрушить работу Бога 467 различие между духами 481 распознавание бесовского влияния 479 сатана как их предводитель 466 скрывались за ложными богами в Ветхом Завете 469 стратегический уровень духовной войны 483

библейский колледж 1233  
библейское богословие 3  
Библия см. Писание  
благо  
    испытываемое на небе 1312 определение 208  
благодать Бога 380  
    завет благодати 587 неопровержимая 763 см. также средства обретения благодати  
благодать Бога 207  
    см. Бог: атрибуты Бог 143-283  
    бесконечный и обладающий свойствами личности 171 видит все времена сразу 175 видит события, происходящие во времени 177 деяния во времени 177 Его печаль 169, 646, 649, 772 Его присутствие осуществляется различными путями 181 Его присутствие, являемое Святым Духом 183, 724 Его эмоции 169 забвение грехов 200 знает будущее 173 и зло 358-367 имманентность 290 мы способны возрасть в уподоблении Богу 502 не меняет Своих решений 168 не может лгать 88, 230 непреложность Его существования 146  
отсутствие материального тела 161, 174, 195  
отсутствие пространственных измерений 179, 180 подражание Богу 910, 918, 954, 955 пребывает главным образом на небе 182  
страх Божий 203  
трансцендентный и имманентный 290 Бог: атрибуты 158-239 бесконечность 151, 171 бесстрашие 169 блаженство 232, 233 благодать 207, 210, 211, 723, 726 вездесущность 179—184 верность 204 вечное и независимое бытие 163 вечность 173-179  
Бог: атрибуты (*окончание*) власть 229 вневременность 173 воля 223-228  
    воля: необходимая и свободная 225  
    воля: постановления 223  
    воля: скрытая и явленная 225, 771  
    всемогущество 229  
    гнев 217  
    долготерпение 210  
    единодержавие 230  
    единство 184-188  
    знание (всеведение) 198, 202  
    классификация атрибутов 158  
    красота 233  
    любовь 209, 210  
    милосердие 210, 726, 745  
    милость 210  
    мир (или порядок) 213  
    мудрость 202, 204  
    невидимость 196, 198  
    независимость 163  
    неизменность 166—173  
    никакой атрибут не является самым важным 184 определяемый как доступный обществу 151 праведность 214 простота 184 ревность 216 свобода 229 святость 212  
    слава 234, 748, 1156, 1176  
    совершенство 231  
    сострадание 214  
    справедливость 214, 739, 748  
    счастье 232 Бог: Его имена 159 Бог: Его познаваемость 151—157  
    знание о Самом Боге возможно 154  
    истинное знание возможно 151  
    исчерпывающее знание невозможно 152  
не просто факты о Боге 154 Бог: Его существование 143—150 внутреннее ощущение людей 143 доказательства 145 потребность Бога явить Себя 151 свидетельство Писания 144  
Бог: Его существование (*окончание*)

явленное в природе 144 Бог: Его установления 370 Бог: Троица 240-283  
адопцианство 264,265  
арианство 261, 263  
божественность Отца 249  
божественность Святого Духа 254  
божественность Сына 249  
в Ветхом Завете: частичное откровение 240,245  
в Новом Завете: более полное откровение 245,246  
вечное соблюдение субординации 273  
вечное существование в виде Троицы 259  
вечносущий Сын 263 все аналогии неадекватны 257 выше нашего понимания 277 единичность Бога 255  
заблуждения 256, 259 значение учения о Троице 266 модализм 260  
модалистское монархианство 260 не противоречие 273 невозможность простого объяснения 256  
необходимость существования в виде  
Троицы 259 онтологическое равенство 271 определение 240  
отношения между ипостасями и бы-  
тием 268 практическое значение 278 пункт *filioque* 265  
различия между ипостасями 268-278  
субординационизм 264  
субординация 268, 271  
трибожие 267  
три личности в Боге 247, 249 богодухновенное Писание 70 богодухновенность Писания  
определение 71 богословие  
библейское 15  
Ветхого Завета 14  
догматическое 18  
историческое 13  
(окончание рубрики см. на с. 1420)  
богословие (окончание)  
неорганизованное 16  
Нового Завета 14  
систематическое 13  
философское 13 Бодрствующие 447 божественность Бога-Отца 249 божественность Святого Духа 254  
божественность Христа 249 Божьи установления 370  
как созидательные слова во времени 41  
Божья слава 234  
брак 527, 524, 522, 519, 518, 512-514, 506, 953, -  
буддизм 1008  
будущее 1146, 1148, 1166-1168, 1171, 1207, 1222  
  
будущее: Божье знание о нем 390 В  
  
вдохновение 77  
в духе (поклонение) 1138, 1212  
в Святом Духе  
молитва 1077 вездесущность Бога 179 великая скорбь 1239, 1244 великий белый престол 1287—1289  
великое испытание 1239 великое поручение 21 вера 800-814  
ведущая к спасению: определение 801  
возрастает благодаря знанию 801, 804  
и практика 91—94  
продолжается вечно 811 верность Бога 204, 205 верование 800—805 верховная власть Бога 239  
Вестминстерский катехизис 663 Вестминстерское исповедание 75, 169,  
1377  
Вестминстерское исповедание (текст)  
1333-1359 Ветхий Завет 589 Вечеря Господня 1114-1129  
ветхозаветная основа 1114  
воззрения католической церкви 1117  
знамение завета 584  
Вечеря Господня (окончание) значение 1116 и дети 1124  
испытание самого себя 1125 как представляет ее Христос 1114 как средство обретения благодати 1071  
кто должен ее совершать? 1126 кто может в ней участвовать? 1124— 1126  
лютеранские воззрения 1121 нельзя допускать 1014 предназначена только для крещеных? 1124

пресуществление 1117  
протестантские воззрения (нелюте-ранские) 1122  
самопроверка 1126  
участие недостойных 1125  
участие некрещеных 1124 Вечеря Господня: значение 1114—1128  
духовная пища 1116  
единство верующих 1116  
любовь Христа ко мне 1117  
моя вера в Христа 1117  
предназначенные мне многие благо-Словения 1117  
смерть Христа 1116 вечное и независимое бытие Бога 163,165 вечное существование Бога 173  
*см. также* Бог: атрибуты взаимное дополнение 1158,1159 взаимное подчинение? 519, 525  
взаимодействие (провиденциальное) 352—  
369  
взятие на небо 971  
взятие на небо до испытаний  
для церкви, а не для Израиля 972 несбывшиеся предсказания об этом 1234  
видение райского блаженства 198 власти  
гражданские 711, 744, 981  
не должны навязывать доктрину или  
вероисповедание 1006, 1007 провиденциальные 354 власть Бога 229  
власть государства 981, 1001, 1006-1009 вменять 559, 560, 820  
вмененная праведность 835 вневременность Бога 173,174 внецерковные союзы верующих 991 внешнее  
призвание 781 внутреннее ощущение Бога 143, 144 внутреннее призвание 781 водительство 725, 1155, 1173-  
1176  
цессационистская дискуссия 1162 водительство Святого Духа 725, 1175 возвращение Христа 1231-1251  
внезапное и видимое 1232  
единство мнений относительно конеч-ных результатов 1235  
личное и телесное 1232  
может ли Христос прийти в любой мо-мент? 1236  
мы с нетерпением ожидаем его 1233  
никто не знает, когда 1234—1235  
предшествующие знамения 1239, 1241  
разногласия относительно деталей 1235  
стихи, предсказывающие внезапное  
возвращение 1236 возвращение Христа: знамения 1239-1249 антихрист 1240, 1246 будут даны, чтобы  
пробудить наши  
надежды 1241 великое испытание 1239, 1244 выводы из знамений 1240 Евангелие проповедано всем  
на-  
родам 1239, 1243 лжепророки 1239, 1245 лжехристы 1245 ложные знамения и чудеса 1239 небесные  
знамения 1239, 1245 отсутствие знамений не устраняет  
опасность 1247 спасение Израиля 1240, 1247 человек греха (беззаконник) 1240,  
1246  
возвышение Христа 702  
возложение рук как средство обретения  
благодати 1082-1085  
никакой спешки при посвящении пресвитеров 1036  
при исцелении 1082 вознесение Христа 665, 698—702  
в некое место 698  
вознесение Христа (*окончание*)  
воссел одесную Бога 700  
доктринальное значение для нас 701  
преумножило Его славу 700 возраст ответственности 564 возрастание в послушании *см.* освящение  
возрастание в святости *см.* освящение возрождение 747, 787-799  
детей 565  
его очевидность после обращения  
794-797 его признаки 790 его природа таинственна 789 если оно реально, то должно прино-  
сить результаты 794 и воскресение Христа 695 мгновенное 790 полностью зависит от Бога 787  
происходит перед появлением веры, ведущей к спасению 791—794  
«во имя Иисуса» 426—428  
воля Божья 223-229  
воля Божья: два аспекта 225  
воля: ее освящение 851



воплощение (определение) 625

*см. также* Иисус Христос: Его лич-ность

воскресение 688—705

гарантирует наше возрождение 695 гарантирует наше воскресение в теле 697 гарантирует наше оправдание 696 доктринальное значение 695-697 природа тела Христа 688—695 проходил ли Иисус сквозь стены? 690 свидетельства Нового Завета 688 участие в нем Отца и Сына 695 этическое значение 698

воскресение верующих *см.* прославление

восхваление *см.* поклонение

«во Христе» 949—954

временное благословение 897—908

время 1238

Бог видит все одинаково хорошо 173, 175

Бог видит события во времени и дей-

ствует во времени 177 разумное использование (нами) 1233 сотворенное Богом 289 (*окончание рубрики*

*см. на с. 1422*)

время (*окончание*)

тварные существа всегда существуют во времени 178 «в Святом Духе» 732 всеведение Бога 198 всемирное

церковное руководство? 991 всемогущество Бога 229—231 всеобщее спасение 674—676 вставка 973

вторая возможность спасения? 930,931

вторичная причина 354

второе пришествие (Христа) *см.* возвраще-

ние Христа второстепенные учения 23, 24 выбор, человеческий

арминианское воззрение 377—382

в спасении: истинный выбор? 759

добровольный выбор 357

его реальность 357

имеет существенные последствия 356, 357

мы ответственны за свой выбор 357 определяемый Богом 356-358, 379

выживание наиболее приспособленных 300, 305

высказывание правды 205, 215

Г

Гавриил 449 Галилей 297

Гейдельбергский катехизис 662 генеральная ассамблея 1020 геология потопа 339 герменевтика 109 Гитлер

Адольф 314, 1246, 1248, 1299 глава (значение слова) 278, 518, 525 главенство мужчин в церкви 1063

главенство мужчины до грехопадения 518-523

Адам нарек имя Еве 521

Адам сотворен первым 520

Адам, а не Ева, представлял челове-

чество 523 Бог назвал человеческий род «мужчи-

на», а не «женщина» 522 Бог считал Адама ответственным 522 Быт. 3:16 519

Ева сотворена как помощник 520 змеей обратился к Еве 522

главенство мужчины до грехопадения (*окончание*)

проклятие, изменившее прежние роли 523

род человеческий, именуемый «чело-

веком» 522 спасение восстановило порядостворения 524 глоссолалия *см.* духовные дары гнев 553

гнев Божий *см.* Бог: атрибуты говорение на языках *см.* духовные дары: языки

головные покрывала 515 гордыня 993

Господня молитва 160, 226

грех 553—581

арминианское воззрение 378 Бога не следует винить за него 358, 364

его происхождение 555—557 мы несем ответственность 371 наказание за грех 577, 578 определение

553—555 *см. также* трех: индивидуальные грехи

грех: более тяжкий и менее тяжкий 502—504

грех: индивидуальные грехи 562—571 виновны ли перед Богом младенцы? 564-566

возможность не ограничивает ответ-

ственность 564 все люди грешны перед Богом 562 мера греха 567—571 непрощаемый грех 573—577

пагубные последствия в жизни 567 спасение детей, умерших в младен-

честве 565 грех: унаследованный 557—562 безнравственные поступки 562 греховная природа 560 не

позволяет угождать Богу 561 унаследованная вина 558—560 унаследованная испорченность 560—

562

грех: христиан 571—577

агрессивные заблуждения 527 власть над грехом 843, 848 вредит жизни 571  
грех: христиан (*окончание*)  
опасность, исходящая от необращенных проповедников 573 греховность 567 греческая философия 544  
Гроций Гуго 658

д

Дарвин, Чарлз 300, 304 дарвиновская теория эволюции 304—314 дары Святого Духа *см.* духовные дары  
двойное предопределение 753 Девора 1063 деизм 293  
действенное призвание 790—797  
    определение 781 дела: завет дел 583 демифологизация 473 денег, пожертвование: как средство обрета-  
    ния благодати 1079 десница Божья 701, 749 десять заповедей 43, 49, 553 детерминизм 764,  
765 Дидахе 63 диктовка 77 динозавры 321  
диспенсационализм 971—975, 1181  
    прогрессивный 972 диспенсационалисты 35, 377, 972, 1181 дисциплина: отличается от наказания 828,  
    836  
дихотомизм 532-539  
дни творения  
    дни, насчитывающие 24 часа 322 продолжительные временные перио-ды 322-328  
доверие (понятие) 801  
догмат 18  
догматическое богословие 18 доказательства существования Бога 144-146  
докетизм 608  
доктрина  
    главная и второстепенная 23  
    как признак более совершенной церк-  
    ви 977 определение 18  
Домициан 1246  
донатисты 992  
доставление радости Богу 497 достаточность Писания 129-139  
    и выяснение Божьей воли 129—136 и субъективный выбор пути 130 на каждом этапе истории спасения  
    131  
    определение 133 дрейф континентов 329 дуализм 292, 556 дух (человеческий) 532—538 дух может  
грешить 536 дух: использование этого понятия Павлом  
    541, 543 духи в темнице 665, 666 духовенство 1073  
духовная брань 473-492, 1001-1003, 1006-1009  
    стратегия равной духовной брани 474 духовная сила: как признак чистоты церк-  
    ви 987, 988 духовное тело 691, 940 духовность Бога 193—196 духовные дары 1145-1228  
    дары любых двух человек неодина-  
    ковы 1149, 1151  
    заступничество 1151  
    и врожденные способности 1145  
    ими наделяются все верующие 1161  
    как проявление благодати 1080  
    классификация 1151, 1152  
    музыкальные дары 1152  
    нет такого дара, которым наделяются все 1152  
    определение 1145  
    перечень 1149-1152  
    превосходные дары 1160  
    предвещают грядущую эру 1148, 1149  
связь между даром и должностью 1150, 1151 духовные дары: другие 1220-1223  
    различение духов 1222, 1223  
    слово знания 1220-1222  
    слово мудрости 1220-1222 духовные дары: исцеление 1199—1206  
    в искуплении? 1199  
    возложение рук 1202  
    здоровье в истории спасения 1199  
    (*окончание рубрики см. на с. 1424*)  
духовные дары: исцеление (*окончание*) как мы должны молиться? 1203 миропомазание 1202 навязывание  
    испытания Богу 1201 общие методы 1202 пример Иисуса 1202 роль веры 1202 цели 1200  
    что, если Бог не исцеляет? 1205 что можно сказать о применении ле-карств? 1200 духовные дары: общие  
1145-1228 в истории спасения 1146, 1147 временное или постоянное обладание? 1155  
    их назначение в новозаветную эпоху 1148

как их обнаружить? 1159—1161 могут различаться по силе 1152-1155 не свидетельствуют о зрелости 1161  
орудия служения 1161 сколько их? 1151  
сверхъестественные или естественные? 1145, 1157  
духовные дары: прекратились? 1162—1182 1Кор. 13:8-13 1163-1171 действительно ли чудесные дары пре-  
кратились в ранней Церкви 1177 значение понятия «совершенный»  
1164-1167 не более чем сопровождение нового  
Писания? 1176 не опасны ли некоторые дары? 1180,  
1182  
подобны ли современные чудесные  
дары тем дарам, о которых говорит  
Писание? 1179 прекращалось ли на протяжении ис-  
тории наделение некоторыми дара-  
ми? 1179  
равноценно ли пророчество Писанию?  
1172-1176 цессационисты и харизматы нужны  
друг другу 1181 чудеса совершались только апос-  
толами? 1176 духовные дары: пророчество 1183—1197 1 Кор. 14:29-38 1189 1 Фес. 5:19-21 1189  
духовные дары: пророчество (*окончание*) апостолы подобны ветхозаветным  
пророкам 1184 дает возможность для злоупотребления 1173  
Деян. 21:10,11 1186  
Деян. 21:4 1186  
значение для церкви 1197  
значение слова «пророк» 1184  
как доказывает свою убедительность  
в наши дни? 1190 как регулировать 1197 как стимулировать 1196 менее авторитетно, чем Писание  
1186-  
1190  
многие способны пророчествовать 1196  
мы должны «искренне желать» 1196 не равноценно Писанию 1172— 1176 не является словом Самого  
Бога 1184— 1186  
откровение, позволяющее распознать  
этот дар 1191 отличие от наставления 1193 приготовление апостолов к будущему  
1190  
пророчество женщин не получает пуб-  
личной оценки 1061 слишком субъективно? 1194 содержание: все, что укрепляет в вере  
1195  
духовные дары: учение 1197,1198  
*см. также* наставление в Слове духовные дары: чудеса 1198,1199 духовные дары: языки 1206—1220 без  
истолкования 1213-1215 в личной молитве 1208 знамение для неверующих 1213 значение для церкви 1215  
как знамение крещения в Святом Духе 1214  
молитва духом, а не умом 1211 молитва или хвала, обращенные к  
Богу 1208 не в исступлении 1212 не все говорят языками 1215 не всегда известные языки 1210 не то же  
самое, что молитва в духе  
1209  
духовные дары: языки (*окончание*)  
непонятные самому говорящему 1209  
опасность бесовской подделки? 1216  
определение 1208  
пение в Духе 1213  
Рим. 8:26,27 1217  
с истолкованием 1215  
языки в истории искупления 1207  
душа 532-539  
ее происхождение 547—549 использование этого понятия Павлом 541  
*см. также* сущность человеческой природы дьявол  
значение имени 467  
*см. также* сатана дьяконы 1037-1039, 1053, 1066  
женщины в роли дьяконов? 1066

Е

Евангелие от Фомы 63  
евангельский призыв 779 его значение 783 его элементы 781-783 обещание прощения 783 призыв покаяться

и уверовать 781 факты, свидетельствующие о спасении 781  
Евр. 6:4-6 899-908 :втихианство 627 !втихий 627 :вхаристия 1394  
католическая 1394  
определение 1073 динение с Отцом 957 динение с Христом 948-958  
в вечном плане Божьем 949  
действия, совершаемые «во Христе» 951  
единое тело во Христе 953 завершаемое смертью 919,921 личное общение с Христом 956 мы подобны  
Христу 954—956 мы пребываем во Христе 949—954 мы с Христом 956  
на протяжении земной жизни Христа 949 единение с Христом (*окончание*)  
на протяжении нашей нынешней жизни 950  
наши поступки могут быть совершены во Христе 952  
новая жизнь во Христе 951  
одно тело во Христе 949  
смерть и воскресение с Христом 951  
Христос в нас 954 единение со Святым Духом 958 едиnorodный 261—263 единосущный 263, 628 единство  
Бога 184—188 «единство ипостасей» 630 единство церкви  
*см. также* церковь: единство Елисей 699 епископы 1029-1033 епископальное правление 1043—1046  
епитимья (в католической церкви) 1073 ересь 991, 992 естественное право 426 естественный отбор 300  
естественные науки 298  
и Писание 299  
не противоречат Библии 298 *ex nihilo* 284

*ex opere operate* 1097, 1111 Ж

жажда чудес 416—419 жало в плоть 1205 женщины в роли дьяконов 1066 женщины как служители церкви  
1058— 1067

1 Кор. 14:33б-36 1061 1 Тим. 3:1-7 и Тит. 1:5-9 1062 главенство мужчин во всей Библии 1063

пример апостолов 1062

рабство: аналогичная проблема? 1065

участие женщин в выборах церков-

ного руководства 1066 учила ли Прискилла Аполлоса? 1061,  
1065

что если призваны Богом? 1064 жертва 643

животные 353

исключительная роль человека 288

смерть животных 321 живые существа (небесные) 447, 448 жизнь: что если она создана в лаборатории?  
312

жук-бомбардир 307 **З**

забота о неимущих 981, 987, 1080 завет Адама 583 заветы 582-592

административные 1395

ветхий 589

завет благодати 587-590 завет дел 583 завет искупления 586 Моисеев 589 новый 589 законы (гражданские)  
561, 743, 744, 1007 *см. также* власти

христианам следует оказывать на них влияние 746, 1008 законы природы 399 земной срок 317-343

выводы 340, 341

необходимость дальнейшего осмысления 341

зло 358-367

арминианское воззрение 377,382, 390 Бог использует его в Своих целях 364 Бог справедливо винит в нем  
нас 366 Бога не следует винить в нем 364 власть Бога над ним 358—364 его сущность 366

знамения заветов 582, 588

знамения и чудеса (понятия) 398 *см. также* чудеса

знамения, предвещающие возвращение Христа *см. возвращение Христа: знамения*

знамения: в виде пророчеств и языков

1206, 1214 знание

Бога 198-202

его достоверность 119—121

способствует возрастанию веры 800 зрелый креационизм 337—339

И

Иаков: как апостол 64, 826, 974 иерархия (церковное правление): опреде-  
ление 1020 избрание 752-786

библейское учение об избрании 757, 758  
как основание для восхваления 757  
как призыв к проповеди 758  
как утешение 757 избрание: возражения 766—772  
Бог хочет спасти всех 770  
наш выбор не является истинным вы-бором 767  
неверующие не имеют никаких шан-сов 767  
несправедливо 768  
у нас нет выбора 766  
это делает из нас кукол или роботов 767 избрание: неправильное понимание 758—  
766  
вывод: безусловное избрание 765 не основывается на предвидении веры 760-765  
не фаталистично или механистично 758-760  
изгнание бесов *см.* бесы: наше отношение к ним  
Израиль и церковь 971-975  
Израиль: его спасение 1240, 1242, 1247  
Иисус Христос 529-568  
    возвышение 702  
    Его личность 595—640  
    как жертва 609  
    как наш представитель 608  
    как посредник 609  
    как пример 610  
    как царь 711—712  
    распятие 363  
    унижение 702 Иисус Христос: безгрешность 602—605  
    библейские свидетельства 602, 603  
    мог ли Иисус согрешить? 605—608  
    непогрешимость 605—608 Иисус Христос: вознесение *см.* вознесе-  
    ние Христа Иисус Христос: воскресение *см.* воскре-  
    сение и вознесение  
Иисус Христос: второе пришествие *см.*  
    возвращение Иисус Христос: Его божественность 249—  
    254, 612-625  
    аполлинаризм 625  
    бессмертие 618  
    божественные атрибуты 616—619  
    вездесущность 618  
    вечность 617  
    владычество 615  
    всеведение 617  
    всемогущество 617  
    достоин поклонения 619  
    другие утверждения о божественности  
        614-616 единой державы 618 знание времени Его возвращения 634 Мк. 13:32 636 монофизитство 627  
    наделил ли нас Иисус божественными  
        атрибутами? 619—622 не опустошил ли Он Себя? 620 «непостижимо» ли воплощение? 623  
    несторианство 626 «понятно» ли сегодня учение о вопло-  
        щении? 623 свидетели Иеговы: опровержение 250 слово «Бог» (*Theos*) в применении к  
        Христу 612 слово «Господь» (*Kyrios*) в применении  
        к Христу 613 Сын Божий 616 Сын Человеческий 615 теория кеносиса 619—622 утверждения,  
        опирающиеся на Писа-  
        ние 612-616 Флп. 2:7 620-622 Иисус Христос: Его должности 706—715 как священник жертвует Собой 708  
    как священник молится за нас 709 как священник приводит нас к Богу  
        709  
        мы в роли пророков, священников и  
        царей 712 Пророк 706-708 Священник 708-711 Царь 711  
Иисус Христос: Его смерть *см.* искупле-ние  
Иисус Христос: Его состояния 702 Иисус Христос: Его страдания *см.* искупле-ние  
Иисус Христос: Его человеческая приро-да 595-612  
    воззрения людей, бывших с Ним 601  
    докетизм 608  
    искушения 599, 601-603

не вступал в брак 514  
необходима для исполнения человеческого предназначения 609 необходима для первого спасенного тела 610  
необходима для роли заместительной жертвы 609 необходима для роли нашего представителя 609 необходима для роли первосвященника 610 необходима для роли посредника 609 необходима, чтобы служить примером 610  
необходимость человеческой природы  
608-611 непорочное зачатие 595—598 останется человеком навсегда 611 рождение 595—598 телесная вездесущность (лютеранское воззрение) 631 человеческая душа 600 человеческие слабости и ограничения 598-602 человеческие эмоции 600 человеческий разум 600 человеческое тело 598 Иисус Христос: единение с Ним *см. еди-*  
нение с Христом Иисус Христос: искупление *см. искупление* Иисус Христос: одна личность аполлинаризм 625 воплощение: определение 612 все деяния принадлежат Его личности 635 два центра сознания 631 две воли 631 евтихианство 627, 628 как сочетаются божественность и человеческая природа 630—637 (*окончание рубрики см. на с. 1428*)  
Иисус Христос: одна личность (*окончание*) краткие выводы 637 краткое суммирующее высказывание 636 монофизитство (евтихианство) 627 некоторые уникальные по своей природе деяния 630, 631 несторианство 626 переплетение титулов и деяний 635 различные воззрения на личность Христа 625-628 «сообщение» свойств 636  
Халкидонское определение 628—630 Илия 400 *imago Dei* 449 имена Бога 159—163 имманентность Бога 290 личная эсхатология 1231 индивидуальность: исчезающая 953,954 индуизм 1008 интегрированное богословие 14 интеллект: его освящение 854 интеллектуальные атрибуты 198—207 Иона 363  
Иосиф (отец Иисуса): его смерть 646 ипостасное соединение 637 ирвингиты 926 искажение ролей 523, 524 ископаемые остатки 329 искупление 641—687  
«активное» послушание Христа 643 бремя Божьего гнева 649—652 для чего Ты Меня оставил? (значение) 649 заместительное искупление 655 и исцеление 1199 караемое замещение 654 крестные муки 646—652 кровь Христа: значение 654 наказание, налагаемое Богом-Отцом 652 не вечное страдание, а полная расплата 652 необходимость искупления 642,643 несение греха 647 оставленность Отцом 648 «пассивное» послушание Христа 645— 652  
искупление (*окончание*)  
природа искупления 643—671 причина 641, 642 страдания Христа за нас 645—652 физическая боль и смерть 646  
искупление: его масштабы 671—683 выводы 675-679 неограниченное искупление 674 нереформатские воззрения 674 положения, по которым имеется единство взглядов 675 пояснения и предостережения 679—683 реформатское воззрение 672  
искупление: новозаветные термины 655, 656  
жертва 655 примирение 655 спасение 655 умилоствление 655 искупление: различные воззрения 654— 658 авторитарная теория 658 заместительное искупление 655 караемое замещение 654 теория выкупа сатане 656 теория нравственного воздействия 657  
теория примера 657 искупление: сошел ли Христос в ад? 659— 671  
1 Пет. 3:18-20 (духи в темнице) 665-669 Апостольский символ веры 659-663, 671  
возможные подтверждения 663 свидетельства против этого факта 669  
искушения Христа 601—603, 605, 633 ислам 1008  
*см. также* Коран исполнение Святым Духом 883—886 истина 204-207 определение 81, 204, 556 историческое богословие 13 исцеление все могут молиться за него 1203

см. духовные дары: исцеление Иуда 897, 903

К

Кальвин Жан 5, 98, 367, 1122, 1179 кальвинизм 367, 379, 381, 383, 386, 389, 680, 766, 771, 911

см. также реформатское богословие

канон Ветхого Завета 48—55

канон Нового Завета 55—65

канон Писания 48—68

Евангелие от Луки и Деяния святых

Апостолов 57 Евангелие от Марка 57 Послание Иакова 57 Послание Иуды 57 Послание к Евреям 58

самоудостоверяющий характер 58

караемое замещение 654

Карфагенский собор 59

католическая церковь 598, 628, 822, 876, 923, 966, 970, 979, 992, 1001, 1008, 1020, 1039, 1073, 1089, 1096, 1246, 1331

авторитет церковного предания 131,

134, 135 Вечеря Господня 1117—1121 воззрение на крещение 1095— 1100 воззрение на непорочное зачатие 598 воззрение на оправдание 815, 822—824 воззрение на Троицу 265, 272 воззрение на Царство Божье 976 воззрение на церковь 966 Декларация о библейском фунда-

ментализме 966 жертва Христа на мессе 653 и православная церковь 265 истинная церковь? 977-980

отношение к апокрифам 52—55 отношение к регулированию рождае-

мости 136 представление о чистилище 907, 923, 924

семь тайнств 978, 1073 смертные и прощаемые грехи 569, 570

харизматическое обновление 880 Кеносис 622 классис 1046 клирики 1071, 1072 ключи Царства 1003-1006

Книга Мормона 76, 133, 135

комплементаризм 4

конгрегационалистское руководство 1043, 1048

конкордизм 328—332 консистория 1046 консисторский суд 1398 Константинопольский собор 263, 265

конфессии 992-997 конфирмация (католическая) 1073 Коперник 297

Коптская православная церковь 628 коралловые рифы 329 Коран 76

космологический аргумент 146 красота 515, 525, 1312, 1313 красота Бога 122, 187, 193, 233, 234 креацианизм

547-549 крест Христа см. искупление крестины 1095 крещение 1089-1113

воззрения епископальной церкви 1073

воззрения католической церкви 1095— 1100

воззрения сторонников крещения ве-

рующих 1093-1095 воззрения сторонников крещения мла-

денцев 1100-1106 для мертвых (учение мормонов) 137 должно ли оно разделять конфессии?

1108

знамение завета 588

значение 1090-1093

как для мужчин, так и для женщин 517

как средство обретения благодати

1072, 1075 кого следует крестить? 1093— 1106 крещение домочадцев 1101 кровь Христа 654 кто имеет

право крестить? 110 надлежащий возраст 1108-1110 необходимо для спасения? 1098, 1115 результат

1106, 1107 символический смысл 1105— 1107 соответствие обрезанию 1100 способ (погружение или

окропление)

1090-1093 крещение Святым Духом 860—888 (окончание рубрики см. на с. 1430)

крещение Святым Духом (окончание) 1 Кор. 12:13 864-872 возрастание работы Святого Духа в

Новом Завете 869-872 вред от разделения христианства на

два лагеря 875—877 «вторичный опыт» в Деяниях святых

Апостолов 872 исполнение не подразумевает говоре-

ния на языках 885 исполнение Святым Духом 882—885 какие термины наиболее точны? 875—

886

Пятидесятница 861—863

смысл выражения в Новом Завете

863-872 степени силы, зрелость 877—885 что происходит сегодня? 879, 881 кроманьонский человек 320

Л

лекарства 1200, 1203 лжепророки 1239, 1245, 1298 либеральных церквей, учения 980, 989, 1232, 1238

истинные ли это церкви? 980

характерные черты 989 литургия 1141 «личная эсхатология» 1231 лишение спасения см. неотступность

свя-

тых *λογος* 615  
ложная доктрина 1041, 1047  
ложные церкви 976  
ложные чудеса *см.* чудеса: ложные  
ложь 206  
любовь 1292  
любовь Бога 209, 210  
любовь к Христу 970  
Лютера, «Краткий катехизис» 1121  
лютеранских церквей, учения 377, 547,  
977, 1089, 1100, 1121 Люцифер 465

## М

Макбет 357  
макроэволюция 304,309  
марионетки 379,387 Мария 595-598 Маркс, Карл 314 Массачусетская колония 1001 материализм 291  
материальное творение  
    демонстрирует обильную общую бла-годать 746  
    пробудет вечно и всегда будет «хоро-шо» 944  
    создано для нашего блага 296  
    хорошо на взгляд Бога 295, 544,694 мера вознаграждения (небесного) 508,  
573, 1291-1293 мера греха 567—571 мера наказания 1290 месса (католическая) 1118—1121 местные духи  
474  
методистских церквей, учения 377, 766,  
    1100 меч 1006, 1007 микроэволюция 304 миллениум *см.* тысячелетие милосердие Божье 210 мир (или  
порядок) 213 мир: видимый и невидимый 1158 миропомазание 1073 миропомазание (елеопомазание) 1202  
мистический союз 949 Михаил 254,448,482,483 младенцев крещение 1399  
    *см.* крещение: воззрения католи-ческой церкви  
*см.* крещение: воззрения сторонников крещения младенцев младенцы: их спасение 566 младенцы: повинны в  
грехе? 564—566 модализм 260  
модалистское монархианство 260  
Моисеев завет 586, 589  
молитва 27, 31, 224, 226, 423-446, 987,  
    989, 996, 1002, 1037, 1071, 1072, 1077,  
    1082,1084,1139,1140,1141,1155,1160,  
    1197,1201,1202,1208,1209,1211,1213,  
    1214, 1219  
    безответная 442  
    в Духе: значение молитвы 430  
    в Святом Духе 428, 429  
    во имя Иисуса 426  
молитва (*окончание*)  
    возможна только через Христа 425 Господня молитва 424 добавление слов «да будет воля Твоя» 431  
    ее действенность 424—431  
    за неверующих 740, 745  
    и благодарение 443  
    и восхваление 443  
    и исповедание грехов 434  
    и послушание 434  
    и пост 440  
    и прощение ближних 435 и смирение 435  
    изменяет пути, которыми действует  
        Бог 424,425 искренность в молитве 437 молитва веры 1204 неверующих: внимает ли Бог? 425,  
745  
    ничто не должно отвлекать 1140,1141 о принятии Христа 810 облегчаемая знанием Писания 431  
    обращенная к Иисусу 428 обращенная к Святому Духу 429 ожидание ответа Господа 437 основания для  
молитвы 423 повторение слов в молитве 436 познание Божьей воли в молитве 431 -433  
    помощь Святого Духа в молитве 430 продолжающаяся в течение долгого  
        времени 437 роль Святого Духа 430 с ближними 439 с верой 433  
    согласно Божьей воле 431 средство приближения Царства 424 стенания в молитве 430 уверенность в  
молитве 432, 433 уединенная молитва 439 чудеса в ответ на молитву 401,413 эмоции в молитве 437



молитва за умерших 924,929  
монизм 532, 533  
монофизитские церкви 992  
монофизитство 627  
монтанисты 992  
моральный аргумент 146  
мормонская церковь 135,459 ложная церковь 978 *см. также* Книга Мормона  
мудрость Бога 202-204  
музыка 1141, 1310  
мутации (в эволюции) 300, 301, 305, 306 мученичество 918, 919,1297

## Н

навязывание испытания Богу (искушать Бога) 1201  
надежда 1163, 1167  
надзиратель 1029-1033  
назначение ангелов 453—457 быть примером для нас 455 демонстрировать любовь Бога к нам 453  
    исполнять замыслы Бога 456  
    напоминать о незримом мире 455  
    прославлять Бога 456 Назорея, церковь (назаряне) 377 наказание: отличное от дисциплины 916, 917  
направленная панспермия 312 народ Божий 973-975 наставление (учение)  
    персональное 1140, 1209  
    церкви 989-992, ИЗО наставление в Слове (учение Слову) 977-979, 987, 1005, 1033, 1073-1075, 1197  
    определение 1197  
    совершаемое женщинами 1060, 1061, 1064  
наука *см.* естествознание начаток 717 нерожденные дети 508 неандертальский человек 320 небо 1306-1308  
неверующие  
    Божья справедливость не позволяет спасать всех 454  
    их молитвы 425  
    право помочь 981  
    страх Божий будет влиять на их по-ведение 1296  
    суд над ними 1290 невидимость Бога 196—198 невидимый мир 1211,1212  
независимость Бога 163—166 независимые церкви 1020 неизбежный: определение 1096 неизменность Бога 166—173 необращенные проповедники 573, 897, 899  
необходимость Писания 116— 126 для знания Евангелия 116—119 для поддержания духовной жизни 119 для спасения 116—119 для твердого знания Божьей воли 119— 122  
    не для познания Божьих нравствен-  
    ныхзаконов 123—126 не для познания существования Бога  
    122, 123 определение 116 неограниченное искупление 674 неокатастрофизм 339 неотступность святых 889—914 непередаваемые атрибуты 163—188 непогрешимость Писания 88—104  
    допускает использование круглых чи-  
    сел 89, 90 допускает использование необычной  
    грамматики 90, 91 допускает использование обыденного  
    языка 89,90 допускает неясные высказывания 90 допускает разночтения 96,97 допускает свободное  
    цитирование 90 не ограничена «верой и практикой»  
    91-94 определение 89  
    проблемы, связанные с отрицанием 100, 101  
    связь с рукописными оригиналами 95, 96  
    человеческий язык не является поме-хой 97,98  
    явные ошибки 98, 99 непорочное зачатие 595 непостижимость Бога 153, 154 несправедное поведение: за  
    все придется  
    заплатить *см.* учение об аде несправедность: определение 553—555 непреодолимая благодать 789  
непрощаемый грех 573—577 неразлагающееся тело 689  
Нерон 1246 несторианство 626 Несторий 626 нетленность 697 Никейский собор 261 Никейское исповедание  
веры 262, 263, 659  
Никодим 718,791,801  
нисхождение Святого Духа 265, 266  
Ницше, Фридрих 314  
новая земля и новое небо 1306—1316 где находится небо? 1307,1308 земля будет обновлена или заменена?  
    1308, 1309 земля, многообразно обновленная 945 не «вневременные» 1311,1312 небесный город 1313

небо как некое место 1307 обитель красоты и радости 1312 обновленное материальное творение 1308  
пища и питье в новой земле 1310  
пребывание там наших воскрешен-ных тел 1309-1311  
присутствие перед Богом 1313  
созерцание Бога 1314  
там мы будем жить вечно 1306—1312  
там мы будем знать друг друга 957  
что есть небо? 1306,1307 новозаветные апокрифы 63—65 Новый Завет 587-590  
отличие от Ветхого Завета 1114 новый завет 587—592 ночные кошмары 485 Нью-Хемпширское  
баптистское испове-  
дание (текст) 1359-1362

0

обновление творения 956—958  
образ Божий 499—509  
будущие поколения и люди с физичес-  
кими недостатками 508 духовные аспекты 503 его величие 508 значение выражения 499—501  
интеллектуальные аспекты 504 искажен грехопадением 501, 502 нравственные аспекты 503  
образ Божий (*окончание*)  
полностью восстановленный в буду-щем 503  
постепенно восстановленный Хрис-  
том 502 присущ всем людям 508 равенство всех народов 508 социальные аспекты 505, 506 физические  
аспекты 506—508  
обращение 800-814  
должно включать веру и покаяние  
805-810 определение 800  
обращение: вера, ведущая к спасению 800-805  
вера возрастает благодаря знанию 804, 805  
вера на протяжении всей жизни 810, 811  
ей должно сопутствовать покаяние 805-810  
знания и одобрения недостаточно 801 необходимость положиться на Иису-  
са 801-804 одного знания недостаточно 800 обращение: покаяние 805—811  
ему должна сопутствовать вера 805—  
810  
не просто сожаление 805  
определение 800, 805  
покаяние, продолжающееся всю жизнь  
810, 811 обрезание 973, 974 общая благодать 739-751  
интеллектуальный аспект 741,742  
моральный аспект 742—744  
не отказывайте неверующим в добро-  
те 746, 747 не спасает людей 746, 747 не указывает на спасение 747 определение 739, 740 отличие от  
благодати, ведущей к спа-  
сению 739, 740 побуждает нас к благодарению 747 примеры 740—747  
приносит большую пользу обществу 561  
религиозный аспект 745, 746 связь с частной благодатью 746 общая благодать (*окончание*) социальный  
аспект 744, 745 творческий аспект 744 физический аспект 740, 741 общая благодать: основания 747—749  
дает время тем, кому суждено спас-  
тись 747, 748 демонстрирует Божью благодать 748 демонстрирует Божью славу 748, 749 демонстрирует  
Божью справедливость  
748  
общая эсхатология 1231 общее откровение 122,124,125 общение 970, 987  
иногда его следует избегать 993  
как средство обретения благодати 1071 общение святых 926 общество  
наблюдаемая в нем общая благодать 740-747  
община завета 1102—1106  
свободное от страха наказания 1296  
участие в его жизни 981 Объединенная пятидесятническая церковь  
261  
огорчение Святого Духа 571  
ограниченное искупление 672—688, 674  
одержимость 477—479

одно тело во Христе 970, 990  
«одной жены муж» 1034—1036  
окропление (крещение) 1091-1093  
Олдама 1063  
омовение ног 1085  
онтологический аргумент 146  
онтологическое равенство 271  
оправдание 815-830  
    Бог вменяет нам праведность 820—824 Бог провозглашает нас праведными  
    818-820 дается нам через веру 826—828 и воскресение Христа 696, 697 не отнимается, когда христиане  
согре-  
    шают 571 определение 816  
    основанное только на благодати, а не за-  
    слугах 824 постановление Бога, имеющее силу  
    закона 816-818 (*окончаниерубрики см. на с. 1434*)  
оправдание (*окончание*)  
    почему по вере? 824-828 Ориген 53,58,264,656 оригиналы Писания 91, 95 освящение 842—859  
    Бог и человек сотрудничают 850—854  
    в Послании к Евреям 844, 845  
    власть над грехом  
    во время болезни 1206  
    воздействует на всего человека 854, 855  
    возрастает на протяжении всей жиз-  
    ни 844,845 воли 854 духа 855  
    завершается в момент смерти (для на-  
    шей души) 846, 847 завершается испытанием смерти 916,  
    917  
    завершается при возвращении Хрис-та (для нашего тела) 846, 847  
    интеллекта 854  
    красота и радость 856  
    наша роль 851—854  
    не достигает завершенности в этой жизни 847-850  
    определение 842  
    отличие от оправдания 842  
    роль Бога 850, 851  
    служит причиной христианского по-  
    слушания 853 становится очевидным начиная с воз-  
    рождения 843, 844 тела 855  
    три стадии 843-850  
    уэслианское воззрение 844  
    эмоций 854 осуждение 772-774 откровение  
    необходимо для пророчества 1156 откровение  
    работа Святого Духа 723-729 откровения в наши дни  
    обусловлены Писанием 134  
    *см. также* духовные дары: проро-чество  
отлучение 991, 992, 1010, 1014,1041, 1055 отступничество 573-577, 897  
отцовское недовольство 571 отцовство Бога-Отца 268

## П

пантеизм 172, 291, 292 парадокс 30 парадокс 29, 30 парусия (понятие) 1232 парусия *см.* возвращение Христа  
пассивное послушание (понятие) 645 пассивность (в браке) 527 пастор 1029, 1031  
    один из пресвитеров 1020,1031, 1045, 1048  
    *см. также:* пресвитеры пастора, помощник 1049,1054,1055 «Пастырь» 1ермы 63 пасхальное послание 53,  
59 педобaptизм 1100-1106 пелагианство 564 Пелагий 564 пение 1141, 1213 первопричина 354 первородное  
осквернение 560 первородный грех 560 первородство 520 первостепенное учение 23 переводы Библии 52,  
111 передаваемые атрибуты 192—239  
    определение 158, 159 передача атрибутов (сообщение свойств)  
    636  
переписчик 78, 79 перфекционизм 847—850 печаль 1300  
не предосудительна, если вызвана смертью ближних 920,921 Писание 41-139  
    авторитет 69—87

богодуховенность 59, 61, 70, 72, 73 достаточность 129-139, 1176 Евангелие от Луки 57 и естествознание 298, 299 канон 48-68 необходимость 116—126 непогрешимость 88-104 писания Павла 58 правдивость 88-104

Писание (окончание)  
ясность 105—115 планы на отдаленное будущее 1233 плод: как свидетельство спасения 899 погружение в воду (при крещении) 1090—1093

подражание Христу 954 подчинение (в браке) 525  
*см. также* главенство мужчины подчинение (в церкви) 1042-1058, 1403 подчинение, взаимное? 525-527

пожертвования: средства обретения благо-  
дата 1079 пожилые люди 508 позиции: греховные 553 познаваемость Бога *см.* Бог: Его познаваемость покаяние  
определение 800  
*см.* обращение: покаяние поклонение 1130—1144  
в духе и истине 1138  
как признак более совершенной церкви 956  
как присоединиться к подлинному  
поклонению? 1139 как средство обретения благодати 1078  
не единственное назначение церкви 981  
обстановка не должна отвлекать 1140 определение 980 пение 1141  
требует достаточно много времени  
1141 цель 1140 поклонение: эффект 1132-1137 Бог наслаждается нами 1133 Бог приближается к нам 1135  
Бог служит нам 1135 враги !оспода отступают 1136 мы наслаждаемся общением с Богом 1133  
мы приближаемся к Богу 1134 неверующие ощущают присутствие Бога 1137

поколение, нынешнее 1269, 1270  
полигамия 1036  
полная несостоятельность 561 полнота Израиля 1247 помощник (Ева) 520 понятия среднего рода 496  
порочный круг в доказательстве 74, 75 порядок спасения 753, 860, 871 посвящение в сан 1021, 1029, 1036, 1150  
Послание к Евреям: входит в канон 59 последний суд 1287-1296 ангелы будут судимы 1293  
аннигиляционизм 1298—1301 верующие будут судимы 1291 -1293 время 1289  
дает нам возможность прощать ближних 1295, 1296 его моральное значение 1295, 1296 его необходимость 1294 Иисус Христос будет судьей 1289  
мы будем помогать судить 1293, 1294 не один суд, а несколько? 1288, 1289 неверующие будут судимы 1290  
неверующие воскреснут для последнего суда 945  
обнажение всех тайн 1291 побуждение к евангелизму 1296 побуждение к Праведной жизни 1296  
предостережения 743 свидетельства Писания о последнем суде 1287, 1288 сознательное несение вечного наказания 1296-1302 справедливость последнего суда 1294, 1295  
степень вознаграждения 573, 1291— 1293  
степень наказания 1290 удовлетворяет нашу потребность в справедливости 1295  
христианам не следует бояться 1291 послушание более важно, чем сохранение жизни 917-919  
как свидетельство спасения 895—897 как условие не прекращающегося участия в завете 585  
основания для послушания в христианской жизни 852-854 посредничество (Христа) 708—711

пост  
его благотворность 440, 441 и молитва 440, 441 при избрании церковных руководителей 1037  
постмиллениаризм 1253, 1254, 1267-1273 другое представление о миллениуме 1267  
правдивость Писания 80-83, 88-104 праведность Бога *см.* Бог: атрибуты правление с Христом 702, 713  
православных церквей, учения 265, 272, 628, 992  
предание сатане 1010 предвидение 760-766  
*см. также* будущее: Божье знание о нем

предопределение (понятие) 753 предопределение двойное 753 предопределение: и предвидение 375  
предостерегающие фрагменты 896, 897 премиллениаризм 1254-1257, 1273-1278 пресвитерианских церквей, учения 766, 1319  
пресвитерианское правление 1045—1048 пресвитерия 1046 пресвитеры 1029-1037 выше критики 1014  
другие понятия, обозначающие пре-

свитеров 1031-1033 их дисциплина 1014—1016 их жизнь должна быть примером 1034 их функции 1033  
квалификация 1033, 1034 многочисленные в каждой церкви  
1029-1031 один над каждой домашней церковью?  
(каждым молитвенным домом) 1030 публичное введение в должность 1036 смысл выражения «одной  
жены муж»  
1035  
срок пребывания в должности 1055 пресуществление 1117—1121 приверженность евангельской церкви  
5 призвание: внешнее 781 призвание: внутреннее 781 призвание: общее 781 «признаки апостола» 406—411  
призыв к вере 781, 782  
примирение  
в искуплении 655  
в церкви 1009, 1010 Прискилла 1060 Прискилла и Акила 1061, 1065 присутствие Бога 179-184, 724, 725,  
727,  
728  
приход, церковный 1039 приходской священник 1039 причастие (понятие) 1118 причастие *см.* Вечера  
Господня провидение 349-397  
арминианское воззрение 377-382  
и животные 353  
и зло 358-367  
и народы 354, 355  
и неодушевленное творение 352, 353  
и человеческая жизнь 355—358  
не «судьба» или «случай» 376, 377  
определение 349  
основание для благодарения 376  
случайные события 353  
события, вызванные Богом и тварными существами 353  
средство от страха 376 прозрачность Писания (понятие) 108 прозрачность Писания *см.* ясность Писания  
происхождение Сына 270 промежуточное состояние 922-931  
Библия не учит о чистилище 923—926 верующие: идут к Богу 922-930 молитва за умерших? 929, 930  
неверующие: подвергаются наказанию 930, 931 отсутствие другой возможности спасения 666, 930, 931 что происходило в Ветхом Завете? 928,  
929  
пророчества, дар *см.* духовные дары: пророчество просвещение 728, 729, 1197, 1198 прославление 935—960  
все изъяны исчезнут 697  
духовное тело 940  
жизнь на обновленной земле 1308, 1309  
материальное тело 941-944 неверующие: воскресшие для суда 945  
прославление (*окончание*) нетленное тело 939 определение 935 природа воскресших тел 939-944  
противоречие 29, 30, 610 свидетельства Ветхого Завета 937-939  
свидетельства Нового Завета 936, 937 связь с телом, которое умирает (сходство) 941-944 сильное тело 940  
сияние, окружающее наши тела 940  
тело в славе 939, 940 простительный грех 568-570 простота Бога 184  
протестантизм 821, 823, 989, 992, 1008, 1020, 1040, 1042, 1073, 1089, 1100, 1120, 1122, 1246, 1309  
прощение ближних 1016, 1295, 1296  
прошение грехов  
даруемое, когда мы прощаем ближних 435  
каждый день 836, 848  
обещанное в евангельской вести 783  
юридическое и относительное 435  
пункт *filioque* 265  
пуритане 992  
пятидесятники (определение) 860 пятидесятники, признающие «только Иисуса» 260, 261 Пятидесятницы, день 868-872, 1207 пятидесятнических церквей, учения 377,  
860-886, 861-863, 1145, 1181, 1212,  
1222  
значительное развитие в последнее время 1178 пятикратное служение 1048 пятнистые мотыльки 304

Р

работа Святого Духа *см.* Святой Дух: Его  
работа рабство 1065 рабство сатане 1255  
равенство всех людей независимо от расо-  
вой принадлежности 203,508,517 равноправие личностей 514-518 радость 497, 1132-1134, 1313, 1314  
развитие церкви  
заметно ускорившееся после 1950 г. 1270  
предполагает наличие единственного влиятельного пастора 1048—1053 разделение церквей *см.* церковь:  
разделе-ние  
различение духов 481, 1222, 1223  
определение 1222 разночтения 95,96 разум 27,28,504  
разумное использование времени 1137 рай (понятие) 670 распятие Христа  
и Божье провидение 363, 365  
*см. также* искупление  
физические страдания 646, 647 ревность Бога *см.* Бог: атрибуты реформатских церквей, учения 671-673,  
679-682, 753, 766, 771, 824, 1089, 1122,  
1127, 1309, 1319 реформатское богословие 350 Реформация, протестантская 823, 824,  
826, 1100, 1175, 1319 Риджентский университет (CBN) 860 роботы 379  
родословия: разрывы в них 318, 319 рождение Сына 261, 262, 270 рожденные от воды 792 роли: мужская и  
женская *см.* человек:  
мужчина и женщина рукоположение 1072

С

савеллианство 260 самодостаточность 163 самоубийство 570, 923 Самсон 360  
сандеманианцы 808 сатана 464—472  
другие имена 467  
его грех 464—466  
значение имени 466 сатана и бесы 464-492  
*см. также* бесы Саул: лишение Святого Духа 907,908 свидетели Иеговы 250, 251, 266, 1234  
ложная церковь 978  
свобода Бога 229  
свобода вероисповедания 1008,1009  
свобода религии 1008, 1009  
свободная воля 367—369, 562  
свободная воля Бога 225  
связывание и разрешение 1004  
святая святых 426  
Святой Дух 716-736  
более могущественная работа в Новом  
Завете 869-872, 1148, 1149 в людях в Ветхом Завете 718 Его божественность 254, 255 и непорочное  
зачатие 595-598 особая личность 248, 249 хула на Духа Святого 573—577, 732 явления, указывающие на  
присут-ствие Бога 724, 731-739  
Святой Дух: Его дары *см.* духовные дары  
Святой Дух: Его работа 716—736 вселяет в нас уверенность 728 дает жизнь 718  
дает силы для служения 718-722 меняющееся свидетельство о при-  
сутствии Бога 731-733 наделяет силой 718—722 наставляет 728, 729 наши дела и поступки «в» Святом  
Духе  
732, 733 объединяет 729-731 открывает 723-729 очищает 722,723  
свидетельствует о присутствии Бога 724  
создает богоподобную атмосферу 727, 728  
явление пророкам и апостолам 723 святость 987, 1140 святость Бога 212, 213 Святых последнего дня,  
церковь *см.* мор-  
монская церковь священники  
епископальные 1040  
католические 1039 священство верующих 713, 1058 семья 506, 837, 1062 семья Бога 969  
*см. также* усыновление серафимы 448 сердце 540  
сессия (церковное правление) 1045, 1046 сидение (Христа) одесную 700, 701 сидение с Христом 701 синод  
1046  
Сирийская яковитская церковь 628 систематическое богословие  
возражения 24—27

значение понятия «систематическое» 17  
и восхваление 33  
и молитва 27, 28  
и основание 28—32  
и смирение 28  
как изучать 27—33  
определение 13  
полезность 21—24  
применение в жизни 5,15, 16  
причины необходимости изучения 20-24  
распределение тем 25—27 связь с другими дисциплинами 13—15 Слово Божье  
как Божьи повеления во времени 41, 42  
как личность (Христос) 41 как речь Бога 41  
произносимое человеческими устами 42, 43  
различные формы 41—44  
*см. также* Писание слово знания 1220-1222 слово мудрости 1220—1222 служители церкви 1021—1039  
случайная мутация 300 случайность 300, 349, 389 смертная казнь 501 смертный грех 569, 570 смерть 915—  
934  
Адама и Евы за грех 583  
других христиан 919—921  
и воскресение с Христом 951  
наша собственная смерть 919  
неверующих 921, 922  
определение 922  
*см. также* промежуточное состояние смерть животных 321 смерть Христа *см.* искупление смерть  
христиан 915—919  
завершает наше единение с Христом 917, 918 смерть христиан (*окончание*)  
завершает наше освящение 916, 917 не является наказанием 915 послушание важнее, чем жизнь 918  
следствие жизни в греховном мире 915,916  
смерть: что при этом происходит? *См.* про-  
межуточное состояние смирение 28 СмитДжоузеф 459 смоковница  
смысл жизни 165, 166, 497-499, 508  
собрание сокровищ на небе  
соборование 1073  
совершенство Бога 231  
созерцание Бога лицом к лицу 1165, 1313  
сознание 124, 742, 854  
сознательное несение вечного наказания  
1297-1302 сокровища на небе 1312 сотрудничество церквей  
*см.* церковь: единство  
*см.* церковь: разделение сохранение (провиденциальное) 350—352 социнианство 657 спасение 739-960  
Божья справедливость не позволяет спасти всех 454  
в Ветхом Завете 117, 118  
только через веру в Христа 117 спасение избранных 671—683 спасение избранных (понятие) 674  
спасения, Армия 979 спокойствие Бога 208 способ вдохновения 177 справедливость  
Бога, не спасающего всех 454  
в вечном наказании 1289  
во вселенной, на последнем суде 1287 справедливость Бога *см.* Бог: атрибуты сравнения, использованные  
в тексте  
автор и пьеса 357, 380  
вода в губке 181  
воздушный шар 883  
врач, имеющий младенца 611  
все творение 161  
зонная защита 450  
Макбет 357  
марионетки 379, 767  
сравнения, использованные в тексте (*окончание*)  
мозаика-головоломка 22 получение зарплаты 825 приглашение к обеду 438 растение 371  
ремень безопасности 1248  
ресторанный критик  
роботы 379, 758, 759, 767  
собака 388

стакан воды 883  
чтение романа 176 среднее знание 391, 392 средства обретения благодати *см.* церковь:  
средство обретения благодати Сталин, Иосиф 1246, 1299 стенание во время молитвы 430, 431 страдание  
Бог использует для нашего блага 916  
включает болезни 1199 стратегии равной духовной брани 474  
*см. также* бесы: наше отношение к ним страх 376, 484 страх Божий 203, 847 субординационизм 264  
субординация 269—273 субъективный выбор пути 130, 131 суверенность Бога 229 суд «бема» 1288 суд  
верующих 1291-1293 суд *см.* последний суд судебный (понятие) 818 суд народов 1288 существование Бога  
*см. также* Бог: Его существование, явленное в природе 144, 145 схождение в ад *см.* искупление: сошел ли  
Христос в ад? Сын Божий (титул) 616 Сын Человеческий (титул) 615, 616 сыны Божьи: женитьба на  
дочерях чело-  
веческих 465, 466

## Т

таинства 977, 978, 1073 таинства (католические) 1073 таинства: как средства обретения благода-ти 1071,  
1073  
таинство (понятие) 1089 твердое знание 119-122 творение 284-348  
*ex nihilo* 284  
Адама и Евы 287-289  
времени 289  
открывает что-либо о Боге 161-163 добровольное деяние Бога 295 духовного мира 287 зависит от Бога  
290—294 из ничего 284-290 первоначально «хорошо весьма» 295, 296  
работа Сына и Святого Духа 289, 290 создано для нашего блага 296 цель: проявление Божьей славы 294,  
295  
творение: обновление 1308, 1309 творение: теории 299-317  
возраст Земли 317—327  
геология потопа 339, 340  
дарвиновская теория эволюции 304-314  
зрелый креационизм 337-339 конкордистские воззрения 328—332 «литературная канва» 332-336  
мирские теории 299 неокатастрофизм 339, 340 проблемы эволюции 305-313 теистический эволюционизм  
300—303 теории древней Земли 328-336 теории молодой Земли 336-340 теория «день — эпоха» 328-332  
творческие способности (человеческие) 295, 343, 744, 1311  
теистический эволюционизм 300-304  
тела по воскресении *см.* прославление  
телеологический аргумент 146  
телесная вездесущность (лютеранское воз-зрение) 618, 620, 621, 1122  
тело  
влияние освящения 846  
его ценность 694  
*см. также* прославление тело по воскресении *см.* прославление тело Христа 963, 970 теории древней  
Земли 328-336 теория «большого взрыва» 299  
теория выкупа сатане 656 теория «день — эпоха» 328 теория «литературной канвы» 332—336 теория  
нравственного воздействия 657 теория примера 657, 658 теория «пробела» 298, 314-317 теофания 161, 197  
терпение Бога 210-212 техника 504, 561, 742, 746, 1311 Тимофей: какая должность? 1027 толкование Писания  
108, 109 толкование языков 1215 традуцианизм 547 трансцендентность Бога 290-294 Трентский собор 54,  
822 третья волна (определение) 861 «Тридцать девять статей» 377 «Тридцать девять статей» (текст) 1323-  
1359 тритеизм 267 трихотомизм 532, 539—545  
и одно воззрение на спасение 788 Троица *см.* Бог: Троица тысячелетие (миллениум) 1252—1286  
амилленаризм 1252, 1253, 1258-1267  
готовящиеся к испытаниям премилле-нарии 1256, 1257, 1278-1283  
исторический премилленаризм 1254, 1255, 1273-1278  
определение 1252  
постмилленаризм 1253, 1254, 1267-1273  
три точки зрения 1252-1258 TULIP (акроним) 674, 765, 889

## У

уверенность в спасении 908-912 *см. также* неотступность святых внушаемая Святым Духом 728 возможно ли  
постоянное возрастание? 910-912  
имеются ли свидетельства возрожде-



ния? 909,910 мы не должны считать спасение не-  
возможным 896 неверующие проявляют стремление к  
обращению 897-908 уверенность в спасении (*окончание*)  
связана ли эта уверенность с верой в  
Христа? 908 что дает подлинную уверенность? 908-912 удача 376  
умерщвление в Духе 723, 836, 851, 852  
умилостивление 577,641,643,649,650.655  
умственно отсталые 508  
унаследованная вина 558—560  
унаследованный грех 557—562, 596, 1409  
унижение Христа 702  
унитаризм 625  
«условное бессмертие» 1298  
усыновление 831-841  
    включает отцовское наказание 577 множество привилегий 835—838 определение 831 отличие от  
    оправдания 834 перспективы на будущее 833 происходит после обращения 833 свидетельства Писания  
    831—833  
утверждение служителей в должности 1409  
учение об аде 1296-1302  
уэслианские церкви  
    воззрение на неотступность 889 воззрение на освящение 844

Ф

фараон: ожесточенное сердце 359, 360 фатализм 758-760 физическая слабость 917, 941 *filioque* 265  
философское богословие 13 Фомы, Евангелие 63 «формула согласия» 1319

Х

Халкидонский символ веры 625-641 Халкидонский символ веры (текст) 1321-1323  
Халкидонский собор 625 Халкидонское определение 625-641, 659 харизматический (определение) 860  
харизматических церквей, учения 377,  
    862, 1173, 1174,1176,1181, 1191, 1195,  
    1222  
харизматическое движение 877, 1145 его поразительное расширение в наши дни 1409 херувим 448 хилиазм  
1254 хор 1136  
христианская реформатская церковь 350, 1046  
христианская этика 19  
христианское возрастание *см.* освящение  
хула на Духа Святого 574-577, 732

Ц

Царство Божье 975, 976  
цель жизни *см.* смысл жизни  
церкви Христа 377  
церковная дисциплина 1009—1016  
    дисциплина церковных руководи-  
    телей 1014-1016 за какие грехи церковь налагает на-  
    казание? 1012, 1013 и Вечеря Господня 1123 и степени греха 567 как осуществляется наказание? 1013—  
    1016  
    как признак более совершенной церк-ви 987  
    как средство обретения благодати 1072,  
    1078-1079 осознание тайных грехов 1012 ужесточение мер воздействия 1013,  
    1014  
церковная дисциплина: назначение 1009— 1012  
    восстановление 1009, 1010 оберегает безупречность церкви 1011, 1012  
    оберегает честь Христа 1011, 1012 препятствует распространению греха  
    1010, 1011 примирение 1009, 1010 церковное правление 1020-1070 *см. также* апостолы *см. также*  
    пресвитеры *см. также* дьяконы *см. также* епископы другие служители 1039 (*окончание рубрики см. на*  
    *с. 1442*)  
церковное правление (*окончание*)  
    как надлежит избирать служителей?

1039-1042 как признак более совершенной церкви  
987 надзиратель 1031—1033 пастор 1031, 1032  
служители, избранные прихожанами  
1039, 1040, 1042 церковные служители 1021—1042 церковное правление: формы 1042—1067 *см. также*  
женщины как служители  
церкви выводы 1058  
епископальное 1043—1045 конгрегационалистское 1048—1058 корпоративный совет 1056,1057 могут  
ли женщины быть церковными  
служителями? 1058—1067 несколько местных пресвитеров 1053-  
1056  
«никакого правления, кроме Святого  
Духа» 1057, 1058 один пресвитер (один пастор) 1048—  
1053  
полная демократия 1057  
пресвитерианское 1045—1048 церковный казначей 1067 церковный персонал 1055, 1056, 1067 церковь  
963-1228  
и Израиль 971-975, 1256  
и Царство Божье 975, 976  
истинные и ложные церкви 976—980  
казначей 1039  
как семья 969  
как тело Христа 970  
метафоры 969-971  
невидимая и видимая 965-968  
определение 963—965  
поместная и Вселенская 968, 969  
признаки 976-980  
природа 963-965  
служители 1039  
существовала до Пятидесятницы 964,  
965, 972-975 финансы 1037 церковь: единство 989—997  
*см. также* церковь: разделение история единства и разделения 992,993  
церковь: единство (*окончание*)  
необходимо ли создание одной миро-  
вой церкви? 991 новозаветное учение о единстве 989— 992  
определение 987  
причины разделения 993-997  
церковь: ее власть 1001-1019 *см.* духовная брань и власть государства 1006—1009 ключи Царства 1003-1006  
не должна использовать меч 1007 определение 1001 *см. также* церковная дисциплина  
церковь: ее назначение 980-983  
поддерживать цели в равновесии 982 служение Богу (богослужение) 980 служение верующим  
(воспитание) 980 служение миру (евангелизм) 981 служение миру (милосердие) 981  
церковь: ее чистота 986—989  
более совершенные и менее совер-  
шенные церкви 987 определение 986  
признаки более чистых церквей 987— 989  
церковь: природа и назначение 963-982 церковь: разделение 992—997  
вопросы совести 996  
доктринальные причины 994, 995  
история разделения 992,993  
когда запрещено общение? 997  
когда запрещено сотрудничество? 997  
практические соображения 996 церковь: различные уровни  
Вселенская церковь 968  
городская церковь 968  
домашняя церковь 968  
региональная церковь 968 церковь: служитель  
определение 1021  
*см. также* церковное правление церковь: средства обретения благодати  
1071-1088  
Вечера Господня 1076, 1077 возложение рук 1082—1085 выводы 1086 духовные дары 1080 крещение  
1075, 1076  
церковь: средства обретения благодати (*окончание*)

личное служение конкретным людям 1081-1085  
миропомазание 1082  
молитва 1077, 1078  
общение 1081  
определение 1071  
пожертвования 1079, 1080  
поклонение (богослужение) 1078  
проповедь 1081  
сколько их? 1071-1073  
следует ли практиковать омовение ног? 1085  
учение Слово 1073—1075  
церковная дисциплина 1078, 1079 цессационист: понятие 1163 цессационистские воззрения см. духовные дары: цессационисты цессационисты 1163, 1172, 1175-1177

ч

частное откровение 124, 125 человек 495—552  
властвует над творением 506 возраст человечества 318—321 огромное превосходство над животными 503-508 подобен Богу больше, чем что-либо иное 508  
человек (понятие): использование понятия  
«человек» 495 человек, созданный по образу Бога см. образ Божий человек: его сотворение 495—511  
Бог не нуждался в нем 497  
во славу Бога 497  
по образу Бога 499—509 человек: мужчина и женщина 512-531  
брак 527, 528  
взаимное подчинение? 525-527 главенство и подчинение 518—527 Еф. 5:21-33 525-527 межличностные отношения 512—514 отражают характер Бога 513, 514 равны как личности 514—518 равны по значению 514—518 различие в роли 518-527  
человек: мужчина и женщина (*окончание*) различные роли до грехопадения 519— 525  
ролевые различия отражают Троицу 518,519  
*см. также* главенство мужчины человек: сущность его природы 532—552 дихотомизм 532 дух может грешить 536, 537 дух покидает тело в момент смерти 534, 535  
душа и дух равнозначны 537-539 единство 533 креацианизм 547—549 монизм 533  
мы имеем нематериальную природу 545-547  
мы можем существовать без тела 545 обладают ли животные духом? 542 происхождение наших душ 547—549 трихотомизм 532  
трихотомизм: доводы в его защиту 539-545  
человек — это «тело и дух» 535, 536  
человек — это «тело и душа» 535, 536 человечество  
возраст 1411  
*см. также* человек Чикагское заявление о природе непогрешимости 1368 чистилище 923—926 чудес, дар см. духовные дары: чудеса чудеса 398-422  
в ответ на молитву 401, 402  
какие дары являются чудесными? 1157, 1158  
ложные 415, 416 назначение 403—406 не всегда происходят незамедлительно 412  
не всегда удаются 412  
не свидетельствуют об апостольстве  
409-411 определение 398-402 различные определения 398—402 следует ли ожидать их в наши дни?  
416-419 совершаемые неверующими 417 (*окончание рубрики см. на с. 1444*)  
чудеса (*окончание*)  
совершались только апостолами? 1176 способность, данная только апостолам? 406-415 точка зрения Нормана Гайслера 411—413  
характерны для новозаветной эпохи  
402, 403 чудеса: ложные  
могущество Бога превосходит силу,  
которой они совершаются 415,416 не совершаются верующими 416 предшествуют возвращению Христа  
1239, 1245 чудеса: назначение 403—406  
вспомогательное средство в благоветии 403  
демонстрируют приближение Царства 405  
демонстрируют сострадание Бога 405 подтверждают Евангелие 402—405 помощь нуждающимся 405

приносят Богу славу 405 укрепляют веру 404 устраняют то, что мешает служению 405 чудеса: в наши дни верующие не осуждаются за это 417 нечестивые цели 417 праведные цели 417—419

ш

Шекспир, Уильям 357 шотландская церковь 1177

э

эволюции, теория 297, 299, 300-314 ее деструктивное влияние 313, 314 ее математическая вероятность 307 эволюции, теория (*окончание*) естественный отбор 306, 307 лабораторное создание жизни 312 макроэволюция 304 микроэволюция 304 ограниченные масштабы мутаций 305, 306 промежуточные виды: не обнаружены 308, 309 случайная мутация как движущая сила 300 эгоизм 553 Эдварде, Джонатан 547 экзегетика 109 экзорцизм (понятие) 487 см. бесы: наше отношение к ним экзорцисты, иудейские 470, 471 экуменизм см. церковь: единство экуменическое движение 993 эмоции 505, 507, 508, 532, 536-538, 540, 543-545, 561, 1141 эпилепсия 480 эсхатология 1231 этика 19 Эфиопская православная церковь 628

ю

Южные баптистские церкви 1269, 1319 Я

язык, его использование человеком 504 языков, история 1206, 1207 ясность Писания 105—115 и неправильное понимание смысла ПО и разногласия по поводу смысла 110 и роль ученых 111, 112 определение 108  
УКАЗАТЕЛЬ БИБЛЕЙСКИХ ССЫЛОК

В указатель включены библейские ссылки лишь на те библейские отрывки, которые обсуждались в ходе дискуссии или приводились как аргумент в пользу иного толкования.

#### Бытие

1:1 .....	314
1:2 .....	289, 314-317
1:5 .....	325
1:11.....	302
1:16.....	331
1:24 .....	302
1:26 .....	241, 499, 500
1:31.....	293, 295, 316
2:4-6 .....	335
2:7 .....	287
2:18.....	520, 521
2:23.....	522
3:15.....	118, 588
3:16.....	523, 524
5:1,2 .....	495, 512
5:2 .....	496, 522
6:2-4 .....	465
6:2 .....	466
6:6 .....	168
9:8-17.....	588
Исход	
3:14....	
4:21.....	
20:4-6.	

20:7.....  
20:12....  
50:20 ..... 227,359

..... . 165  
..... . 359  
..... . 194  
..... . 160  
..... . 326  
34:6,7 ..... 221  
32:9-14 ..... . 168

#### Числа

23:19 ..... 89

#### Второзаконие

4:2 ..... 48  
6:6,7 ..... . 105  
18:18-20 ..... 43  
29:29 ..... .. 132, 137  
32:16,17 ..... .. 469  
168

#### 1 я Царств

15:10 .....

#### 2 я Царств

10:12 ..... 374  
12:20 ..... 921  
24:1 ..... 360

#### 3 я Царств

8:27 ..... 180

#### 4 я Царств

22:14-20 ..... 1063

#### 1-я Паралипоменон

26:24 ..... 319

#### 2-я Паралипоменон

5:13,14 ..... 1078

287

#### Книга Неемии

9:6 .....

#### Книга Иова

19:25-26 ...

## Псалтирь

11:7 .....	81
18:2 .....	122
18:8 .....	106
21:1,2 .....	651
26:4.....	233
44:7,8.....	242
50:7.....	560
50:13 .....	719
72:25 .....	233
89:3.....	287
89:5.....	175
101:26-28 .....	166
105:35-37 .....	469
109:1.....	614
110:10 .....	203
118:1.....	135
118:18 .....	27
118:160.....	30

## Притчи

8:22-31 .....	244
8:22 .....	262
9:10.....	203

## Книга Екклесиаста

9:11.....	353
-----------	-----

## Книга Исаяи

6:8 .....	242
9:6 .....	254
13:10 .....	1245
14:12-15.....	465
38:1-6.....	168
43:7 .....	225
43:25 .....	200
45:7 .....	362,365
46:9,10 .....	176
48:16 .....	243
53:4,5.....	1199
62:3-5.....	166
63:10 .....	243
65:20 .....	1274

## Книга Иеремии

1:9 .....	43
7:31.....	200
9:23,24 .....	154
19:5.....	200
31:31-34 .....	590,974
31:35 .....	200

## Книга Иезекииля

36:26,27 .....	788
----------------	-----

## Книга Даниила

12:2..... 1259

12:3..... 939

#### Книга Осии

6:7 ..... 583

#### Книга Ионы

1:15..... 363

2:4 ..... 363

3:4 ..... 168

3:10..... 168

#### Книга Софонии

3:17,18 ..... 166

#### Евангелие от Матфея

1:8,9..... 318

3:11..... 864

4:4 ..... 71,119

5:26 ..... 924,925

5:48 ..... 847

6:9 ..... 160

6:12 ..... 435,836

6:14,15 ..... 436

7:21-23..... 416,897

8:16,17 ..... 1199

11:25,26 ..... 228

11:28-30 ..... 781

12:31,32 ..... 573, 732

12:32 ..... 924

12:40 ..... 663

13:43 ..... 939

13:53-58 ..... 601

16:1-4..... 417

16:16-19 ..... 1005

16:19 ..... 1003-1006

18:10 ..... 450

18:15-20 ..... 1012-1014

18:15 ..... 1005

18:17 ..... 1004

18:18 ..... 1005, 1006

18:20 ..... 1123

22:44 ..... 614

24:6,7..... 1241

24:14 ..... 1244

24:15-31 ..... 1271

24:29-31 ..... 1271

24:29 ..... 1245, 1246

24:30 ..... 1271,1272

24:44 ..... 1232

25:13 ..... 1234

25:31-46 ..... 1288, 1289

25:46 ..... 1297

26:8 ..... 1299

26:39 ..... 642

27:46 ..... 649

27:52,53 ..... 943

27:53 .....	1264
28:2.....	693
28:6 .....	693
28:19,20 .....	20
28:19 .....	246

**Евангелие от Марка**

1:5 .....	1091
1:8 .....	864
1:10.....	1091
1:13.....	645
3:29,30 .....	574
3:29 .....	732
5:8 .....	413
6:2 .....	1083
6:5 .....	413
9:29 .....	441,488
10:6.....	326
11:24 .....	433
12:30 .....	538
13:32 .....	633,634
16:16.....	1107
16:17,18.....	410
16:17 .....	1216

**Евангелие от Луки**

1:35 .....	595-598
2:11.....	613
3:16.....	864
4:1-13.....	603
4:14.....	248
10:20 .....	489
12:10 .....	732
18:18-30 .....	809
22:43 .....	458
23:43 .....	670
24:25 .....	92
24:31 .....	689

**Евангелие от Иоанна**

1:1-4 .....	249
1:1,2 .....	247
1:1 .....	250
1:3 .....	285
1:9 .....	741
1:13.....	833
1:33.....	864
3:5 .....	791, 1095
3:7 .....	794
3:11 .....	627
3:16 .....	802
4:23,24 .....	1138
4:24.....	193
5:28,29 .....	1264
6:38-40.....	890
6:53-57.....	1116
8:31,32 .....	895
8:44.....	467
8:58 .....	174
10:18 .....	644

**Деяния 28:17-19 .....** 1187

1:1.....	20
1:4 .....	862
1:5 .....	864
1:8.....	720
1:9-11 .....	699
2:4.....	862
2:23 .....	363
2:27 .....	663
2:39.....	1101
2:41 .....	1093
4:27,28 .....	224
4:27 .....	363
4:30 .....	427
6:3.....	1067
7:38 .....	964
8:2.....	920
8:4-25.....	873
8:38 .....	1091
9:17 .....	863
9:31 .....	968
1:19-21.....	123
1:20 .....	150
2:14,15 .....	120
3:23.....	234
3:25.....	577,641,649
4:3 .....	819
4:6-8 .....	818,819
4:16 .....	826
4:17 .....	286
4:25 .....	696
5:12-21 .....	559,583
5:13,14.....	558
5:18,19 .....	558
6:3,4.....	1092, 1095
6:16.....	572
8:1 .....	915,916

28:17 ..... 1187

Послание  
к Римлянам



10:27-29 .....	891	10:40 .....	693	8:10 .....	543
10:30 .....	260	11:6 .....	868	8:13 .....	851
12:27 .....	600	11:15-17 .....	873	8:14 .....	726
13:14 .....	1085	11:16 .....	864	8:21 .....	944
13:21 .....		600 12:15 .....		4508:26,27 .....	430, 1217-1219
14:9.....	260	12:20-24 .....	1002	8:28-30.....	754,757
14:17 .....	720	13:8-1 .....	1002	8:28 .....	203
14:26 ...	44, 55, 73, 266	13:48 .....	766	8:29 .....	761, 762
14:30 .....	475	14:23 .....	1036	8:30 .....	779, 892
15:1-7.....	898	14:15 .....	169	8:34.....	709
15:26 .....	265,266	16:14,15 .....	1101,1103	9:5 .....	253
16:7 .....	265,266	16:16-18 .....	1002	9:11-13 .....	762
16:13,14 .....	55	16:31 .....	808	9:18 .....	769
16:13 .....	73	17:30,31 .....	177	9:19.....	769
17:5 .....	164,234,270	18:9,10 .....	374,760	9:20-24 .....	769
17:17 .....	81	18:11 .....	374	10:6,7.....	664
17:21 .....	953	18:26.....	1060	10:13-17 .....	116
17:24 .....	164	19:2 .....	874	10:18 .....	117
20:4-7.....	693	19:3 .....	874	11:2.....	761
20:17 .....	670	19:4 .....	874	11:29 .....	1157
20:19 .....	689	20:22,23 .....	727	12:6-8.....	1145,1149
20:22 .....	868	20:32 .....	843	12:6.....	1150
20:23 .....	1006	21:4 .....	1186	13:1 .....	744
20:28 .....	251	21:10,11 .....	1186-1189	14:15 .....	674
		24:14 .....	92	15:4 .....	92
		24:15 .....	1264	16:1 .....	1038
		27:31 .....	375	16:7.....	1025

#### 1-е послание к Коринфянам

1:7 .....	1148
1:16.....	1103
1:22-24.....	417,418
2:9 .....	56
2:10.....	152
2:11.....	468
2:13.....	56
2:14-3:4.....	539,541
2:14.....	27
3:15.....	924
4:19.....	228
5:5 .....	1010
6:3 .....	1293
7:1 .....	514
7:7-9.....	514, 1145, 1149
7:12.....	73
8:6 .....	256
8:11 .....	675-678
10:11 .....	92
10:13 .....	381
10:16.....	1121
10:17 .....	1124
11:2-16.....	519
11:3.....	518,519
11:7.....	515
11:29 .....	1124
12:3.....	1216
12:4-31.....	402
12:4-6.....	246
12:8-10.....	1145, 1149,
	1183, 1220-1222
12:10 .....	481
12:12-27 .....	970

12:13 .....	864-867
12:28 ...	1145, 1149, 1183
12:29,30 .....	1154
12:30 .....	1215
13:1.....	1211
13:8-13.....	1157, 1163-1172
13:9,10 .....	1164
13:10 .....	1164-1167
13:12 .....	153, 1311
14:13-19 .....	1210
14:14,15 .....	439, 1211
14:14 .....	.. 539, 541
14:15 .....	430
14:21 .....	1213
14:22,23 .....	1214
14:24,25 .....	468
14:29-38 .....	1189
14:30,31 .....	.. 1192
14:30 .....	.. 1189
14:31 .....	1196
14:33-36 .....	1061
14:33 .....	213
14:36 .....	.. 1190
14:37 .....	73
15:12-58 .....	697,936
15:22,23 .....	936
15:23-25 .....	1277
15:25 .....	1268
15:29 .....	137
15:42-44 .....	689,939
15:43 .....	940
15:44 .....	940
15:49 .....	503
15:50 .....	941

#### 2-е послание к Коринфянам

1:13,14 .....	107
3:17.....	248
5:10.....	1291
6:14.....	990
7:1 .....	536,846
7:9,10.....	805
10:3,4.....	988
11:2.....	216
12:7.....	1205
12:12 .....	406-411
13:13 .....	246

#### Послание к Галатам

1:19.....	1025
3:16-18.....	589
4:6 .....	833
5:18.....	726

#### Послание к Ефессянам

1:9 .....	..383
1:10.....	..383

1:9,10..... 228

1:11 .....	223,352,383
1:13,14 .....	..892
1:22,23 .....	..970
2:6 .....	.. 702
2:8,9.....	.. 824
2:12-20.....	.. 862
2:20.....	1186
3:6 .....	.. 383
4:8,9.....	...665
4:11 .....	1031,1033,
	1145, 1149
4:14.....	.... 26
4:15,16 .....	.. 970
5:8 .....	.. 781
5:15,16 .....	1137
5:21-33.....	.. 525
5:21.....	.. 526
5:26.....	1095
6:11,12 .....	.. 476
6:17.....	.. 485

**Послание  
к Филиппийцам**

1:1 .....	1032
1:6 .....	893
2:5-7 .....	619
2:7 .....	621,622
3:9 .....	644
3:19.....	1299
3:20.....	1092

**Послание к Колоссянам**

1:15.....	.. 261
1:17.....	.. 350
1:22,23 .....	.. 895
2:9 .....	...183
2:11,12 .....	1100
2:13.....	...793
2:19.....	...970
3:18,19 .....	...524

**1-е послание  
к Фессалоникийцам**

1:4,5.....	760
2:6 .....	1027
4:14.....	936
4:16.....	936
4:17.....	1281
5:3 .....	1299
5:19-21.....	1189
5:23 .....	539,540,846

**2- е послание  
к Фессалоникийцам**

1:9 .....	1299
2:8 .....	1247
2:13.....	757

**1-е послание к Тимофею**

1:11.....	232
2:4.....	228,770
2:5.....	609
2:11-14.....	1059
2:13.....	520
3:1-7 .....	1035, 1050, 1062
3:1,2.....	1032
3:2.....	1016, 1033- 1035, 1049
3:8-13.....	1037, 1038, 1066
3:11.....	1038
4:1-3 .....	296
4:4,5.....	296
4:10.....	677,745
5:17,18 .....	57
5:17.....	1033
5:18.....	72
5:19-21.....	1014
5:20.....	1011, 1015
5:21.....	254
5:22 .....	1036
6:15.....	232
6:17.....	296
6:18.....	296
<b>2-е послание к Тимофею</b>	

1:18.....	924
2:10.....	374
2:24-26.....	475
3:15.....	129
3:16,17 .....	129
3:16 .....	70, 83, 129
2.....	
3.....	
5-9	
5-7	
5.....	

#### Послание к Титу

.....	80
.....	612
.....	1062
.....	1050
....	1032, 1040
6.....	1034, 1035
7.....	1049
9.....	1034
12	1184
12,13.....	1092
13	253
5.....	1098

#### Послание к Евреям

1:1,2.....	59,60
1:2 .....	616
1:3 .....	42, 182, 234, 350, 616
1:8 .....	242
1:10-12.....	614

1:11,12 .....	166
2:3,4.....	413
2:8.....	609
2:9.....	674
2:14-16.....	834
2:17.....	650
2:18.....	610
3:14.....	896
4:12.....	539,541
5:8.....	600
6:1,2.....	1084
6:4-8.....	904
6:4-6 .....	574-576, 899-902
6:18.....	80
7:25 .....	709
8:6-13.....	.. 590
8:8-10.....	.. 974
10:10 .....	..844
10:19.....	1134
10:26-31 .....	..906
10:26,27 .....	..574
10:26 .....	..677
11:3.....	..285
12:1,2.....	..927
12:10.....	..572
12:23 .....	..927
13:17.....	1033

#### Послание Иакова

1:13,14 .....	.. 365
1:17.....	.. 167
1:18.....	.. 787
1:19,20 .....	.....28
2:10,11 .....	.. 567
2:21.....	.. 827
2:24.....	.. 826
3:13.....	..... 28
3:17,18 .....	..... 28
4:2 .....	..424
4:15.....	..227
5:14.....	1030, 1202
5:15.....	1202

#### 1-е послание Петра

1:2 .....	246
1:5.....	975
1:12.....	457
2:4-10.....	863
2:8.....	364,773
2:11.....	572
2:21.....	656
2:24 .....	648
3:13-22 .....	668
3:15.....	666
3:17.....	224
3:18-20... ..	665-668,930
3:21.....	1098
4:6 .....	668,669,930
4:10.....	1080

4:11..... 1149  
4:19..... 224  
5:1,2..... 1030  
5:2-5 ..... 1033  
5:2 ..... 1031  
5:4 ..... 1031  
5:5 ..... 28

#### 2-е послание Петра

1:1 ..... 253  
1:20..... 107  
1:21..... 71  
2:1 ..... 675  
2:4 ..... 464,465  
3:2 ..... 55  
3:7 ..... 1299  
3:8 ..... 175  
3:9,10 ..... 747  
3:9 ..... 227,770,771  
3:10..... 1309  
3:16..... 56,72

#### 1-е послание Иоанна

1:8-10..... 563  
1:8 ..... 849  
1:10..... 563  
2:2 ..... 650,674  
2:19..... 896  
3:6 ..... 848  
3:8 ..... 468  
4:10..... 650  
5:1 ..... 795  
5:7 ..... 246  
5:16,17...  
5:18 ..... 476,848

569,

574,576

#### 2-е послание Иоанна

10-11..... ..994, 1012  
10 ..... 991

#### Послание Иуды

4-5..... 942  
6 ..... 465  
9 ..... 482,483  
20 ..... . 430, 1211

#### Откровение

3:5 ..... 802  
3:10..... 1279  
3:14..... 262  
4:11..... 285  
10:6..... 179  
12:11 ..... 918  
13:7,8..... 756  
19:13 ..... 40  
19:16 ..... 614  
20:1-10..... 1252

20:1-6.....	1258-1262, 1278
20:1-3.....	472, 1258
20:1 .....	1263
20:2,3 .....	1277
20:3 .....	1262
20:4.....	1259,1263, 1277, 1278
20:5,6.....	. 1263, 1264
20:5 .....	1259
22:18,19 .....	60,61

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	3
Введение в систематическое богословие .....	13
Часть I. Учение о Слове Божьем	
Глава 1. Слово Божье .....	41
Глава 2. Канон Писания .....	48
Глава 3. Авторитет Писания .....	69
Глава 4. Непогрешимость Писания .....	88
Глава 5. Ясность Писания .....	105
Глава 6. Необходимость Писания.....	116
Глава 7. Достаточность Писания .....	129
Часть II. Учение о Боге	
Глава 8. Существование Бога .....	143
Глава 9. Познаваемость Бога .....	151
Глава 10. Свойства Бога: «непередаваемые» атрибуты .....	158
Глава 11. Свойства Бога: «передаваемые» атрибуты .....	192
Глава 12. Свойства Бога: «передаваемые» атрибуты (продолжение).....	223
Глава 13. Бог в трех лицах: Троица .....	240
Глава 14. Творение .....	284
Глава 15. Провидение Божье .....	349
Глава 16. Чудеса .....	398
Глава 17. Молитва .....	423
Глава 18. Ангелы .....	447
Глава 19. Сатана и бесы .....	464
Часть III. Учение о человеке	
Глава 20. Сотворение человека .....	495
Глава 21. Человек: мужчина и женщина .....	512
Глава 22. Сущность человеческой природы .....	532
Глава 23. Грех.....	553
Глава 24. Заветы между Богом и человеком.....	582

## Часть IV. Учение о Христе и о Святом Духе

Глава 25. Личность Христа .....	595
Глава 26. Искупление .....	641
Глава 27. Воскресение и вознесение .....	688
Глава 28. Должности Христа .....	706
Глава 29. Работа Святого Духа.....	716

## Часть V. Учение об искуплении

Глава 30. Общая благодать .....	739
Глава 31. Избрание и осуждение .....	752
Глава 32. Евангельский призыв и актуальный призыв .....	779
Глава 33. Рождение свыше.....	787
Глава 34. Обращение (вера и покаяние) .....	800
Глава 35. Оправдание (стать праведным пред Богом).....	815
Глава 36. Усыновление (принятие в семью Бога).....	831
Глава 37. Освящение (возрастание в подобие Христу) .....	842
Глава 38. Крещение Святым Духом и исполнение Святым Духом .....	860
Глава 39. Неотступность Святых (стойкость в христианской вере).....	889
Глава 40. Смерть и промежуточное состояние .....	915
Глава 41. Прославление (обретение воскресенного тела) .....	935
Глава 42. Единение с Христом .....	948

## Часть VI. Учение о Церкви

Глава 43. Церковь: ее природа, признаки и цели .....	963
Глава 44. Чистота и единство Церкви .....	986
Глава 45. Власть Церкви .....	1001
Глава 46. Церковное правление .....	1020
Глава 47. Средства обретения благодати в Церкви .....	1071
Глава 48. Крещение .....	1089
Глава 49. Вечеря Господня.....	1114
Глава 50. Поклонение .....	1130
Глава 51. Духовные дары. Общие вопросы .....	1145
Глава 52. Новозаветное учение о духовных дарах.....	1183

## Часть VII. Учение о грядущем

Глава 53. Возвращение Христа: когда и как? .....	1231
Глава 54. Миллениум.....	1252
Глава 55. Последний суд и вечное наказание .....	1287
Глава 56. Новое небо и новая земля.....	1306

## Приложения

Приложение 1. Исторические символы веры .....	1319
Приложение 2. К вопросу о разногласиях по поводу слова <i>μονογενής</i> : «единственный» или «единородный»?	1380



Аннотированный библиографический список евангельских систематических богословии .....	1382
Словарь .....	1391
Тематический указатель .....	1416
Указатель библейских ссылок.....	1445

Грудем Уэйн

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ *Введение в библейское учение*

**Главный редактор** *Р. З. Ореховатская* **Переводчики** *Т. Г. Батухтина, В. Н. Генке*  
**Художник** *О. В. Иванова* **Художественно-технический редактор** *О. Н. Ляпунова*  
**Корректор** *Л. Н. Козырева* **Компьютерная верстка** *С. В. Полищук*

Изд. лиц. ЛП № 000306 от 22.11.99. Подписано в печать 05.10.2004. Формат 70х 100'/-. Бумага офсетная. Гарнитура ♦ «Ньютон». Печать офсетная. Усл. печ. л. П8,3. Тираж 2300 экз. Заказ 3605

Местная религиозная организация евангельских христиан «ХРИСТИАНСКИЙ ЦЕНТР «МИРТ». 197198, Россия, Санкт-Петербург, а/я 333, тел. (812) 233-50-12, тел./факс (812) 235-64-40, e-mail: [office@min.ru](mailto:office@min.ru), <http://www.mirt.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГУП «Типография ♦ Наука». 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12